

Київський національний лінгвістичний університет
Міністерство науки і освіти України

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

РАХНЯНСЬКИЙ ВІКТОР ВАСИЛЬОВИЧ

УДК 821.111(73 = 1:72 - 82) Родрігес (043)

ДИСЕРТАЦІЯ
МОДЕЛЬ ФОРМУВАННЯ ЕТНІЧНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ
В ЛІТЕРАТУРІ ЧИКАНО: ВАРІАНТ РИЧАРДА РОДРІГЕСА

10.01.04 – література зарубіжних країн

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філологічних наук.

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело



В. В. Рахнянський

Науковий керівник – Висоцька Наталія Олександрівна, доктор філологічних наук, професор

Київ – 2019

АНОТАЦІЯ

Рахнянський В. В. Модель формування етнічної ідентичності в літературі чикано: варіант Ричарда Родрігеса. - Рукопис.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філологічних наук за спеціальністю 10.01.04 «література зарубіжних країн». Київський національний лінгвістичний університет Міністерства освіти і науки України. – Київ, 2019.

У дисертації вперше в українському літературознавстві проаналізовано моделювання етнічної ідентичності в автобіографічній тетралогії Ричарда Родрігеса, видатного сучасного мексикано-американського письменника («Голод пам'яті: виховання Ричарда Родрігеса» (1982), «Часи обов'язку: суперечка з моїм мексиканським батьком» (1992), «Коричневий: останнє відкриття Америки» (2002), «Люба» (2013)). Ричард Родрігес вніс чимало дискусійних питань у мексикано-американську літературу, ставлячи під сумнів категорії етнічної приналежності, ідентичності, раси, класу. Автобіографічна проза Ричарда Родрігеса зображує його надзвичайно напружене ставлення до спадщини та підводних каменів, які чекають на перехресті культурних практик. Письменник довгий час знаходився поза каноном літератури чикано і вважався «аутсайдером», оскільки заявив, що він не є представником меншини, а прихильник асиміляції іммігрантів у більш широке мейнстрімівське американське суспільство. Ричард Родрігес наголосив на привілеюванні індивідуальної самості над колективною ідентичністю. Дослідження зосереджено на розгляді формування етнічної ідентичності автобіографічного наратора Ричарда Родрігеса та еволюції його поглядів на природу поняття «самоідентифікація». Крім того, коли мексикано-американці поступово стають найбільшою етнокультурною групою Сполучених Штатів Америки, питання ідентичності, асиміляції, гетерогенності, гібридності, які піднімав письменник, є актуальними та важливими.

Дослідження систематизувало та узагальнило корпус критичної літератури з питань етнічної ідентичності у філософії, культурології та

літературознавстві. Психосоціальні та екзистенціальні методологічні підходи до вивчення творів Ричарда Родрігеса використовуються, оскільки вони допомагають визначити «сценарії» моделей ідентичності та меж соціальних складових елементів, відображають складні системи цінностей, самоідентифікації та існування індивіда за процесів конституювання ідентичності. Теорія ідентичності Е. Еріксона виявилася ефективною для автобіографічного аналізу художньої літератури, оскільки теоретичні положення вченого підкреслюють важливість темпоральної інтеграції в поняття ідентичності.

Актуальними питаннями дисертаційної роботи стали співвідношення індивідуальної та комунітарної конструктивних шарів ідентичності та вибору або їх виконання. Описано найважливіші фактори формування етнічної ідентичності в соціальному контексті.

Психоаналітична методологія була використана для вивчення гендерних та сексуальних формант етнічної ідентичності, трансформації чоловічої ідентичності та проблеми маскулінності у роботах Ричарда Родрігеса. Для дослідження стали актуальними теорії З. Фрейда, Дж. Лакана та К. Хорні. У роботі використана конструктивістська теорія (Б. Андерсон, В. Соллорс) для дослідження процесів формування етнічної ідентичності з точки зору соціальних змін.

Основною концепцією поняття етнічної ідентичності є постконструктивістська теорія, оскільки вона стверджує, що на сучасному етапі ідентичність має антиесенціалістський характер. Ідентичність вважається сукупністю варіацій, випадкових змін із властивостями гнучкості та плинності. Зосереджено увагу на найвпливовіших працях у цій галузі. Це дослідницькі роботи Д. Голлінджера та С. Холла, які представляють індивідуальну ідентичність як «фрагментарну, розбиту, складену з різних суперечливих дискурсів, практик» або як результат «згоди» чи «приналежності» на підставі свободи волі та бажання.

Перший розділ роботи містить огляд моделей етнічної ідентичності в літературі чикано з 1950-х до початку XXI століття. Проведено історичне та літературне дослідження жанру етнічної автобіографії в американській літературі з акцентом на автобіографічній прозі мексикано-американців з хронологічної точки зору, враховуючи доволі суперечливу культурну спадщину цієї етнокультурної групи, проблеми колишніх іммігрантів в Сполучених Штатах, і як ці питання розвиваються, коли вони пишуть автобіографічні твори. Дослідження приділило особливу увагу появі жанру тестімонію в літературі чикано. Мультикультурні письменники записують історії свого особистого життя та родин через бажання зберегти зникаючу культуру чи залишити спогади для більш асимільованих поколінь та через сильну потребу примиритися зі своїм «Я» загалом, і етнічного зокрема. Автобіографічний модус написання став і пошуком власної ідентичності для Ричарда Родрігеса як оповідача.

У другому розділі йде мова про антропологічні аспекти формування етнічної ідентичності. У дисертації досліджено автобіографічний роман «Голод пам'яті: виховання Ричарда Родрігеса» з точки зору функцій пам'яті як основи особистісної ідентичності Родрігеса. Метафора письменника «голод пам'яті» розглядає пам'ять як інтелектуальну історію свого «виховання», формування індивідуальності, ностальгії за минулим. Пропонована метафора – це шлях еволюції переконань Родрігеса – від прихильника асиміляції до інтерпретації американської культури як гібридної з її перших днів появи. Незважаючи на заявлене письменником бажання повністю включитися в домінуючу культуру, «голод пам'яті» повертає Родрігеса в «дім дитинства» та мексиканський світ.

У «Голоді пам'яті: виховання Ричарда Родрігеса» оповідач суперечливо стверджує, що він більше не є представником етнокультурної групи, ретельно хронікує прогрес самооцінки, але він все ще одержимий усіма складнощами на цьому шляху. Комплекс неповноцінності став однією з наскрізних тем творів Ричарда Родрігеса. Етнічність та раса – це антропологічні питання, які він

обговорював на сторінках усіх автобіографій. Дослідження робить висновок, що основним принципом етнічної та расової ідентичності Родрігеса є вибір стратегії акультурації, зроблений його родиною, яка ґрунтувалася на вільній приналежності до багаторасового американського суспільства. У третьому автобіографічному романі «Коричневий: останнє відкриття Америки» письменник описав концепцію «коричневої Америки». Вона описує сучасні демографічні зміни в США, показуючи превалюючий відсоток латиноамериканців в американському суспільстві. Дослідження підкреслило вплив католицизму на акультурацію ідентичності Ричарда Родрігеса. Католицька церква прискорила асиміляцію письменника. Це яскраво зображено у «Голоді пам'яті: вихованні Ричарда Родрігеса» та «Часах обов'язку: суперечці з моїм мексиканським батьком». Тему співіснування світових релігій Родрігес розробив у останніх романах «Коричневий: останнє відкриття Америки», «Люба».

У третьому розділі зосереджено дослідницький інтерес на перетинах питань хронотопу та формування ідентичності. Мексиканський топос в автобіографічних романах Ричарда Родрігеса виявляє той факт, що культурні корені можуть бути вельми суперечливими. Виявлено амбівалентну свідомість Ричарда Родрігеса, спричинену складністю двох країн і культур. Після своєї «ревізіоністської» поїздки до Мексики автор був готовий прийняти гібридну природу мексикано-американців. У цьому розділі досліджено особливості дому, будинку та міста (Сан-Франциско) на основі роману «Часи обов'язку: суперечка з моїм мексиканським батьком». Бачення взаємовпливу простору та ідентичності дозволило розрізнити поняття «етнічна ідентичність», «гібридна ідентичність», «постідентичність».

Ключові слова: Ричард Родрігес, автобіографічний роман, етнічна ідентичність, формування ідентичності, пам'ять, раса, релігія, етнокультурна група, топос, асиміляція, гібридизація, постідентичність.

ABSTRACT

Rakhnyanskyi V. V. The Model of Ethnic Identity Formation in the Chicano Literature: Richard Rodriguez's Variant. – Manuscript.

This thesis for the academic degree of Candidate of Philological Sciences (Doctor of Philosophy), speciality 10.01.04 «Literature of Foreign Countries». Kyiv National Linguistic University, Ministry of Education and Science of Ukraine. – Kyiv, 2019.

This thesis is the first scholarly attempt in Ukrainian literary criticism to analyze and summarize the models of ethnic identity in the four autobiographical works of Richard Rodriguez, the outstanding contemporary Mexican-American writer («Hunger of Memory: The Education of Richard Rodriguez» (1982), «Days of Obligation: An Argument with My Mexican Father» (1992), «Brown: The Last Discovery of America» (2002), «Darling» (2013). Richard Rodriguez introduced much controversy into the Mexican-American Literature by calling into question categories of ethnicity, identity, race, class. The autobiographical fiction by Richard Rodriguez portrays his extremely tense relationship to his heritage and pitfalls awaiting one at the crossroads of cultural practices. For a very long time the writer has been kept out of Chicano canon and considered to be an «outsider» because he had declared he was not a minority but an advocate for assimilation of immigrants into the broader mainstream American society. Richard Rodriguez stressed individual autonomy over group identity.

The research work has been focused on the constructing processes of ethnic identity of Richard Rodriguez's autobiographical narrator and the evolution of his views on the nature of the notion «self-identification». Besides, as Mexican-Americans take over the title of the largest ethnocultural group of the United States of America, the questions of identity, assimilation, diversity, hybridity that the writer raised are topical and important.

The research has systematized and summarized a corpus of critical literature on the issues of ethnic identity in philosophy, cultural studies and literary criticism. The

psychosocial and existential methodological approaches to the study of Richard Rodriguez's works have been used as they help to define the stage models of identity and borders of social constituent elements, reflect the sophisticated systems of values, self-identification and individual's existing in identity constructing processes. E. Erikson's theory of identity proved to be efficient for autobiographical fiction analysis as the scholar's postulates emphasize the importance of temporal integration into the notion of identity.

The topical issues for the dissertation paper are correlations of individual and group constructing layers of identity and choices of their scripts. We have described the most essential factors of ethnic identity formation in a social context.

The psychoanalytical methodology has been used to study the gender and sexual formants of ethnic identity, the transformations of a male identity and an issue of masculinity in Richard Rodriguez's works. Z. Freud's, J. Lacan's and K. Horney's theories have been relevant for the research. The constructivist theory (B. Anderson, W. Sollors) has been used in the paper to explore the ethnic identity formation processes from a social perspective.

The main concept for the notion of ethnic identity is the post-constructivist theory as it argues that nowadays identity tends to be anti-essentialist in its nature. Identity is considered to be a set of patterns, marks, variations, accidental changes with flexibility and fluidity properties. We have focused our attention on the most influential writings in this area. They are D. Hollinger's and S. Hall's research works that present an individual identity as «fragmentary, split, composed of different controversial discourses, practices» or as a result of «concept» or «affiliation» on free will and desire.

The first section of the work contains an overview of the models of ethnic identity in the Chicano literature from the 1950-s to the early of the twenty-first century. We have conducted a historical and literary study of an ethnic autobiography genre in the American literature with a focus on the autobiographical prose of Mexican-Americans from a chronological perspective keeping in mind the complex

cultural heritage of this ethnocultural group, the concerns that former immigrants have in the United States, and how these matters are evolved as they complete their autobiographical works.

Our research has paid a special attention to the emergence of the genre of testimonio in Chicano literature. Multicultural literary types may record stories of their personal lives and families out of a wish to preserve a disappearing culture or to leave memoirs for the more-assimilated generations and out of a strong desire to come to terms with their «self» in general, and ethnic one in particular. An autobiographical mode of writing became a search and quest for Richard Rodriguez's narrator.

In the second chapter the anthropological aspects of the formation of ethnic identity have been discussed. The research has investigated the autobiographical novel «Hunger of Memory: The Education of Richard Rodriguez» in terms of the functions of memory as the basis of Rodriguez's individual identity. The writer's metaphor «hunger of memory» implies memory as a sense of an intellectual history of his «education», construction of individuality, nostalgia for the past. The coined metaphor is a path to follow the evolution of Rodriguez's beliefs – from the proponent of assimilation to interpreting the American culture as a hybrid one from its very first days of emergence. Despite of the writer's declared desire to be fully incorporated into a dominant culture, the «hunger of memory» returns Rodriguez to the «home of childhood» and Mexican world.

In «Hunger of Memory: The Education of Richard Rodriguez» the narrator controversially states that he is no longer socially disadvantaged, he carefully chronicles the progression of his self-esteem but he is still obsessed with complexion and identity. The inferiority complex became one of the permanent themes of Richard Rodriguez's works. Ethnicity and race are the anthropological issues he discussed on the pages of all autobiographies. The research work has concluded that the core principle of Rodriguez's ethnic and racial identity is the choice of the acculturation strategy made by his family that was grounded on free affiliation to a

multiracial American society. The writer implemented the concept of «browning of America» in the third autobiographical novel «Brown: The Last Discovery of America». The concept describes the current demographic changes in the United States showing a prevailing percentage of Hispanics in the American society. The research has emphasized the impact of Catholicism on acculturation of Richard Rodriguez's identity. Catholic Church accelerated the writer's assimilation. It was vividly portrayed in «Hunger of Memory: The Education of Richard Rodriguez» and «Days of Obligation: An Argument with My Mexican Father». Rodriguez developed the theme of co-existence of world religions in the latter novels «Brown: The Last Discovery of America», «Darling».

In the third section we have focused the research interest on the intersections of chronotope and identity formation issues. The topos of Mexico in Richard Rodriguez's autobiographical novels reveals the fact that cultural roots may not be so easy to pull up. We have observed Richard Rodriguez's confusion spawned by the complexity of two countries and cultures. After his «revisionist» trip to Mexico the author was ready to embrace a hybrid nature of Mexican-Americans. The chapter has explored special features of home and city space (San-Francisco) on the basis of the novel «Days of Obligation: An Argument with My Mexican Father». The vision of mutual influence of space and identity has made it possible to distinguish the concepts «ethnic identity», «hybrid identity», «postidentity».

The controversy Richard Rodriguez created by his works has widened the Mexican-American literature space. A fuller examination of the autobiographies is needed. The analysis of models of ethnic identity formation presented in Rodriguez's works may trigger the study of issues relating to Ukrainian ethnic identity.

Key words: Richard Rodriguez, autobiographical novel, ethnic identity, identity construction, memory, race, religion, ethnocultural group, topos, assimilation, hybridization, postidentity.

Список опублікованих праць за темою дисертації

1. Рахнянський В. В. Образ осені в романі Р. Анаїї «Осінь на Ріо Гранде» // Наукові праці [Чорноморського державного університету імені Петра Могили]. Серія: Філологія. 2006. Вип. 46, Т. 59. С. 88-90.
2. Рахнянський В. В. Образ «нової» людини в американському трансценденталізмі та літературному «ренесансі» чикано: типологічні паралелі // Мова і культура. Київ : Видавничий Дім Дмитра Бураго. 2009. Вип. 11, Т. 5 (117). С. 17-23.
3. Рахнянський В. В. Антропологія пам'яті в есеїстичній автобіографії Р. Родрігеца «Голод пам'яті» // Питання літературознавства. Чернівці : Рута. 2009. №77. С. 240-248.
4. Рахнянський В. В. Сан-Франциско як простір формування ідентичності гея (на матеріалі автобіографічного есе Р. Родрігеца «Пізні вікторіанці») // Сучасні літературознавчі студії. Київ : Видавничий центр КНЛУ. 2017. № 14. С. 401-410.
5. Рахнянский В. В. Этнорасовый компонент идентичности чикано (на материале автобиографической трилогии Ричарда Родригеса) // Вестник МГЛУ. Серия 1. Филология. 2018. № 5 (96). С. 150-155. ISSN 1819-7620
6. Рахнянский В. В. Топос Мексики в автобиографическом романе Ричарда Родригеса «Время долга: диалог с моим мексиканским отцом» // Россия – Запад – Восток: взаимодействие культур и литератур / отв. ред. Т. В. Воронченко. Чита : Забайкальский государственный университет, 2015. С. 35-40.
7. Рахнянский В. В. Метафора голод памяти в автобиографии Ричарда Родригеса «Голод памяти: воспитание Ричарда Родригеса» // Американские и европейские исследования: 2008–2009 / под ред. Ю. В. Стулова. Минск : МГЛУ, 2010. С. 168-171.

ЗМІСТ

ВСТУП	12
РОЗДІЛ 1. МОДЕЛЮВАННЯ ЕТНІЧНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В ЛІТЕРАТУРІ ЧИКАНО	19
1.1. Категорія «етнічна ідентичність» у сучасних наукових інтерпретаціях ...	19
1.2. Моделі етнічної ідентичності в літературі чикано.....	43
1.3. Жанр етнічної автобіографії в американській літературі.....	62
Висновки до розділу 1	85
РОЗДІЛ 2. АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ЕТНІЧНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ЧИКАНО В АВТОБІОГРАФІЧНІЙ ТЕТРАЛОГІЇ Р. РОДРІГЕСА	89
2.1. Антропологія пам'яті в автобіографічному романі «Голод пам'яті» .	89
2.2. Етнорасовий компонент ідентичності Р. Родрігеса (на матеріалі автобіографічних романів «Голод пам'яті: виховання Ричарда Родрігеса», «Часи обов'язку: суперечка з моїм мексиканським батьком», «Коричневий: останнє відкриття Америки»).....	111
2.3. Переосмислення жанру духовної автобіографії у романі Р. Родрігеса «Люба»	123
Висновки до розділу 2	133
РОЗДІЛ 3. ТОПОСНІ І ПОЕТИКАЛЬНІ МАРКЕРИ ЕТНІЧНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ЧИКАНО (НА МАТЕРІАЛІ АВТОБІОГРАФІЧНОЇ ТЕТРАЛОГІЇ Р. РОДРІГЕСА)	137
3.1. Топос Мексики в автобіографічній тетралогії Р. Родрігеса	137
3.2. Сан-Франциско як простір формування / трансформації сексуальної ідентичності автора (на матеріалі автобіографічного роману «Часи обов'язку: суперечка з моїм мексиканським батьком»)	154
Висновки до розділу 3	174
ВИСНОВКИ.....	178
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	190
ДОДАТКИ.....	205

ВСТУП

Обґрунтування вибору теми дослідження.

Актуальність теми. Концепт ідентичності залишається центральним об'єктом дослідження протягом останніх двох століть у різних галузях науки: психології (З. Фройд, Е. Еріксон, Е. Фромм, К. Юнг), антропології (Д. Кемпбелл), соціології (З. Бауман, С. Холл, Т. Адорно) культурології і літературознавства (М. Бахтін, С. К'єркегор), філософії (Ж. Бодрійяр, Ж. Дерріда, М. Фуко). В українському літературознавстві ідентичнісні студії представлені в літературознавчих дослідженнях Т. Гундорової, С. Павличко, Н. Висоцької, В. Агеєвої, О. Пронкевича, Т. Гаврилів та інших.

Проблема ідентичності представника етнокультурної групи є ключовою в усіх американських субтрадиціях. Письменники-іммігранти з Мексики зосередили свою увагу на досвіді життя мексиканців у США, детермінованому певними американськими суспільними реаліями. Протягом останніх трьох десятиліть у Сполучених Штатах вийшли друком ґрунтовні академічні дослідження з проблеми національної ідентичності, зокрема, праця С. В. Хансейкера «Автобіографія та національна ідентичність в Америках» (1990), антології «Американська різноманітність. Американська ідентичність» (1995) за редакцією Д. К. Рота і «Американські ідентичності. Сучасні мультикультурні голоси» (1994), редагована Р. Пеком і Дж. Паріні, «Народження мексикано-американської автобіографії» (1996) за редакцією Х. Сальдивара, «Транснаціональна американська література» (2017) за редакцією Й. Гоял, «Багатомовна антологія американської літератури», редагована М. Шеллом та В. Соллорзом (2000), а також інші наукові розвідки. Паралельно з теоретичним осмисленням типів ідентичності їхнє художнє пізнання триває у творчості письменників, що є вихідцями з Мексики (Г. Анзальдуа, Ч. Морага, Р. Родрігес, Р. Інохоса, Д. Гілба, Р. Анайя, Т. Рівера, Р. Аріас тощо).

Мексикано-американська (чикано) субтрадиція у літературі США – одна з найстаріших і найпотужніших. Культурологи і літературознавці (О. Ващенко,

Н. Висоцька, Т. Воронченко, М. Тлостанова) пояснюють цей феномен культурною взаємодією фронтального характеру, гібридністю індіанських, мексиканських, англосаксонських елементів. У літературній теорії чикано сформувався набір естетичних і онтологічних концептів, які сьогодні знаходять застосування в інших художніх субтрадиціях і науковому дискурсі початку XXI століття. Українські науковці не оминають своєю увагою проблему конституювання етнічної ідентичності мексикано-американця, однак ґрунтовних досліджень художнього світу чикано у сучасній вітчизняній науці бракує. Досі єдиним науковим дослідженням в цій галузі є дисертація А. Советної «Творчість Ани Кастілло в контексті літератури чикана» (2009).

Значним внеском у процес обговорення акультураційних процесів, включення мексиканців в життя американського суспільства, формування особистості в інокультурному просторі, а, отже, і становлення сучасної мексикано-американської літератури є творчість Ричарда Родрігеса (нар. 1944).

Національне визнання письменник здобув завдяки майстерності автобіографічного есеїстичного письма, лекціям у престижних університетах країни та світу, телевізійним дебатам та репортажам на актуальні теми сьогодення. Автобіографічні твори письменника протягом майже сорока років його літературної діяльності отримали велику кількість національних і міжнародних нагород, постійно антологізуються. Творчий доробок автора досліджується багатоаспектно, існує близько десятка ґрунтовних наукових досліджень в царині проблематики й поетики романів Ричарда Родрігеса (А. Мадрид, П. Шільт, П. Цвейг, Т. Рівера, Н. Тільден, Х. Сальдивар, П. Гуахардо та ін.).

У сучасній та найсучаснішій літературі чикано автобіографічна традиція є найбагатшою і найпродуктивнішою. Серед її визначних творів можна назвати «Місто ночі» (1963) Джона Речі, «Бог дощу» (1984) Артура Ісласа, «Автобіографія коричневого бізону» (1972) та «Повстання народу тарганів» (1973) Оскара Зети Акости, «Вулиця Хойт» (1993) Мері Понсе, «Коло» (1997) та «Прорив» (2000) Франсіско Хіменеса, «Кнут Гамсун і хлопець із Фресно»

(2000) Гарі Сото, автобіографічна тетралогія Ричарда Родрігеса (1982, 1992, 2002, 2013). На рівні тематичному ці автобіографічні оповіді обертаються навколо питань становлення особистості, імміграції і соціальних проблем. Поетикально цей корпус творів характеризується у термінах «гібридний», «міжжанровий», «експериментальний». Літератори чикано, які працюють в жанрі автобіографії, сміливо використовують поезію, усні оповіді, щоденникові записи, соціологічні нариси тощо.

Ричард Родрігес радикально пориває із традицією автобіографії чикано. Найперше, він не приймає імператив підпорядкованості індивідуальної ідентичності колективній, а також відповідальності оповідача за всю спільноту. Творчість Родрігеса загалом спонукає читачів по-новому осмислити суб'єктність мексиканців, зокрема, вийти за межі стереотипних уявлень про них. Його автобіографічні оповіді забезпечують простір для конструювання індивідуальної ідентичності, певною мірою позбавленої тягара історичного минулого.

Отже, літературна діяльність Родрігеса, з одного боку, викликала численні дискусії щодо особливостей асиміляційних процесів у США на шпальтах періодичних видань, предметом дебатів стала запропонована автором модель повної культурної асиміляції іммігрантів як єдино можливий спосіб їхнього комфортного існування в США. З іншого боку, незважаючи на постійний інтерес літературознавців до прози Р. Родрігеса в Америці та інших країнах світу, в Україні його твори і досі залишаються поза увагою читачів і критиків.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертацію виконано на кафедрі теорії та історії світової літератури імені професора В. І. Фесенко Київського національного лінгвістичного університету Міністерства освіти і науки України в межах науково-дослідницької теми «Світовий літературний процес: полілог інтерпретацій», державний реєстраційний номер «0117U005481». Тему дисертації затверджено вченою радою Київського національного лінгвістичного університету (протокол № 9

від 24.03.2003) і бюро наукової ради Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України (протокол № 2 від 05.05.2011).

Мета й завдання дослідження. Метою дисертаційного дослідження є вивчення особливостей моделювання категорії етнічної ідентичності в автобіографічних есеїстичних романах Р. Родрігеса та втілення її на сторінках його романної прози.

Мета дослідження передбачає розв'язання комплексу таких **завдань**:

- розглянути й узагальнити провідні наукові концепції щодо етнічних ідентичностей;
- з'ясувати сутність і співвідношення понять «ідентичність», «асиміляція», «гібридизація», «етнічна автобіографія»;
- розкрити специфіку моделей етнічної ідентичності в сучасній літературі чикано;
- здійснити аналіз расово-етнічних стереотипів і специфіку їхнього художнього вираження в прозі Р. Родрігеса;
- визначити місце творчості Р. Родрігеса в сучасній літературі чикано;
- розкрити специфіку моделювання етнічної ідентичності у творчості Р. Родрігеса.

Предметом дослідження є специфіка моделей етнічної ідентичності чикано у творчості Родрігеса в контексті американської мультикультурної та транскультурної літератури.

Об'єктом дослідження обрано прозу Р. Родрігеса, представлену автобіографічною тетралогією, в яку входять романи: «Голод пам'яті: виховання Ричарда Родрігеса» (1982), «Часи обов'язку: суперечка з моїм мексиканським батьком» (1992), «Коричневий: останнє відкриття Америки» (2002), «Люба» (2013) та есе письменника, опубліковані на шпальтах американських часописів та в мережі Інтернет.

Теоретико-методологічною базою дослідження є історико-літературні та літературно-теоретичні дослідження таких вчених у галузі теорії ідентичності, як Б. Андерсон, Е. Еріксон, Е. Сміт, П. Рікер, Р. Такакі, Р. Янг,

М. Тлостанова, Х. Сальдивар, С. Холл, Е. Аппіа, Ж. Женетт, Р. Сальдивар, Д. Голлінджер, Г. Анзальдуа, В. Соллорз, В. Майклз, П. Браймлоу, Д. Батлер, Р. Катлер, Дж. Марсія, Ч. Тейлор, Р. Брубейкер, М. Епштейн, Н. Висоцька, Т. Денисова, Т. Гундорова та ін. Для виявлення жанрових і поетикальних особливостей при конструюванні моделей етнічної ідентичності в творах Р. Родрігеса основоположними є праці Ф. Лежена, Ж. Гюсдорфа, Г. Башляра, Ю. Лотмана, Г. Марсея, П. Ікіна, А. Ассман, М. Чермінської, Ж. Лакана, М. Бахтіна, Р. Соломона, Дж. Оулні, Д. Брунера, Д. Лоджа та ін.

Методи дослідження. Порівняльно-історичний, культурологічний методи закладають основу для комплексного аналізу художньої прози Р. Родрігеса. Текстовий аналіз містить елементи «close reading», контекстуально-стилістичний розбір. Герменевтичний метод використовується для обґрунтування множинних інтерпретацій художніх творів та осягнення прихованих смислів. Біографічний метод був використаний при зверненні до інтерв'ю письменника та дискусій в рамках читацької рецепції у соцмережах, що дало можливість уточнити інтенції автора. У дослідженні естетичної вартості творів письменника виявилось доцільним звернутися до прийомів порівняльно-типологічного, рецептивно-естетичного, поетологічного аналізу.

Наукова новизна одержаних результатів полягає в тому, що вперше у вітчизняному літературознавстві здійснено дослідження творчого доробку Р. Родрігеса, в якому проводиться аналіз моделей етнічної ідентичності мексикано-американців, вивчаються механізми поєднання американських та мексиканських елементів у її конституюванні, встановлюються особливості впливу на Родрігеса західної автобіографічної традиції та традиційної мексиканської жанроформи *testimonio*. Проза Р. Родрігеса вперше розглядається крізь призму теорій асиміляційної та гібридної свідомості, теорії постідентичності, що засвідчує розширення естетичного потенціалу американської літератури на початку ХХІ століття. У результаті комплексного аналізу уточнено термінологічний апарат і дефініції ключових понять дослідження. Розширено наукові знання в галузі вітчизняної теорії

автобіографічної нарації, а саме, до цього дискурсу включено праці закордонних вчених, не перекладених на сьогодні українською мовою.

Практичне значення одержаних результатів. Матеріал дослідження може бути використаний для подальшого вивчення корпусу творів мексиканської етнокультурної групи як частини мультикультурної американської літератури. Теоретичні узагальнення можуть стати у пригоді при розгляді проблеми взаємовпливів різних культурних елементів та естетичних пошуків у сучасній літературі, створеній письменниками-іммігрантами. Робота може допомогти в процесі створення історії літератури США кінця ХХ – початку ХХІ століття, підготовці спецкурсів з сучасної літератури Америки, лекційних курсів з історії зарубіжної літератури, при укладанні посібників, довідників фахового спрямування. Поетологічний аналіз текстів є важливим для роботи над адекватними українськими перекладами творів Р. Родрігеса.

Особистий внесок здобувача. Дисертаційна робота є одноосібно виконаною науковою працею. Усі ключові ідеї, положення, що розкривають наукову новизну, висновки та результати дослідження отримані та сформульовані автором самостійно. Цитовані в дисертації твори письменника не перекладались українською мовою і подані в перекладі, що складає один з аспектів самостійного філологічного вивчення тексту, окрім перекладу есе «Ojala», виконаного здобувачем і надрукованого у часописі «Всесвіт» (№7 – 8 за 2018 рік).

Апробація результатів дисертації. Основні положення роботи представлено в доповідях на наукових конференціях: Всеукраїнська наукова конференція «Контактна зона як феномен культури» (Миколаїв, 2006); Міжнародна наукова конференція «Мова і культура» імені Сергія Бураго (Київ, 2008); Міжнародний науковий симпозіум «Образ дитини в літературі» (Львів, 2007); Міжнародний науковий симпозіум «Дискурс романтизму в літературі США» (Київ, 2007); Міжнародна наукова конференція «Россия: Запад – Восток: взаимодействие культур и литератур» (Чита, 2015); Міжнародна наукова конференція «Американские и европейские исследования» (Минск, 2009);

Міжнародна наукова конференція «Актуальні проблеми літературознавства» (Чернівці, 2008); Міжнародна наукова конференція «Літературні виміри видовищних форм культури» (Київ, 2017); Друга Міжнародна наукова конференція на пошану професора В.І. Фесенко (Київ, 2018); Міжнародні Зверівські читання (Москва, 2013); Міжнародна наукова конференція «Американська культура у багатопольному світі» (Москва, 2013).

Публікації. Положення дисертації викладені у семи публікаціях: чотири у фахових виданнях, одна у закордонному періодичному виданні і дві додаткових, написаних українською та російською мовами.

Структура роботи зумовлена поставленою метою та завданнями. Дисертація складається із анотації, вступу, трьох розділів, висновків та списку використаних джерел і додатку. Загальний обсяг дисертації становить 215 сторінок, з яких – 178 сторінок основного тексту. Бібліографія містить 185 позицій.

РОЗДІЛ 1

МОДЕЛЮВАННЯ ЕТНІЧНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В СУЧАСНІЙ ЛІТЕРАТУРІ ЧИКАНО

1.1. Категорія «етнічна ідентичність» у сучасних наукових інтерпретаціях

Проблемою ідентичності через її актуальність та міждисциплінарність цікавиться широке коло науковців – соціологів, політологів, культурологів, психологів, літературознавців. Але ж сам термін, на наш погляд, не є визначеним достатньо чітко: в новітній науці причинами цього стали і складність цього соціально-психологічного феномену, і його потрактування гуманітаріями з різних позицій. Проте думка науковців однастайна в одному: ідентичність – це універсальна людська потреба [4], [30], [39], [45], [81], [87], [92], [98], [110], [111], [117], [125], [139], [143]. Англійський соціолог Зігмунт Бауман пише про складність ситуації, в яку потрапляє сучасна людина на шляху пошуку і набуття своєї ідентичності: проблема полягає не так у тому, як набутти обрану ідентичність і примусити оточення визнати її, як у тому, яку саме ідентичність обрати і як своєчасно зробити інший вибір, якщо раніше обрана ідентичність втрачає цінність [5]. Дослідник пропонує приймати весь спектр проявлення нашої ідентичності без намагань її кінцевої фіксації. Збереження свободи вибору, на його думку, є однією із найважливіших характеристик постмодерністської ідентичності [5], [111].

У новому тисячолітті традиційні уявлення про концепт ідентичності переглядаються внаслідок глобалізаційних процесів, які, в свою чергу, характеризуються «розмиванням» національних, культурних кордонів. Для свідомості західної людини роль ідентичності у політичному й етнічному розумінні знівельована. Натомість, зокрема, соціологічна теорія маргіналізованих меншин дотримується протилежного погляду: вона наголошує на необхідності існування концепції ідентичності у політичному

дискурсі, водночас не визнаючи її поза-історизм та незмінність [144]. Ці групи стикнулися з нелегкою дилемою: або знецінити ті ідентичності, яким вони історично були підпорядковані, або піддати сумніву їхню колективну дієздатність [110]. Питання ідентичності, пошуку самоідентифікації залишаються центральними серед проблем, що мають бути розв'язані етнічними, національними, расовими, культурними, релігійними та іншими меншинами. Канадський вчений Чарльз Тейлор застерігає від небезпеки невизнання справжніх ідентичностей, він вважає, що таке ігнорування може бути «формою пригнічення, що ув'язнює людину в хибному, викривленому та звуженому способі буття» [86, с. 38].

У соціокультурному контексті ідентичність підкреслює належність індивідуума до колективу. Залежно від типу колективу (держава, нація, етнічна група, субкультура) виокремлюються політична, національна, етнічна, субкультурна та інші ідентичності. Акцентуємо увагу ще на тому, що зміна самості частіше за все обумовлена змінами у соціальному оточенні індивіда. Бенедикт Андерсон наголошував на важливій ролі ідеології у визнанні певною спільнотою своєї ідентичності [108].

У цьому контексті одне із завдань нашого дослідження – узагальнення сучасної теорії стосовно одного аспекту ідентичності – етнічного. Для його відображення в літературному творі необхідно визначити термінологічний інструментарій, який описує поняття «ідентичності» та «етнічної групи».

Зацікавлення літературознавців зазначеним питанням пояснюється двома обставинами. По-перше, сьогодні проблему етнічної ідентичності розглядають як окремий випадок децентралізаційних процесів, які, на думку західних дослідників, є показниками свідомості індивіда на постмодерному етапі розвитку культури. Грунтом для сучасних підходів до висвітлення проблеми ідентичності стала думка про те, що вона не є монолітною єдністю і такою, що притаманна людині від народження. Постмодерністська ідентичність набула характеристик плинності, нестабільності, множинності та мозаїчності. М. Тлостанова резюмує ідею множинності і фрагментованості

ідентичності наступними словами: «Вчений, який раніше не ставив під сумнів нормативність та бажаність однорідності й одиничності особистісної ідентифікації, визначеної відповідно до його «я», котре видавалося, втім, за універсальне, почав замислюватися над тим, чи він взагалі має право буди нормою для всіх, чи така норма гармонійної самототожності може існувати, і чи відмінність від неї, наприклад, не поєднання різних «я» у людині не має легітимності і є хворобою. Ідентичність почала розсипатися на безліч окремішностей» [88, с. 192].

Культуролог Стюарт Холл вважає, що «ідентичності ніколи не були унітарними, а надто у новітні часи, вони все більше стають фрагментованими і розколотими, такими, що народжуються через різні, антагоністичні дискурси, практики і положення» [139, с. 4]. Американський філософ та культуролог К. Ентоні Аппія, на якого посилається українська дослідниця феномену мультикультуралізму в літературі США Наталія Висоцька в статті «Конституювання ідентичності в полікультурному просторі як об'єкт теоретичної рефлексії», пропонує жити з «розколотими» ідентичностями та брати участь у їхній «грі» [18]. Його думки суголосні словам Лінди Хатчен про те, що маргінальне і таке, що протягом довгого часу залишалось ексцентричним (як–от, колективні ідентичності – жінки, чорні, представники нетрадиційної сексуальної орієнтації тощо), отримує у наш час нового значення через те, що сучасну культуру більше не потрактовують з позиції WASP, білого протестанта–англосакса [144].

К. Янг підсумував концепції конструктивістів щодо розуміння ідентичності так: «Сенс їхньої діяльності зводився до того, що ідентичність трактувалась не як даність, а як результат, як інноваційний акт творчої уяви <...> Процес соціального конструювання відбувається і на індивідуальному, і на груповому рівнях, під час численної множинності взаємодій у повсякденному житті індивіди беруть участь у постійному процесі визначення і перевизначення самих себе. Самосвідомість розуміється не як якась «фіксована сутність», а як «стратегічне самоствердження» [112, с. 117].

По-друге, причиною зацікавлення цим концептом, як нам здається, є сам стан сучасного культурного процесу, а саме, в нашому випадку, переосмислення Сполученими Штатами Америки своєї мультикультурної природи. Дослідження багатокультурної літератури як напрямок і дисципліна розвинулось у американському літературознавстві у 1970-х роках. Одним із «піонерів» у цьому процесі був вчений палестинського походження, професор Колумбійського університету Едвард Саїд, чії праці про статус «Іншого», екзотичного у західній літературі дали поштовх науковцям до вивчення творчості письменників різного етнічного походження. Вчений наполягає на тому, що конструювання ідентичності «включає в себе й конструювання своїх протилежностей та «Інших», чия актуальність завжди залежить від безперервного процесу витлумачення й перевитлумачення їхніх відмінностей від «нас». Кожна історична доба й кожне суспільство наново створює своїх «Інших». Таким чином, ідентичність «я» або ідентичність «Іншого» далека від того, щоби бути чимось статичним, а є насправді досконало опрацьованим історичним процесом, що відбувається як змагання і втягує в себе індивідів та інституції в усіх суспільствах» [83, с. 344].

Важливим для даного дослідження зауваженням є осмислення ролі Іншого у формуванні ідентичності. На думку науковців, «я пізнаю себе і стаю самим собою лише розкриваючи себе для «Іншого», через «Іншого» і за допомогою «Іншого» [6, с. 329]. За подібністю до патерну стосунків індивідів культура також спроможна побачити і відкрити себе глибше за умови зустрічі з іншою культурою. Михайло Бахтін вбачає завдання літератури у тому, щоби конструювати такий образ людини, де би було поєднання «Я» та «Іншого» особливим шляхом : «Я» у формі «Іншого» або навпаки, а це , безсумнівно, стало б головною причиною уможливлення створення безликого поняття людини [6, с. 337].

У ситуації міжкультурних взаємодій, взаємних уявлень про культуру для даного дослідження може стати у нагоді теорія про метафору дзеркала. Дослідниця Тетяна Цив'ян вважає, що у пограничних культурах само

ідентифікація спрямовується не тільки і, можливо, не стільки на себе, на особисту стабільність, а на «Іншого», на те віддзеркалення, яке і зробило можливим знайомство з самим собою [99, с. 11]. Отже, іпостасі «Іншого» в літературних текстах стають ніби викривленим дзеркалом, де можна побачити власний портрет. Тематичні пошуки у напрямку вирішення конфлікту «Я - Інший» властиві багатьом сучасним письменникам чикано.

Неоціненний внесок у цю справу був зроблений також професором літератури Гарвардського університету Вернером Соллорзом, автором багатьох наукових розвідок з питань етнічності, транснаціоналізму, укладача декількох антологій, які стали зразками репрезентативних творів для навчальних курсів. Соллорзівське припущення, що вся література США з самого початку була етнічною, спонукало до переосмислення традиційного канону.

У 1982-му році один із поважних авторитетів у галузі американської літератури, професор Єльського університету Поль Лаутер об'єднав фахівців з етнічної літератури для створення в університеті літнього інституту. Завданням цієї групи однодумців було репрезентація, аналіз і збирання в антологію зразків етнічних літератур Америки різних часів з метою революціонізувати вивчення національної літератури. У 1990-му році побачив світ двотомник «Антологія американської літератури рідного краю», серед інших рушіїв цієї наукової галузі можна назвати своєрідну енциклопедію «Американське різноманіття: американська ідентичність» за редакцією Джона К. Рота та антологію Роберта Пека та Джона Паріні «Американські ідентичності. Сучасне мультикультурне багатолосся» (1994), в яких були зроблені спроби визначити, хто такий американець сьогодні і як «національне» в його ідентичності вступає у взаємодію з «груповим» та «субкультурним». Щорічно в США виходять друком десятки антологій із вступними оглядовими статтями, міждисциплінарні часописи, присвячені окремим американським етнічним культурам.

Активні дискусії навколо сучасної етнічної ідентичності тривають і в

українському науковому середовищі. Прикладами можуть слугувати розділ «Українська ідентичність в умовах полікультурності» в збірці «Україна – проблеми ідентичності: людина, економіка, суспільство» (К., 2003), де розміщені теоретико-практичні доробки Наталії Висоцької, Ігоря Соломадіна, Нелі Победи та інших дослідників, матеріали Міжнародного науково-практичного Форуму «Проблеми етнокультурної психології: історія та сучасність» (2019).

Зигмунд Фройд перший почав розглядати ідентифікацію як важливий механізм взаємодії між індивідом і соціальною групою. Думка, що особистісна ідентичність формується в процесі соціальної взаємодії через зіставлення і протиставлення позицій різних груп, була висловлена у теорії символічного інтеракціонізму Джона Міда [62]. Традиції цих напрямків знайшли своє продовження в психологічній антропології у вивченні свідомих і несвідомих проявів етнічності. Соціально-психологічний підхід до вивчення ідентичності розпочав свій розвиток у когнітивній психології. Таким чином, у межах цих напрямків визначився основний фокус вивчення ідентифікації та ідентичностей – в контексті соціальної взаємодії як її механізму або як його опосередкованого результату.

На одне з чільних місць у сучасній соціальній теорії категорію ідентичності висунув американський психолог, засновник его-психології Ерік Еріксон. Він вбачав проблему ідентичності стратегічною для Америки 1940 – 50-х років, з її різючими расовими і соціальними відмінностями, зростанням імміграції і проблемами корінних американців. Визначене ним коло основних питань і понять, пов'язаних з ідентичністю, актуальне і для нашої роботи. Отже, він увів у науковий вжиток поняття психосоціальної ідентичності: «Психосоціальна ідентичність – це саме те, що надає людині відчуття значущості свого буття у межах одного соціуму» [125, с. 109]. На його думку, психосоціальна ідентичність притаманна тільки зрілій людині, у якій «внутрішня тотожність і безперервність синтезується із бажанням інтегруватися у соціальні структури (державу, націю, соціальні групи)» [125, с. 109].

Американський психолог вперше вжив у теорії та на практиці термін «криза ідентичності», розуміючи це явище як стадію нормального розвитку особистості, яка з високою вірогідністю завершується успішно із дорослішанням підлітка [125].

Етнічність як емоційна афіляція до своєї групи є незмінним і фундаментальним аспектом ідентичності індивіда та основою для його поведінки. За В. Майклзом, есенціалізм за своєю суттю не є дескрипцією ідентичності, а полягає він у спробах діяти на її основі: ми так діємо тому, що це ми [155].

Розвиваючи думку про вплив соціального контексту на етнічну ідентичність, виокремимо найсуттєвіші фактори, що впливають на становлення етнічної ідентичності, а саме: особливості етнічної соціалізації у родині, школі і найближчому соціальному оточенні, гетерогенність / гомогенність етноконтактного середовища, статусні відносини між етнічними групами.

Концептуальною для нашої роботи є схема параметрів Джона Девоса, що визначає трансмісію етнічних цінностей в родині. Американський дослідник розглянув природу родинних зв'язків, родинно-рольову поведінку, тип соціалізації, різні складові соціального клімату [112]. Спостерігається брак дослідницької уваги до вивчення механізмів впливу родини на формування етнічної ідентичності. Наприклад, американські психологи знайшли залежність особливостей етнічної ідентичності дітей мексиканського походження від практики родинного виховання [112].

У результаті емпіричних досліджень постульовано зв'язок між наявністю етнічної соціалізації дітей в родині (перевага рідної мови як засобу родинного спілкування, дотримання звичаїв, традицій, свят, наявність у домі традиційних для Мексики предметів побуту, бесіди на теми історії рідного краю) і змістом їхньої етнічної ідентичності. Діти, що проходили етнічну соціалізацію в родині, швидше орієнтувались у переліку «етнічних наліпок», більш адекватно і свідомо відносили себе до етнічної спільноти, частіше користувались іспанською. Зазначимо, що відповідність цінностей, які

передаються через родину, цінностям, які транслюються через школу і групи однолітків, вагомо впливає на формування етнічної ідентичності.

Для дослідження стане у нагоді питання про шкільну освіту у мультикультурному суспільстві. Школа, по суті, є основним інститутом у процесах соціалізації, а також акультурації, про яку йтиметься нижче. У сучасному плюралістичному суспільстві закономірно виникають питання: чия культура повинна передаватися у школах, яка мова вживатися, які цінності, знання наслідуватися. Н.О. Висоцька пише про визнання величезної ролі культурних текстів у формуванні «природної» етнічної самоідентифікації в контексті етнокультурних літературі. І у зв'язку з цим вона покликається на Ж. Чамецкі, який висловив припущення, що етнічна ідентичність – це, можливо, не те, «що ви робите, або чим ви є, а образ, створений тим, що ви читаєте, або, принаймні, те, про що ви знаєте» [17, с. 83].

Сьогодні існують три типи мультикультурної освіти: етнічно-специфічна, проблемно-орієнтована і міжкультурна [134]. Перший тип може бути важливим етапом на шляху до повної мультикультурної освіти, презентуючи собою засіб збереження культури і мови. Але зазначений тип не забезпечує участі групи у житті великого суспільства. Проблемно-орієнтований тип освіти спрямований на ліквідацію конкретної проблеми, з якою стикаються специфічні групи (наприклад, погане опанування другої мови), і пропонує компенсаційні програми для тих, хто «опиняється у «невигідному» культурному становищі» [134].

Як відомо, повноцінна участь у житті національного суспільства зазвичай потребує вільного володіння національною мовою (мовами). Таким чином, розв'язання зазначеної проблеми може бути фундаментальним. Третій тип, при якому виокремлюються міжкультурні знання та вміння, найбільше орієнтований на мультикультурну освіту. В цьому випадку маємо освітній матеріал, який презентує основні культури, притаманні плюралістичному суспільству. Також акцентується увага на тому, як навчитися жити, маючи

культурні відмінності.

Спільним у всіх згаданих формах є те, що культурні варіації мають бути передані у межах шкільної освіти для їх сприйняття дітьми у суспільстві. Таким чином, критерієм мультикультурної освіти виступає як збереження культури, так і участь в ній. Перший чинник (без останнього) призводить до ізоляції як доміантної групи, так і різних етнічних груп. А останній (без першого) дає в результаті вимушену асиміляцію.

Мові належить провідна роль в освітньому процесі. Крім свого практичного значення, вона має символічну і політичну цінність. Магістральною є концепція білінгвальної освіти, яка є, перш за все, освітою для груп місцевих меншин або іммігрантів, її завдання – сприяти або не сприяти асиміляції у великому суспільстві [134]. Далі автор цієї концепції переймається питанням, чи така освіта продовжує політику мультикультуралізму або прискорює процеси асиміляції.

У відповідь на цю проблему були розроблені два типи білінгвальної освіти: перехідна форма і збереження. Перший тип об'єднує діяльність, що сприяє ліквідації перешкод, при цьому використовується як рідна мова дитини, так і доміантна, але з метою поступового зменшення вжитку першої і заміною її останньою для подальшого розвитку здібностей до рівня, достатнього для опанування дитиною навчальної програми. Другий тип передбачає навчання вільному володінню мовою панівного суспільства без зменшення здатності до спілкування рідною мовою.

У даному дослідженні стане слухним згадування про епігенетичну концепцію розвитку особистості, запропоновану Е. Еріксоном. Він вважав, що індивід ставиться до зовнішніх факторів вибірково, враховуючи їх значущість на кожному етапі життєвого шляху, роблячи вибір між протилежними ставленнями до себе і світу. Криза, що розділяє етапи життєвого шляху розглядалась психологом як необхідність повороту, а не як катастрофа [103].

Використаємо в дослідженні еріксонівську думку про адаптивний характер поведінки індивіда, інтегративною якістю якої і виступає

ідентичність. Е. Еріксон писав про кризи особистісної ідентичності, підкреслюючи їх нерозривний зв'язок із кризами суспільного розвитку. Нівелювання ідеалів, цінностей, які були основою політичної культури, що домінувала раніше, змушує людей шукати нові духовні орієнтири для усвідомлення свого місця у соціумі, що змінюється. Індивідуальні кризи в процесі самоідентифікації і кризи в житті суспільства психолог розглядав як ключовий момент у розвитку особистості, коли створюються елементи нової ідентичності [103].

Вважаємо за необхідне згадати про гендерний і психосексуальний складники постмодерністської ідентичності, які, незважаючи на свободу її вибору індивідом, є залежними від соціально-культурного оточення. В контексті цього дослідження нас цікавлять процеси формування/трансформації чоловічої етнокультурної ідентичності. Отже, будемо спиратися на сучасні психоаналітичні дослідження особливостей маскулінної ідентифікації (Ерік Еріксон, Гаррі Стек Саллівен). Науковці доводять, що внутрішні противоріччя чоловічої ідентичності є причинами психосексуальних розладів і труднощів.

Психоаналіз показує, що ідентичність чоловіка, всупереч видимості, зовсім не монолітна, її компоненти часто неузгоджені та внутрішньо суперечливі, а також описує соціокультурні варіації маскулінності і типів «чоловічого характеру». У наш час маскулінність і пов'язані з нею соціальні очікування є похідними не від властивостей індивіда, а від особливостей чоловічої соціальної ролі. Знаний російський соціолог і культуролог Ігор Кон стверджує, що зважаючи на вищеназвану особливість маскулінної ідентичності, увага при описі її конституювання переноситься з індивідуальних рис на соціокультурні стереотипи і норми, стилі соціалізації тощо [23], [48].

Становлення нової парадигми маскулінності має за свої ідейні джерела соціологічні дослідження субкультур, пов'язаних з маргіналізацією та опором соціальних меншин. Також цінний внесок до дослідження чоловічої

ідентичності вносить і постструктуралістський аналіз дискурсивної природи будь-яких соціальних відносин, включно зі статевими і сексуальними ідентичностями (Мішель Фуко). У світлі цього підходу маскуліність не є чимось самодостатнім, вона органічно переплітається з расовими, сексуальними, класовими, національними чинниками. При цьому вона свідомо умовна, пов'язана з певним контекстом, конвенційна і може розіграватися і представлятися по-різному [48].

З-поміж багатьох праць, що висвітлюють особливості формування нових ідентичностей, в процесі роботи особливо корисними стали також праці Девіда Голлінджера «Постетнічна Америка: поза мультикультуралізмом» (1995) та Вернера Соллорза «Поша етнічністю: згода та походження в американській культурі» (1986). Автори акцентують увагу на факті трансетнічності американської нації та, розвиваючи і доповнюючи ідеї один одного, висувають дві моделі самоідентифікації – через походження та через вільний вибір. Ідеал Голлінджера та Соллорза – «постетнічність», в якій наголос робиться на добровільному, а не біологічно детермінованому «приєднанні» до групи [143], [180].

Дотримуватимемося голлінджерівського розуміння етнічної ідентичності як результату «власної згоди», пояснюючи наш вибір тим, що в цьому випадку є змога показати, якою мірою досягнення ідентичності стає соціальним процесом [143]. Слушним, на нашу думку, є зауваження політолога, що «постетнічна Америка стане такою, де етнорасовий складник ідентичності матиме набагато меншу роль, ніж зараз, у політиці, культурній сфері, і в якій «приєднання» за спільним походженням буде у всіх контекстах більш добровільним, ніж обов'язковим» [143, с. 129].

Як вже зазначалось, важливим чинником конструювання етнічної ідентичності є мова (у свідомості часто фактично ототожнюються мова і суспільна група). У постмодерністських теоріях ідентичність індивіда потрактовується як лінгвістичний конструкт. За словами літературознавця Джозефа Харріса, «самість людини можна порівняти із розкішним

багатокольоровим килимом із мов, які ми постійно влітаємо в нього і переплітаємо. Завдання письменників не у тому, щоб пристосувати мову до якогось містичного або безсловесного бачення «себе», а використати її для конституювання своєї ідентичності» [140, с. 162].

Мова відіграє основну роль в етнодиференціації: вона є об'єктивним фактором як формування етнічної групи, так і її подальшого розвитку. Суттєвим є те, що мова – це засіб формування особливої мовної свідомості спільноти. Також у якості етнодиференціювальних можуть виступати інші різноманітні чинники: уявлення про рідну землю, національний характер, народне і професійне мистецтво, цінності і норми, історична пам'ять, релігія тощо. Зрозуміло, що індивід ідентифікує себе не тільки за етнічними ознаками.

На значущість етнічної приналежності впливають як об'єктивна соціальна реальність, так і різні суб'єктивні фактори (наприклад, рівень освіченості індивіда, ціннісний та емоційний компоненти ідентичності тощо). Отже, і суб'єктивні, і об'єктивні фактори складають основу для етнічного самовизначення, створюючи цілісну систему, яку ми в подальшому будемо називати моделлю етнічної ідентичності. У роботі передбачається, що серед можливих засобів розкриття особливостей моделі етнічної ідентичності можуть бути етнічна модель світу та культурний досвід етнічної групи.

У наукових працях, проблематика яких пов'язана з етнічною ідентичністю, стикаємося з певною термінологічною невизначеністю. Наприклад, йде мова про «етнічну належність», «етнічну ідентифікацію», «етнонаціональний менталітет». Ключовими для нашої роботи стали поняття «етнокультурної групи», «ідентичності», «акультурації», «культурної дистанції».

Згідно з «мультикультурним» поглядом на сучасне плюралістичне суспільство існує символічна «мозаїка» численних етнокультурних груп, які поєдналися для спільного існування у спільноту із загальною політичною, соціальною структурою. Приєднаємося до думки міжнародної групи

дослідників з акультураційних процесів на чолі з канадійцем Джоном Беррі, яка оперує терміном «етнокультурна група», а не «група меншини» чи «етнічна група», пояснюючи це тим, що кожна етнічна група має власну оригінальну культуру. Однією із основних для дослідження стане їхня заувага про те, що роль джерел культурного впливу не можна однозначно приписувати одній певній культурі [112].

Таким чином, узагальнюючи ключові концепції зарубіжних дослідників у визначенні цього поняття, констатуємо: етнокультурна група – стійка сукупність людей, що склалася на певній території, динамічна соціальна структура, колектив об'єднаних індивідумів, що є складовою частиною більшого суспільства і усвідомленням своєї мовної, психічної, культурної самобутності.

У центрі нашого дослідження – ідентичність особистості на помежів'ї культур. Характерним явищем для пограничної культури є особливе піклування про родовід людини, вписаної в історію даного суспільства. Матимемо на увазі, що умовою існування етнокультурної групи є турбота про цінності, які створюють зв'язок і слугують запорукою як групової окремішності, так і внутрішньогрупових подібностей. Серед багатьох інтерпретацій поняття «етнокультурна група» однією із його найсуттєвіших рис є те, що суть етнокультурних груп складають етнічна ідентичність і етнічна самосвідомість.

Для глибшого розкриття сутності терміна, думається, необхідно розглянути причини, за якими індивіди, що належать до різних культур, проживають на одній території. Згадаємо історію мексикано-американців США. У праці російського літературознавця Тетяни Воронченко «Мексикано-американський феномен в літературі США» [21] знаходимо такі відомості: мексикано-американець (сучасний чикано) з'явився у 1848 році, коли США за анексією отримали велику частину території Мексики вздовж кордону від Браунсвілу (Техас) до Тіхуани на Тихому океані, включаючи п'ять штатів: Техас, Нью-Мексико, Колорадо, Арізону та Каліфорнію. Із

самого початку своєї історії мексикано-американська спільнота розташовувалася, в основному, на Південному Заході США, а вже у першому десятилітті минулого століття спостерігається зростання іміграції з Мексики, чикано починають розпорозуватися по всій території Америки [21]. За висловом французької дослідниці культури чикано Марсієн Рокард, «для чикано Південний Захід США назавжди залишиться Чиканоландією, де колись їхні пращури жили у злагоді один з одним і природою» [21, с. 15].

Варто зазначити, що американці мексиканського походження репрезентують собою недомінантну групу етнокультурного населення США, яка зростає найбільш швидкими темпами порівняно з іншими. Передбачається, що до 2030-го року вони стануть найчисленнішою меншиною США [150]. Зазначимо, що у більшості випадків усіх американців із мексиканським корінням, незалежно від їхньої соціальної чи політичної приналежності, називають «чикано».

У своїй праці «Чужа нація: відчуття імміграційної катастрофи Америки» Пітер Браймлоу критикує наслідки, як він каже, «коричневіння Америки», де швидко зменшується кількість білих під тиском іммігрантів з Латинської Америки та Азії, і висловлює тривогу з приводу можливого перетворення Америки на країну «третього світу». Він наголошує на «згубному» впливі латиноамериканської імміграції, пов'язує її зі зростанням злочинності, забрудненням довкілля і хворобами [29, с. 178-190].

Монтсеррат Гібернау, говорячи про латиноамериканську імміграцію до США, зазначає, що іммігранти прибувають з іншою мовою та культурою, «утілюють деякі риси, що принаймні тепер чинять опір американському індивідуалізму. Сила етнічних зв'язків, концепція широких родин і широкі мережі друзів стоять в опозиції до американського індивідуалізму» [29, с. 180].

Існування етноніму (самоназви) демонструє усвідомлене виокремлення етнокультурної групи з-поміж безлічі інших; лише за наявності етноніму

можлива етнічна ідентифікація, індивід не може ідентифікувати себе із спільнотою, якщо вона сама не конституювалась. Мексикано-американський літератор Рудольфо Анайя висловлює думку, що отримання імені «породжує справжнє почуття нації, оскільки воно споріднює духовні й політичні поривання групи і надає особливе значення її ролі в історії. Ці поривання знаходять своє відображення в мові і символіці, що створюються митцями слова» [152, с. 47].

Застосуємо до нашого дослідження одну з найважливіших ознак етнокультурної групи – міф про походження, в якому ідея спільного витоку у часі та просторі надає спільноті відчуття уявної спорідненості [70, с. 656-667]. Російський етнопсихолог Галина Солдатова пише, що головною опорою етнічної ідентичності є ідея або міф про спільні культуру, походження, історію [70, с. 656-667]. Для чикано таким міфом про спільне походження є концепція «земного раю» або прабатьківщини – Ацтлану, південно-західних земель США. Деякі політичні рухи чикано та іспаномовних американців США, які виступають за сецесію штатів, що були захоплені свого часу у Мексики, пропонують позначати їх словом «Ацтлан».

На думку дослідниці Тетяни Воронченко, важливою є символіка концепту Ацтлану, вона насичує чикано більш глибоким, інтимним почуттям культурної безперервності [21, с. 122]. Тема Ацтлану в сучасній мексикано-американській літературі багатозарова, в її основі – роздуми про законне право чикано на землі, де жили їхні пращури, хоча для більшості митців словесності цей образ пов'язаний більше з духовною реальністю, ніж з історичною або географічною.

Отже, враховуючи, що коріння мексикано-американців сягають далеко в минуле, і те, що дана спільнота людей була сформована на території держави Сполучені Штати Америки, зробимо висновок: чикано – недомінантна корінна етнокультурна група.

Аналізуючи процес етнічної ідентифікації, можна помітити таку закономірність: етнічна свідомість груп і індивіда не є яскраво вираженою,

якщо етнічні стосунки стабільні або за умови існування індивіда у моноетнічному середовищі. Але у мультиетнічному середовищі спілкування етнокультурних груп може надати індивіду більше можливостей для здобуття знань про особливості власної та інших груп. Це впливає на розвиток міжетнічного порозуміння, на формування комунікативних навичок.

Часові межі формування етнічної ідентичності і точність знань про свою приналежність до певної етнокультурної групи здебільшого залежать від того, до якої групи дитина належить – групи більшості або групи меншини. Дослідження виявили, що члени етнічної більшості можуть навіть не замислюватись про свою етнічність, тоді як для членів етнічних меншин ідентифікація виявляється, як мінімум, вимушеною [112].

Іншими словами, на визначення власної етнічної приналежності впливає усвідомлення статусу етнокультурної групи у соціальній структурі суспільства. Так, в умовах США для тих, хто має фізичні відмінності (за кольором шкіри, рисами зовнішності) або чия культура відрізняється від культури домінуючої групи, питання часто полягає не в тому, чи використати етнічну назву чи ні, а в тому – який термін застосовувати. Наприклад, нащадки іммігрантів із Мексики можуть називати себе мексиканськими американцями, латиносами, іспаномовними американцями, чикано і таким чином демонструвати своє бажане обличчя в очах більшості, оскільки перераховані «наліпки» мають різні відтінки і несуть з собою велике емоційне навантаження.

Беручи до уваги вищесказане, вважаємо, що доречно визначити важливий для дослідження термін «акультурація» – процес, який відбувається з індивідом у відповідь на зміну культурного контексту. Акультурація означає феномен, який з'являється у випадку контакту груп індивідів із різних культур, наслідками цього контакту є зміни елементів оригінальної культури однієї

або обох груп [112].

Дослідники пишуть про такі магістральні проблеми в теорії акультураційних процесів: важливість збереження культурної ідентичності та міра, якою індивід має бути включений в іншу культуру або залишатися у своєму етнокультурному середовищі [112]. За класифікацією психологів, існує чотири основні акультураційні стратегії – інтеграція, маргіналізація, асиміляція, сепарація. Зазначені стратегії мають за свою мету самоідентифікацію з культурою етнічної меншини або з культурою етнічної більшості; відмінністю в таких випадках є міра культурної адаптації – від тотального злиття до відторгнення.

У наукових публікаціях останніх десятиліть можна помітити таку думку: найприйнятнішим варіантом для вибору є унітарна асимільована ідентичність, на яку впливає одна домінуюча культура. Описуючи динаміку категорії етнічної ідентичності в американському контексті, Н. О. Висоцька згадує про два інших варіанти – «американці–через–рисочку» (афро-американці, азіато–американці тощо) з наголосом на першому компоненті (що дає в результаті також переважно унітарну ідентичність, але з перенесенням центру ваги на етнічні компоненти), і синтез, формула якого зовні залишається незмінною, проте обидва елементи отримують в ній однаковий наголос (плюралістична множинна ідентичність) [17, с. 329].

Сучасна наукова думка вважає, що остання модель етнічної ідентичності, яка досягається в процесі інтеграції, може бути найбільш реальною і успішною для етнокультурних груп [178]. Відповідно, найменший успіх досягається в результаті маргіналізації, а асиміляція і сепаратизм посідають проміжне положення. На індивідуальному рівні успіху інтеграційної стратегії сприяє ціла низка факторів: відсутність дискримінації, включеність у дві культурні спільноти, особистісна гнучкість.

У результаті проведених багаторічних досліджень розвитку етнічної

ідентичності виявлено, наприклад, що американські підлітки мексиканського походження або зберігають мову та традиції своїх предків, усвідомлюючи себе «іспаномовними американцями», або сприймають себе «білими англомовними американцями» [136, с. 67]. Досліджуючи процес формування етнічної ідентичності індивіда у підлітковому віці, психолог Джін Фінн зробила такий висновок: «серед «білої» молоді категорія етнічної ідентичності не є першорядною, у розглянутий віковий період «індивідууми» надають переваги культурним цінностям домінантної групи. У той же час ті молоді люди, які визнають свої фізичні і / або культурні відмінності, вбачають в цих цінностях джерело сорому» [103, с. 68]. Далі в згаданому психологічному дослідженні йде мова про те, що пошук власної ідентичності зазвичай ініціюється такими епіфанічними моментами, коли в результаті неспокій щодо неї поступається місцем відчуттю злагоди.

Отже, індивіди мають різну думку про те, як вони бажають жити в результаті міжкультурного контакту. Вони приймають різні стратегії акультурації, не кожен з них готовий до включення у такий контакт, а серед тих, хто долучається до нього, не всі погоджуються змінювати свою культуру і поведінку таким чином, щоб більшою мірою відповідати нормам іншої (часто домінантної) групи. У сучасних працях з етнічної ідентичності зазначається, що невиправдано мало науковці пишуть про дисасиміляційні процеси в суспільстві. Зокрема, акцентується увага на законі Хенсена про «повернення у третьому поколінні»: «чим володіє батько, про це син бажає забути, а онук згадати» [119]. Детальніше розглянемо механізми акультураційних процесів, що складають теоретичне підґрунтя дослідження.

Поняття стратегій акультурації базується на двох основних параметрах: перший розуміють як відносне бажання зберегти свою культурну спадщину й ідентичність, другий – як бажання контактувати з ширшим суспільством і брати участь у його житті поряд з іншими етнокультурними

групами. Презентуємо це формулювання у вигляді наступної порівняльної таблиці (за Дж. Беррі) [112].

Таблиця 1.1

**Стратегії акультурації в недомінантних етнокультурних групах
(за Дж. Беррі)**

Параметри стратегії акультурації	Стратегії недомінантних етнокультурних груп			
	Інтеграція	Асиміляція	Сепарація	Маргіналізація
1. Збереження спадку, культури, самобутності	+	—	+	—
2. Бажання налагодити зв'язки з іншими групами	+	+	—	—

Таким чином, згідно з порівняльними результатами таблиці 1.1, стає зрозуміло, що недомінантні етнокультурні групи мають вільний вибір, в який спосіб бути залученими у міжкультурні відносини. Звісно, на думку Дж. Беррі, так відбувається не завжди: коли домінантна група примушує підтримувати певні види взаємин або обмежує вибір недомінантних груп або індивідів, тоді, вочевидь, необхідно залучати інші терміни: наприклад, це найбільш яскраво виявляється у випадку інтеграції, яка може лише «вільно» обиратися й успішно виконуватися етнокультурними групами меншин, коли домінантне суспільство відкрите і може претендувати на культурне різноманіття [112].

Асиміляція посідає центральне місце в американському досвіді. Самюель Хантінгтон з приводу цього висловлюється так: «Упродовж американської історії особи, що не були білими англосаксами протестантами, мали стати американцями, занурюючись в англо-протестантську культуру, політичні цінності Америки. Це пішло на користь і їм, і країні» [29, с. 61].

Канадський дослідник доводить, що успішна адаптація – це не асиміляція із чужою культурою. Це навіть не тільки – і не стільки – соціальне й емоційне пристосування до нового середовища, оскільки людина може бути добре пристосована до життя у новому суспільстві, задовольняючи усі потреби у межах своєї етнокультурної групи. Міжкультурна адаптація є процесом занурення у нову культуру, поступовим засвоєнням її норм, цінностей, зразків поведінки. Справжня адаптація передбачає досягнення соціальної та психологічної інтеграції у нову культуру без втрати надбань власної [29, с. 62].

Але ж у випадку асиміляціоністської моделі етнічної ідентичності, варто взяти до уваги, що індивід страждатиме від почуття алієнації та ізоляції, доки не буде прийнятий новою культурою і не усвідомить це прийняття. Крім того, при дотриманні цієї стратегії індивід може стикнутися з трьома небезпеками: можливістю бути відторгнутим членами групи більшості; ймовірністю бути відторгнутим членами своєї культурної групи; вірогідністю пережити стрес при намаганнях набути нові патерни поведінки і звільнитися від старих. Необхідно визнати, що модель повної асиміляції, з позитивною орієнтацією тільки на одну культуру зустрічається дуже рідко.

Подібно до того, як поняття стратегій акультурації спирається на параметри збереження власної культури і змішування з іншими, сьогодні серед науковців існує консенсус відносно того, що наша думка про себе також вибудовується за двома параметрами. Перша – це ідентифікація із власною спадщиною або з етнокультурною групою, друга – ідентифікація з домінантним суспільством.

Принагідно зауважимо, що в контексті цієї роботи нас більшою мірою цікавитиме саме уявлення індивіда про самого себе. Обидва ці аспекти культурної самобутності перебувають у різному відношенні до етнічної ідентичності, успадкованої і національної ідентичності. Крім того, в тому, що стосується вимірювань акультурації, ці параметри не залежать один від одного, вони мають своє коріння (культурна спадщина індивіда або етнічна

ідентичність можуть вміщуватися у межах ширшої національної ідентичності, наприклад, як у нашому випадку, американці мексиканського походження). Психолог Джерардо Марін акцентує увагу на модифікаціях поведінкових моделей індивідів, зміни їхніх вірувань і цінностей «за акультураційних процесів». Поведінка такої особи, на думку дослідника, залежить від зовнішніх факторів (упереджень, освітніх можливостей, економічних реалій, географічних розташувань) [38].

У США дослідження інтеграції іммігрантів із його початку у 1920-х роках і до середини 1960-х років так чи інакше керувалось асиміляціоністськими точками зору. Пізніше, протягом наступних двадцяти років, під впливом зовнішніх подій історична і соціологічна література була позначена здебільшого плюралістичними точками зору, у різний спосіб підкреслюючи етнічність. У науковому дискурсі 1980-х років спостерігалось теоретичне зацікавлення питаннями асиміляції.

Сучасні теоретики асиміляції, як зазначає Роджерс Брубейкер у фундаментальній праці «Етнічність без груп» (2002), не постулюють, як їхні попередники, асиміляцію, як стратегії білої протестантської «основної культури», але, навпаки, сповнені скептицизму щодо її поступу. У наш час не знаходимо нічого спільного із емпіричними і нормативними очікуваннями середини минулого століття. Це пояснюється здебільшого тим, що поняття універсально визнаної «мейнстримівської культури» втратило свій зв'язок з дійсністю. Це, своєю чергою, створило проблему референтного населення, яку, як вважається, регулює векторність асиміляції. Дослідник зауважує, що сучасним науковим розвідкам про асиміляційні процеси у США властиве прагнення до визнання множинних референтних груп населень і, відповідно, сегментованих форм асиміляції [113, с. 163-189]. Необхідно зазначити, що деякі форми асиміляції вважаються вельми бажаними (наприклад, один аспект мовної асиміляції — засвоєння англійської на рівні, достатньому для успішного навчання, професійної мобільності і участі у суспільному житті). Науковці застерігають від «субтрактивної» мовної асиміляції, втрати

компетентності у мові країни походження [113, с. 163-189].

Визначимо сенс важливого для дослідження терміна «культурної дистанції», тобто того, якою мірою обидві культури несхожі щодо мови, релігії тощо. Науковці констатують, що загальний і стійкий результат полягає у тому, що чим сильніші культурні відмінності, тим меншою є позитивна адаптація [29]. Більша культурна дистанція тягне за собою більшу кількість необхідних змін (особливо для недомінантної групи) – тобто, більша втрата культури і наявність конфлікту культур, що призводить до більш слабкої адаптації. Дослідницька група культурологів під керівництвом І. Бабікера запропонувала для оцінки ступеня подібності культур індекс культурної дистанції, в який входять мова, релігія, структура родини, рівень освіти, матеріальний комфорт, клімат тощо [112].

На нашу думку, доречним й логічним доповненням до питання етнічної ідентичності буде введення терміну «символічна етнічність» («symbolic ethnicity»), що досить часто лунає у працях відомих американських соціологів й етнокulturологів, починаючи з кінця 1970-х років (Джозеф Трімбл, Герберт Ганс, Енні Бейкеліен, Джошуа Фішмен, Річард Альба). Через те, що саме «символічна етнічність» стає результатом пошуку власної ідентичності, а також фіксує своєрідну метисованість / мікс соціальних, культурних традицій розглянемо детальніше зміст даного поняття.

Соціолог Герберт Ганс вперше вжив вищезазначений термін у своїй статті «Символічна етнічність: майбутнє етнічних груп і культур в Америці» (1979). Науковець вбачав у символічній етнічності ностальгійну вірність культурі країни, що залишилась у минулому іммігрантів, при цьому любов до прабатьківщини і поцінування її культурних традицій, на його думку, можуть бути висловлені без їхнього інкорпорування у повсякденне життя і культурні практики індивіда [131, с. 9].

Вчений відмічає, що у повоєнній Америці протягом трьох десятиліть спостерігався процес етнічної асиміляції серед «білого» населення, що результував у зростанні шлюбів між представниками різних етнокulturних

груп і зменшенні вживання інших мов, окрім англійської. Євреї та християни шлюбилися між собою, і іммігранти у другому поколінні вже розмовляли виключно англійською. Поруч із такими суспільними тенденціями спостерігалось зацікавлення етнічним спадком: американці вступали до клубів і організацій, які були зорієнтовані на пошуки «коріння», святкування визначних дат і подій в житті тієї чи іншої етнокультурної групи. Саме у зазначений період американці стають «американцями-через-рисочку», приймаючи своє етнічне походження. Вчені засвідчують, що 1960 – 1970-ті роки стали часом народження етнічної американської ідентичності [107], [110].

У той же час постало питання, як в умовах відмови від традиційних етнічних кордонів, але разом з цим і стверджуючи свою прихильність до етнокультури, діяти і почуватись комфортно із ідентичністю громадянина Америки. Виявилось, що індивідууми в одному випадку могли виокремлювати певні ознаки власного етнічного спадку, за потреби використовувати і експлуатувати їх, а в іншому – ігнорувати їх. Така вибірковість у цьому питанні дозволила науковцям дійти наступного висновку: етнічність індивідуума, принаймні частково, є результатом індивідуального вибору і вона не є фіксованою, есенціалістською за суттю категорією.

Етнічна ідентифікація може трактуватися як плинний процес, у якому «матеріал» з минулого і сучасності використовується для конструювання нових або відновлених етнічних ідентичностей —індивідуальних і колективних. Отже, в Сполучених Штатах Америки сьогодні символічна етнічність є важливим компонентом американської культурної ідентичності, власне обраним ідентичнісним маркером індивіда. Важливо зазначити, що символічна етнічність не оперує термінами, пов'язаними із елементами етнокультури, образами масової культури, в яких історично склалися стереотипні уявлення про ту чи іншу етнокультурну групу [131].

Підвести ризику під узагальненням сучасної теорії щодо категорії

етнічної ідентичності необхідно згадкою про її потрактування у літературознавчому контексті. Ідентичність письменника декларується насамперед через його тексти. За влучним висловом Мартіна Гайдеггера, «у митцеві джерело творіння. У творінні джерело митця. Немає одного без іншого» [26, с. 81].

Вже згадувані Р. Пек та Дж. Паріні завважають: «Письменники завжди були у пошуках ідентичності – тієї чи іншої – тут нічого нового не сталося <...> Небагато хто з авторів бажав би, щоб на них нависли «лейбли» – «південний», «єврейський», «гомосексуал». Літературна ідентичність, на щастя, річ складна <...> Кожен письменник вільний обирати свій, особливий елемент, який надасть його літературному стилю «індивідуальність», створить його літературну ідентичність» [107, с. X]. Таким чином, літературне «я» письменника – це добровільний конструкт: акцент зроблений на свободі самоідентифікації, усвідомленні свого індивідуального походження (релігійного, етнорасового, регіонального, соціального, сексуального тощо) і також вільної ідентифікації себе з іншими «ідентичностями» [25], [26], [35], [45], [46], [117], [144].

Вживаючи термін «письменницька ідентичність», ми розрізняємо «я» письменника-митця і «я» письменника як особистості. Літературна ідентичність не тотожна поняттю ідентичності письменника, але при цьому перша безпосередньо залежить від відчуття ним особистісної та комунітарної ідентичностей.

Сучасний світ творить нові правила виживання, соціальності, комунікації і формування різних типів ідентичності. У багатьох сферах дедалі більше стає помітною характерна риса постмодерністської парадигми – перформативність, репрезентативність, «робота на публіку». Більша частина людської поведінки знаходить у собі риси «театральності». Ідентичність не є чимось жорстко закріпленим для кожного індивіда, тому люди конструюють образ самих себе у різний спосіб, в залежності від того, який зміст вони хочуть передати оточенню, яке враження справити.

У літературі XXI-го століття поняття театральності у першу чергу пов'язане з проблемою ідентичності. Людська особистість «розкладається» на різні складові і не є «тотожною самій собі» [58, с. 241]. Ідея театральності стає способом і спробою вивчення й осягнення складності людської особистості, від її нескінченних соціальних можливостей до розуміння нею власної внутрішньої свободи багатовимірності. За Юрієм Лотманом, поняття театральності – це специфічна ігрова сценічна поведінка людини в реальному житті як єдино правильна [58, с. 352].

1.2 Моделі етнічної ідентичності в літературі чикано

Мексикано-американські письменники в надрах своєї культурної традиції формують особливу проблематику ідентичності, а також варіанти взаємозв'язку особистісного первня і культурного досвіду своєї етнокультурної групи. Для пограничної культури, якою є культура чикано, проблема самоідентифікації є найважливішою і вирішується особливо болісно: персонажі етнічних літератур, поєднуючи в собі індивідуальну свідомість і свідомість своєї спільноти, роблять спроби осмислення усіх шарів своєї «розколотої» ідентичності. Моделі етнічної ідентичності, що конструюються у творчості сучасних письменників-чикано, певною мірою суперечливі через низку чинників, серед яких дослідниками виокремлюються особливий «метисний» менталітет і психологія, що характеризується, з одного боку, відчуженням, переслідуванням, самозапереченням, асиміляцією і амбівалентністю, з іншого – постійним пошуком ідентичності на рівні родини, спільноти американського суспільства [136].

Знані дослідники мексикано-американського феномену в культурі США, Хуан Брюс-Новоа та Вільям Нерісіо, підсумували дуальність природи психіки чикано. Перший науковець схиляється до радше успішного поєднання двох елементів мексиканського та англо-американського у конституюванні бікультурної ідентичності чикано – за варіантом «ідентичність-через-дефіс»; він називає таку модель ідентичності простором

між двома полюсами, таким, що постійно трансформується, відповідаючи викликам сучасного світу [114, с. 27-28]. Другий вчений трактує статус мексикано-американця, згідно моделі ідентичності, що розглядається, як дивної, непередбачуваної, а іноді й небезпечної суміші двох культурних первнів. Зі спостережень В. Нерісіо важливим для цього дослідження є те, що такий шлях результує з більшою вірогідністю в алієновану суб'єктність, індивід приречений на безнастанні пошуки внутрішньої гармонії і місця [114, с. 169].

Чикано, будучи бікультурними індивідами, у метафоричному сенсі є людьми без країни, місця укоріненості свого народу. Мануель Рамірез дає наступне визначення поняттю «бікультурна особа»: за такої ситуації людина потрапляє у лещата двох культур. Через неможливість, у більшості випадків, наслідувати поведінкові моделі двох культур, вона не в змозі ідентифікувати себе з жодною. Конфлікт культурних цінностей призводить до виникнення дискомфортного відчуття незахищеності, дезорієнтації, порушення внутрішньої погідності. Вирішення конфлікту найчастіше відбувається шляхом вибору однієї етнокультурної групи і відмови від іншої [152, с. 47]. Згадуваний вище дослідник мексиканської та мексикано-американської культур М. Рамірез склав порівняльну таблицю на тему родинних зв'язків у мексиканській та англо-американській картині світу. Згідно її даним, мексиканці поцінують такі речі, як відданість родині, превалювання сімейних зв'язків над товариськими, повага до старшого покоління, суворі правила виховання дітей, особливе місце матері в структурі роду. Англо-американська культура фокусує свою увагу на протилежних поняттях: індивідуалізмі, незалежності, самопокладанні, асертивності та амбіційності [152, с. 48].

Принагідно згадаємо наведені вище висновки Н. Висоцької щодо динаміки категорії етнічної ідентичності в американському контексті і будемо означувати можливі варіанти відповідно з наступними усталеними у науковому дискурсі назвами моделей етнічної ідентичності: унітарна

асимільована ідентичність, «американці–через–рисочку», плюралістична множинна ідентичність. Наголос у першій моделі ставиться на етнокультурному складнику, у другій – на єдиному національному, в останньому випадку два складники набувають однакової ваги.

Модель унітарної асимільованої етнічної ідентичності в літературі чикано сьогодні не є поширеною через те, що вона базована на ідеях ствердження себе американцем, прийняття американського культурного досвіду, відторгнення своєї прабатьківщини. Зразком цієї моделі в літературі чикано є твори першого періоду творчості Ричарда Родрігеса (1970 – 1980). В цілому в мексикано-американській літературній традиції йдеться про проблему інтерпретації індіанської частки у співвідношенні з умовно «європейською» в мексикано-американській культурі, бажанні бути схожим на WASP, про асимілятивні спроби суміщення «публічної» ідентичності американця і мексиканської «приватної» сфери [92, с. 169]. Ці проблеми у повний голос пролунали зі сторінок літературних творів мексикано-американців в основному у 1940 – 1960-х роках. Хрестоматійними прикладами такої літератури є соціально-психологічні романи Хосефіни Ніглі «Мексиканське село», Хосе Вільяреала «Почо» та Родріго Васкеса «Чикано».

Тематично ця проза об'єднана авторськими спробами розкрити правду про історичну долю чикано і змалювати образ мексикано-американця, який стоїть перед проблемою вибору: почо-чикано у драматичних життєвих ситуаціях, породжених інтеграційними процесами у США. У зв'язку зі своїм романом Х. Вільяреаль писав про намагання ретранслювати «власний досвід людини, яка зростала у країні давніх традицій і відповідно вихованої, згодом виламанної повністю зі своєї культури. Така людина продовжує шлях у новому житті зі старими орієнтирами, які по-своєму привабливі, але до них додається все те нове, чим магнетизує американське суспільство» [21, с. 81].

«Почо» Х. Вільяреала, виданий наприкінці 1950-х років, став у авангарді мексикано-американської літератури, а літературні критики вирішили, що «роман випередив свій час на десятиліття» [152, с. 43].

Письменник відобразив нове покоління мексикано-американців США, частина яких тяжіла до асиміляції – «почо», а інша – до бікультурного принципу існування з адаптацією елементів обох сторін без поступок асиміляції – «чикано».

Сфокусуємо увагу на особливостях даного роману, важливих для цієї роботи. По-перше, «Почо» – роман-саморозкриття, сповідальний характер якого дозволяє герою, що відчуває себе продуктом двох мов, двох культур, висловити свої почуття. Події твору розгортаються у період між 1923 і 1942 роками. Автор будує детальну розлогу оповідь про квест особистісної і культурної ідентичності Ричарда Рубіо, вихідця із родини мексиканського солдата, вигнаного з країни після революційних подій, який знайшов собі притулок у Каліфорнії, місті Санта Клара. Річард зростає відданим мексиканським традиціям і традиційному трибу життя, але водночас його сильно ваблять цінності та стиль життя «білих» американців [184].

До усіх «вічних» проблем, з якими стикаються підлітки, – відстоювання незалежної життєвої позиції, пізнання законів соціуму, встановлення успішної комунікації із однолітками та дорослими, формування сексуальної ідентичності, – головний герой має визначитись, до якої культури і стилю життя він тяжіє більше. Перспективи злиденного існування мандрівного найманця викликають постійні роздуми про своє майбутнє: чи він задовольнить свою жагу до знань, реалізує інтелектуальний потенціал, чи зможе дотримуватись мачістської чоловічої поведінкової моделі, яка викликала у нього стійку відразу. Вибір Ричарда піти до ВМФ Америки є радше особистим, аніж таким, що ґрунтується на патріотичних почуттях. Заради вирішення внутрішніх психологічних конфліктів він залишає родинне коло, в якому йому, до того ж, самотньо і немає підтримки й розуміння. В житті Ричарда займається на світло у той ключовий момент, коли він свідомо робить вибір на користь асиміляціоністського шляху – болісного, але такого, що суголосний його внутрішнім прагненням [184].

Вільяреаль психологічно вірно змальовує амбівалентність думок і

почуттів зростаючого мексикано-американця. Про останній принцип ментальності чикано, визначених у психологічному дослідженні, на нашу думку, можна сказати далі: амбівалентність походження, життя в соціумі і виховання всередині родини відіграють головну роль в особистісному становленні» [165, с. 169]. По-друге, автор довів із достовірністю і фактографічною чіткістю думку про те, що іміграційний досвід вбирає в себе довгу пам'ять про рідну землю і важкий пошук свого місця в житті у нових умовах. Мрії мексиканської родини біженців про щастя і спокій зливаються з великою «американською мрією», яка вабить людей з усього світу. Біль, дискомфорт від зіткнення із дискримінацією, упередженнями – ціна за отримання «нової» домівки [184].

Консервативний шлях моделювання етнічної ідентичності мексикано-американців найбільш часто зустрічається в літературі чикано. Зауважимо, що в цілому він характерний для буремних 1960 – 1970-х років, відзначених активними політичними акціями мексикано-американців. У літературознавстві цей період отримав назву літературного «ренесансу» чикано.

Томас Рівера, один із інтелектуальних лідерів руху чикано того часу, у романі «... І земля не поглинула його» нищівно критикує соціальні утиски і дискримінацію свого народу з боку Сполучених Штатів. Політична цінність твору беззаперечна: текст створений автором-чикано для спільноти чикано. Ревізіюючи літературу мексикано-американців кінця 1960-х – початку 1970-х років, Гектор Кальдерон зазначає: «роман Т. Рівери дає переоцінку традиціоналістським уявленням про мексиканську культуру, історичну самосвідомість мексиканців і, особливо, наголошує на зростаючому почутті колективної солідарності» [165, с. 102]. В есе «Література чикано: зародження спільноти» Рівера описує ідентичність мексикано-американця категоріями міфу, мови і етнокультурної групи [166].

Згаданий роман Т. Рівери складається із чотирнадцяти розділів. Перший з них – «Втрачений рік» – оповідається вустами безіменного мексикано-

американського дитячого персонажа, сина робітників-мігрантів. Лише кілька оповідань роману написані від імені цього героя, висловлюють його думки, враження, спогади. Нараторами інших розділів роману стають люди, що якимось чином були пов'язані із життям хлопця протягом того «втраченого року» [167].

На цьому етапі модель етнічної ідентичності в літературі репрезентована у двох основних формах: традиціоналістській (мексиканській), що виражалася у ствердженні своєї культурної самобутності, та запозиченій (американській), характерною рисою якою стала мімікрія. У розглянутий період література чикано знаходилась у пошуку національних мотивів, оригінальної художньої мови. «Ренесанс» чикано став епохою духовного самопізнання цієї етнокультурної групи. Мексикано-американські митці поставили у центр зображення Людину-Чикано, розвиваючи як центральну тему своєї творчості пошук нею власної ідентичності: «письменники чикано у цьому пошуку акцентують увагу на природному плюралізмі мексикано-американців, вважаючи їх єдиними людьми, можливо, за винятком гавайців, із більшою претензією на універсальність» [21, с. 103].

Тенденція збереження свого коріння, що часто межує з агресивними проявами етноцентризму, здається, якнайповніше ілюструється у культурі чикано в образі «нової» Людини-Чикано, яка здатна своїм досконалим життям реалізувати усі можливості, потенційно закладені в кожній людині від народження. Саме в період становлення будь-якої національної літератури симптоматичним є народження утопічних доктрин, ідей (в нашому випадку, образу довершеної, «нової» людини), які допомагають націям усвідомити свою унікальність.

«Ренесанс» чикано сформулював ідеї, які залишаються принциповими і для сучасної мексикано-американської літератури та культури. Йдеться, в першу чергу, про постулювання відповідності матеріальних і духовних законів буття людини. Серед основоположних ознак ментальності чикано,

виокремлених психологами Техаського університету, є наступна: людина – це відкрита система. Вона невіддільна від фізичного і соціального оточення, в якому існує [152]. У творах письменників даного періоду провідною була ідея повноти людського існування. Загальновідомо, що духовний світ є ключем для розуміння долі, особистісної ідентичності і життєвого призначення. Більш того, психологи привертають нашу увагу до віри у зв'язок духовності людини із надприродними силами.

У культурі чикано особливо шануються люди, які, на думку громади, мають можливість спілкування із такими силами, котрі відіграють важливу роль у розвитку людини як особистості, пошуку ідентичності і становлення самосвідомості [152]. На нашу думку, як у вже названих принципах ментальності мексикано-американців, так і у тих, про які ще буде сказано, робиться акцент на поверненні до своїх індіанських коренів. Наприклад, досліджуючи шляхи, що ведуть до надчуттєвого пізнання, Л. Вальдес, відомий драматург чикано, у своїй п'єсі «Бернабе», залишивши героя наодинці з природою, примушує його прислухатися до її сил і перетнути поріг реальності [161]. Герої романів Р. Анаїї «Благослови мене, Ультимо!», «Серце Ацтлану» наділені особливим світосприйняттям і внутрішнім зором, який дозволяє їм впізнати минуле у сучасності, балансувати на межі реального і нереального [21]. У поезії, яка домінувала на той час, природі відведено особливу роль медіума між чуттєвим і духовним світами (лірика Р. Мора, Р. Санчеса, Алурісти) [152].

Космічність світогляду чикано виявляється, насамперед, у тому, що письменники «ренесансу» сфокусували свою увагу на присутності образу Сонця як основної космічної фігури в почуттях та думках «нової» Людини. За словами Т. В. Воронченко, літературу чикано називають «сонячною» як за насиченість образом Сонця, так і за загальний життєстверджувальний характер [21, с. 155]. Шляхи в майбутнє у митця чикано означені знаком сонця (поезія Алурісти, драми Луїса Вальдеса, п'єса Крістіана Мортонна «Сад», поема Наварро де Леона «Бронзова жертва»). Образ Сонця для них є

живою згадкою про практику ацтецького космобачення. Отже, у новому контексті чикано – це «син сонця», «космічної людини попередник» [161].

Невід'ємним складником культурного досвіду чикано є просякнутість усіх сфер життя релігійним почуттям [152]. У центрі світоустрою мексикано-американців – Гвадалупська Богоматір, яка відокремлена від Діви Марії римського католицизму. На американському Південному Заході Гвадалупська Богоматір – символ La Raza, її свята покровителька: «для чикано вона духовна матір метисів, старання її спрямовані на те, щоб дати духовне народження расі сильних». Образ Богоматері знаходимо в поезії Алурісти, Л. Еліаса, Х. Гонзалеса, прозі Р. Анаїї [152]. Ось, наприклад, у збірці «Пісні мексиканської еміграції» лейтмотивом звучить звернення до Богоматері Гвадалупської, яка втілює любов до рідної землі: «Прощай! Мамо моя рідна, Богоматір Гвадалупська, Прощай! Земле моя – Мексиканська Республіка». Вустами Антоніо, протагоніста роману Р. Анаїї «Благослови мене, Ультимо!», проголошується думка про особливу довіру, інтимність звернення людей до Богоматері: «Моя мамо розповідала, що вона – покровителька нашої землі. І хоча були інші святі, нікого я не любив так сильно, як Святу Діву» [21, с. 153].

Письменники «ренесансу» чикано здебільшого втілюють ідею «нової» Людини через її спілкування з різними сферами макрокосмосу, отже, вона розкриває в собі небесне і космічне начала. Властивість «нової» людини – позапросторовість – розуміється як відчуття людиною рівності макрокосму, оскільки в ній відбивається увесь світ, усе людство. З осмислення мексикано-американськими митцями позапросторовості «нової» Людини випливає такий висновок: «нова» людина – це чикано, тому що вона відчуває своє буття на «перехресті світів», чикано стоїть саме у місці, де зустрічаються Схід і Захід» [21, с. 133]. На нашу думку, специфічною рисою культурного досвіду чикано є те, що людина чикано впритул наближена до західних людей з їхнім раціональним мисленням, але поряд з цим визначальним залишається спадок

давньомексиканських цивілізацій, на минуле континенту вони дивляться крізь перспективу майбутнього [161, с. 120]. Представники «ренесансу» чикано в моделюванні образу «нової» Людини звернулися до концепту «космічної раси» Хосе Васконселоса.

Х. Васконселос інтерпретує міф про створення на землях Латинської Америки «п'ятої раси», яка покликана поєднати у вищому синтезі всі існуючі до цього часу культури і народи. У розумінні філософа Латинська Америка – особлива цивілізація, специфіка якої зумовлена процесами метисації різних рас, народів, культур. Зауважимо, що Х. Васконселос вживає термін «раса» у розширеному сенсі, роблячи основний наголос не на власне расово-біологічних, а на культурних характеристиках представників тих чи тих людських типів. У творах чикано *la raza* символізує етнічне і культурне братерство. Ця тема потужно звучить у поезії: «Ми – раса, джерело цивілізації, тигль гуманізму вчора, сьогодні і завтра, метис, який людяність несе», «В нашій змішаній крові усі мають дійти до того, щоб стати братами» [21, с. 108].

Для митців чикано здається цілком зрозумілим той факт, що Північна і Латинська Америка є якісно різними цивілізаціями. Вони надають зовсім різного значення учасникам міжцивілізаційної взаємодії і впевнені, що будова нової синтетичної цивілізації, а отже, і «нової» людини створюється на латинохристиянській іберокатолицькій основі.

За третім принципом ментальності чикано, самопізнання, пошук особистісної ідентичності і сенсу життя є первинною метою [152]. Із пошуком свого коріння пов'язаний бурхливий розвиток теми Ацтлану у творах чикано у розглянутий період. Аналізуючи еволюцію процесу самопізнання чикано, літературознавці відзначають, що він тримається на давньоіспанському минулому та виявляється у міфічній концепції «земного раю» – Ацтлану. У віршах Алурісти з цим образом пов'язаний мотив втраченого раю: «Ацтлан – міфічний світ тих, хто мріє про троянди та натрапляє на шипи» [21, с. 108].

Образ і тема Ацтлану проходять наскрізно через три різнопланових романи 1970-х років: «Повстання принижених» Оскара Зети Акоста, «Пілігрими Ацтлану» Мігеля Мендеса, «Серце Ацтлану» Р. Анаїї. О. Зета Акоста розповідає про події, пов'язані із виступами чикано у Лос-Анжелесі наприкінці 1960-х років. У першому із згаданих романів Ацтлан – метафора, символ історичного поштовху, вихорів, що з'явилися у соціальній сфері [21]. У «Пілігримах Ацтлану» також присутня історія. М. Мендес загострює увагу на расових, культурних і економічних проблемах Південного Заходу, через які чикано стали «чужими на землі батьків». У цьому творі Ацтлан втілює і національний ідеал, несумісний із етноцентризмом, соціальною нерівністю американської дійсності. Таким чином, Ацтлан – мрія про краще життя, яка суголосна «американській мрії» [152].

Група психологів Техаського університету вбачають у звільненні, справедливості, свободі основу успішної адаптації до життєвих умов, категоріях вельми важливих для чикано, оскільки їхня історія є боротьбою проти політичного, соціального і економічного гноблення [112].

Р. Анаїя будує свою концепцію Ацтлану як сили, що зцілює, підтримує дух і здатна змінити долю людини та її народу. Концепція письменника виражена не у зовнішній реальності, а у внутрішньому житті: «Час зупинився, і у цей момент він відчув ритм серця Ацтлану, яке відбивало ритм його власного серця. Мрії і видіння стали реальністю, яка була тонкою субстанцією міфів і легенд. Радісна сила землі наповнила його душу, і він заволав: «Я – Ацтлан!» [105, с. 54].

П'ятий принцип ментальності чикано стверджує: в розвитку людини першочергове значення має ідентичність на рівні спільноти (community identity) і відповідальність перед нею. Спільнотою може бути як родина, так і етнокультурна група. Психологи зауважують, характерним для чикано є висловлювання «Я – народ». Людина-чикано завжди усвідомлює, що вона – представник групи [152].

Ацтлан називають одним із грандіозних історичних експериментів

Америци. Згадуючи пророцтво В. Вітмена про новий національний елемент, який суттєво перетворить картину американського майбутнього, літературознавці погоджуються, що цим елементом в художніх творах «ренесансу» чикано є тема Ацтлану [21]. Це пов'язується з авторською потребою у створенні власного варіанту мрії американського континенту: «Скажіть, брати, коли прийде відродження ваше, і реальністю стане мрія про Ацтлан» [21, с. 109]. Отже, специфіка образу Ацтлану полягає у його багатозначності і динаміці розвитку на згаданих рівнях (історичної або географічної, духовної реальності та варіанту мрії американського континенту).

Прихильники консервативної моделі етнічної ідентичності змінили фокус своєї уваги з порівняння сучасної спільноти із поколінням батьків на співвіднесення її із американським суспільством. Наступні рядки є промовистими щодо духу того часу: «Я – чикано, я вкорінений в цю землю і є творінням унікального історичного досвіду. Моя ідентичність обирає мексиканську і американську частки, але найбільше вона пов'язана із тією землею, що оскаржується, – Ацтланом. <...> Я маю право на міжрасовий шлюб, економічну незалежність на усіх соціальних рівнях, політичне самовизначення всередині американського суспільства» [105, с. 90]. Покоління «шістдесятих» усвідомлювало, що, незважаючи на статус легальних громадян Америки, вони не мали таких привілеїв та прав, як «біле» населення. Тому вони почали ставити питання щодо свого місця в суспільстві.

Ідея Ацтлану як символічного місця походження чикано відбилась у концепції пограниччя мексикано-американської феміністки Глорії Анзальдуа. Вона стверджує, що пограниччя, локус, у якому живуть сучасні чикано, там, де третій і перший світи взаємодіють один з одним і де постійно ллється кров доти, доки не народиться щось нове, позначене дефісом, який буде не межою абсолютного розділення, а мостом, а отже, образом об'єднуючим [132]. Іншим прикладом використання образу Ацтлану може бути широко відома

країна Сапогонія, створена у творах Ани Кастільо, «країна пограниччя <...> між сучасним США, Центральною і Південною Америкою і Європою, «звідки родом усі культурні гібриди, незалежно від їхньої етнорасової приналежності» [92].

Отже, консервативна модель етнічної ідентичності мексикано-американців, описана на прикладі складових культурного досвіду чикано 1960-1970-х років, є культурно-екстремістською і деструктивною в основі тенденцією через її намагання «бути замкненою у собі під гаслом – наш кордон не зрозуміє ніякий інший кордон» [92, с. 170]. Ця модель чикано-ідентичності достатньо різко була протиставлена офіційній американській.

Модель плюралістичної множинної етнічної ідентичності зародилась на початку 1980-х років з метою врівноважити дві попередні моделі. Її виникнення обумовлено суттєвою ознакою сучасного життя етнокультурної групи – ситуації соціальних змін. За цих умов спостерігається процес активної трансформації цінностей, ідеалів. Своєю чергою, художня літературна традиція відбиває специфічну проблематику ідентичності індивіда кінця ХХ-го – початку ХХІ-го століття. Твори сучасних авторів чикано описують культурний досвід своєї етнокультурної групи, базований на естетиці сучасного пограниччя з акцентом на бікультурності і білінгвальності мексикано-американців.

Проблематика сучасної літератури чикано, в яку входять питання співвідношення культурної і особистісної ідентичності, осмислення процесу народження «свідомості пограниччя», розглядається літературознавцями у зв'язку із поглядом з нової точки зору, незвичної для європейського і північноамериканського читача, на усталені образи, моделі національної культури мексикано-американців. Сповіді, мемуари, автобіографії – основні жанрові форми у пограничній традиції сучасної літератури чикано. Предметом дослідження у даній роботі є мексикано-американська автобіографія як основний жанр і форма дискурсу в «літературі пограниччя», її виникнення і розвиток в часовому розрізі та виявлення особливостей

поетики і проблематики цього корпусу творів.

З появою в літературі чикано таких імен, як Глорія Анзальдуа, Сандра Сісерос, Дагоберто Гілб, Річард Родрігес, Рудольфо Анайя, можна впевнено говорити про органічне інкорпорування цієї літературної субтрадиції в мейнстрім національної літератури. Сьогодні поряд з плеядою письменників, які працюють для масового читача (С. Сісерос, Д. Гілб, Р. Анайя, Р. Родрігес, О. Акоста та інші), є літературні постаті, які репрезентують «естетський» варіант латино-присутності в культурі США і не переймаються комерційним успіхом. Таку позицію підтримують Глорія Анзальдуа, Чері Морага, Рон Аріас, Ана Кастільо, Роналдо Інохоса.

Вважаємо, що при вивченні феномена мексикано-американської літератури варто пам'ятати, крім його етнічного аспекту, про те, що в цілому ця література – явище ідейно-естетичного гатунку (це положення стало засадничим в теорії Т. Воронченко) і, за словами М. Тлостанової, саме в надрах мексикано-американської традиції формується той набір онтологічних і, певною мірою, естетичних елементів, які поступово засвоюються також іншими художніми субтрадиціями і навіть науковим дискурсом в останні десятиліття [92]. У надрах мексикано-американської літератури народилися такі концепти як «кордон», «людина пограниччя», «нова метиска».

Концепції порубіжної та гібридної свідомості, які використовуються більшою або меншою мірою усіма сучасними літературознавцями, закладають теоретичне підґрунтя для аналізу функціонування моделі плюралістичної множинної етнічної ідентичності у творах літератури чикано. У даній роботі звернемося до першого українського дослідження з індійсько-американської літератури Наталії Бідасюк «Творчість Бгараті Мухерджі в контексті американського мультикультуралізму» (2006), в якому детально розглянуті етимологія, значення термінів «порубіжна» та «гібридна свідомість» та показано відмінність між ними [8].

Термін «порубіжна свідомість» увійшов у соціогуманітарний науковий дискурс завдяки публікації програмного твору письменниці і теоретика

літератури чикано Г. Анзальдуа «Порубіжжя / La Frontera: нова метиска» (1987). Зазначимо, що досвід Г. Анзальдуа цікавий для нашого дослідження, оскільки в компактній формі містить майже всі основні елементи мультикультурального дискурсу.

Н. Бідасюк наводить синонімічний ряд терміна «порубіжна свідомість»: «контактні зони» (за М.Л. Прат), «свідомість двох світів» (за Армандо Паренесом), «ментальність проміжної зони» (за Я. Гокенсоном)» [8, с. 7]. До наведеного вище визначення «пограниччя» надаємо наступне: «це невизначене і розпливчате місце, що з'являється у випадку емоційної реакції на штучний, нав'язаний іншими людьми кордон» [92, с. 215]. Інші дослідники додають, що порубіжжя – це також і перехрестя накопиченого досвіду, віку, гендеру тощо. Г. Анзальдуа пише про те, що свідомість людини змішаної раси («нової метиски») у безперервному русі, змінах, виходу за кордони [132].

У дослідженні Н. Бідасюк доведено, що письменниця намічає рух свідомості метиски до гібридизації: «У певний момент, рухаючись до нової свідомості, нам треба буде залишити протилежний берег, зникне прірва між двома безжальними суперниками, і ми зможемо стояти одночасно на обох берегах, дивитися на світ одночасно очима змія та тигра» [8, с. 9]. Матимемо на увазі наступний висновок із дисертаційного дослідження: в гібридній свідомості етнічні елементи поєднані в одне ціле, вони створюють у синтезі культурний твір нової якості. Ця свідомість має більшу стабільність, через це індивід не переживає перманентного внутрішнього конфлікту [8].

Ось Г. Анзальдуа, наприклад, пише: «Метиска виживає шляхом культивування в собі терпимості до протиріч. Її особистість плюралістична і діє в плюралістичному світі» [92, с. 216]. Момент народження нового «я» героїні змальований як боротьба зі смертю, з небуттям, болем і стражданням. Героїня книги Анзальдуа знаходиться «ніде» або «між» культурними просторами та часами в процесі постійного перетворення власного «я». «Нова метиска» знає скоріше, ким вона бути не хоче. Вона відмовляється від усього, що не влаштовує її у власній особистості, долі і світобудові.

Для письменниці велике значення мають особливості свідомості «нової метиски», яка постійно переходить із однієї культурної системи в іншу, але усюди вона залишається «чужою». В цьому і причини психологічних проблем героїні, відчуття внутрішньої несвободи і незахищеності. Свідомість «метиски» перебуває у перманентному стані культурного зіткнення. Авторка пропонує такі варіанти вирішення проблеми: або здатність до пластичності і постійної зміни точок зору і ролей, або вибір однієї культури і відмова від усіх інших.

Образні метафори важливі як спроба визначення нового методологічного апарату, який формує дискурс різноманітності і риторику пограниччя. Окрім метафори «метиски», вельми важливою для літератури чикано, є метафора мосту як первня, що «об'єднує, залишає дослідникам дуже вузьку стежку між традиційною фольклористикою, етнографією та універсаліями, що були створені західною логоцентричною традицією» [132, с. 140]. «Жіноча» література мексикано-американців розпочала «експлуатування» цієї метафори: вперше образ мосту з'явився у антології мультикультурної художньої прози та есеїстики під редакцією Г. Анзальдуа та Ч. Морага «Міст, що називається моєю спиною».

Варто сказати і про внесок мексикано-американської традиції до естетико-онтологічного кола питань «пограниччя» через широко розповсюджену метафору зміни знаків у межах між внутрішнім і зовнішнім світами, між фізичним тілом і реальністю. На цій метафорі побудовані твори таких прозаїків, як Р. Аріас, А. Кастілло, А. Вільянуева, Р. Інохоса, С. Сіснерос, поета Г. Сото.

Далі, ще однією особливістю функціонування моделі плюралістичної множинної етнічної ідентичності в літературі чикано є перетворення художньою свідомістю авторів основоположних складових процесу її конституювання – художніх архетипів, міфологем, етнічних стереотипів, мови.

Цей процес авторського переосмислення надає переліченим

конституентам нового ступеня міфологізації: тут і зверненість у минуле з метою творчого переопрацювання художнього спадку чикано, і погляд у майбутнє, який локалізується навколо пошуку нових граней у психоемоційному житті індивіда, в його оточенні, у намаганні «впорядкувати» свою «розпорошену» ідентичність.

На нашу думку, у дослідженні варто зробити акцент на «мовному» питанні, оскільки особливістю «пограничної» літератури є необхідність писати твори англійською мовою, колись для письменників чужою, враховувати в них загальноамериканський культурний спадок, що може суперечити досвіду їхньої етнокультурної групи. Отже, твори «порубіжжя» стають, в певному сенсі, історіями про мову (мови), про складні взаємини з нею автора. Усі письменники чикано поділяють досвід білінгвізму. Спілкування двома мовами в деяких випадках приносить із собою загрозу неможливості цілковитого самовираження виключно однією мовою. В лінгвістиці це явище називається «інтерференцією», дослідники вважають його негативною рисою або недоліком [92].

На противагу такій думці, мексикано-американські письменники «пограниччя» переконані, що взаємне проникнення двох мов – дієвий засіб передачі того, що інакше неможливо було б висловити; вони вживають іспанську у своїх творах, тому що в житті їхніх персонажів вона є не «чужою», а, швидше, живою часткою щоденного спілкування, і як така не повинна виділятися в тексті курсивом. Цим вони наголошують на важливості іспанської мови для самоусвідомлення чикано. З другого боку, чимало літераторів у різні способи виражають себе англійською мовою – мовою більшості, але при цьому вони опираються руйнуванню власного культурного досвіду і зберігають свою ідентичність шляхом використання мексикано-американських висловів, аспектів референції й досвіду. В сучасній літературі ця тенденція не сприймається як «екзотична».

Знову звернувшись до твору Г. Анзальдуа, відзначимо його особливу мовну експресивність. Вона полягає в активній і сміливій перебудові мови

(сучасні лінгвісти називають це «мовними вивертами», «гвалтом над мовою», «грою із мовою культурного колонізатора»). У цьому випадку вона свідомо грається з американським читачем, хоче йому «сподобатись». Її «родзинка» – це мультимовне повторення (англійське поняття доповнюється, контрапунктується іспанськими та індіанськими ключовими словами). Неанглійські слова використовуються як сугестивні, вони підібрані так, щоб англомовні читачі могли здогадатися про значення слова за його латинським коренем.

Дослідниця творчого спадку Г. Анзальдуа Марія Ерера – Собек в статті «Глорія Анзальдуа: місцевість, раса, мова і сексуальність в Мейджік Вейлі» звертає увагу дослідників на один момент з історії народу чикано, розкритий у цій автобіографії, і названий «лінгвістичним тероризмом». Йдеться про негативне ставлення до діалекту іспанської мови – мови чикано – як англомовних, так і іспаномовних співрозмовників та боротьбу за виживання «мови» у ворожому середовищі [132].

Думка про мову як про засіб і спілкування, і алієнації людей відбилася у низці творів чикано (новели Д. Гілба «Голівуд», «Музика Віка Дамона», романи Р. Інохоси «Долина», Р. Аріаса «Шлях до Тамасунчале», А. Кастільо «Сапогонія» тощо). Р. Родрігес сприймає процес «американізації» як такий, що пов'язаний із дискурсом мови. Себе автор називає «комічною жертвою двох культур» [92], а в мові він вбачає бікультурність.

Гей-лесбійський корпус творів мексикано-американської літератури (творчість Джона Речі, Глорії Анзальдуа, Чері Морага, Ричарда Родрігеса, Ани Кастілло, Шейли Ортіз Тейлор та інших) органічно вписується в модель плюралістичної ідентичності, підриваючи культурні норми як американського, домінантного суспільства, так і ком'юніті чикано. Гомосексуальність залишається поза патріархальною родинною структурою та існуючими бінарними гендерними конструктами. Без перебільшення дослідники вказують на те, що нетрадиційна сексуальна орієнтація є «загрозою для стабільності мексикано-американської спільноти» [164, с. 41].

Письменницька практика гомосексуальних авторів та тих, хто описує досвід гей-спільноти, доводить, що ідентичності представників іншої сексуальної орієнтації конституюються через ревізію раніше усталених опозицій – маскулінне / фемінне, гомосексуальне / гетеросексуальне, екзиль / етнічність [164, с. 42].

Першим твором із протагоністом-гомосексуалом у літературі чикано став роман Джона Речі «Місто ночі» (1963). Він позначив радикальний рзрив із літературною традицією мексикано-американців, надаючи голос субкультурі, яка до того часу замовчувалась. Роман став міжнародним бестселером у 1960-х, а тепер його зараховують до сучасних класичних творів на гей-тематику. Багатьох читачів і критиків шокував сюжет твору. Відчай і розпач чоловічих персонажів, їхня неспроможність до комунікації, невдалі пошуки себе у ворожому до них світі – ось ті тематичні блоки, навколо яких центрується оповідь роману. Побувавши у найбільших містах Америки, герой повертається до рідного містечка Ель-Пасо, зневірений і втомлений життям.

Білоруський дослідник американської літератури Юрій Стулов відзначає вдалий вибір форми роману з її закільцьованістю для того, аби по-новому дослідити традиційний образ американської літератури – подорож Америкою. На відміну від своїх попередників-літераторів, герої яких відкривали в подібних мандрівках багатоманітність Америки, випробовували долю, можливість втілення «Американської мрії» у тому чи іншому вигляді, Д. Речі постулює головну думку героя: життя – це коло без початку і без кінця [78, с. 245]. Конфлікти сексуальності та емоційно-фізичного виснаження героїв у сучасному урбаністичному світі складають сюжетну лінію багатьох новітніх творів літератури чикано.

Мексиканська культура висуває суворі вимоги до чоловіків, оскільки «мачистська» поведінка вважається майже народним ідеалом (вона, начебто, захищає родину від небезпек). Через це чикано має ще більший психологічний дискомфорт, аніж англо-американець. Місце іманентного

«чоловічого характеру» посідають мінливі «чоловічі ролі». Маскуліність і пов'язані з нею соціальні очікування у творчості мексикано-американських письменників стають похідними від властивостей індивіда, а не чоловічої соціальної ролі. Звідси виникає зміщення уваги із соціокультурних стереотипів і норм на індивідуальні риси.

Ідентичність чоловіка органічно переплетена із расовими, сексуальними, класовими і національними складниками. Звісно, її компоненти часто перебувають у дисгармонійному стані, внутрішньо контрверсійні. Чоловіки чикано мають досвід плюралістичної дезорієнтації – культурної, соціальної, родинної, сексуальної.

Отже, пластична гібридна модель етнічної ідентичності здатна відобразити відкритий дискурсивний контекст культурного досвіду чикано. Увібравши в себе субкультурні етнічні складові поряд із глобалізаційними факторами, ця модель етнічної ідентичності може розглядатися як така, що не суперечить національній культурній традиції Сполучених Штатів Америки.

Взаємодія культурних традицій у сучасному світовому просторі породжує феномен контактних літератур. Скажімо, вчений-лінгвіст Брадж Качру називає такі літератури «продуктом творчості мультикультурних і мультілінгвальних мовних спільнот» [118, с. 125]. Отже, мультикультурне середовище створює феномен транскультурності, яка припускає інтеракцію за межами культур, тобто, сигніфікує про явища універсальні для людства.

Транскультурна взаємодія вітає існування розбіжностей, але вони сприймаються не як бар'єри, а навпаки в них вбачається консолідуюча основа. На думку М. Тлостанової, категорія транскультури позиціонується як поліфонічна множинність живих культур поза територіальними, ментальними чи культурно-історичними межами [91, с. 116-134]. Концепція транскультурації ставить під сумнів монокультурну природу сучасної багатонаціональної нації-держави як конструкта, історично та географічно обмеженого, вона спростовує міфічний погляд на «чисту» культурну ідентичність [91, с. 273-274]. Науковці підкреслюють, що базис

транскультурної парадигми у культурному полілозі, в якому не має відбуватися повного синтезу, злиття, культури в її межах зустрічаються, взаємодіють, але не гомогенізуються.

Серед безлічі свобод транскультурний суб'єкт отримує можливість конструювання власної особистості, у тому числі творчої, а також, на думку Михаїла Епштейна, свободу від культури, в якій він народився і був вихований: «Багато людей, які залишають географічне місце власної культури, до останніх днів життя залишаються бранцями її мови і традицій. Разом з цим ті іммігранти, які відмовились від минулого, потрапляють у полон іншої культури, що отримали взамін. Здається, лише їхня менша частина, долучаючись до двох або кількох культур, зберігає свободу від них» [90]. Транскультурація звертає увагу на феномен взаємної гібридизації культур, що контактують між собою, яка не має завершення і є джерелом зростаючої кількості комбінацій локальних історій, культурних кодів і смислів. Треба зауважити, що особлива увага надається простору культурної проміжності. Акцент на злитті культур і на принципово незавершеному процесі їхнього змішування – основна відмінність концепції транскультурації від концепції акультурації, в якій є важливим односторонній вплив, завершеність засвоєння однією культурою кодів і смислів іншої.

Це дослідження використовує концепцію транскультурації як методологію для інтерпретації автобіографічних текстів Р. Родрігеса. Одним із завдань даної наукової розвідки стало відстеження перехрещувань «американськості» та «мексиканськості» у згаданому корпусі творів, багатоголосний діалог елементів національної автобіографічної традиції літератури США та класичних традицій Мексики у цій царині.

1.3. Жанр етнічної автобіографії в сучасній американській літературі

Зацікавленість сучасних «пограничних» митців США жанром автобіографії можна пояснити, в основному, їхнім бажанням коригувати

ідеали мультикультуралізму і «політики різноманітності» – загальні, почасти такі, що не мають особистісного начала. За спостереженнями дослідників, наявність великої кількості видів автобіографічних форм відбиває потребу у поверненні до особистості, інтеграції «розколотої» ідентичності. Письменники «пограниччя» описують цю категорію в «своїх» і «чужих» культурних контекстах – в результаті створюється певний набір образів свого «я» [136]. Але варто зауважити, що в аналізованих творах, окрім індивідуалістичної концепції «себе», тобто відкриття особливостей психології окремого «я», усвідомлення приналежності до певної групи і групова свідомість великою мірою впливають на творчий процес митців. Більш того, як зазначає М. Тлостанова, «уся література «пограниччя» є тією чи іншою мірою варіантами переосмислення автобіографії» [92, с. 204]. В американському літературознавстві ХХ-го століття автобіографію називають «найбільш захоплюючим читанням» (Уільям Дін Хоуелс), жанром, у якого немає «замісника або суперника» (Рой Паскаль), «найбільш популярною формою художньої літератури для сучасних читачів» (Джіл Конвей), «непізнаним літературним континентом» (Стівен Шапіро), «унікальним жанром американської літератури» (Джуліан Оліварес) [136].

Складність і суперечливість природи жанру автобіографії проявляються в його стійкості та сталій формі, але поряд з цим – змінності та гнучкості. У найсучасніших дослідженнях йдеться мова про можливість зникнення автобіографічного канону [100]. Науковці пропонують низку термінів на позначення автобіографічного письма – автофікціональність, автобіографіка, его-документ, гетеробіографія тощо [32]. На порубіжжі ХVІІІ та ХІХ століть жанр життєпису почав розглядатися як окремий, критики окреслили питання його проблематики та поетики [32].

Поглиблене і активне дослідження автобіографічного письма в американській науці почалося у другій половині ХХ-го століття. Знаковою є збірка «Автобіографія. Теоретичні і критичні есе» за редакцією Джеймса Оулні. У вступі до цього видання літературознавець окреслює коло питань,

серед яких найважливішими, на нашу думку, є наступні два: визначення суті поняття «автобіографія», розгляд причин запізнення теоретичного осмислення цього жанру, плинність жанрових втілень автобіографії та її гібридність. Американські теоретики жанру не намагаються створити власні підходи до його вивчення, натомість сперечаючись або погоджуючись з європейськими набутками у цій літературній царині. У працях сучасних американських дослідників все частіше зустрічаємо інтерес до «пограничних» варіантів автобіографічного жанру: жіноча сповідь, етнічна автобіографія, автобіографія представників сексуальних меншин тощо [158].

Досі не окреслено межі жанру автобіографії, не визначено критеріїв диференціації її жанрових різновидів (спогади, щоденники, мемуари, нотатки про своє життя, записники). Науковці наголошують: неможливо і непотрібно давати вичерпних визначень автобіографії через те, що останні несуть загрозу обмеження поля її дослідження [22]. Найбільш поширеним визначенням жанру є формулювання Філіпа Лежена: «Автобіографією називається ретроспективна оповідь про себе, основне значення в якій мають події особистого життя, історія становлення особистості оповідача» [148, с. 5]. Серед інших засадних принципів автобіографічних текстів фахівець називає тотожність автора, наратора і протагоніста, прозову форму, переважно хронологічну послідовність зображення подій [148]. Додамо ще одну формально-змістовну ознаку аналізованих творів, яку виокремлює Брюсс у монографії «Автобіографічні акти: ситуація змін літературного жанру», а саме, співвіднесеність із текстами попередніх епох [9].

У творах, базованих на автобіографічному досвіді, існує «проблема емпіричного автора», тобто існування прихованих зв'язків між «я» біографічним і текстуальним і міра заангажованості досвіду автора у фікцію. Лежен запропонував поняття «автобіографічного пакту», сутність якого літературознавці тлумачать як домовленість між автором та реципієнтом щодо певної тотожності носія імені на обкладинці книги та головного суб'єкту оповіді [148]. Але тоді з'являється питання: чи можна провести

демаркаційну лінію між літературою, що викладає факти (репортаж, хроніка), і літературою особистого документу (термін Романа Зіманда [100]). Можна з упевненістю відповісти, що ні, тому що «документальний» характер автобіографій споріднює їх з літературою факту, «а наявний у них особистий елемент віддаляє» [100].

Відмовившись від віри у те, що можна розкрити всю правду про себе, «сучасна теорія цікавиться не так проблемою (не)тотожності між автобіографічною нарацією та її референтом у позатекстовій реальності, як питанням риторичного оформлення цієї нарації» [19, с. 22]. Нарация, яка вже апріорно є структурою, що організовує наш досвід і діяльність, є – такою ж мірою – формою, яка надає когерентність нашому життю і нашому «я». Як недвозначно писав з цього приводу Чарльз Тейлор, надання сенсу нашій теперішній діяльності вимагає наративного розуміння свого життя, усвідомлення того, ким я став, яке можливе тільки в нарації [87].

«Наративна ідентичність враховує часовий вимір існування. Тільки у цій чи іншій формі розповіді на тему повсякденного життя, історичної розповіді чи розповіді, пов'язаної з вигадкою, – життя набуває єдності й може бути розказане» [87, с. 41]. Отже, нарація стосується питань існування і ідентичності людини, яка є по суті своїй ідентичністю наративною, «якщо автобіографію визначати чимось, що перебуває поза межами тексту, <...> то не ступенем подібності до реальної особи, який неможливо перевірити, а <...> типом читання, який вона викликає до себе, та якостями, що виявляються у критичних відгуках на автобіографію» [87, с. 45].

У світлі вищезгаданої особливості сучасної автобіографії змінюється і розуміння категорії пам'яті: її більше не розглядають як зручне сховище фактів, подій тощо, де минуле індивідуума зберігається у цілісному вигляді. Тепер дослідники пишуть про гру пам'яті і уяви, які стають настільки взаємодоповнюючими у автобіографічному акті, що для авторів і читачів практично неможливо їх розрізнити [96], [97].

Увагу науковців привертає монографія Тімоті Д. Адамса «Побрехеньки

в сучасній американській автобіографії», де дослідник переймається проблемою того, яким чином неправда виступає провідною авторською стратегією. Про автобіографію і автобіографів він сказав так: «мене цікавить категорія жанру не тому, що я ставлю за мету окреслити межі цього жанру – це взагалі навряд чи можливо, а тому що саме відсутність чітких жанрових канонів стала головною причиною того, що цих письменників вважають брехунами <...> Автобіографи рідко зважають на те, що вони пишуть: автобіографічний роман, мемуари чи спогади, а кожен з цих жанрів має власну настанову на правдоподібність. Замість того, щоб думати про відсутність повного та всеосяжного визначення автобіографії, я звернув увагу на цей жанр саме завдяки його неоднозначності» [106, с. 171]. Для Адамса важливим є міф, що створюється в автобіографічному тексті, а неправда, гарний виклад, зв'язність оповіді більше говорять про автобіографа, ніж детальне відтворення фактів. Отже, цінним в автобіографії є не буквальна точність, а особиста автентичність, міра розкриття особистості нарративом. З приводу цього згадаємо слова Жоржа Гюсдорфа: «значущість автобіографії варто шукати за межами істини та неправди, <...> окрім історичної правди, є правда людини, яка заради зачаровування себе і читачів реалізує автобіографічного героя у нереальному» [137, с. 43].

У фокусі сучасних літературознавчих досліджень з автобіографії – проблема «я» і мови, спроби з'ясувати, як три компоненти – автобіографія, «я» та мова – конфігуруються, вступають у взаємовідносини. Серед дискусій на цю тему лунає думка групи науковців про принципову неможливість автобіографії схопити самість індивіда [87], [122], [137]. Інші дослідники наполягають на ідеї конституювання ідентичності саме в процесі автобіографічного акту – і в цьому сенсі написання автобіографії виступає другим набуттям мови, другим народженням «я» [120]. Пол Ікін вважає, що здатність мови формувати «я» абсолютно необхідне і для ведення людського життя, і для здійснення автобіографічного акту [123].

В історії світової літератури автобіографічна традиція має два

відмінних один від одного типи нарації: свідчення, де описана позиція свідка, який особисто брав участь у подіях, та сповідь, в центрі якої інтроспективний погляд на особистість [100]. За твердженням Малгожати Чермінської, сповідь дотримується інтровертної позиції [100]. Її дослідження означає позицію оповідача в автобіографії сповідального характеру як егоїстичну або нарцисичну.

Сповідь спочатку виникла як первинний мовний жанр у релігії у формі молитви-каяття в псалмах царя Давида. М. Бахтін визначив сповідь як «першу істотну форму словесної об'єктивації життя й особистості» [6, с. 124]. Він виділяє як відмінну рису первинних мовних жанрів безпосередній контакт із реальною дійсністю (на відміну від вторинних мовних жанрів, у яких контакт відбувається за допомогою літературного твору). У релігії реальною дійсністю для людини є Бог. Релігійна свідомість, спілкуючись із Богом за допомогою молитви, сприймає Його як первинну, більш значущу дійсність, на відміну від вторинної дійсності – соціально-побутової.

Сповідь як форма естетичної творчості з'явилася в IV столітті разом із появою однойменного твору Августина Блаженного. Цей твір привернув увагу до двох важливих проблем: динаміки людської душі і динаміки загальнолюдської історії. Періодом виникнення жанру сповіді в літературі є рубіж IV-V-го століть, що позначив собою перехід від епохи античності до середньовіччя, відхід язичництва на задній план і затвердження християнства. Каяття, чуже античності, яке стало надбанням середньовіччя, та благання про прощення стають нововведенням жанру сповіді. Крім того, у творі Августина відсутній сюжет, що компенсується зображенням динаміки напруженого духовного життя суб'єкта оповіді [1].

Існує точка зору, згідно з якою літературна сповідь, виступаючи неканонічним жанром, вільним у виборі форми і змісту, може бути написана у формі щоденника, автобіографії, мемуарів. Ознакою, що споріднює дані жанри «авторського монологу», стає прагнення зафіксувати авторське «я» в оповіді як першоособистісну складову (В. Топоров). Література такого роду

характеризується автороцентричністю твору.

Важливо зазначити, що не кожен твір, названий «Сповідь», має сповідальну сутність і може бути віднесений до сповідального жанру. У цьому випадку значення мають особистий задум, ціннісні установки автора, релігійна свідомість суб'єкта оповіді й біографічність зображення. Крім того, кожен твір не може не нести в собі слідів особистості автора. Присутність автора у творі прийнято називати сповідальністю як видом пафосу в мистецтві. Сповідальність – це один із засобів максимально, не порушуючи канонів художності, виразити себе в тексті. У цій ситуації сповідальність стає шляхом зближення автора біографічного і автора-творця в тексті.

Інтровертивне писання спогадів може бути різновидом автобіографії, автотворення. «Іноді імагінативний процес вивчення власного «я», яке оглядається у процесі писання як у дзеркальному відображенні, перетворюється на свідоме позування. Тоді поруч із поглиненим самим собою автором з'являється читач, задля якого й приймаються ці пози. Запис автоаналізу неминуче розщеплює «я» на те, яке аналізується, і те, яке аналізує» [100, с. 405].

Автобіографічна есеїстика як критико-художній гібрид філософського трактату, публіцистики і сповіді «органічно народжується у письменників чикано, відчуваючи потребу у поєднанні документальної прямоти суджень і особистої емоційної оцінки» [157, с. 172].

Тож в автобіографії фахівці вбачають жанр полемічний, такий, що не піддається точним визначенням. Т. Бовсунівська пише, що «її можна розглядати своєрідним троянським конем усередині літературознавства, оскільки ніхто напевне не знає, куди поверне вона у своєму розвитку, які ідеї може в себе вмістити та яку аудиторію охопити» [10, с. 430].

Жанр автобіографії в США користується набутками як загальноєвропейської літературної спадщини, так і власним досвідом. Автобіографія набуває значущості як культурна форма, починаючи з доби Ренесансу, коли індивідуальність вважають основною концепцією

особистості людини [9]. Виникнення жанру автобіографії як власне літературного феномену пов'язується з добою Просвітництва, а саме – з публікацією «Сповіді» Ж.Ж. Руссо. Відомо, що тоді Франція була ідеологом змін в культурі, соціальному житті західного світу. Цей час збігається зі становленням американської нації, її художнього слова.

В європейській просвітницькій літературі саморефлексія є одним з нових мотивів: людина того часу самотня і занурена у власне усвідомлення об'єктивної реальності. Більшість ознак автобіографічного письма – аналіз найтонших людських переживань, відтворення нюансів почуттів і настроїв, інтимність – стали характерними рисами красного письменства XVIII-го століття, так само як і вивчення співвідношення природно-соціальних чинників у формуванні особистості, що було першочерговим завданням просвітників [65].

Американська національна література з самого початку була близькою автобіографічній формі через низку історичних причин: необхідності відображати набуті знання і враження першопоселенців у Новому Світі та детально занотовувати свої вчинки згідно з пуританською потребою у самоаналізі, звітуванні перед Всевишнім. Джерелами основних жанротворчих конститuent американської автобіографії є щоденники колоніального періоду [65].

Авторитетний дослідник американської пуританської традиції Еморі Елліотт зазначає, що пуританин, який намагався висловити і пізнати своє підсвідоме «я», природнім шляхом звертався до щоденника або духовної біографії як літературної форми, що відповідає особистим почуттям [43]. Всі щоденники, відповідно до уявлень їхніх авторів про відносини «людина – зовнішній світ», поділяються на дві основні групи: перша тяжіє до детального відтворення подій в житті автора і сконцентрована на розкритті його соціальної ролі, друга – інтимного характеру, занурена у глибини психіки автора, сфокусована на описі духовного шляху автора, з акцентом на сповідальність. Зразками першої групи є «Історія Нової Англії» Джона Вінтропа, «Ключ до

мови Америки» Роджера Вільямса. Д. Вінтроп та Р. Вільямс спрямовують свої зусилля на повну об'єктивність, відокремлюючись від тексту.

Усюди вбачаючи Боже провидіння, хроністи не визнають за собою права на відбір, оцінку і висловлення особистих емоцій. Наведені приклади є зразковими для демонстрації суперечливих відносин між розумом і почуттям у пуританській свідомості. Але, за словами Катерини Стеценко, навіть у тих нотатках пуритан, які найвіддаленіші від художнього осмислення дійсності і несуть на собі печатку фанатичної віри, містяться первні американської національної культури [43].

Другий тип діаристики колоніальної Америки репрезентований «Щоденниками» Томаса Шепарда, Коттона Мезера, Томаса Сторі, Джона Вулмена. Т. Шепард у своїх «Щоденнику» і «Автобіографії», до речі, єдиних у своєму роді пам'ятках раннього колоніального періоду, прослідковує на сторінках творів найменші порухи душі, «виявляючи і фіксуючи ті миті, коли «вона втрачає зв'язок з Богом, віру – єдиний фундамент істинного християнина» [179, с. 17].

У «Щоденнику» одного з найплідніших літераторів колоніальної Америки К. Мезера скрупульозно зафіксовані його гріхи і слабкості, прагнення до здійснення благих справ, відступи від божественних приписів. Дж. Вулмен, своєю чергою, веде мову про події, які стали важливими для процесу формування його особистості. «Щоденник» Вулмена цікавив багатьох літераторів Америки у наступні епохи: «твір Бенджаміна Франкліна, його «Автобіографія», побудований за тими ж канонами» [43, с. 139].

В «Автобіографії» Т. Шепарда, складеної у формі повчального звертання до сина, головною темою є батьківська опіка Бога, який веде людину по життю і вимагає від неї покірності. Шепард захоплюється мудрістю Творця, який рятує його від переслідувань, навертає на думку про еміграцію, дає друзів у дорогу, дозволяє щасливо перетнути океан. І, коли в його житті трапляються страшні нещастя – хвороби, смерть дружини і сина, стихійні лиха, він не зневірюється, а знаходить причини отриманих покарань у власних слабкостях, гріхах,

недостатніх релігійних шуканнях. Автобіограф розповідає про нелегку роботу людського розуму і душі, які намагаються досягнути зв'язок між внутрішнім світом особистості, її долею і провидінням. Думки Шепарда переходять із однієї складної фрази до другої, занурюються у нескінченний потік, тяжіють до епічності і урочистого тону [43, с. 140].

Жанр щоденника, увібравши в себе елементи емпіричного опису, історичної хроніки, наукового трактату і філософського есе, біографії та автобіографії, політичного памфлету і героїчного епосу, став ідеальною формою вираження і осмислення практичного і духовного досвіду колоній. У ньому відбилися процеси становлення національної свідомості, характеру і культури, також він є першопочатком традиційних тем, сюжетів, образів та ідеологем американської літератури наступних поколінь. У щоденниках конституювалась ідея особливого американського шляху, зароджувались характерні форми стосунків культур, людини і природи, особистості і суспільства, міфологізована концепція історії колонізації Америки [43, с. 146].

На нашу думку, важливим для даного дослідження є наступне спостереження: автори-пуритани демонстрували високу чутливість до образних засобів мови у своїх творах, широко застосовуючи правила риторики і велемовності, фігуративне мовлення, літературні тропи і словесні образи.

Окрему групу складають щоденники Семюела Сьюела, Вільяма Берда, Мері Роуландсон та Сарі Кембл Найт, які містять ознаки першого та другого типу вищезгаданих автобіографій. Автори передають особисті відчуття, переживання описово, без емоцій; життєві події, досвід подорожей, перебування у полоні зафіксовано у хронологічному порядку. Виразниками емоцій у щоденниках є релігійні референти (молитви, звернення до Бога). Твори цієї проміжної групи закарбували поряд з історичною хронікою розвиток самобутньої особистості автора, в якій відбилися особливості пуританської свідомості на порубіжжі XVII – XVIII-го століть. Пуритани

відводили самопізнанню і самоаналізу ключову позицію у стосунках «людина – універсум». Саквен Беркович вважає, що пуританський самоаналіз «служує не вивільненню, а придушенню духу» [43, с. 148]. Хоча б як там було, жанр щоденника був ідеальною формою вираження і осмислення практичного і духовного досвіду колоній, в ньому зароджувались специфічні форми зображення взаємин культур, людини і природи, особистості і суспільства.

У жанрі щоденника була продемонстрована дискутована у добу Просвітництва можливість індивідуального формування або вдосконалення. Додамо важливе зауваження: автобіографічний елемент у діаристиці пуритан, першопоселенців, оповідках рабів, історіях про втечу з рабства та індіанський полон став швидко доповнюватися елементом фіктивним. На думку дослідників, «американська автобіографія постійно неоднозначна, і її константа – це наявність як історичної автентичності, так і навмисного змішування вимисла і невимисла» [19, с. 25].

«Автобіографія» Б. Франкліна стала класичним зразком американського автожиттєпису. Хоча у літературу США «Автобіографія» увійшла саме з такою назвою, у першому варіанті вона була іншою – «Мемуари». Маргарет Джеймс стверджує, що своєю появою термін «автобіографія» має завдячувати тим глибинним перетворенням, які зробив у жанрі «мемуарів» Б. Франклін [179]. Інший американський дослідник Джон Кокс, характеризуючи роль видатного просвітника у трансформації мемуарної прози, пише: «Хоча Франклін подає хроніку свого сходження від безслав'я до слави, він не стільки придушує своє емоційне життя, скільки демонструє процес перетворення, використання і втілення своїх бажань, внутрішніх конфліктів, сумнівів і розпачів у зразкове життя, яким, у свою чергу, можуть скористатися нащадки» [43, с. 415].

Б. Франклін став одним із творців ідеї національної ідентичності американця, заснованої на загальнолюдських чеснотах і системі цінностей середнього класу. Навіть у похилому віці, коли він вже був знаним громадським діячем, Франклін не забував про своє коріння і намагався

триматися саме середнього класу.

Життя автохтонного населення континенту стало однією із тем франклінівської «Автобіографії». Дослідники зауважують, що автор дотримувався прагматичного підходу колоністів до аборигенів, але у той же час Франклін став на захист індіанських народів, яких витіснили з їхньої споконвічної землі [43, с. 421].

На нашу думку, цікавими і оригінальними є спостереження літературознавця Тетяни Даниліної щодо «Автобіографії» Франкліна: з одного боку, «зразковість» і дидактичний аспект аналізованого твору дозволяють говорити про близькість багатьох структурних, ідейних і змістовних елементів «Автобіографії» до подібних у «романі виховання», по-друге, загальне визнання значущості її героя як національного архетипу дає підґрунтя для апеляції до твору Франкліна у пошуках джерел «романа виховання» у США [34]. Додамо ще одну суттєву для нашого дослідження річ: перші національні «романи виховання» в Америці виникли на основі суто специфічної соціальної міфології, центром якої є «американська мрія».

«Автобіографія» Томаса Джефферсона (1821) сконцентрована на описі рідної американському діячеві Віргінії, її першопоселенців, релігійних сект і законів, натомість приватне життя зображене лаконічно і фактографічно. Розповідаючи про ту чи іншу людину, автор звертає увагу на її громадську діяльність і комплекс психологічних характеристик, необхідних для її функціонування. Власна особистість цікавить Джефферсона лише в описах тих подій, де ним була зіграна важлива політична роль [43, с. 527]. Принцип, якого дотримується автор в «Автобіографії», – «політик має говорити мало, але змістовно» [179, с. 29].

Жанр автобіографії особливо розквітнув у творчості західноєвропейських романтиків. Протягом ХІХ-го століття в американській літературі з'являється і розвивається сповідь в інтимній діаристиці. Метою щоденника у цей період була зосередженість на свідомості автора, пізнання ним свого внутрішнього світу. Самовивчення і самовизначення як засоби розкриття особистості

відбуваються при спробі зафіксувати свій образ у покайних тонах у світлі моральної повинності, створити форму словесної об'єктивації дійсності в образі, яку М. Бахтін визначив як «самозвіт-сповідь» [6]. Для цієї форми конструктивним моментом є те, що це саме самооб'єктивація, що інший зі своїм спеціальним, привілейованим підходом виключається. Це форма, коли тільки чисте відношення «я» до себе самого виступає організуючим початком висловлювання. У самозвіт-сповідь входить тільки те, що герой сам про себе може сказати. Дана трансформація самозвіту-сповіді не задовольняється самовиправданням і потребує виправдання релігійного. Це і є сповідальний момент самозвіту-сповіді. Самозвіт, спрямованість до самого себе виключається, самозвіт існує завдяки своїй другій сутності – сповіді, тобто благальному слову зовні себе, до Бога.

На дві прикметні риси щоденникової практики романтиків США вказує дослідниця пуританської традиції і літератури американського ренесансу Тетяна Михед – намаганні підпорядкувати всю діяльність розказуванню про своє життя і небажанні – навіть супротиві – відокремлювати твір мистецтва від життя митця [65]. Американські трансценденталісти зробили неоціненний внесок у становлення автобіографії.

Провідну роль у становленні жанру відводять і «Автобіографії» Марка Твена, яку називають його найкращою книгою, до того ж цілком новаторською, такою, що зруйнувала усі попередні уявлення про автобіографічний жанр [120]. Відкриття «істинного методу створення автобіографії» Твен сформулював так: «Не обирай для її початку певний час свого життя; мандруй по життю, як заманеться, розповідай тільки про те, що цікавить тебе в дану хвилину <...> І ще: нехай ця розповідь буде одночасно щоденником і автобіографією. Тоді можна буде сумістити сучасність і спогадами <...> у цих контрастах ховається неповторна чарівність» [62, с. 85].

Твенівська автобіографія побудована у формі живої бесіди, де спогади зливаються із відступами, в яких обговорюються болісні проблеми

літературного і політичного характеру. Експресивністю мови, пластичністю подробиць і свіжістю вражень відмічені спогади про дитинство. До «Автобіографії» потрапили блискучі зразки політичної публіцистики, спрямовані проти вад американського суспільства. Автобіограф зазначає: «За останні вісім – десять років я розпочинав кілька разів писати автобіографію, але результат був незадовільним, виходило надто літературно» [62, с. 88].

Книга Твена зовнішньо слідує багатьом принципам жанру, в той же час пародіюючи їх. В цій автобіографії домінує «суспільна сфера існування». Отже, історія духовного розвитку Твена подається не у звичному, психологічному, ключі, аналітика та інтроспекція не цікавили митця. Важливо для нашого дослідження зазначити, що свобода – як принцип його автобіографії – для письменника не означає самооголення, властивого багатьом сповідальним автобіографіям. Твенівська свобода підвладна таланту, спогадам, роздумам. Водночас, на думку літературознавців, ця автобіографія, спрямована на розвінчання ілюзій американської національної свідомості, руйнувала їх своєю незавершеністю, багатошаровістю і поліфонією [62]. Отже, в «Автобіографії» М. Твена відбувся зсув від жанровооформленої літератури до свободи самовираження, до злиття факту і вимислу.

У ХХ-му столітті спостерігається вибух автобіографізму в культурі США. «Виховання Генрі Адамса» визнається дослідниками новим етапом в історії американської автобіографії, вони підкреслюють і визначальну рису автобіографії ХХ-го століття – зображення характеру як постійно змінного, плинного явища [158]. Л. Мішина відзначає, що Адамс створює «багатофігурну картину» і робить «акцент на аналізі духовного становлення особистості, яка розглядається у широкому контексті свого оточення» [62, с. 41]. З творчістю Г. Адамса в американській літературі пов'язане зародження так званої «автобіографії духу».

Як завважують дослідники, загальний напрям подальшої жанрової еволюції веде американську автобіографію від історії особистісного

становлення до історії особистого успіху [179]. Внутрішній сюжет «Автобіографії» репрезентує становлення вільної незалежної особистості, становлення якої досягається не завдяки умовам народження, спадковості, родинним зв'язкам, а через копітку працю і природні здібності. Відповідно в образі автобіографічного героя виступають на перший план риси, не характерні для традиційних для того часу літературних героїв: тяжіння до знань, працьовитість, врівноваженість, цілеспрямованість.

Враховуючи великий автобіографічний матеріал, накопичений американською літературою, здається, є природнім існування різних класифікацій автобіографії. Серед них найбільш поширеними є класифікації Г. Каузера, А. Стоуна, Р. Сайера, Г. Уальда [109]. У даному дослідженні дотримуватимемося концепції Л. Мішиної, яка пропонує відокремлювати наступні внутрішньожанрові різновиди автобіографії: традиційну, «автобіографію духу» і політичну. За обґрунтуванням науковця, у першому прослідковується процес формування особистості автора, у другому – «факт духовного буття автора», в останньому – «борця за соціальні зміни». Дослідниця констатує, що існують твори, в яких співіснують усі риси названих жанрових різновидів [62].

У сучасних інтерпретаціях автобіографії дослідниками розмежовані «традиційна», західноєвропейська модель автобіографічного письма, і постсучасні (у тому числі і етнічні) моделі автобіографії. Критики пишуть і про те, що етнічна автобіографія є продовженням і ускладненою формою традиційної з етнічними особливостями [92].

Порівняно з традиційною постмодерна автобіографія має такі відмінні характеристики: поєднання факту й вигадки, уведення епічних масок, метатекстуальність, автофікція, комутація ключових автобіографічних категорій, представлення біографічних референцій як дискурсивної стратегії в центрі текстової площини, авторефлексивність письма, семіотичність оповіді, стратегія реконструкції, фрагментарність спогадів, порушення зв'язного наративу, розширення релевантної форми.

Серед цих ознак особливою є автофікція, яка стала важливим містком для трансформації традиційної автобіографії в постмодерну: наприкінці минулого століття поєднання романних рис з автобіографічним письмом виявилось неминучим. Сьогодні вважають, що саме поняття дійсності є відносним, як наслідок, зникає межа між реальністю та вигадкою. Автор не стверджує, що текст про його життя є достовірним.

Важлива риса постмодерної автобіографії – метатекстуальність. Автобіографія стає узагальнювальною максимою життя і творчості автора. Творча спадщина автора в її сукупності постає як метатекст. Автобіографічний метатекст передбачає реалізацію первинних автобіографічних складників у наступному художньо-документальному творі. Завдяки такій семантично полівалентній категорії, як метатекст, автор має можливість втілювати в автобіографічному тексті свої реакції на попередні твори, на принципи творчого бачення, на перебіг літературних процесів та власне на автобіографію [32].

Новітня автобіографія як літературне утворення, яке може запозичувати риси багатьох літературних напрямів, синтезувати родові якості, модифікувати різні автобіографічні форми, виходить за межі жанру й переходить на рівень метажанру. Автобіографія є ядром жанрової системи, до якої належать твори зі спільним предметом зображення. Як складне наджанрове утворення вона передає зв'язок з культурою епохи, перебуває в постійному русі, змінює свої параметри, підкорює інші жанри. Головними ознаками автобіографії як метажанру стали: вихід за межі літературного жанру, проміжне становище між літературним родом та жанром. Тут наявний і зворотний зв'язок: саме еволюція постмодерної автобіографії до рівня метажанру є її головною особливістю [32].

Ступінь вивчення автобіографічної традиції етнокультурних груп США різний: література афро-американців має багату і давню історію, велику кількість праць з критичного аналізу, теоретичного осмислення здобутків автобіографічного письма. Протягом усього ХХ-го століття багата традиція

індіанської автобіографії в процесі відродження літературного феномену корінних американців також ставала предметом пильної уваги критиків.

Дослідження з автобіографічних творів письменників-іммігрантів з Азії, Латинської Америки починають з'являтися в американському літературознавстві у 1970-х роках на тлі громадського та наукового зацікавлення особистим досвідом представника етнокультурної групи. Незважаючи на різницю в існуванні автобіографій етнокультурних груп Америки у часовому розрізі, спробуємо виокремити характерні ознаки сучасної етнічної автобіографії США.

Письменники етнокультурних груп США використовують автобіографічне письмо з метою збереження своєї культури, через бажання залишити письмові пам'ятки для молодших, більш асимільованих поколінь або дійти згоди зі своєю особистісною ідентичністю. Науковці вважають, що автобіографія популярна у письменників-початківців завдяки простоті її форми: «будь-хто, здатний написати хоча б одне речення про себе, може бути автобіографом» [162, с. 11]. Прикметною рисою етнічних літератур Америки є те, що більшість літераторів, зараз видатних, стартували у даній галузі з автобіографічних творів. Зацікавлення етнічною автобіографією підсилюється такими явищами як національна кухня, автентична музика, ужиткове мистецтво.

Сучасна мексикано-американська автобіографія привернула до себе увагу літературних критиків лише у 1988-му році, коли побачив світ спеціальний випуск часопису «Американ Рев'ю» під назвою «Автобіографія іспаномовних американців» з оглядом творчості майстрів жанру Оскара Зета Акості, Ернесто Галарзи, Ричарда Родрігеса, Гарі Сото, Ентоні Квіна та полемічними статтями щодо питання наративних стратегій в розглянутих автобіографічних творах [161].

Зразки ранніх етнічних літератур Сполучених Штатів, в основному, є автобіографічними. Наприклад, Дж. Оулні сказав про афро-американських митців так: «вони увійшли в дім літератури через двері автобіографії. Від

Фредеріка Дугласа до Малкольма Ікс, від Олаудо Еквіано до Майї Енжелоу найбільш придатною літературною формою для зображення життя афро-американців була і залишається автобіографія» [158, с. 55]. Досі мало відомостей про зародження жанру автобіографії в культурі чикано. Причинами цього називають масову неписьменність мексикано-американців у ХІХ-му столітті, політичні та соціальні трансформації в американській державі, лінгвістичну алієнацію, а також недостатню художність форми творів: «Латиноамериканцям затулили рот не так могили, як політичні зміни, соціальне зубожіння, культурне сплюндрування та лінгвістична відчуженість» [161, с. 123]. Лише нещодавно дослідники розпочали відновлювати та серйозно аналізувати поодинокі голоси чикано, розпорошені в культурних практиках, записниках, мемуарах, сповідальній поезії та приватному листуванні, для того, щоб уявити трагічність досвіду поневолення цього народу.

Привілеювання у контексті західної епістемології письма над усною оповіддю знайшло своє вираження і в осмисленні автобіографічного жанру загалом, і мексикано-американського зокрема. Більшість дослідників зосередили свою увагу на свідченнях поневолених мексиканців, що були оприявлені після завоювання їхньої країни. Водночас варто підкреслити, що автобіографічні імпульси мали місце ще в доколумбовій Америці і, очевидно, їхній початок не датується періодом загарбання мексиканських територій. Доколумбова літературна традиція містила також елементи автобіографізму.

Окрім сповідальних поетичних творів, вагому роль у процесі формування автобіографічних наративів чикано відіграв й іспанський колоніальний досвід письма про завоювання, дослідження та освоєння територій Мексики. Панування іспанців від 1492-го року майже до кінця ХІХ-го століття суттєво вплинуло на формування нової суб'єктності на захоплених теренах. Крізь призму іспанського поцінування маємо змалювання мексиканської місцевості, природи, флори і фауни, а також

темношкірих людей.

Поневолення сімдесяти п'яти тисячного населення північних провінцій Мексики, очевидно, спричинило сильні опір та обурення з боку підкорених. Страх та протест пронизує промови, офіційні документи, а злість та непокора набули крайньої межі у тогочасних баладах та жартах, де *los americanos* ставали об'єктами висміювання і пародіювання. Проте значна частина перших автобіографічних текстів, що розповідали про гніт завойовників, залишилася на маргінесах літератури США та історії країни. Окрім описів пережитих жахів, автобіографії латиноамериканців ХІХ-го століття дали підґрунтя для створення багатої літературної традиції. Вони сприяли кращому увиразненню її характеру, прикметних рис, естетичних вузлів і параметрів. Більш того, саме автобіографії становлять наріжний камінь формування та подальшої розбудови індивідуальної та колективної ідентичностей чикано, що уґрунтовані на «гучній артикуляції протесту проти соціальної та культурної гегемонії США» [161, с. 58].

Автобіографія чикано народилася з мексиканських *testimonio*, латиноамериканського жанру свідчень. Ці твори описували історичні події свого часу, розповідали про суспільні проблеми, досвід, отриманий етнокультурною групою. Як відзначає Джон Біверлі, свідчення були сфокусовані на описі проблемних колективних ситуацій, в яких існував наратор [161, с. 52]. Відсутність суто індивідуальних автобіографій в ранніх етнічних літературах США пояснюється тим, що більш за все в цих культурах поцінювався добробут громади або родини, а не індивідуальні досягнення та унікальна автономна особистість, що є особливо властивим західноєвропейським та американському суспільствам. І на сучасному етапі автобіографію чикано вважають «жанром, у якому індивідуальний досвід та колективна історична ідентичність нерозривно пов'язані між собою» [161, с. 8].

Автобіографічні твори мексикано-американців у ХІХ-му столітті стали історичними документами, що засвідчували їхній досвід за чужої політичної

системи у чужій культурі [152, с. 42]. В історії автобіографічної традиції чикано залишились імена авторів Хосе Родрігеса і Сантьяго Тафолла, Еулалії Перез і Аполінарії Лорензани, Хосе Антоніо Менчакаса і Маріано Валехо. Але їхня літературна діяльність залишається «terra incognita» для дослідників. Серед відкритих творів з даного масиву є автобіографічний роман «Моє життя на фронтірі. 1865 – 1882», який був виданий лише через багато років після написання, у 1935-му році. Його автор, губернатор штату Нью-Мексико, Мігель Отеро розповідає про своє дитинство, молодість в Канзасі, Колорадо, Нью-Мексико. Поряд із інтроспекцією героя знаходимо і елементи епічного твору – історичну інформацію про освоєння американського Заходу, політичні інтриги, губернаторство Отеро у розпалі боротьби між англо-американцями та іспаномовним населенням штату. Оцінюючи цю автобіографію, Ч. Тейтем визнає, що завдяки енергійному стилю і змістовності, даний твір посідає важливе місце в еволюції літератури чикано [21].

Після 1848-го року відбуваються радикальні трансформації як в соціально-економічному, так і в культурному житті завойованих північних територій Мексики. У той історичний час розпочалося формування нової суб'єктності підкорених мексиканців, та рушійні зміни в епістемології. Паредес зазначає: «Велика роздільна лінія в історії чикано пролягає у 1848 році, коли була підписана угода Гвадалупе-Ідальго, що закінчила війну тривалістю у двадцять один місяць між Мексикою та США. Підписання угоди, більш ніж щось інше, вимагало від південно-західних мексиканців переосмислення свого ставлення до старої батьківщини та США» [161, с. 63].

Руйнування звичних життєвих практик, незважаючи на те, що люди продовжували розмовляти рідною мовою, намагалися дотримуватися давніх звичаїв та обрядів, спричинило потребу в адаптації до соціальних та економічних реалій загарбника. Активна американізація Заходу спричинила культурний, політичний, економічний та лінгвістичний шок. З одного боку підкорені мексиканці намагалися якось примиритися із реаліями нової

дійсності, а з іншого, все ж опиратися діям загарбника.

Відтак автобіографічні наративи, що виникли у той час, мали подвійне завдання: збереження рідної спадщини та конструювання нових можливих алгоритмів життя, що передбачали б можливість міжкультурного обміну. З цього приводу каліфорнієць, член державного сенату після завоювання писав: «Завойовані страждають від приниження перед завойовником, благають його про захист і втішаються лише тим, що мають. Вони не розуміють того, що відбувається на їхній власній землі. Вони чужинці на своїй землі. Я бачив, як люди, яким було по сімдесят і шістдесят років плакали, наче малі діти. Адже їх вирвали з корінням із земель прашурів. Їх принизили та образили. Їм заборонили пити із власних джерел» [161, с. 27].

Автобіографічний імпульс того часу зародився в ситуації соціальної та символічної смерті. Ностальгія за втраченим спадком, що пронизує тогочасне письмо, стала способом опору асиміляції, артикуляцією протидії новому режиму. Дослідники стверджують, що «Автобіографічний наратив, переплетений з соціальною та культурною історією, таким чином забезпечував психологічне та соціальне єднання з минулим, а також фіксування версії історії у парадигмі культурного тексту, яка б забезпечила історичну присутність перед лицем знищення» [161, с. 4].

Центральною наративною стратегією утвердження мексиканського минулого було пригадування оповідачем себе у парадигмі минулого власної спільноти. Таким чином у більшості автобіографічних оповідей кінця XIX – початку XX століття ідентичність оповідача підпорядковується колективному історичному минулому. Ідеалізація минулого в особистих оповідях мексиканців пояснювалася головним чином нестерпними реаліями життя на південних територіях США після 1848-го року. Наративи, у яких ностальгія функціонує як дискурсивна практика вираження опозиції, забезпечують також контрдискурс до панівної негативної риторики змалювання підкорених [157].

У сучасній та найсучаснішій літературі чикано автобіографічна традиція є найбагатшою і найпродуктивнішою. Серед її визначних творів можна назвати «Місто ночі» (1963) Джона Речі, «Бог дощу» (1984) Артура Ісласа, «Автобіографія коричневого бізону» (1972) та «Повстання народу тарганів» (1973) Оскара Зети Акости, «Вулиця Хойт» (1993) Мері Понсе, «Коло» (1997) та «Прорив» (2000) Франсіско Хіменеса, «Кнут Гамсун і хлопець із Фресно» (2000) Гарі Сото, автобіографічна тетралогія Ричарда Родрігеса (1982, 1992, 2002, 2013). На рівні тематичному ці автобіографічні оповіді обертаються навколо питань становлення особистості, імміграції і соціальних проблем. Поетикально цей корпус творів характеризується у термінах «гібридний», «міжжанровий», «експериментальний». Літератори чикано, які працюють в жанрі автобіографії, сміливо використовують поезію, усні оповіді, щоденникові записи, соціологічні нариси тощо [157].

Ричард Родрігес радикально пориває із традицією автобіографії чикано. Найперше, він не приймає імператив підпорядкованості індивідуальної ідентичності колективній, а також відповідальності оповідача за усю спільноту. Творчість Родрігеса загалом спонукає читачів по-новому осмислити суб'єктність мексиканців, зокрема, вийти за межі стереотипних уявлень про них. Його автобіографічні оповіді забезпечують простір для конструювання індивідуальної ідентичності, часто позбавленої тягаря історичного минулого.

Р. Родрігес обрав автобіографічну есеїстику як «форму письма про себе». Окреслимо основні характеристики незмінно популярного як у літературі США, так і у латиноамериканських, жанру есе. Цей жанр, який застосовувався європейцями для осмислення своєрідності Нового Світу (як це зробив Монтень у славетних нарисах «Про каннібалів», «Про звичай носити одяг»), був сприйнятий і в Америці як найбільш адекватна форма для самопізнання й інтроспекції. Ця нова форма вираження, свого роду протоесе, присутня була і у релігійних текстах Фернандо де Монтесиноса і Бартоломе де Лас Касаса [161, с. 377].

З часом латиноамериканська есеїстика зазнала того ж еволюційного шляху розвитку, що і європейська, незважаючи на те, що кожна з них наповнювалась власними варіантами і особливостями, які відбивали їхню аутентичність й національно-культурну специфіку. Останнім часом жанр літературного есе у Латинській Америці розвивається у різних модифікаціях, які презентують розуміння його як метатексту, який використовує іронію, парадокс, фрагменти інших літературних жанрів [161, с. 377].

Варто відмітити і те, що полісемантична природа есе передбачає спонтанні звертання до галузі філософії, етики і навіть метафізики. З позицій міжжанрової природи тексту можна «говорити про що завгодно», «цей хамелеоновий жанр намагається набути форми, найбільш вдалої для експериментального пошуку компромісу між аналізом та інтуїцією, між мовою загальнодоступною і метафоричною, між об'єктивним пізнанням і внутрішньою інтуїцією» [126, с. 570].

Р. Родрігес дебютував на літературній сцені США на початку 70-х років ХХ-го століття публіцистичними творами у різних американських часописах. Сьогодні цього представника літератури чикано постійно антологізують; окрім своєї літературної діяльності, Родрігес знаний своїми лекціями у престижних наукових закладах США. Написання і видання у періодиці есе стали підготовчим етапом автора до створення першої автобіографії з майбутньої тетралогії. Після виходу у світ книги «Голод пам'яті: виховання Ричарда Родрігеса» (1982) до нього прийшло національне визнання: письменник отримав золоту медаль у галузі публіцистики від Каліфорнійського Клубу Співдружності, нагороду Крістофера за внесок у розвиток жанру автобіографії та нагороду Енсфельд-Вульф за участь у русі за громадянські права від Клівлендської Фундації. Книга стала помітним явищем у літературному житті Америки. У книжкових оглядах поважних журналів читаємо: «Всі відчувають глибоке емоційне захоплення» («New York Review of Books»), «Він пише про самотній шлях індивідуалізму, духовну силу і нещастя американської душі» («The Village Voice»),

«Близкуче... Містер Родрігес презентує себе зразком довгого досвіду змін, ціною якого є самотність, але також і триумф. Про це він пише з вражаючою відвертістю» («The New York Times Book Review»).

На нашу думку, унікальність місця Р. Родрігеса в американському літературному континуумі можна пояснити самою специфікою художнього сприйняття письменника, що зумовлена пошуком самототожності, в основі якого, з одного боку, ототожнення себе з мейнстрімом і визнання свого рівноправ'я (в цьому простежується узгодженість з національною культурною традицією США). З іншого боку, ця специфіка репрезентована, на думку дослідників, не завжди вдалимися спробами митця, творчість якого складається в умовах «просторово-культурної відкритості», окреслювати нові, раніше не характерні для мейнстріму взаємозв'язки [92]. Про ці спроби дослідник творчості письменника Г. Стейтен висловився наступним чином: «він (Родрігес) не здатен вірно описати свою культурну ситуацію, інтуїтивно відчуваючи умовність існуючих норм і понять, але за інерцією продовжує звертатись до бінарної опозиції «або / або» – або американець, або чикано. Насправді, це ситуація – не те і не інше, або і те, і інше» [136, с. 81]. Додамо, що подібна невизначеність самототожності зустрічається доволі часто в етнічних автобіографіях.

Висновки до розділу 1

У першому розділі дисертаційного дослідження проаналізовано основні підходи до потрактування категорії «етнічна ідентичність» у сучасному міждисциплінарному полі. Дослідницьку увагу сфокусовано на особливостях сучасного ідентичнісного дискурсу у філософському, соціогуманітарному та літературознавчому контекстах, розглянуто низку ключових понять, пов'язаних з дослідженням конституювання та функціонування етнічної ідентичності у

мексикано-американському культурному просторі.

Розглянуто і систематизовано найвпливовіші сучасні концепції двох типів ідентичності – особистісної й етнічної (ця остання є конститутивним елементом першої) – у філософському, соціокультурному і психологічному дискурсах. Для концептуалізації моделювання етнічної ідентичності в літературі чикано і, зокрема, творчості Р. Родрігеса використано психосоціальну й екзистенціальну методології, що описують стадіальні моделі ідентичності, окреслюють межі впливу суспільних конструктів на її конституювання, осмислюють системи ціннісних орієнтирів, самовизначення, підтвердження буття індивіда у процесах самоідентифікації. Еріксонівська концепція ідентичності виявилася продуктивною для аналізу автобіографічних творів через акцент, який вона робить на важливості часової інтеграції для вдалої «я» – ідентичності.

Для дослідження виявились актуальними питання співвідношення індивідуальної та комунітарної структурних складових ідентичності й виборів її репертуарів при обов'язковому підтвердженні «Іншими» у процесах соціальної взаємодії. Виокремлено найсуттєвіші фактори, що впливають на становлення етнічної ідентичності у соціальному контексті.

Почасти у дослідженні використовуються здобутки психоаналітичної критики при аналізі гендерного і психосексуального складника етнічної ідентичності, процесів формування / трансформації чоловічої ідентичності, соціокультурних варіацій маскуліності. Для дослідження стали корисними ідеї конструктивістської теорії ідентичності. Згідно з нею форманти етнічної ідентичності потрактовуються як дискурсивно сконструйовані у соціумі.

Виокремлюються основні інститути у процесах соціалізації та набуття етнічної тожсамості — родина, школа, мова, суспільна група. У контексті цього дослідження згадано про гендерний і психосексуальний складники ідентичності представника етнокультурної групи, процеси її формування та трансформації. Вказані конститuentи етнічної ідентичності актуалізуються у практичних розділах дослідження.

Враховуючи факт трансетнічності американської нації, взято на

озброєння дві моделі самоідентифікації, запропоновані знаними вченими Д. Голлінджером і В. Соллорзом, — через походження та вільний вибір. Обґрунтовано вибір розуміння етнічної ідентичності як результату «власної згоди». У цьому розділі систематизовано і розглянуто шляхи акультурації індивідів у чужому середовищі — інтеграція, сепарація, маргіналізація та асиміляція.

У дисертаційній роботі стверджується, що магістральною концепцією ідентичності представника етнокультурної групи може бути постконструктивістська модель з її антиесенціалістською сутністю. Ідентичність розглядається як набір ролей, поведінкових моделей, масок, можливостей, як плинна і залежна від випадковостей. Дослідники пропонують приймати весь спектр проявлення ідентичності без спроб її кінцевої фіксації, але неодмінно зі збереженням свободи вибору. Ґрунтом для сучасних підходів до висвітлення проблеми ідентичності стала думка про те, що вона не є монолітною єдністю і такою, що притаманна людині від народження. У дослідженні дотримуємося розуміння ідентичності індивіда як «фрагментарної і розколотої, такої, що народжується через різні, антагоністичні дискурси, практики і положення», як результату «власної згоди», добровільного «приєднання» до групи.

У цьому розділі вирізнено низку моделей етнічної ідентичності, які використовують у своїй творчості мексикано-американські письменники. Отже, ідентичність чикано, як доведено у розділі, може вибудовуватися, зокрема, за асиміляційною моделлю, згідно з якою індивід прагне позбутися рис «Іншості» та злитися з домінантною (білою) більшістю; за моделлю етнічної винятковості та окремішності, що наголошує на культурних відмінностях; а також за моделлю інтеріоризації елементів, притаманним обом культурам, з метою їхньої гармонізації. Наведено приклади функціонування всіх моделей, проаналізовано хронологічні рамки і чинники формування кожної з них.

Перший розділ дослідження осмислює жанр етнічної автобіографії у сучасній американській літературі. Теоретичні праці Дж. Оулні, Ф. Лежена,

М. Чермінської становлять підґрунтя для аналізу автобіографічних творів. Зроблено літературно-історичний аналіз американської автобіографії.

Дослідницька увага сфокусована на розгляді автобіографічних жанроформ мексикано-американців, в яких проблематика конституювання ідентичності відобразилась найбільш чітко. Окреслено параметри подальшого розгляду жанру етнічної автобіографії у творчості Ричарда Родрігеса.

Автобіографічні есеїстичні романи Ричарда Родрігеса наслідують «західну» модель «письма про себе» з її усталеними елементами інтроспекції, сповідальності, духовного навернення. Релігійний компонент, зокрема, є засадничим для світогляду і творчості літератора; в одному з романів він називає себе «читачем святого Августина».

Основні положення цього розділу викладено у трьох одноосібних публікаціях автора [72], [73], [75].

РОЗДІЛ 2

АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ЕТНІЧНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ЧИКАНО В АВТОБІОГРАФІЧНІЙ ТЕТРАЛОГІЇ Р. РОДРІГЕСА

2.1. Антропология пам'яті в романі «Голод пам'яті»

Пам'ять, час, ідентичність належать до найбільш вживаних і дискутованих у літературознавстві понять. Пам'ять як один з основоположних антропологічних чинників становить для літератури невичерпне джерело мотивів. Вона передбачає також і своєрідну модальність, зумовлюючи авторське ставлення до спогадуваних образів, які можуть набувати іншого значення, відмінного від первинного, завдяки ностальгії, міфологізації або нав'язливій повторюваності певних «кадрів» з минулого. Пам'ять створює як міфи про наше минуле, так і фантасмагорії, виступаючи при цьому і як засіб репрезентації історії, чинник подолання історичної амнезії, і як ефективний психоаналітичний інструмент. В останньому з зазначених випадків пам'ять бере участь у моделюванні внутрішніх процесів, які формують ідентичність індивіда. Індивідуальна і соціальна пам'ять тісно пов'язані між собою [12], [24].

Зв'язок ідентичності та автобіографічної пам'яті став предметом різнобічного дослідження, існування цього зв'язку є загальновизнаним фактом. Як написали Енн Вілсон і Майкл Росс, «можливо, це трюїзм – говорити про те, що самоідентичність базується на автобіографічній пам'яті, але природа і сила цього зв'язку залежить від характеристик як ідентичності, так і спогадів. Сказати більше, ці відношення можна назвати взаємними: спогади людини впливають на її бачення себе і навпаки» [2, с. 137]. Іншими словами, індивід, маючи певну ідентичність, звертається до спогадів про автобіографічні події минулого з метою підтвердження власних важливих і значущих особистісних характеристик; і, навпаки, аналізуючи життєвий досвід, він може відкрити в собі щось нове, пізнати самого себе, на що здатен.

Про дедалі важливіше значення спогадів у суспільному житті, значення пам'яті в сучасній культурі говорить, зокрема, в своїй колективній праці «Час минулий. Культурологічні есе з травми і пам'яті» група американських психологів і культурологів: «Ми живемо за часів, коли спогад, як ніколи, стає предметом суспільної дискусії. До спогаду звертаються із метою зцілення, звинувачення, захисту. Спогад став основною складовою конститування індивідуальної та колективної ідентичності, а ще й ареною конфлікту та ідентифікації» [2, с. 5].

Значний масив теоретичних формулювань вказує на те, що функція спогадів полягає у підтриманні відчуття тяглості особистості (the continuity of the self). Адекватність автобіографічного знання, за словами Мартіна Конвея, залежить від його можливості підтримувати і плекати відчуття тяглості і особистісне зростання. Подібне до цього, гіпотетична функція особистого минулого виражається у збереженні відчуття тотожності самому собі протягом життя [162].

Здобутки індивідуальної пам'яті в процесі комунікативного акту трансформуються у зміст соціальної пам'яті, а останній, засвоюючись індивідом, стає надбанням особистого досвіду. У своїй єдності вони забезпечують безперервність і спадкоємність процесу пізнання, передачу індивідуальних та колективних надбань від покоління до покоління, що робить індивідуальний досвід невмирущим, а соціальний – дієспроможним. Авторитетна німецька дослідниця Аляйда Ассман у вступі до своєї фундаментальної праці «Простори спогаду» пише про те, що «феномен пам'яті завдяки розмаїттю своїх проявів є трансдисциплінарним не тільки в тому сенсі, що жодна дисципліна не може дати йому остаточного й дієвого визначення, він сповнений протиріч і в межах кожної окремої дисципліни» [2, с. 25].

Під час розгляду «Голоду пам'яті», найбільш концептуального твору з автобіографічної тетралогії Родрігеса, предметом наукового аналізу стає літературна репрезентація суб'єктної пам'яті, характерною рисою якої є

функціонування пам'яті як осередку внутрішнього життя автобіографічного героя, як головного будівельного матеріалу його суб'єктної особистої ідентичності. З огляду на одне із завдань, поставлених у даному дослідженні, першочергового значення набуває етнічна складова ідентичності автобіографічного героя.

З точки зору психології пам'ять є елементом свідомості як найвищого рівня суб'єктності індивіда, а як пізнавальна здібність вона підпорядковується перцепції оточення, почуттю самототожності, а також абстрактним знанням про навколишній світ. Як свідомість, так і пам'ять є інтенційними; за висловом одного з науковців з цього приводу, «пам'ять завжди існує заради чогось. І метою як аспектом її функціонування не можна нехтувати» [149, с. 78].

Необхідним доповненням вивчення функціонування свідомості в автобіографічному романі Родрігеса, на нашу думку, має бути розпізнання тих літературних прийомів, за допомогою яких автор демонструє зв'язки між духовним життям та емоційними проявами. Сучасні дослідження в галузі психології відкидають багатовікову традицію заперечення емоційного боку особистості індивіда. Р. Соломон у своїй праці «Філософія емоцій» наголошує: всі пізнавальні процеси протікають за неминучої участі почуттєвих реакцій. А їхня інтенсивність впливає на функціонування механізмів пам'яті [183, с. 11].

Родрігес показує емоції свого автобіографічного героя як модус самопізнання. У зображенні конкретних переживань письменник поєднує емоційну реакцію, рефлексію героя-наратора над нею і, у той же час, занотовані перцептивні подразники. Емоція в такому оточенні постає одночасно метонімією внутрішньої дійсності та категорією, яка слугує для пізнання зовнішнього світу. У своєму письмі літератор репрезентує психічні феномени в інтеракції між сенсуальними й внутрішніми переживаннями та рівнем рефлексії автобіографічного героя. Вважаємо, що саме через це емоцію в творі Родрігеса можна визнати не так суто психологічною, як інтелектуальною категорією.

Інтелектуальність пам'яті забезпечується, перш за все, дистанцією, яку дає Родрігесу освіченість, – тут зв'язок двох частин назви автобіографічного роману знаходить якнайбільше змістове підтвердження й обґрунтування: «Голод пам'яті: виховання Ричарда Родрігеса». Автор чітко демонструє нерозривний зв'язок тих двох потужних сил, які здатні спонукати його до праці пригадування, – ностальгію і абстрагування. Зазначені явища постають джерелом як болю від розриву із собою колишнім, що асоціюється із сімейними цінностями, затишком родинного дому, так і втіхи від креативного потенціалу самої можливості осмислення власного досвіду: «спочатку я думав, що моя потреба у розмірковуваннях, доволі довгих і абстрактних, над взаєминами з батьками було нічим іншим, як відбитком отриманої освіти. На відміну від мене, вони навіть і не думали про свій здобутий життєвий досвід у культурному сенсі. Здатність поглянути на життя абстраговано дозволила мені вловити у повсякденності те, що було для більшості людей з мого оточення беззмістовним, несуттєвим» [172, с. 165].

Важливою є роль, яку автор відводить вмінню абстрагуватися, воно набуває у нього додаткових ідейних характеристик і в контексті загального комунікату, який несе роман «Голод пам'яті». Вчений як представник середнього класу американського суспільства, із яким Родрігес хотів би себе асоціювати, може зрозуміти нижчий культурний прошарок саме завдяки своїй відірваності, дистанційованості від нього. Через здатність абстрагуватися від емпіричного досвіду герой роману має змогу побачити, яким чином індивідуальний досвід формується культурою. На думку письменника, неможливі, натомість, неспроможні уявляти своє життя в абстрактних формах [172, с. 157-158].

Зв'язок пам'яті і самоусвідомлення наділеного свідомістю суб'єкта становить важливий мотив філософсько-психологічних вчень, спільною атрибутивною ознакою яких є часовість. Проте цей взаємозв'язок є доволі далеким від однозначності і підлягає, як мінімум, двом, кардинально відмінним та історично змінним, потрактуванням. У цьому контексті

істотною проблемою стають дві суперечні концепції ідентичності індивіда, які конкурують між собою у філософській думці Нового Часу. Перша з теорій сприймає свідомість як «я» у трансценденталістському ключі – якісно незмінне й незалежне від перебігу часу. На користь такої ідеї по-різному й у свій час висловлювались такі філософи, як Августин, Іммануїл Кант, Сьорен К'єркегор. За зауваженням Жана-Поля Сартра, «Час – це... зв'язок, і Я має часовий характер навіть у своєму бутті. Це означає, що Я не просто не боїться часу, воно потребує його для самоздійснення» [176, с. 33]. Натомість, як твердить друга впливова теорія, основоположником якої є Декарт, для людського розуму не може бути жодної іншої дійсності, крім моментальності і змінності в часі. Останні безупинно модифікують наше «я», що конститується виключно в пізнавальному акті. На непостійності свідомості також наголошували емпірики: для Джорджа Берклі свідомість – це лише жмуток спостережень. Отже, стає очевидним, що особлива роль припадає на пам'ять як психічну функцію, яка здатна підтримувати безперервність і ідентичність «я».

Автобіографічний роман Родрігеса показує, як змінювалась свідомість героя під впливом отриманого досвіду (замкнуте гетто мексиканської родини в чужому середовищі – одному з «білих» районів Сакраменто, соціалізація Рікардо в англomовному середовищі: католицька церква і парафіяльна школа Святого Серця у рідному місті, Стенфордський університет і суперечливий досвід «програми підтримки етнокультурних груп», а потім і «фізичної праці», далі – річне перебування в Англії та відмова від професорської кар'єри) – ідентичність тут постає як динамічне поле переконань наратора.

Усупереч психологічним концепціям, які функціоналізують пам'ять у межах людської свідомості, Родрігес запропонованою ним концепцією «голоду пам'яті» парадоксально акцентує нашу увагу на роздільності цих сфер: образотворення пам'яті відбувається у нього ніби всупереч його власному «я» як суми переконань, у яких перебуває «моралізуючий» наратор Річард Родрігес. Адже пам'ять у письменника, крім свого безперечного

значення інтелектуальної історії «виховання» і набуття образу сучасного «я», має також глибоко ностальгійне значення туги за собою колишнім і за тим духовним оточенням, яке це колишнє «я» супроводжувало – за домом свого втраченого дитинства, до якого немає вороття. Зазначимо, що саме пам'ять дитинства стала центральною точкою відліку творчості Р. Родрігеса.

Ностальгія стала лейтмотивом творчості Родрігеса. Аналізуючи романи письменника, доходимо висновку, що цей комплекс психічних переживань в його письмі має характер соціального типу, пов'язаний із втраченим колом емоційних і культурних прихильностей, і часового типу – у цьому випадку ностальгія зумовлена наявністю в житті індивіда яскравих приємних періодів. Науковці зазначають, що загальною причиною ностальгії є тривале перебування людини за межами рідної країни в чужому мовному оточенні, і додають: повне подолання ностальгії неможливе [38].

Родрігесова ностальгія має симптоми звичайної ностальгії дорослої людини за дитинством. Перебуваючи як дорослий у певному відмежуванні, самотності, скажімо, навіть самотності творчій і індивідуалістичній, яку він як письменник особливо поціновує і без якої не уявляє своєї ідентичності, автобіографічний наратор сумує за тією душевною єдністю і погідністю, які він переживав, будучи дитиною, складаючи одне ціле зі своєї мексиканською родиною – до здобуття «публічної», суспільної ідентичності: «Я з ностальгією озирався на своє минуле. Я сумував за тими часами, коли не був таким самотнім» [172, с. 156].

Рефлексійна ностальгія Родрігеса не має за мету відбудовування міфічного дому. За словами Сьюзен Стюарт, ностальгія такого штибу «зачарована розірванням часів, а не об'єктом, який відділений від нас цим розірванням» [161, с. 145]. Ностальгійний наратив у такому випадку відкритий і фрагментований. Суб'єкт у стані рефлексійної ностальгії розповідає персональну історію, говорить про відносини між минулим, теперішнім і майбутнім, завдяки цьому йому стає зрозуміло: у минулому не можна бачити лише таке, чого більше немає, воно здатне діяти, вбудовуючи в

теперішнє відчуття, в яких знаходить життєві сили [38, с. 49].

Ті епізоди з дитинства, які тепер стали предметом інтелектуального аналізу автора, постають у пам'яті Родрігеса не тільки інтелектуально, а, перш за все, як емоційно насичені спогади – з притаманною їм пластикою відчуттів і самоусвідомлення героя. Такою є, наприклад, ностальгія за звуками його дитинства: він їх називає «галасливими, рідними іспанськими звуками зі свого минулого» [172, с. 156]. Коли він пішов до школи, його англійський словник нараховував приблизно п'ятдесят слів.

Самотній стан Рікардо у школі, де навчалися виключно діти англосаксонського походження, поглиблювався важким сприйняттям чужої англійської мови. Для майбутнього письменника пам'ятним етапом стала порада вчительок-черниць батькам замінити «домашню» мову спілкування з іспанської на англійську. Отже, до цього періоду можна віднести перший крок, зроблений Рікардо і його родиною до асиміляції з американською культурою, – спілкування англійською в побуті і зміною імені на англійське Ричард.

В одній зі своїх численних критичних статей про «Голод пам'яті» Томас Рівера, аналізуючи позицію письменника щодо вживання ним рідної мови, із докором зазначає, що «іспанській Родрігеса не вистачає інтелектуальних обертонів та гнучкості у функціонуванні поза домом і родиною» [136, с. 8]. На нашу думку, для Родрігеса і його мексиканських родичів іспанська ніколи не була мовою «інтелектуального дискурсу», а тому така рецепція є несправедливою. Для героя роману, як і для багатьох мексиканських іммігрантів, здебільшого, неосвічених і бідних, іспанська мова – зі сфери особистої, щоденного вжитку. Згаданий літературознавець вважає, що автобіографічний персонаж жодним чином «не спокутує своєї провини за неналежне поводження з рідною мовою» [136, с. 8], але, як ми бачимо, це не підтверджується текстуально.

Емоційна єдність, яку наратор відчував у минулому, – єдність зі своєю родиною й Богом (пізніше Родрігес означить це як фізичний зв'язок з

католицькою церквою, як спосіб життя), навіює асоціації з концепцією «повторення» К'єркегора. Ця філософська концепція, на нашу думку, є цікавою для цього дослідження у контексті міркувань про зв'язки між минулим і майбутнім та в сенсі придатності здобутого знання у формуванні власного життєвого шляху. Філософ розумів повторення як релігійну діяльність, яка можлива завдяки вірі – вірі в Бога та в трансцендентальний, незмінний і цілісний людський суб'єкт. Причому К'єркегор акцентує увагу дослідників на здатності суб'єкта до відкритості на майбутнє завдяки усвідомленню етичних наслідків минулого [9].

В есе «Кредо» Родрігес розлого веде розмову про значення католицької церкви у своєму житті. Вона не тільки дала йому духовну стежину, але, що виявилось найголовнішим, і відчуття долученості до спільноти, містком між культурами – американською, європейською і латиноамериканською. Католицизм торкнувся майже всіх аспектів життя літератора, пов'язуючи їх в єдине ціле, виступаючи запорукою цілісності його ідентичності.

Родрігеса виховали ревним членом римо-католицької церкви. Дитинство майбутнього письменника вибудовувалось навколо релігійних понять і включеності в церковне життя: все, що не було частиною Церкви, розумілося ним як таке, що належало іншому світу. Католицька церква стала духовним і фізичним орієнтиром у його картині світу. Родрігес відчував Бога через церкву: архітектуру, одяг, ритуали, літургії [172, с. 96]. Наратор стверджує, що вдячний католицькій церкві за все, чому вона навчила, акцентуючи увагу на тому, що вона «не говорила про гріхи плоті, а відкривала життєвий досвід» [172, с. 106].

Католицизм став для письменника радше відкривачем світу і культури, ніж релігійною практикою. Через посередництво католицького виховання він пізнавав своїх предків, родинне минуле, оточення у школі та церковній спільноті, великим непізнаним світом, що вабив його. Дослідник творчості Р. Родрігеса, Роберт Катлер, стверджує, що католицизм і церква «були каталізатором асиміляції письменника в американське суспільство, його культуру [168, с. 108].

Здається парадоксальним фактом і протилежність ностальгійних спогадів про минуле, що пов'язується із внутрішнім станом свободи індивіда, спроможного до посиленого свідомого переживання кожної обраної пам'яттю миті. Для родрігесового героя джерелом таких переживань стала католицька літургія. Наратор свідомий у своєму розумінні того, що йому вже немає повернення у колишній стан душевного миру і спокою, який може залишатися лише на рівні спогаду: герой продовжує виконувати цей релігійний ритуал, ходячи вже до іншої церкви. Ностальгійні напади не вводять Родрігеса в прустівську оману зникання кордонів між собою теперішнім і собою колишнім; він чітко розуміє, що сьогодні дорослій людині вже не віднайти себе в дитині – вона стала зрілою, освіченою, тобто – іншою. Освіченість автора роману є причиною болісного відчуження від родини, минулого, етнічних коренів.

Фахівець у галузі мексикано-американської літератури Шерлі К. Роуз звертає увагу на те, що для Родрігеса отримання освіти, неминучий процес становлення культурної особистості призвели до незалежної, вільної позиції в суспільстві, але разом з цим і до болісного відчуженого стану «аутсайдера» у родині, щоправда, за власним бажанням [153, с. 8]. Дослідниця вірно зауважує, що Родрігес знайшов в інтелектуальній сфері шляхи до змін у власному житті [153, с. 9]. Не погодитися з цим твердженням не можна: сторінками «Голоду пам'яті» наскрізно проходить думка про необхідність вибору преференції між публічною і приватними сферами у самопрезентації автора. Згаданий літературознавець резюмує: «алієнація для Родрігеса була неминучим процесом, уникнути її не вдалося б у жодному разі. Він переконував себе і суспільство у тому, що принесення особистої ідентичності у жертву на користь публічної є частиною процесу подорослішання, становлення дорослої людини. І це поширюється на всіх, хто жадає отримати автономність, бути індивідуальністю, а не тільки на представників іммігрантських родин» [151, с. 90].

У дитячі й юнацькі роки майбутній літератор вважав володіння

англійською основним етапом у асиміляційних процесах американського суспільства. Ось тому, наприклад, Річард був невимовно щасливий «почути від вчительки, що нарешті позбувся мексиканського акценту у вимові» [172, с. 44]. Із плином часу, чим вправніше він був в спілкуванні англійською, тим більшою ставала дистанція між ним і іспаномовними батьками. Родрігес згадує у цьому зв'язку один епізод із життя: він був свідком звертання батька поганою англійською до працівника автостанції, при цьому хлопець «намагався більше не чути слова з вуст батька ... І здригнувся, коли той поклав йому руку на плече» [172, с. 15]. Цей пасаж переконливо засвідчує факт Родрігесового юнацького почуття сорому за батьків. Він говорить наступне: «Я не пишався батьками. Вони були не схожі на моїх вчителів. Я був зовсім спантеличений відсутністю у них освіти» [172, с. 85]. Згадуючи це за роки в ретроспективі, письменник завіряє читачів, що у зрілому віці ті дитячі страхи і комплекси видаються абсолютно безглуздими [172, с. 15].

Вважаємо суттєвим додати, що серед родинного кола у героя не виникало почуття «інакшості», меншовартості. Лише на перехресті двох культур – мексиканської і американської – з'являвся «біль від публічної алієнації» [172, с. 18]. Автор назвав цей момент «зіткненням двох світів» [172, с. 20]. Р. Сальдівар дотримується думки, що родрігесові дії на шляху до американізації проходили у стані, коли особистість позбавлена органічного зв'язку зі своєю етнокультурною групою, не може знайти комфортного місця в соціальному класі, до якого належить. Письменник згадує себе одинокою особистістю, ізольованою і закритою для соціуму. Дослідник відмічає і недостатній рівень соціальної свідомості юного Родрігеса [174, с. 27].

У романі автор використовує конструкт «учня-стипендіата» для визначення життєвої практики. В есе «Досягнення мети» Родрігес виступає читачем-реципієнтом твору «Про користь писемності» Річарда Хогарта. Письменник проводить паралелі між власним життям і описаним Хогартом концептом «учень-стипендіант». Британський літератор вклав такий сенс у це поняття: «учень-стипендіант є вихідцем з родини робочого класу, який

відчуває, що не може виявляти привселюдно любов до батьків, тому він зосереджується на тих перевагах, які йому може дати його освіченість» [151, с. 90]. Для Родрігеса згаданий концепт додав впевненості у думці, що його успіхи в навчанні стали можливими завдяки емоційному дистанціюванню від батьків і рідної культури. Усвідомивши це, він більше хвилюється через те, що «у них не було майже нічого спільного у спілкуванні» [172, с. 21].

Сальдівар відмічає відсутність повної щирості і довірливості у комунікації Родрігеса з читачем, натомість він впевнено стверджує, що цей роман є «апологією публічної особистості з єдиною метою — виправдати свій вибір, позицію в суспільстві [136, с. 27]. Варто додати, що моменти сповідального характеру ретельно контрольовані автобіографом, зрозуміло, що Родрігес презентує свідомо чи несвідомо лише той факт, який вважає для себе важливим, прийнятним для того, щоб змалювати автопортрет. Отже, на тлі соціально-психологічних процесів, що проходили на стадії формування етнічної ідентичності Ричарда Родрігеса переконуємось, що відносини між «приватною» і «публічною» часткою в ній є неоднозначними і суперечливими.

Найбільший культурний та психологічний відбиток наклало на письменника здобуття вищої освіти. Спочатку був Стенфордський університет, де він у 1967 році отримав ступінь бакалавра англійської мови з відзнакою, потім два роки навчання на магістерському курсі філософських студій у Колумбійському університеті. У 1969 році Родрігес розпочинає чотирьохрічну роботу над докторським дослідженням з літератури англійського Відродження, отримує грант для проведення роботи у Варбурзькому Інституті (Лондон). Через суб'єктивні причини його дослідження не було представлено у завершеному вигляді, а потім він свідомо не приймає пропозиції обійняти викладацькі посади у декількох престижних університетах Америки через свою громадянську позицію: Родрігес був стійко переконаний, що дії керівників університетів «узгоджувалися» з національною програмою «підтримки етнокультурних

груп», і він не хотів стати «показовою моделлю» для інших іспаномовних американців.

В одному з інтерв'ю часопису «Гарпер» Р. Родрігес сказав: «програма підтримки етнокультурних груп» ігнорує справжні меншини нашого суспільства – членів «непривілейованих» класів, немає різниці, якої вони раси чи етносу. У нашій свідомості засіло абсолютно помилкове і безглузде уявлення про те, що певні етнорасові групи, незважаючи на соціальний клас – меншини» [136, с. 13]. Отже, літератор дотримується тієї думки, що заходи «програми підтримки етнокультурних груп» мають бути побудованими згідно з класовими, а не расовими відмінностями.

Принагідно торкнемося іншого питання з освітянської царини Сполучених Штатів, критиком якого став Родрігес, – білінгвальної освіти, тобто практики навчання дітей з іммігрантських родин їхньою мовою. Однією з основних складових асиміляційної моделі автора є його переконання, що мова – головний провідник до змін у суспільстві. Ідеї письменника центруються навколо аналізу категорії «публічна ідентичність» і його переконання у тому, що динаміка її розвитку прискорюється оволодінням індивідом домінантної мови, у нашому випадку, англійської.

Родрігес пише, що сама атмосфера у класі вимагає вживання «публічної» мови [172]. Тут він згадує епізод зі свого шкільного минулого: «...коли ірландська черниця звернулася до мене із проханням вимовити моє ім'я вголос і чітко, щоб кожен зміг почути мене, на це треба дивитися як на єдину адекватну реакцію вчителя в аудиторії, де знаходяться незнайомі один одному люди» [172, с. 80].

На закиди критиків щодо втрати студентами своєї культурної ідентичності у випадку викладання «домінантною» мовою письменник говорить: «Моя бабуся завжди казала, що я мексиканець. Це було її право так стверджувати. А вже мої вчителі мали говорити, що я американець. Наше розуміння навчання у державних навчальних закладах з метою дізнатися про своє коріння – цілковитий абсурд. До того ж ми звикли до думки: якщо

людина отримала університетську освіту, вона має бути космополітом... Я стурбований тим, що іспаномовне населення Каліфорнії не розмовляє гарною іспанською чи англійською. Вони, перебуваючи, так би мовити, у «лінгвістичному ув'язненні», між двох мов. Насправді, вони не мають мови і, в певному сенсі, не знають домівки» [172, с. 64]. Отже, заходи «програми підтримки етнокультурних груп» і білінгвальної освіти автор вважає недоцільними і невірними. На зіткненні цих позицій тримається «інтелектуальна» автобіографія «Голод пам'яті».

На думку сучасних психологів, які займаються оповіддю, суб'єктивізм нарації, веденої з точки зору персонажа, а тим більше автонарації, підтверджує тезу про екзистенційний вимір оповідей, творених людиною. За Дж. Брунером, найважливішим складником таких текстів стають концептуалізації систем «дім» – «світ», «я» – «інші», «я» діяльне – «я» пасивне [115]. У Родрігеса родинний дім є символом «доісторичного» раю його дитинства, його існування в «первісному» стані – до виходу на шлях розвитку, освіти: «У віці семи років усвідомив те, що було відомо з моменту мого народження: я – громадян Америки. Але у тому ж віці відчуття близькості у нашому домі ніби кудись пішло... Ані старший брат, ані сестра вже не поспішали зі школи додому. І я також. В будинку часто було чути голоси сусідських дітей. Або в ньому була повна тиша» [172, с. 22].

Пам'ять зумовлює свідому екзистенцію людини як історичного буття, оскільки здатність до накопичення в пам'яті образів, фактів і цінностей дозволяє їй зрозуміти свою присутність «тут і тепер» як наслідок більш ранніх подій. Адже свідомість формується в процесі огляду й оцінювання того, що накопичується в «архіві» пам'яті, тобто в процесі перетворення пам'яті як пасивного реєстратора фактів на динамічну пам'ять, що визначає буття у світі як постійне оприсутнення минулого в теперішньому.

Вважаємо, що для наших звернень до європейських філософсько-психологічних концепцій у даному дослідженні вагомим аргументом стануть слова авторитетного науковця у галузі латиноамериканської літератури

Андрія Кофмана: «Іншість» виявляється у двох важливих властивостях латиноамериканського художнього мислення. Перша: здатність (і навіть постійна потреба) латиноамериканського письменника, самовідсторонюючись, бачити себе і свій світ «Іншим», – тобто очима європейця... Латиноамериканський письменник бачить світ і себе в ньому ніби у подвійному ракурсі: своїм поглядом і чужим, постійно демонструючи свою відмінність. Інша особливість полягає у тому, що дослідження свого простору і самопізнання реалізується в системі опозицій» [53]. Тим більше валідними є звернення до набутків, якщо пам'ятати про обрану Родрігесом на початку життєвого шляху асиміляторську позицію щодо «білого» американського середовища і його захоплення європейським мистецтвом.

На нашу думку, дотичним до даного дослідження є міркування Габріеля Марселя на тему екзистенції людини, які він організовує навколо таких основних категорій, як пам'ять, ідентичність і присутність у світі. Екзистенція, яку він розуміє як буття в дорозі, здійснюється й доповнюється через пам'ять минулого. Адже сягання думкою назад у часі дозволяє розпізнати минуле, що, на думку метра філософії екзистенціалізму, неминуче уявляється як пройдений шлях [60].

У позиції «людина-блукач» приховується сутність автентичного буття людини у світі, тобто повне усвідомлення власного існування і прагнення до маніфестування своєї присутності. Підставою присутності в світі є можливість розпізнавання і розуміння минулого, яка спирається на процеси пам'ятання. Людина як «буття, що пам'ятає», передає свідчення, які є записом її індивідуальних спогадів, включених у рамки колективної пам'яті етнокультурної групи, до якої вона належить.

Досвід дороги, який невідступно супроводжує мешканців пограниччя, може реалізуватись у двоякий спосіб. Передусім, це факт міграції. Людина, яка залишає рідні краї, зберігає в пам'яті їхній образ, щоб не втратити зв'язки з власним минулим. Досвід дороги оприсутнюється також тоді, коли вона залишається на землі предків і на ній переживає свою драму ідентичності. В

обох випадках пам'ять пройденого шляху дбайливо зберігається, а особливо тоді, коли в потоці історичних подій на цьому шляху встановлюються межі, які роблять неможливим повернення в рідні краї.

Людина на пограниччі культур часто стає перед необхідністю розпізнання, підтвердження і навіть відбудування ідентичності – власної і етнокультурної групи, з якої вона походить. Тож явищем, характерним для культур пограниччя, є особливе піклування про родовід людини, вписаної в історію даного суспільства. Почуття важливості особистої історії впливає з потреби ідентифікації з тим всім, що розпізнається як своє, а також з необхідності збереження окремішності щодо сусідньої чужої культури. Адже умовою існування етнокультурної групи є турбота про цінності, які створюють зв'язок і слугують запорукою як групової окремішності, так і внутрішньогрупових подібностей. Такою постає позиція більшості чикано, проти якої виступив Ричард Родрігес на початку своєї літературної кар'єри і своєю першою автобіографією. У «Голоді пам'яті» його позиція виглядає прямо протилежною досвіду літератури пограниччя, його переконання у важливості інтеграції в матеріально і культурно багатше середовище є полемікою з «класикою жанру» пограничної літератури етнокультурних груп. Але проблемність твору полягає і в тому, що ці тверді позиції поєднуються у автора з титульним «голодом пам'яті», з ностальгією, яка змушує героя відчувати смуток за (колись своєю) культурою.

Нарація пам'яті – реконструювання особистістю пережитого в оповідних межах, які оприявлюються фізичним досвідом, культурними моделями пам'яті [179, с. 192]. Автобіографічний твір є спробою інтерпретації, чим «я» є в перспективі того, чим «я» був. Єдність моєї свідомості, таємниця буття – це принцип сполучення і розуміння всіх моїх дій, всіх облич і місць, у яких я бачу знаки і свідчення моєї долі. Тож автобіографія є формою діяльності, дією, що має на меті самопізнання і розширення простору власної свідомості. Ця діяльність, спрямована на конструювання ідентичності, здійснюється в процесі, початком якого є

згадування і впорядковування спогадів, а ефектом є перенесення їх за допомогою нарації до сфери суспільного порозуміння. Таку функцію пам'яті в нарації Родрігес порівнює у своєму творі з «психіатрією».

Болісні розриви Родрігеса з родиною заради нової ідентичності постають і як подолання ряду комплексів – досвід цього подолання стає головним досвідом об'єктом праці його пам'яті. Один з них стосується комплексу «мачо», мачизму, який поставав як обов'язковий спосіб поведінки для хлопця і чоловіка в мексиканських родинах. Зауважимо, що в образі мачо серед низки стійких мотивів чільне місце посідає мотив самоствердження. Кодекс мачо передбачав, перш за все, відмову від «жіночої» велемовності. Саме цей факт суперечив прагненню Родрігеса до активного «освітнього» спілкування в школі – в першу чергу, з учителями, відповідаючи на уроках, а також, що ще важливіше, ставив під сумнів «легітимність» його захоплення літературою як «нечоловічим» заняттям, яке мало чимало спільного з велемовністю: «в моїй кімнаті знаходилися книги поетів і романістів; в улюблених творах письменники-чоловіки висловлювали почуття так, як чоловіки в моїй родині ніколи не описували їх словами. Мені здавалося, що в моїй любові до літератури було щось «нечоловіче». Навіть сьогодні, коли майже нічого в моїй особистості не асоціюється зі словом «мачо», я не можу позбавитись цього дивного відчуття «невідповідності» [172, с. 110].

Пам'ять як психоаналітичне усвідомлення свого комплексу і його джерела, а також як саме автобіографічне письмо, в якому вона втілюється, відіграє тут, вочевидь, символічно терапевтичну роль і легітимізує дорослість автора як того, хто має право порушити родинні традиції й святині. Про подолання комплексу своєї жіночності в фізичному аспекті автор наочно розповідає в епізоді одного свого студентського літа, яке він вирішив потай від батьків присвятити фізичній праці. Цей символічний фрагмент несе на собі кілька змістових навантажень. Це, по-перше, проблема «фізичної праці», про яку розповідав батько й яка була долею інших, неосвічених емігрантів мексиканського походження. У цьому контексті Ричард хотів спробувати себе

в ролі іншої особистості, приміряти на себе маску одного з можливих себе, подивитися на «інших» ніби зсередини. По-друге, це проблема його розніженого від розумової праці «не чоловічого» тіла, якого він соромився і намагався не відкривати чужим, і як слухняний католик – навіть своїм очам. До цього додавався й комплекс «коричневого», небілого, тобто кольору шкіри, який відрізняв його від групи, що з нею він прагнув себе асоціювати. Аналізуючи цей важливий для його духовного розвитку і символічно наповнений епізод, автор доходить висновку, що завдяки досвіду фізичної праці подолано сором свого тіла, яке він уже не боявся підставляти під пекуче й «пігментуюче» сонячне проміння, але не зміг наблизити його до los pobres, до мексиканців фізичної праці на чужій для них землі.

«Мачівська» мовчазність мексиканців, у шкірі яких хотів побувати Родрігес, переростає в описуваному епізоді у символічне мовчання, яке, мов стіна, назавжди відділятиме його від них. Пам'ять про це мовчання є важливою для кожної миті духовного життя Родрігеса – як свідчення того, що мости спалені, що він є іншим і назад вороття вже немає: «їхня мовчазність залишається зі мною і тепер. Вона може розповісти багато про що. Ці мексиканці потребують «публічної» ідентичності. Вони залишаються повністю чужими на цій землі, людьми без коріння» [172, с. 94].

Досвід письменницької самотності, яку він пізнав, працюючи над дисертацією в Британському музеї, не підготував його до автобіографічного письма, предметом якого стає сам автор. Родрігес визнає, що він довгий час побоювався, що сила спогадування минулого відриває його від теперішнього життя: «Мене огортав страх, що поглинання у події минулого переросло у бажання недорослої людини відмовитися від життя «тепер і зараз». Письменник був змушений зраджувати себе, постійно повторюючи як настанову для свого «я», що сам акт видобування з пам'яті минулих подій і вражень і є актом теперішності: «У процесі написання автобіографії в дійсності я описую людину, якою є зараз» [172, с. 97].

«Голод пам'яті», крім усвідомлення й опису різючих змін, які

відбулися з автором, відкрив також і незаперечну спільність між ним теперішнім і ним- дитиною. Ця спільність полягає в емоційній цінності самотності як внутрішньо необхідного творчого стану його душі, як своєрідної золотої нитки його ідентичності. Звідси виникає страх «незрілості», «недорослості», що його переживає значна частина творчих особистостей, які не прийняли закони «дорослого» рутинного життя. На тлі всіх життєвських подій, до яких залучені його родичі, друзі й знайомі, на тлі телефонних балачок, службових підвищень, пізніх вечірок, одружень, розлучень, народжень дітей і щоденних від'їздів на роботу і приїздів додому о певній годині, родрігесова «відстороненість» є чимось таким, що йому необхідне як повітря, без чого він не був би собою, але разом з тим джерелом неспокою, чимось таким, чого він бажав і побоювався: «Можливо я відмовляюсь від дорослості?» [172, с. 193].

Тому писання автобіографії є для автора як єдиним підґрунтям його публічної активності, яка допомагає йому боротися зі страхом власної «інакшості», так і знаряддям необхідного дистанціювання для психоаналітичного самопоглядання і терапії, які виступають для Родрігеса запорукою його ідентичності.

В аспекті об'єктивізації праця пам'яті споріднюється у нього із сутністю письма як такого. Цей момент «відчуження», здобуття необхідної дистанції для належного і комфортного самовираження і психоаналітичного» (звісно, метафорично) самопізнання має свою градацію: спочатку це, як пише Родрігес, «було зухвало публічним записуванням слів» [172, с. 195]; коли він опанував друкарську машинку, він ризикнув «переглянути написане» [172, с. 195]. «Потреба в перегляді» стала наріжним каменем його письменницького самоусвідомлення – «Я став самосвідомим митцем»: «Зміна, яку я підозрював, була результатом стеження за словами, розташованими рівним друкарським шрифтом. Упорядковані друкарською машинкою, вони вже здавалися не моїми» [172, с. 197]. В такий спосіб

об'єктивізація через друк і письмо, через опублікування стали для Родрігеса засобом подолання «скандалу інтимності», який викликала в нього пам'ять про гетто родинного дитинства, що суперечила його новій американо-англійській ідентичності «публічного» члену середнього класу.

Поза сумнівом, самоозначення автора як «самосвідомий» не є порожнім бахвальством: Родрігес усвідомлює всі антиномії своєї пригоди з «пам'яттю», з її невідповідністю його новому статусу «дорослого», «освіченого» і публічного американця, який «віддалився від родини своєю освіченістю» [172, с. 190].

Через те він обертає свій «голод пам'яті» проти неї ж самої, вірніше – проти тієї реальності минулого, яку вона несе для нього як самоцінність – якби не відігравала лише відведену їй роль еволюційного етапу освіти та інтеграції в американське суспільство як його нову ідентичність. Тому й сцени родинного раю в мексиканському іспаномовному гетто, домівці його дитинства, швидко змінюються у спогадах пам'ятними етапами його соціалізації в англomовному середовищі суспільно вищого класу. Особисте відкриття Родрігеса полягало в тому, що сам факт написання ним автобіографії й розповідання про інтимні речі, які належали раніше виключно його родині, є останнім і остаточним муром, що його зводить автор між собою і своєю родиною, між собою теперішнім і своїм минулим.

За спостереженнями сучасних нейропсихологів, реконструктивістський характер роботи автобіографічної пам'яті виражається через презентацію її нового продукту, який складається із змінених конфігурацій частин минулого суб'єкта пам'яті [38, с. 24], активізацію обраних ним блоків автобіографічних спогадів [38, с. 113].

Цей останній розрив по-особливому яскраво переданий у метафоричному епізоді, коли мати запитує автобіографічного наратора, що таке психіатрія. Сама обставина цього запитування зберігається у вибірковій пам'яті автора дуже промовистою сценою невідповідності, разючого дисбалансу зі своїм змістом: «Що таке психіатрія? – запитує мама. Вона

стоїть біля прасувальної дошки. Ми говоримо про буденні речі» [172, с. 197].

Психіатрія в есе «Містер Секрети» є метафорою ідентичності Родрігеса, його автобіографічного письма, його публічного способу життя і – його духовної відірваності від людей. Ті інтимні речі, які він може довірити паперу і друкарській фарбі, не можуть стати спільним надбанням його і його родини: автобіографічна «психіатрія» і його родина несумісні. «Сидячи вранці за своїм столом, я кожного разу кам'янів при погляді на їхні обличчя», визнавав письменник, уявляючи, як члени родини читають його твори. «Я уявляю, як очі моїх рідних повільно рухаються по цих сторінках» [172, с. 199]. Але ці сумніви не зупинили Родрігеса, який почувся достатньо «дорослим», щоб вільно виражати свою ідентичність, і метафорою цього вираження, як ми пам'ятаємо, стала тут «психіатрія»: «Що таке психіатрія? - запитує мама. І я хотів би, щоб вона змогла це уявити. Є речі настільки інтимні, що про них можна сказати тільки тій особі, яка не є близькою тобі» [172, с. 199]. Адресатом наратора є не родина, а публічний читач: «Читач став моїм виправданням, а ще причиною для написання книги» [172, с. 198].

Таким чином пам'ять і писання спогадів відіграють для автобіографічного наратора Ричарда Родрігеса роль своєрідного *antidotum* на зазіхання минулого – все ще живого і болючого, хоч би як автор від нього відхрещувався – заради утвердження своєї ідентичності, нетотожної колишній, «дитячій» і досоціалізаційній, а крім того – алієнованій від колективної ідентичності його родини. Це також і виправдання того розриву і спроба інтегрувати – хоча б на письмі – ті дві різні особи, які бачать у ньому його рідні, тобто члена своєї родини і «публічну особу».

Пам'ять як відверте писання про себе у часі стала також і запорукою свободи автора, який воліє не зациклюватись на одній версії самого себе, який не бажає, щоб маска, яку накидає йому суспільна інституція (навіть якщо це буде його рідна родина), зрослася з ним остаточно: «Одна з моїх знайомих зателефонувала сказати, що прочитала моє есе. Зі сміхом

продовжила: «Весь цей іспанський гнів! Героєм твору не можеш бути ти». Я думаю, що тільки дуже близька людина в праві так висловлюватися. Від таких людей необхідно тікати до незнайомих, до вивільнення, що його дає велике місто, щоб створити нові версії себе» [172, с. 190].

Для європейської літератури знаковою працею із дослідження пам'яті є романний цикл Марселя Пруста «У пошуках втраченого часу». У ньому дослідники добачали платонівські впливи: митець перетворив пам'ять на опоетизований матеріал мистецтва і на центр власної філософії, а літературний механізм ремінісценції підніс до рангу знаряддя психологічного аналізу. Французький романіст створив повторену потім неодноразово модель літературного оприявлення психологічного механізму ремінісценції, тобто неконтрольованого людським «я» потоку асоціацій минулого і теперішнього. У творах Пруста цей досвід стає вічним джерелом незнищеного контакту з минулим часом і з незмінним «я», яке не підлягає зруйнуванню в часі. Несподіваний спогад споріднює минуле і теперішнє душі, нівелює нищівні потуги часу і виявляє перед людиною сутність речей. Пам'ять анулює потік лінійного часу за допомогою підтримки єдино теперішнього суб'єктивного часу, який виступає гарантією гармонійного існування особистості.

Отже, час у творчості М. Пруста – це специфічний, художній час, який має власні закони функціонування. Як пише російська дослідниця Олена Ровенко у монографії «Час у філософському і художньому мисленні. Анрі Бергсон, Клод Дебюссі, Оділон Редон», віднайдення «втраченого часу» передбачає у Пруста одночасно й подолання часу, долучення до вічності через написання художнього твору, «прустівський час еластичний <...> і не підлягає жодному зовнішньому вимірюванню <...> Ми поділяємо час в романі не на місяці і роки, а на зміни пори року в душі. А вони не аналізуються у хронологічному порядку» [81, с. 360]. Вважаємо важливою і наступну наукову думку: час у Пруста – синонім Істини, Правди, у процесі

осягнення яких особлива роль відведена досвіду вражень і власних відчуттів автора твору [78].

На протилежних позиціях в естетико-філософському сприйнятті пам'яті стояв Семюель Беккетт, який заперечив здатність пам'яті встановлювати та утримувати тривалі зв'язки «я» теперішнього та «я» минулого, тим самим відкидаючи прустову віру у відповідність мистецтва, власного «я» та минулого [159, с. 180]. Беккетт демонструє безглуздість і розпач інтроспекції, декомпозицію «я», яка супроводжувалась прогресуючим художнім редукаціонізмом.

Підсумовуючи наші міркування про функції і образ пам'яті у творі Родрігеса, потрібно визнати, що, незважаючи на нетотожність моделей пам'яті у Пруста, де теперішнє «я» героя може емпатично й імпресіоністично повністю зливатися з «я» минулим, образ пам'яті у Родрігеса все ж таки є ближчим до прустівської, ніж беккеттівської моделі. Пам'ять у Родрігеса є цінніснотворчою і континуальною, всі події минулого, весь досвід автобіографічного героя мають своїм результатом його сьогоденне «я», його ідентичність складається з історії його навчання, здобуття вищої освіти і соціалізації – та ностальгії за «первісним раєм» дитинства.

«Голод пам'яті», на нашу думку, є демонстрацією усвідомлення автором зазначеної антиномії, яка висловлюється в іронічному самоокресленні: письменник пише про себе як про «кокосовий горіх – коричневий зовні, білий всередині» [172, с. 174]. Коричневий мексиканець, який ще більше відчувається американцем середнього класу, ніж «білі»: «Хто я, після всього цього, як не комічний Квікег, який притискає до грудей реліквію із рештками мертвої європейської цивілізації?» [172, с. 174]. Отже, через те, що «голод пам'яті» постійно повертає автора до ностальгійних спогадів про колишній «дім», «публічну ідентичність» чикано не можна визнати стовідсотково асимільованою.

2.2. Етнорасовий компонент ідентичності Ричарда Родрігеса (на матеріалі автобіографічних романів «Голод пам'яті», «Часи обов'язку», «Коричневий»)

Навіть у XXI-му столітті проблема взаємозалежності категорій «раса» та «ідентичність» залишається актуальною, викликаючи інтерес у широкого кола науковців та політиків. Вказані явища привертають пильну увагу сучасних дослідників у перспективі змін їхнього потрактування у часовому розрізі та співвіднесеністю із філософськими, культурологічними та політичними парадигмами конкретного історичного періоду.

Оскільки біологічна основа раси вважалась дедалі більш сумнівною, вона була переосмислена як «спосіб поділу і ранжування людських істот відповідно до обраних властивостей (реальних або фікційних), аби підкорювати, експлуатувати їх» [177, с. 229]. Вступ до сучасної антології «Раса і расизм» (2001) починається такими словами: «Расова класифікація сьогодні є спільним місцем, люди за звичкою каталогізують один одного як представників тієї чи іншої раси і, здається, вважають, що кожен може бути класифікований у такий спосіб» [177, с. 1]. Американська асоціація антропологів уклала «Положення про «Расу», де цей концепт потрактовується як «спосіб класифікації», «світогляд» та «ідеологія», яка використовує соціально виключені категорії, аби надати неоднаковому становищу людей видимість природності [177, с. 129]. У царині соціології також превалювання соціальних конструктивістських точок зору дозволило аналітикам наголосити на «відсутності присутніх расових характеристик» та «історичній змінності расових категорій» [182, с. 4].

Переосмислення расового чинника в ідентичності представника етнокультурної групи стало одним із основних завдань літераторів США періоду «етнічного відродження» (1960 – 70-ті роки). Зокрема, подальшому расовому порозумінню та зміні стереотипів щодо цієї категорії у ті часи сприяла мистецька і громадська діяльність мексикано-американських

письменників, поетів і драматургів, які активно впроваджували авторські концепти, невтомно експериментували в царині поезики і проблематики художнього слова, поглиблюючи й розширюючи обрії бачення багатоманітної, трансформативної та варіативної расової ідентичності.

Осмилення зміни расових доміант у суспільній свідомості США початку третього тисячоліття стало центральним питанням романів Р. Родрігеса «Голод пам'яті», «Часи обов'язку», «Коричневий». У передмові до останнього із зазначених творів письменник зазначив, що намагався окреслити низку питань щодо раси у такий спосіб, аби «підірвати беззаперечну довіру до неї серед американців» [168]. Ревізуючи традиційні уявлення про категорію раси, Родрігес приєднується до великої групи сучасних антропологів, культурологів, історіографів і соціологів, які перебувають на позиціях заперечення уявлення про расу як біологічну детермінанту культурної поведінки індивіда. Наприклад, Даніела Джозефі зазначає: «на порубіжжі століть вчені відмовляються від безпорадної класифікації людського роду на монголоїдну, негроїдну та інші раси <...> Слово «раса» має вживатися тільки для позначення раси людей... Ми всі постійно гібридизуємось, і це відбувається з найперших днів життя людини на землі» [133, с. XII]

Вчені також не підтримують усталену бінарну опозицію «біле – чорне», що й досі продовжує існувати в американському світосприйнятті та світорозумінні. За словами Е. Смедлі, така перспектива расового світогляду «міцно закріпилась в суспільстві через роботу засобів масової інформації, практику буденного життя, політичну агітацію та функціонування соціальних інституцій» [177, с. 333]. Знаний антрополог із університету Берклі Клор де Альба наголошує: традиційний американський поділ на «біле» і «чорне» відбиває надто спрощений зміст культурних, лінгвістичних і етнічних аспектів ідентичності сучасної людини [177].

Есе «Тріада Алексіса де Токвіля» з роману «Коричневий» Р. Родрігеса містить, на думку автора, ключову сцену для сучасного розуміння расового

дискурсу, концептів «білизни» і «чорноти». Автор запозичив її із вже класичного зразку американської есеїстики – «Демократії в Америці» А. де Токвіля (1835). Отже, мандруючи південним американським штатом, етнограф зустрічає двох жінок – індіанку та африканку. Побачивши «білу людину», вони відреагували по-різному: індіанська жінка сховалась у лісових хащах, а афро-американка дочекалась наближення мандрівника. У контексті ситуації, що виникла, де Токвіль констатував факт існування помилкової поведінки обох рас у ставленні до європейців: перша зверхньо ставиться до них і не бажає мати жодних стосунків з ними, а друга є надто покірною і не уявляє свого існування без співвіднесення з європейцями. Для автора «Демократії» залишилось загадкою те, чому жінки почувались легко й невимушено у товаристві одна одної [168, с. 12]. Р. Родрігес потрактовує цей феномен так: етнокультури Північної Америки не є окремими феноменами, а, навпаки, мають дуже багато спільного [168, с. 12].

Сполучені Штати Америки, за влучним родрігесовим порівнянням, є історичним та культурним продуктом зустрічі «червоних», «чорних» та «білих» суб'єктів національної історії [168]. Митець зауважує: діалог, розпочатий між африканцем, індіанцем та європейцем два століття тому, триває й до нині, набираючи нових голосових реєстрів через нерівномірні, але перманентні у часовому континуумі потоки іммігрантів до країни. Останні десятиліття етнологи, культурологи, філософи США постійно дискутують про процес формування гібридної північноамериканської цивілізації. Хоча він ще не завершений, але основні параметри цього цивілізаційного проекту вже є чітко визначеними [139], [144], [155].

Р. Родрігес в одному з інтерв'ю наводить й інший приклад зі свого професійного життя, говорячи про заперечення однобічного поділу на «білу» і «чорну» раси: «мені здається, що «білизна» у свій час стала асоціюватися із вивільненням індивіда, а зараз ця категорія перетворилась на порожнечу, відсутність змісту. Ось вчора, під час ток-шоу на радіо, жінка зателефонувала мені і сказала, що, коли вона жила у Канаді, то мала ідентичність ірландську,

данську. Зараз, знаходячись у США, жінка в уявленні суспільства є просто «білою». Я відповів їй, що це одна з форм свободи, нехай із знаком «мінус» [168, с. 13].

Письменник стверджує, що афро-американці подібної «свободи» не мали, він переконаний, що, по-перше, вони знаходили для себе переваги у сегрегаційному поділі, аби підкреслити свою унікальну присутність в американському суспільстві, співвідносячи себе з «білими», по-друге, Родрігес вважає «чорних» такими ж шовіністами, як і «білих» [168, с. 11]. Отже, літераторові не затишно з такими консервативними ідеями щодо раси в США, він розглядає їх як архаїчні і позбавлені будь-якого сенсу у сучасному світі.

Поряд із вищезазначеними науковими міркуваннями існує й інший кластер поглядів на категорію раси, який підсумовує Н.О. Висоцька наступними словами: «значущість цього конструкту в житті багатьох поколінь, зокрема у США, не викликає сумніву» [17, с. 48]. Такий висновок української вченої є суголосним думці Родрігеса про глибокий вплив класичних расових уявлень на розвиток американського суспільства: «без раси ми не мали б музики, кінематографу, в'язниць, політики і політиків, історії, бібліотек, університетів, приватних бесід і ще багато чого іншого» [168, с. 5].

Отже, обговорення специфіки етнорасової складової у конституюванні власної ідентичності та ідентичності американської етнокультурної особистості стає наскрізним у літературному та громадському житті Р. Родрігеса. У «Голоді пам'яті» автор не без самоіронії підкреслює «умовність расових поділів, їхній внутрішній зв'язок із соціальним статусом» [151, с. 80]. Висловлюючи думку багатьох сучасних дослідників літератури чикано, Артуро Мадрід зауважує, що комплекс «коричневого», тобто кольору шкіри, який відрізняє Родрігеса від американців англо-саксонського походження, стає параноїдальним мотивом творчості письменника, згадати хоча б факт назви його третього роману «Коричневий: останнє відкриття Америки» [151, с. 81].

Родрігес наголошує на факті існування расової сегрегації в Америці 1950-х років через один спогад зі шкільного життя. Його товариш якось продекламував скоромовкою віршик: «If you're white, you're all right. If you're brown, stick around. If you're black, stand back» [168, с. 4]. Згідно терміна «політика визнання» Ч. Тейлора, «ідентичність може бути сформована чи спотворена під час контакту зі значущими іншими» [86, с. 38]. Відмінність Родрігеса як одного з мексикано-американців зневажливо, із запереченням права на місце у суспільстві мейнстріму була оцінена значущим Іншим. Обговорюючи проблему зіткнень особистості у юному віці з подібними ситуаціями, Н. О. Висоцька дає наступний коментар: «якщо з неї (дитини) виростає митець, вона здатна, принаймні, дистанціюватися від цього досвіду через його художнє втілення й тим самим об'єктивізувати і, хотілося б сподіватися, бодай частково подолати його. Для тисяч інших, позбавлених доступу до такої «терапії», травма може виявитися довічною» [17, с. 46].

Після виходу у світ «Голоду пам'яті» критик Т. Рівера вказував на ознаки «колонізованої свідомості» («colonized mind») в автобіографічного героя Родрігеса через його переймання кольором шкіри і постійні саморефлексії щодо сприйняття у суспільстві [136, с. 9]. У своєму есе «Автобіографічний маніфест» британська дослідниця Сідоні Сміт намагається знайти відповідь на питання, яким чином суб'єкт позбавляється колонізованого стану. Маючи за основу праці Ф. Фанона, вона знову наголошує на тому, що ідентичності не є тотожно концептуалізовані. Ідентичності маргіналізованих і мейнстрімівських суб'єктів мають різні позиції у суспільстві. Вони консолідуються, займають позиції у центрі або на маргінесах суспільства через певні варіанти культурного досвіду, що «регулюють епістемологічні, онтологічні і герменевтичні інструментарії автобіографічних наративів [179, с. 186]. Хоча дослідниця і не визначає чітко заявлений нею «культурний досвід», він складається з таких процесів, як акультурація, набуття мовних навичок та багато інших, які відіграють важливу роль у становленні самості індивіда. Серед них можна виокремити і досвід Родрігеса у переборюванні комплексу «меншовартості».

Т. Рівера згадує резонансну для свого часу (перша половина ХХ-го століття) роботу Самуеля Рамоса «Профіль людини», в якій вперше детально був розглянутий комплекс «меншовартості» мексиканця в США, й наводить наступні підсумкові слова з цього дослідження: «...проблема полягає не в тому, що мексиканця в Сполучених Штатах вважають меншовартісним суб'єктом, навпаки, він сам сприймає себе таким» [161, с. 13]. Інший дослідник творчості Р. Родрігеса, Пол Гуахардо, аж ніяк не погоджується зі словами колеги, вважаючи, що уся художня практика етнокультурних письменників США демонструє протилежне і переконливо доводить, що самототожність маргіналізованого індивіда розпізнається, визнається, формується у діалозі з Іншим, а, отже, зокрема, проблема «бар'єру кольору шкіри», є такою, що вже протягом довгого часу активно обговорюється у мультикультурних творах американських письменників [136, с. 73].

П. Гуахардо у контексті обговорення комплексу «коричневого» в творчості Родрігеса наводить приклад заниженої самооцінки мексикано-американців у 2000-х роках, внутрішнього і зовнішнього заперечення образу мексиканця: серед багатьох теле- і кінозірок, вихідців із Мексики, надзвичайно популярними є фарбування волосся у білий колір, кольорові контактні лінзи, пластична хірургія, солярії тощо. Дослідник уїдлимо зауважує, що «...вибілюючи свої корені, ці публічні особистості у такий спосіб заперечують їх, і, звісно, це слугує неабияким негативним зразком для наслідування» [136, с. 73].

Якщо всі літературні критики помічають неприйняття молодим Родрігесом «культурної самобутності батьків» у наративі «Голоду пам'яті», то більшість з них виокремлюють це питання у другому романі – «Часи обов'язку». Родрігес впевнено говорить про спостереження двох речей, що суперечать одна одній, – визнання Мексикою своєї метисної природи і, одночасно, факт важливості кольору шкіри для дітей із мексиканських родин [170]. З цього приводу Т. Рівера у вищезгаданому критичному нарисі констатує: «появу світлошкірої дитини у мексиканській родині суспільство

сприймає як крок уперед, темношкірої – відкидання назад у часі» [136, с. 12]. Родрігес згадує, що його родичі постійно говорили про приємність мати світлошкірих дітей і побоювання народити темношкірих [170, с. 116]. В романі «Часи обов'язку» він пише: «Мексиканські матері бажали народити світлошкірих малюків. Вони любили промовляти: «Доторкнись до білявого волосся – і тобі пощастить у житті» [170, с. 14]. Як ми вже зазначали в підрозділі 2.2, про свій іспанський спадок сучасні мексиканці говорять з гордістю, у той час як індіанське «коріння» замовчують.

Батьки Ричарда «глузували з тих «білих» мексикано-американців, які видавали себе за іспанців» [170, с. 115]. Але ми дізнаємось від автора про те, що їм приємно було відшукати «іспанське» у зовнішності чикано. Здається, цей гнів мексикано-американців проти «білих» ґрунтується на людських заздрощах. У телевізійному інтерв'ю кінця 1990-х Родрігес конструює в уяві таку ситуацію: «якщо б американці прийшли до їхньої оселі під час приготування обіду, мати поквапилася б на кухні виставити їжу, аби ті не побачили, що вони харчуються інакше, ніж англо-американці» [170, с. 88]. Далі він констатує, що протягом цих сорока років усе докорінно змінилось: американці у широкому загалі надають перевагу мексиканській і техасько-мексиканській кухні [170, с. 88]. Отже, спростований письменником в уяві сценарій несе наступний месидж для мексикано-американських дітей в питанні їхньої етнічної ідентичності – «приховуйте відмінності!»

Концептуальним для дослідження питання кольору шкіри є есе письменника з промовистою назвою «Колір обличчя» з першого роману тетралогії. Автобіографічний герой Родрігеса відверто зізнається: «Ніщо не турбувало мене у власній зовнішності так, як темний індіанський колір шкіри» [172, с. 125]. Він запитує себе «...чи це чудовисько перетвориться на людину?», маючи на увазі вказаний недолік, з його точки зору [172, с. 3]. Авторські болісні розриви зі своєю етнічною ідентичністю великою мірою пов'язані із темним пігментом шкіри. У межах підрозділу 2.1 ми вже фокусували увагу на антиноміях родрігесової боротьби за право «бути як усі

американці», асимілятивних спробах у становленні ідентичності у його молоді роки.

На нашу думку, письменник наслідував родинну модель самосприйняття. Мати прищеплювала синові розуміння важливості зовнішнього вигляду як одного з головних чинників успішності в американському суспільстві. Вона так далеко зайшла в своїх діях, що навіть змащувала Річардові обличчя в дитинстві лимонним соком, з надією, що воно посвітлішає [172].

Коли одного літа той стає до виконання фізичних робіт на подвір'ї, мати настирливо радить йому одягати капелюха і працювати після обіду, коли ефект від сонячних променів менший. Мати письменника поглиблювала його гіпертрофовані переживання щодо кольору шкіри. За спогадами Родрігеса, він протягом довгого часу не отримував повною мірою задоволення від перебування на свіжому повітрі, занять спортом [172].

Річард заздрив старшому братові, у якого «шкіра засмагала на сонці до червоно-гарячого і лущилась, як шкіра «грінго» [172, с. 115]. У старших класах школи родич мав побачення з дівчатами, які здавались майбутньому митцю дуже привабливими, тому що були білявками [172, с. 114-115]. Одна з річардових сестер, як і він, була темношкірою і сприймала це за важкий життєвий тягар, страждала від того, що її називали «негритьянкою». Ці страхи і психологічне напруження минули пізніше, коли вона народила світлошкірих дітей [172, с. 115-116].

Колір шкіри стає причиною невпевненості автора і у відносинах із протилежною статтю. Він ділиться юнацькими відчуттями так: «Я відчував, що темна шкіра зробила мене непривабливим в очах жінок» [172, с. 125]. Нам стає відомо, що Родрігес мав певні проблеми із соціалізацією до вступу до Стенфордського університету, коли він мав сексуальні стосунки із жінками, але й тоді письменник ніколи не вірив у те, що «жінки знаходять його фізично привабливим, продовжував «ховатися від сонця», і «не вдивлявся впритул у дзеркалі» [172, с. 130].

Родрігеса можна вважати за «подвійного маргінала» через його нетрадиційну сексуальну орієнтацію. У першому романі автобіографічної тетралогії присутня тільки одна коротка референція щодо геїв – «останні негри Америки: гомосексуали». Відкриття сексуальної орієнтації, згодом прийнятої ним самим, без сумніву, додало ще більше відчуття алієнації і підкреслило його «іншість». У «Часах обов'язку» митець поділився своїм спостереженням: «коли расизм риторично замінив бідність як основну форму соціального утиску, американці зразу ж почали дивитися поза класом у пошуках соціального «ворога» [170, с. 149]. Питання сексуальної ідентичності автобіографа, зв'язок із етнічною ідентичністю буде розглянутий у підрозділі 3.2.

Бажання позбутися зовнішньої ознаки, за якою, як письменник був переконаний на той час, він відрізнявся від «нормального» американця, досягає своєї кульмінації у одному з найсильніших у названому есе епізоді, коли Річард, у віці дванадцяти років, зробив відчайдушну спробу «освітлити» шкіру, поголивши її гострим лезом бритви. Але, як він пише, «темна кров не вийшла, залишилась глибоко у клітинах шкіри» [172, с. 124-125]. Цю нав'язливу фантазію можна пояснити висновком Волтера Бенна Майклза, про який згадує Н. О. Висоцька: «тією ж мірою, якою родина стає місцем зосередження національної ідентичності, національність перетворюється на функцію расової ідентичності» [17, с. 46]. Зв'язок між родинними стосунками та (ре)конструюванням самості складний і нерозривний. Мексикано-американська родина не здатна запропонувати кілька певних варіантів ідентичності, навпаки, її потрібно скласти із окремих фрагментів.

Отже, у випадку юного Родрігеса формування його етнорасової ідентичності залежало від вибору родиною асимілятивної стратегії акультурації. Вона визначалася конфліктом, пов'язаним із падінням традиційних мексиканських патріархальних авторитетів і, як наслідок, відведенням матері головної ролі у побудові системи цінностей, на якій базується модель ідентичності дитини, підлітка. Разом зі зміною рухливого

образу родини чикано змінюється й етнорасовий компонент ідентичності чикано. Зазначений етнорасовий складник ідентичності Р. Родрігеса ґрунтується, якщо говорити словами Д. Голлінджера, на добровільному приєднанні до багаторасового суспільства Америки, а не його іспано-індіанській спадковості.

Р. Родрігес звертає увагу на актуальну, але надто позірну на сьогодні «політику мультикультуралізму». Його думки перегукуються з ідеями представників так званого постідентичнісного напрямку, а саме В. Б. Майклза, К. Воррена, Ф. Фергюсон. Їхню позицію М. Шимчишин підсумувала так: «Політика мультикультуралізму, головним девізом якої є пошанування різноманітності (очевидно, що в контексті США мається на увазі найперше расова розмаїтість), сприяла тому, що фанатична відданість «дайверсіті» прямо асоціюється з боротьбою проти расової нетерпимості. Звідси поняття «раси» стало одним із визначальних, а відмова від нього означала б відмову від мультикультурної риторики. Цим фактом пояснюється така тривала прив'язка до концепту «раси», який ще майже на початку ХХ-го століття був визнаний соціальним конструктом, але обговорення його сконструйованості чи шляхів його конструювання продовжується й до нині» [101]. Зі свого боку Родрігес вказує на те, що політика мультикультуралізму не корелює з реальним станом речей і не покращує вирішення тих проблем, які начебто вона покликана вирішувати. Натомість вона маскує расовий розподіл північно-американських спільнот.

Родрігес вдається до аналізу походження політики мультикультуралізму, що була започаткована та імплементована спочатку у Канаді прем'єр-міністром П'єром Трюдо. Від початку вона запроваджувалася для залагодження співіснування та об'єднання франкомовних та англомовних канадців. Родрігес, зокрема, пише: «Мультикультуралізм слід вшановувати хоча б за те, що він ласкаво запрошує новоприбульця та оспорює монотонну англо-саксонську модель канадійця. У Канаді-після-Трюдо можна бути китайцем та повноцінним канадійцем.

Можна бути пакистанцем чи греком. Канада поважає той факт, що *Ти це не я. Тебе як іншого щиро запрошують долучитися до цілого, і ти не страждатимеш від втрати своєї винятковості*» [168, с. 162]. Зрештою, підсумовує Родрігес: «Канадський мультикультуралізм, іншими словами, зовсім не є «мульти», а навпаки культурно упередженим до тієї межі, що виражає повагу у Канаді до індивідуалізму» [168, с. 163]. Визначальна метафора канадського мультикультуралізму – мозаїка – ґрунтується на окремих частинках і таким чином «*Ви ніколи не возз'єднаєтеся із я*» [168, с. 163]. Однак, на думку Родрігеса, у випадку із мексикано-американцями така політика неефективна: «іспаномовні», особливо чикано із південногозаходу – найбільш галасливі серед нас – прославилися тим, що заперечують асиміляцію: іспаномовні довіряють найстарішому іспанському займеннику першої особи множини, улюбленому – «*nosotros*». Ми» [168, с. 164]. Мексиканці, продовжує далі Р. Родрігес, лише починають опановувати індивідуалізм вісімнадцятого століття. Мексика говорить про множинність як суміш – *the mestizaje* – тобто «шлюб рас» [168, с. 164]. Криза, особливо духовна, що переживає сьогодні Америка, вирішиться за допомогою Півдня, де міститься потенціал оновлення та переродження.

Родрігес переконує читача, що Сполучені Штати, аби стати більш американськими, мають звернути увагу на ставлення Латинської Америки до расового питання, наводячи приклад існування великої кількості назв для варіантів біологічних схрещувань: «*mestizo, castizo, alvina, chino, negro tomo, atras, morisco, canbujo, albarrasado, tente en el aire, canpa mulato, coyote, vorsino, lobo...*» [168, с. 165]. На противагу цьому Н. Г. Канкліні зауважує, що у латинських мовах відсутнє слово «метисний» у позитивному значенні для визначення расових змішань, і цей факт є симптоматичним для ставлення англомовних спільнот до окреслених понять [44, с. 108]. У своєму компаративному аналізі Америк Амарилл Чанаді зазначає, що у Сполучених Штатах метисація і гібридизація і зараз сприймаються здебільшого як скандальні [118, с. 171]. Отже, письменник пропонує вважати расове змішання

(miscegenation) домінантною метафорою США у XXI-му столітті [168, с. 142].

Митець презентує в романі «Коричневий» пов'язані із категорією раси поняття під кутом авторського бачення «гібридної» (за Родрігесом, «коричневої») природи минулого і сьогодення Північної Америки. Водночас він засвідчує у творі завершення епохи як європейської, так й англо-американської етноцентричності та робить акцент на появі нового, постетнічного, світового суспільства. Обговорення проблематики роману критиками, суспільними діячами, читачами на сторінках «високочоліх» академічних часописів, у телевізійних дебатах протягом двох десятиліть свідчить про актуальність і дражливу природу концепту «окоричневіння Америки» («the browning of America»), артикульованого Родрігесом. Даний концепт описує сучасні демографічні зміни в країні, вказуючи на превалюючий відсоток різноманітних етнокультурних груп у ній. Третій роман автора, як і перший, з різницею у два десятиліття, знову обговорює про асиміляційні процеси в конструюванні етнічної ідентичності, але вже з позиції того, що дедалі чіткіше проступають обриси «гібридної» природи американця, ніщо не є в ній «чистим» і гомогенним.

Коричневий є кольором метисності, кровозмішення на теренах обох Америк. Відпочатково Родрігес планував назвати роман «Еротичною історією Америки». Початком такого історичного нарративу науковці вважають любовні стосунки між білим європейцем Ернаном Кортесом і темною аборигенкою Ла Малінче [52]. Письменник у творі приєднується до думок Х. Марті, Х. Васконселоса про особливу, месіанську, ролі Латинської Америки у майбутньому людства. У наші дні, за Родрігесом, вагомий внесок у розуміння, визнання й прийняття американської ідентичності роблять іспаномовні американці (Hispanics). Такий стан речей автор пояснює іспано-американським бумом, що розпочався у 1980-х роках. Він відзначає «тридцять шість мільйонів американців ідентифікують себе поза будь-якою категорією раси, називаючи себе «іспаномовними американцями, що на його думку, є цінним внеском у руйнування есенціалістської расової моделі з полярністю «біле – чорне»

[168, с.133]. Зокрема, він говорить про «коричневе» втручання в трагічну діалектику США, розмову чорного з білим» [168, с. 134].

Письменник переконує, що іспаномовні американці змінили бачення історії та географії країни. Ще півстоліття тому до Америки зміни приходили зі сходу до заходу. З появою іспаномовних іммігрантів з півдня соціальні зміни в Штатах отримують потужний динамічний поштовх. «Майбутнє за коричневим, це – мій прогноз» [168, с. 135], резюмує Родрігес. Науковці пишуть про посилення латинізації окремих зон у США, особливо на півдні, вплив латиносів на політичну, правову культуру держави, звичаї споживання й освітні, мистецькі й комунікаційні стратегії окремих штатів [168, с. 92]. Деякі території США є двомовними і діють як магніт для подальшої імміграції латиноамериканців, яких вабить перспектива опинитися в знайомому середовищі [168, с. 169].

2.3. Переосмислення жанру духовної автобіографії у романі Р. Родрігеса «Люба»

Твір «Люба» Р. Родрігеса є переосмисленням жанру духовної автобіографії. Витоками цього жанру можемо вважати ранню християнську традицію і, зокрема, праці Августина «Блаженного» Аврелія (354 – 430 рр.). За законами духовної автобіографії опис духовних змагань оповідача відбувався у форматі діалогу із особою, якій він зізнавався у своїх гріхах. У часи Реформації особиста історія про духовне прозріння пов'язувалася з Божим провидінням. У сімнадцятому столітті цей жанр інтенсивно розвивався серед протестантів, особливо у Великій Британії, а згодом у США. Взірцем духовної автобіографії того часу є праця Джона Баньяна «Милість Божа».

Для американських протестантських спільнот важливим було не лише індивідуальне свідчення про духовне прозріння, задокументоване у прозі, але також його верифікація наочними прикладами, вчинками чи діяльністю.

Доведене духовне переродження було передумовою вступу до церковної общини [65].

Письменники, які працювали у жанрі духовної автобіографії, наполягали на тому, що духовні цінності завжди превалюють над матеріальними, і щойно особистість зазнає духовного переродження, щойно вона пізнає Бога, усі матеріальні клопоти, турботи та проблеми втрачають будь-яку значимість у її житті. Автори духовної автобіографії від Святого Павла до Альберта Швейцера наголошували, що мирські хвилювання, турботи та проблеми ниціють після пізнання Бога та духовного навернення.

Формульним сюжетом жанру духовної автобіографії є гріхозна молодість оповідача, і згодом його поступове пробудження, усвідомлення власного духовного падіння, навернення до Бога та спасіння власної душі. Нараторами духовних автобіографій були мандрівники, пілігрими, місіонери, провидці, пророки, філософи та схоласти. Головна настанова їхніх оповідей – змалювання шляху, що привів до духовного прозріння та возз'єднання з Богом. Мандрівники та шукачі правди (наприклад, Томас Мертон) головним чином після тривалих подорожей чужими землями та невідомими краями зрештою приходять до висновку, що все ж головним об'єктом їхнього пошуку повинна бути власна внутрішня сутність, а зовнішній світ надто грішний, щоб знайти у ньому внутрішній спокій [65].

Духовні біографії, написані пілігримами та місіонерами (набутки св. Павла, Джонатана Едвардза та інших) зосереджені на зображенні впровадження Божих ідей та настанов у життя, а також труднощів, що оповідачі при цьому переживають. Незначну популярність мають духовні автобіографії написані провидцями та містиками (Тереза Авільська, Тереза з Лізьє та інші), оскільки у них йдеться головним чином про надприродні переживання та досвіди. І, нарешті, оповіді науковців та філософів (Марк Аврелій, Бенджамін Франклін, Деніз Левєртов та інші) центруються навколо тривалих інтелектуальних пошуків правди та шляху до духовного очищення.

Водночас митці модернізму та особливо постмодернізму з обережністю

ставляться до можливості глибинної духовної перебудови особистості. Сам процес переписування власної ідентичності втрачає однозначність, характерну для традиційної духовної автобіографії. Така невизначеність і неоднозначність щодо можливості пізнання себе становить домінанту літератури модернізму і особливо посилюється у постмодернізмі.

Сьогочасні духовні автобіографії мають секулярну точку відліку і зрідка уgruntовані на суто конвенційному релігійному досвіді. Духовні подорожі літератури постмодернізму охоплюють радше постійні пошуки себе і зрідка завершуються досягненням цілісності ідентичності. Вони реалізуються у формі медитацій, безкінечних невизначеностей та змішуванні часових та просторових пластів. Яскравим прикладом є творчість Енні Ділард.

Безсумнівно, що трансформації у жанрі автобіографії і вужче – у духовній автобіографії – пов'язані із постмодерним осмисленням самості та суб'єктності, що тісно переплетені та пов'язані із дискурсами ідеології, культури та економіки. Як зазначає Джудіт Батлер, ідентичність зовсім не автономний конструкт, а сигніфікативна практика, що постійно варіюється і видозмінюється, оскільки варіюється як досвід, так і мова. А ці два режими визначають самість як таку. Звідси автономія – це умовність, якщо взагалі не випадковість. Суб'єкт похідний від дискурсу чи якогось панівного режиму. З цього підсумування роздумів Дж. Батлер можемо увиразнити критичну властивість постмодерністської автобіографії: спробу відродити суб'єкта та його контроль над дискурсом. Як зазначає Джозеф Фіхтельберг, у сучасному автобіографічному письмі спостерігається двовекторний процес: відокремлення та перепригадування. Щодо відокремлення, то «воно уособлює радикальне дистанціювання автобіографа від мертвих, які належать минулому» [169, с. 3].

Складність автобіографічного акту в парадигмі постмодерну полягає в конструюванні цілісності художнього образу із фрагментарного досвіду. Долається вона за допомогою пере-пригадування, що дає можливість

локалізувати суб'єктність у різноманітні дискурси та надати їй неповторності. І далі ця неповторність провокує опозиційність (чи хоча б дистанціювання від) до влади конкретних ідеологій. Така неповторність-як-опозиційність є утвердженням важливості конкретного досвіду та особистої версії правди.

Суперечливість сучасного буття становить художню доміную до духовної автобіографії Річарда Родрігеса «Люба». Автор обрав кут зору, що одночасно уgruntований у конкретному просторі та у світі загалом. Оповідач поступово і обережно досліджує усілякі надто чутливі, а досить часто і болючі теми сьогодення. Зокрема, перетини, сплетіння та точки дотику між стародавніми релігіями і пострелігійним світом, у якому ми живемо.

Тема релігії, що у XXI-му столітті починає поступово замінювати тему раси, використовується для активізації нового протистояння між людьми та колективностями. Відтак настанова цього твору Р. Родрігеса – продемонструвати, що основні релігії сьогодні (християнство, іслам та іудаїзм) насправді походять із одного локусу та є «братніми релігіями»: «Як християнин, як римо-католик (дякуючи колонізаторам Мексики), я вже давно прийняв те, що ми – молодші брати іудеїв, бо вшановуємо одного Бога. Прийняв і те, що Іудейська Біблія – частково моя Біблія, бо як сказав Ісус Христос: *«Спасіння – від юдеїв»*. Більшість свого життя я рідко звертався до мусульманства. Незважаючи на сторіччя мусульманського панування над Іспанією – країною, з якою (дякуючи колонізаторам Мексики) я маю певний зв'язок» [169, с. 5].

Часто оповідач звертається до моментів особистого досвіду, що йому довелося мати як представнику іншого віросповідання, іншої раси, іншого класу, іншої сексуальної орієнтації. Однак йому не властива риторика звинувачення, усі його болі та страждання – дорога до кращого розуміння себе, до ефективнішої локалізації себе у суспільстві. Усі переживання, як це характерно для постмодернізму, передані фрагментарно і сконденсовано в окремих коротких нарисах, що, зрештою, формують читацьке уявлення про

особистість оповідача. Ось так, наприклад, знаходимо у тексті наступні спогади: «Я зростав у часи переходу на «Техніколор». За лаштунками таких фільмів, як «Тітонька Мейм» та «Три монети у фонтані», за червоними та золотими драпіровками Ватиканського собору існувала Ядерна епоха – Голокосту, Хіросіми, радянського ГУЛАГу. Закутки моєї юної свідомості були чорно-білі, як зарубіжні фільми, бо молодість моя минала у післявоєнні роки – в епоху Пазоліні, Бергмана та Фелліні» [169, с. 7].

У першому розділі автобіографії «Ojalá» оповідач проблематизує власну ідентичність, актуалізуючи вічну проблему самоті, що набуває постмодерної нашарованості. Він пригадує давній випадок у Лондоні, коли жінка арабського походження запитала його, чи він – араб: «Одного літнього вечора в Лондоні, багато років тому, я гуляв у зелених сутінках Гайд Парку, де на мене звернула увагу огрядна пані, закутана в декілька пальт. Вона доглядала двох діток – дівчинку й хлопчика, які, як я здогадався, були її онуками. Коли я пройшов повз неї, пані подарувала мені сяючу вітальну усмішку і запитала: «Араб?» [169, с. 3]. Тоді оповідач відповів «ні», але з часом це питання поверталось знову і знову до нього. Він пригадав, що його мати часто вживала слово арабського походження «Ojalá»: «Мама додавала *ojalá* кожного разу, прощаючись, проте мій батько ніколи не робив цього. Я чув іспанські вирази з дитинства, я чув їх все своє життя. *Ojalá* означало *ojalá*. <...> Насправді ж, ім'я Аллаха було закріплено у другому та третьому складах маминого *ojalá*. Дорослішаючи, я думав, що американський вислів «Якщо на те буде воля Божя» – це один із варіантів маминого *ojalá*. Однак, лише в цьому році я дізнався, що цей вислів стосується навіть більше індіанських криків, аніж волі Божої» [169, с. 7]. У сучасному світі ми не можемо однозначно визначати свою самотність, адже усі ми змішані, або за словами Р. Родрігеса «коричневі».

Окрім етнічної самотності вагомі переживання викликає у оповідача і його самовизначення як гея. Автобіографія пронизана рефлексіями про релігію та одностатеві шлюби. Зрештою наратор локалізує осмислення цієї теми у

формат визначення себе через інших, що перегукується з ідеєю Ч. Тейлора про те, що «неможливо бути самістю на самоті. «Я» є самістю лише стосовно певних співрозмовників: одним чином стосовно партнерів у діалозі, які були суттєвими для мого самовизначення; іншим чином стосовно тих, хто зараз відіграє важливу роль у збереженні мого розуміння мов самовизначення – і, звичайно, ці два класи можуть перетинатися. Самість існує лише в тому, що можна назвати «діалогічними мережами» [86, с. 55].

Діалогічність з жінкою, з жіночою ідентичністю увиразнює гендерну ідентичність оповідача: «Я не можу уявити своєї свободи як гомосексуала без жінок з вуалями, що закривають свої обличчя. Без жінок у червоних сукнях від «Шанель». Жінок у фланелевих сорочках. Жінок, які дивляться у дзеркало. Жінок, які промовляють: «любий». Жінок, які кажуть: «Побачимо». Жінок, які вигукують: «Якщо ти покладеш руку на дитину, клянуся, я вб'ю тебе». Жінок у бігудях. Жінок на високих підборах. Без молодших сестер, без старших сестер; просто жінок і просто дівчат. Без жінок. Без тебе» [169, с. 132]. Отож для усвідомлення своєї ідентичності ми завжди потребуємо співрозмовника, співучасника процесу перемовин, потребуємо співвіднесеності себе із ним. І не має значення чи ми погоджуємося з його позицією, чи заперечуємо її, у кожному випадку якийсь вплив, який досвід, якесь відчуття засвоюється нами, стає частиною нашої власної сутності.

Р. Родрігес розпочинає свою духовну автобіографію з визначення віри. Після терористичного акту 11-го вересня оповідач раптом усвідомив, що «Бог, якому я поклоняюся, це Бог пустелі. І цьому ж Богу пустелі поклонялися терористи» [169, с. 3]. Оповідач звертається до переосмислення мусульманства, що у західному світі потрактовувалося як щось вороже до християнства. Сьогодні, стверджує наратор, релігійна війна називається війною проти тероризму. Проте політичні ігри та ідеологічні протистояння не перешкоджають побачити йому суті, а вона полягає в тому, що всі релігії мають більше спільного, аніж відмінного. Те, що Джозеф Фіхтельберг

називає відокремленням у автобіографічному письмі дає змогу оповідачеві вийти за рамки стереотипів та ідеологем і зрештою ствердити: «На світанні всесвітньої релігійної війни, яку американці радше називають війною з тероризмом, я відчуваю, як тягнуся до ісламу, тягнуся читати Коран, навіть цілувати його – показово, але щиро, – як я це зробив нещодавно одного вечора перед університетською аудиторією. Я хотів вшанувати іслам. Я хотів довести, що, як християнин, вважаю себе люблячим братом кожному мусульманину, як і іудею, бо так заповів батько наш Авраам» [169, с. 4].

Авраамічні релігії, на думку автора, є екуменічним концептом, в основі якого спільний духовний спадок у християнстві, іудаїзмі та ісламі. Оповідач називає ці три релігії рідними братами в родині прабадька Авраама [169, с. 6]. У наративі роману «Люба» монотеїстичні релігії виступають зброєю, за допомогою якою можна приймати виклики різних форм расизму і тероризму.

На противагу таким дразливим проблемам сучасності, як ісламофобія, антимексиканський расизм у питаннях імміграції, боротьба з терористичними угрупованнями, письменник висуває концепт монотеїстичних релігій як простір міжрелігійної розмови, кінцевою метою якої стане об'єднання у майбутньому, не такому вже далекому, як передбачає літератор.

Подорож на Святу землю пов'язує на рівні сюжету духовну автобіографію Р. Родрігеса із традицією цього жанру. Прикметна сама мета подорожі: «Я прибув на Святу землю тому, що Бог євреїв, Бог християн та Бог мусульман – спільний Бог – об'явився у цій пустелі» [169, с. 25]. Далі локуси Єрусалиму та пустелі описуються у тісному зв'язку з іудаїзмом, християнство та мусульманством. Їх оповідач називає релігіями пустелі, тобто релігіями, що виникли у пустелі.

І саме пустеля приваблює більше наратора, аніж сам Єрусалим. Місто не провокує жодних відчуттів, лише порожнечу: «Моє перше враження про місто це моя власна самотність – нафтові плями на дорозі, залишки розбитих

перегородок на автостраді, гази від автобусів, шурхіт целофанових торбинок. <...> Уже досить гаряче. Пізня весна. Ранок. Тягнеться купа невивезеного сміття <...> Я повертаю на подвір'я Храму Гробу Господнього, місце поховання Ісуса та воскресіння <...> Я ще безліч разів повертатимуся до Храму Гробу Господнього упродовж мого перебування <...> Проте моє перше враження залишиться назавжди: порожнеча» [169, с. 27]. Святі місця не надихають оповідача, але провокують його до роздумів про спільне походження монотеїстичних релігій. Оповідач не шукає Бога, а шукає спільне у релігіях, те, що може об'єднати людство, яке сьогодні втягнуте у глибоке протистояння. Відтак Єрусалиму протиставляється пустеля.

Простір пустелі уособлює незмінність, незворушність та постійність. Час, людські турботи, клопоти, будівлі, розкоші та слава – усе це меркне перед вічним спокоєм пустелі. В одному з інтерв'ю Р. Родрігес роздумує про важливість «екології пустелі» у релігійному контексті: «Коли я почав думати про релігії пустелі, мене вразило те, наскільки вони закорінені у місцевість. Ацедія – найболючіша квітка пустелі. Ацедія, з одного боку, це апогей самотності монахів, коли їм найважче. Але вона також відкриває в душі прагнення до самотнього Бога, який тужить за нами. Я не маю на увазі детерміністське потрактування релігії, але я не можу писати про Авраамові релігії без пустелі» [169, с. 39]. Саме тому усі великі пророки Мойсей, Ісус та Магомет утікали із міст, щоб осягнути Бога. «Пустеля ховала їх, очищувала їх, давала заспокоєння перед тим, як вони пішли пророкувати» [169, с. 39-40]. Окрім того, стверджує оповідач, пустеля – це місце формування спільноти та племені. Однак, незважаючи на порожнечу, пустеля залишається непізнаною для оповідача, як і Бог: «Подорожувати пустелею, щоб побачити її, щоб відчутти її, це – парадоксально. Пустеля залишається відсутністю... Отож щовечора я повертався з переконанням, що я побував у святій пустелі (і був принижений нею) і водночас наче я ніколи там й не був» [169, с. 50]. Енігма пустелі нагадує таємничість Бога, до якого оповідач мовби

наближається, але тут же усвідомлює його неосяжність для людини.

Роздуми оповідача переплетені біблійними історіями. Він настійливо вдається до тих моментів, що вказують на точки дотику між трьома монотеїстичними релігіями. Оповідач згадує біблійну оповідь про Ізмаїла та Агар і те, що Бог пообіцяв Агар, що Ізмаїл теж стане засновником народу. «Від Ізмаїла пішли арабські племена, а з арабських племен вийшов пророк Магомет» [169, с. 39].

Нерозв'язна суперечливість, антиномія значною мірою визначають настрої духовної автобіографії Р. Родрігеса. Америка, американська мрія – це глибока переконаність у тому, що твоє минуле не має значення. «Можливість надається тому, хто не тужить над своєю долею, а повністю віддається майбутньому» [169, с. 14].

Водночас твоє минуле як Іншого завжди нагадує про себе. Наприклад, під час проходження паспортного контролю в аеропорті. Автор згадує ці події так: «Наступні місяці, після події 11 вересня, у різних міжнародних аеропортах я часто стояв у скляній кабінці перед працівниками служби охорони, які прискіпливо гортали сторінки мого паспорта, вдаючи, ніби читають. Та вони не читали — їх погляд не полишав мого обличчя. *Не виглядай ухильно не виглядай холодно не виглядай хитро*. Насичений чорнилом язик штампмашини вже над моїм паспортом, аж раптом потім відклали. Зі ще одним службовцем мене відправили до безлюдної кімнати на повторний обшук» [169, с. 6].

Частина п'ята духовної автобіографії Р. Родрігеса зосереджена на позірності та несправжності сучасного життя. Слова вже давно втратили своє справжнє значення, вони стали формулами, штампами та кліше. Зокрема оповідач звертається до надзвичайного популярного звертання «Люба», що дуже часто не відповідає ситуації мовлення. Наратор пригадує, як вчителька його племінниці запросила його виступити у школі. Зайшовши в клас і привітавшись, він запитав родичку: «Як ся маєш, люба?». Мати дівчинки згодом зателефонувала йому і повідомила, що та майже не згоріла зі стиду,

коли дядько-гей звернувся до неї «люба».

Тема ідентичності оповідача як гея неодноразово повторюється та варіюється у творі. Так чи інакше вона співвідноситься з кризою релігійною та культурною. Проте одностатеві відносини, на думку автора не загрожують сучасному суспільству. Центральною особою в іудаїзмі, християнстві чи ісламі є Бог чоловічого роду. І це спонукає оповідача на роздуми про неймовірну кількість сімей, у яких діти виховуються лише матір'ю: «Майбутнє покоління американських дітей, які виховуються лише жінками без чоловіків, матиме серйозний вплив на релігійні інституції, де центральним святом є Батько. Уособленням церкви є сім'я і при цьому сім'я гетеросексуальна. Жінка, яка дає собі раду без чоловіка, так само може обійтися без будь-якого патріарха» [169, с. 113]. Звідси оповідач стверджує, що матір-одиначка становить більшу загрозу для релігії, аніж гомосексуальний шлюб. Хоч церква вважає, що саме одностатеві відносини небезпечні для конструкту, що називається «закон природи».

Часто оповідач звертається до усіляких особистих досвідів, що йому довелося пережити як представнику іншого віросповідання, іншої раси, іншого класу, іншої сексуальної орієнтації. Однак йому не властива риторика звинувачення, усі його болі та страждання це – дорога до кращого розуміння себе, до ефективнішої локалізації себе у суспільстві. Усі переживання, як і характерно для постмодернізму, передані фрагментарно і сконденсовано окремими короткими нарисами, що зрештою формують наше уявлення про особистість оповідача.

Висновки до розділу 2

Сучасний літературознавчий дискурс виявляє значний інтерес до антропологічних аспектів у процесах конституювання ідентичності індивіда. Зокрема, у цьому розділі виокремлені найбільш значущі категорії етнічної ідентичності у тетралогії Р. Родрігеса – пам'ять, раса, етнос, релігія, – що

виражені засобами автобіографічно-есеїстичної прози.

Проаналізовано першу модель етнічної ідентичності, описану у творах письменника, – асиміляцію героя роману «Голод пам'яті: виховання Ричарда Родрігеса» з американською культурою і суспільством, нерозривно пов'язану з такими важливими для світоглядної позиції письменника питаннями, як-то спілкування англійською в побуті, відмова від рідної мови, зміна імені на англійське Ричард та багатьох інших дій і вчинків, спрямованих на здобуття «публічної», суспільної ідентичності (питання білінгвальної освіти та вельми актуальної в історії мультикультурної Америки «affirmative action» («програми підтримки етнокультурних груп»)).

Одним з предметів дослідження у розділі став зв'язок ідентичності та автобіографічної пам'яті. Звернення до спогадів про минуле стали для письменника підтвердженням власних ідентичних характеристик. Аналіз отриманого досвіду виявився джерелом відкриття і пізнання нового у власній самості літератора. Емоційно насичені спогади виступили предметом інтелектуальних розмислів Р. Родрігеса. Зокрема, питання англійської та іспанської мов у родині, оточенні, суспільстві, університетське навчання, прага до читання, католицьке виховання. Аналіз автобіографічного роману «Голод пам'яті» свідчить про певні зміни у свідомості героя, які відбулись під впливом отриманого досвіду, прожитого часу. Ідентичність автобіографічного оповідача можна потрактовувати як мінливе, рухоме поле його переконань.

Авторська концепція «голод пам'яті» доводить, що пам'ять у письменника має значення інтелектуальної історії «виховання» і набуття самості для себе теперішнього, а також ностальгійної туги за минулим. Пам'ять дитинства є відцентровою силою у творчому континуумі Р. Родрігеса. Пам'ять виконує символічно психотерапевтичну роль: автор розповідає про подолання своїх комплексів, усвідомлення їх, алієнацію своєї ідентичності від колективної ідентичності родини, шляхи їхнього примирення.

«Голод пам'яті», крім усвідомлення й опису різючих змін, які відбулися з автором, відкрив також і незаперечну спільність між ним теперішнім і ним-

дитиною. Ця спільність полягає в емоційній цінності самотності як внутрішньо необхідного творчого стану його душі, як своєрідної золотої нитки його ідентичності. Звідси виникає страх «незрілості», «недорослості», притаманний багатьом творчим особистостям, які не прийняли закони «дорослого» рутинного життя. Тому писання автобіографії є для автора як єдиним підґрунтям його публічної активності, котра допомагає йому боротися зі страхом власної «інакшості», так і знаряддям дистанціювання, необхідного для психоаналітичного самоспоглядання і терапії, які виступають для Родрігеса запорукою його ідентичності.

Метафора «голод пам'яті» допомагає простежити динаміку поглядів Р. Родрігеса на природу ідентичності мексикано-американців: від прихильності чистої асиміляціоністської моделі до гібридної та множинної, оскільки цей «голод» повертає письменника до спогадів про «дім дитинства» та мексиканський світ, попри його декларації про бажання повної асиміляції у американське суспільство.

Другий аспект виміру етнічної ідентичності у розділі є етнорасовий компонент. досліджує етнорасову ідентичність автобіографічного наратора. У випадку юного Родрігеса формування його етнорасової ідентичності залежало від вибору родиною асимілятивної стратегії акультурації. Вона визначалася конфліктом, пов'язаним із занепадом традиційних мексиканських патріархальних авторитетів і, як наслідок, відведенням матері головної ролі у побудові системи цінностей, на якій базується модель ідентичності дитини, підлітка. Разом зі зміною рухливого образу родини чикано змінюється й етнорасовий компонент їхньої ідентичності. Зазначений етнорасовий складник ідентичності Р. Родрігеса ґрунтується, якщо говорити словами Д. Голлінджера, на добровільному приєднанні до багаторасового суспільства Америки, а не на його іспано-індіанській спадковості.

Осмислення зміни поглядів на проблему раси у суспільній свідомості сучасних американців стало одним з актуальних питань у творчості Р. Родрігеса. Він стає на позицію заперечення розуміння раси як біологічної

визначальної складової поведінки людського індивіда. На думку літератора, етнокультури США не окремішніми феноменами, а мають низку спільних рис, що безнастанно взаємозбагачують американську культуру в цілому.

Комплекс «кольору шкіри» став постійною темою у творах Р. Родрігеса, такою, що іноді сприймається як шизоїдна. Авторські саморефлексії щодо сприйняття в оточенні, переймання кольором шкіри вказують на ознаки «колонізованої свідомості» індивіда. Але варто зазначити, що письменник має досить вдалий досвід у переборюванні зазначеного комплексу. Однією з головних характеристик етнорасового складника ідентичності Р. Родрігеса є вибір стратегії акультурації його родиною, яка угрунтована на добровільному приєднанні до багаторасового американського суспільства.

Письменник пропонує вважати метисацію і гібридизацію домінантними для бачення «коричневої» природи минулого і сьогодення США. Водночас Р. Родрігес робить акцент на появі постетнічної світової спільноти. Концепт «окоричневіння Америки», запропонований автором, описує сучасні демографічні зміни в країні, вказуючи на «гібридну» і «нечисту» природи американців.

У XXI-му столітті тема релігії, на думку Р. Родрігеса, починає заступати расову проблематику у протистоянні між людьми та колективностями. Духовна автобіографія «Люба», заключний роман письменника у тетралогії, пронизана рефлексіями про віру, спільний спадок у трьох монотеїстичних релігіях. Оповідач робить спроби переосмислення мусульманства, що завжди потрактовувалось у західному світі як загроза християнству.

Р. Родрігес вдало поєднує химерними асоціаціями і римами різні культури і епохи, його роздуми переплетені біблійними історіями. Все це демонструє, якою великою мірою ми усі схожі, але і спроможний через епохальні події відбити власний досвід. Письменник локалізує осмислення

інших двох тем, які доповнюють магістральну, духовну, — самовизначення себе як гея та діалогічність з жіночою ідентичністю, у формат конституювання власної самості через «Іншого».

Основні положення цього розділу викладено у трьох одноосібних публікаціях автора [71], [76], [77].

РОЗДІЛ 3

ТОПОСНІ МАРКЕРИ ЕТНІЧНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ЧИКАНО (НА МАТЕРІАЛІ АВТОБІОГРАФІЧНОЇ ТЕТРАЛОГІЇ Р. РОДРІГЕСА)

3.1. Топос Мексики в автобіографічній тетралогії Р. Родрігеса

У творчості сучасних мексикано-американських письменників транскультурна чутливість виражається у більшості випадків через проблематику міграцій, яка влучно визначає екзистенційний стан суб'єкта мультикультурного суспільства. Досвід вигнання і самовідчуття нового мешканця «космополісу» не знищують повністю чутливість до певного простору, місця, а також дозволяють відчутти емоційну основу людської діяльності [185]. Дім є одним з найважливіших емоційно-ціннісних понять, що складають систему етнічної ідентичності. В межах інтерпретативної проблематики його життя у художньому просторі пов'язується із поняттям культурного тексту, тобто «тексту як дому» [185], [49], [50]. Письменники-іммігранти з Мексики, знаходячись хоч і не дуже далеко від батьківщини, відтворюють «віртуальний» образ рідного дому у своїх творах. Як зазначають науковці, незалежно від стратегії акультурації «дім» для іммігрантів розташовується на відстані тисячі миль. Для цієї людської спільноти «домівка» визначається місцем походження їхніх рис зовнішності, особливостей вимови [8].

Образ дому дуже часто трактується у психології, зокрема у психоаналізі. Зігмунд Фройд вбачав у символі дому як рідного місця проживання та будинку загалом як споруди символ особистості або однієї з її частин. Зокрема даний образ навіть використовується в одному з психотерапевтичних напрямів психоаналітичного спрямування – символдрамі. Пацієнта вводять у трансний стан та просять уявити та описати будинок, який виникає у його уяві. Деталі даного образу ґрунтовно

аналізуються за спеціально визначеними критеріями [70].

Так, в мотиві дома, його кімнатах та службових приміщеннях, у тому, як вони оснащені, ландшафті виражаються структури, в які особа проектує себе та свої бажання, прагнення, сімейні проблеми, захисні настанови та страхи. В мотиві дому проявляється самооцінка пацієнта та актуальний на даний момент емоційний стан. Різні приміщення будинку символізують різні аспекти особистості.

Мотив дому багато в чому є ситуативним. У різні періоди в різних станах один і той самий пацієнт може представляти мотив дому по-різному. Тому можна висновити, що образ дому, батьківщини, описаний у творі, є проекцією внутрішнього світу автора. Символізація є одним із механізмів екстеріоризації психічного. Символізація вивчається через проєктивні діагностичні методики, вона знаходить вираження у снах, фантазіях, творчості. Часто символізації можуть піддаватися не повністю або частково усвідомлені аспекти психічного. Символізму багато у творчості Родрігеса, особливо у тому, що втілено в описах простору та часу.

У мультикультурних творах функціонування топосу втраченої батьківщини оприявлюється через категорії реконструкції, пошуку «культурних слідів», традиції етнокультурної групи. Повернення простору для письменника є поверненням до себе самого як члена певної спільноти, віднайденням основ власної ідентичності. У сучасному письменстві топос «втраченої землі» розгортається через семантизацію художнього хронотопу, а також через авторські наративні стратегії, які мають на меті розповідь про приватне життя індивіда у межах літературного твору.

Прабатьківщина мексикано-американців – Мексика – сприймається письменниками цієї етнокультурної групи, загалом, як світ дитинства, що, зрозуміло, є центром його часопросторових характеристик. Особливого значення цей світ дитинства отримує через свою парадоксальну здатність повертати нас туди, куди не може бути жодного повернення [185]. Міфологічний простір дитинства стає як головним будівельним матеріалом і

самою сутністю художньої творчості, так і онтологічною категорією (прикладом може бути становлення героя-наратора у стосунках «я» – «світ», пошуки життєвих орієнтирів тощо).

У художньому просторі не менш важливими є взаємини автобіографа з місцевими краєвидами, ландшафтами, природою рідного краю. За словами українського науковця Олександра Пронкевича, націоналізація простору відбувається через перетворення його на міф, в результаті чого змінюється погляд носіїв певного типу культури на природні та історичні ландшафти, які, у свою чергу, стають моделями національної ідентичності [69].

Топос Мексики в літературі чикано реалізується через зображення органічного зв'язку культури із природними образами і мотивами, її «укоріненістю» у свою землю. Дослідник латиноамериканської літератури Андрій Кофман помічає, що у намаганні укорінити себе на власній землі є ознаки ностальгії, щось подібне до певної духовної відстані між митцем і його землею. Науковець резюмує: цю відстань можна пройти через таїнство мистецтва [52]. Отже, латиноамериканський простір в більшості літературних прикладів розуміється саме як природній.

Звернімо увагу на специфічну константу інакшості у такому сприйнятті простору: митець чикано схильний вбачати в природності характерну рису мексиканської «частки» свого художнього світу і протиставляти її світу «західному», штучному урбаністичному. У цьому плані можна сказати, що автор не просто розглядає дім як споруду, він розширяє її до простору, рідного краю, проектуючи в нього власні переживання, почуття, сподівання, ставлення. Тому ці аспекти творчості автора є особливо інтимними та психологічними.

Мексикано-американські письменники сприймають терени сучасної Мексики також і як полікультурний простір, де з різним ступенем толерантності один до одного, але, загалом, мирно контактують гетерогенні етнокультурні та релігійні першопочатки. Сучасні твори чикано, в яких зображуються мексиканські терени, закономірно відображають розмаїтий

характер культури цієї країни, але неодмінно під знаком єднання етнокультурних груп, мов та культур. Все частіше поряд із зображенням цих майже ідилічних стосунків різних спільнот у творах митців топос Мексики набуває специфічної ролі медіатора зустрічі цивілізацій у вже недалекому майбутньому (про теми Ацтлана, п'ятої космічної раси, образ «універсальної» людини у літературі чикано йшлося у підрозділі 1. 2).

Отже, стилістика топосу Мексики в літературі чикано, зокрема, в її автобіографічному корпусі, овіяна сентиментально-ностальгічною тональністю минулого, яка міфологізує усе збережене у пам'яті індивіда. На нашу думку, можна говорити про функціонування пасторальних мотивів та настроїв у структурі мексикано-американських автобіографічних творів. У просторі «тексту як дому» відбиваються внутрішні конфлікти етнокультурного автобіографа: артикулюється несумісність авторського хронотопу (особистісна ідентичність конструюється наративними техніками «тут і тепер») та сюжетного хронотопу (у минулому як меті наративного квесту він воліє бачити ідилію, насолоджуватися ностальгічними спогадами). У «класичних» зразках автобіографії чикано протиставлення «далеке» – «близьке» розуміється у дещо специфічний спосіб: сучасність постає далеким, незрозумілим хронотопом, а минуле – рідним, освоєним.

Ричард Родрігес, на наш погляд, усвідомлює позірність як висловлювання банально-ностальгічних почуттів, так й ідеалізації як засобу художнього зображення топосу Мексики. Після публікації «Голоду пам'яті» Т. Рівера у відгуках на роман писав про родрігесові намагання втекти від свого минулого. За його переконанням, ця втеча є «символом тиску процесу американізації» [136, с. 8], а для пришвидшення цього процесу Родрігес заперечує свої етнокультурні корені і «зовсім не поціновує іспанську мову, мексиканську культуру і мистецтво» [136, с. 8]. Ці закиди виявилися згодом перебільшеними: у «Часах обов'язку» письменник загострює увагу читачів на важливій ролі Мексики та іспанської мови у власному житті, долях інших американців мексиканського походження. Він пише: «Мексику не цікавили

паспорти; Мексика цікавилась кровними зв'язками. Немає значення, як далеко ти поїхав – все одно ти належиш їй» [170, с. 57]. Мексика не визнає чикано; за Родрігесом, вона може прийняти назву «мексикано-американці» лише як фікцію або невдалий жарт історії. Митець відмічає, що більшість чикано живуть у баррію, окремо від грінго, майже всі залишаються іспаномовними. Кожен чикано вважає себе дитиною Мексики [170, с. 59].

В аналізованому романі автор з іронією змальовує шлях своїх батьків до нової домівки – Америки – і розповідає про їхню безмежну відданість Мексиці: «у двадцятирічному віці вони залишили Мексику: мати переїхала разом зі своєю родиною, батько подорожував сам <...> На одному з численних національних мексиканських свят, які виринають з пам'яті мого дитинства, людина з натовпу наповнила легені американським повітрям і істерично заверещала: «Хай живе Мексика!» Усі палко підтримали цей лозунг. І мої батьки також. Музики заграли гучніше. Чому «Хай живе Мексика!»? Країна, яка зрадила їх?!. Мексика, яка змусила жити будь-де? <...> Мексика була частиною пам'яті – але не моєї» [170, с. 53].

У романі «Коричневий» автор осмислює не стереотипні проблеми мексикано-американців, що зводилися головним чином до тужіння за втраченим ідеалізованим минулим. Предметом його уваги є американська ідентичність та зміни, що спричинюють її трансформації. Письменник замислюється над проблемами сучасного американського життя та намагається, з одного боку, розвінчати традиційні уявлення про мексикано-американців, а з іншого, критикує політику ідентичності в Північній Америці. Окрім цього Родрігес змальовує різноманітні світосприйняття представниками різних расових груп. Зокрема культурної географії.

Письменник зауважує конфлікт уявних/реальних географій. Адже люди, що прилітають із північних штатів перезимувати у так званому «південному поясі», називають його півднем. Тоді коли мексиканці описують США як «el norte» [169, с. 155]. Фактор, що забезпечує Родрігесу здатність безсторонньо описувати цей конфлікт географій, полягає в тому, що сам

оповідач, за його словами, «не має історії».

Автор також підкреслює різницю між різними поколіннями мігрантів з Південної Америки. Більшість із тих, що сьогодні приїжджають за матеріальними статками до США, «підтримують минуле, відсилають йому гроші щосуботи» [169, с. 155]. У той же час попередні покоління мігрантів залишили минуле позаду.

З перших сторінок «Часів обов'язку» дізнаємось, що роман не презентує зразок «драми примирення із прабатьківщиною»: «Калібан не повернеться із своєю телевізійною командою на цей острів віднайти своє коріння» [170, с. 3]. У пролозі автобіографічного твору Родрігес представлений американським репортером, який готує цикл документальних фільмів про США та Мексику для британської телекомпанії. Тут, як і у першій своїй автобіографії, він залишається безкомпромісним критиком у розгляді взаємин поколінь етнокультурних родин та їхнього культурного спадку.

Але, якщо «Голод пам'яті» названий автором яскравою пастораллю середнього класу [163], то початок «Часів обов'язку» – перший день перебування автобіографічного героя у Мексиці – можна назвати антипасторальним: «Я стою на колінах, схилившись у нудотних корчах. Ця нудота супроводжується звуками, подібними до собачого гавкоту. Здавалось, усі ті іспанські слова з моєю жахливою вимовою, які я змушував себе протягом дня говорити, виходили довгими блювотними потоками. Я кричу на усю горлянку у Мехіко-сіті» [170, с. 10]. Далі через зображення низки подібних відверто натуралістичних сцен (блювання від звуків іспанської мови, колористики оточення та вигляду їжі у Мехіко) Родрігес висловлює несумісність своєї раніше декларованої асимільованої американської ідентичності із Мексикою.

На нашу думку, свого кульмінаційного моменту руйнування мексиканської пасторалі в аналізованому творі досягає у наступному епізоді – відвідування Родрігесом і групою його товаришів столичного нічного клубу.

Під час дружньої вечері письменника беруть на кпини через його старомодне, католицьке, навіть реакціоністське, бачення Мексики. «Протиотрутою» його пристрасному захопленню питаннями «пам'яті і віри» мав би стати, за задумом товаришів, перегляд сценічного шоу за участю мексиканської співачки-блондинки.

Родрігес робить емпразу на технологічних, штучних, перформативних аспектах такої версії сучасного Мехіко: «Мікрофон богині співу набирає більшу потужність, її голос розсікає повітря важкими металевими звуками [170, с. 76]. Письменник вражений іронічним збігом: темою згаданого технологічно потужного музичного номеру стала пам'ять: «Vete pero no te olvidas». Автору видалась можливість взяти участь у цій «виставі пам'яті». У відповідь співачці глядачі шоу почули від нього, досить банальний у словах, експромт: «я співаю про кохання, що ніколи не помре, про всі радості життя, які ми відчували у цьому селі. Ти... Ти... Лимонне дерево. Пісня голубки» [170, с. 77]. Письменник у такий спосіб спародіював власне ностальгічне уявлення про солодкий пам'яті «приватний світ» прабадьківщини. Він не воліє розглядати цей випадок як символ поєднання минулого і теперішнього, аркадійного спокою і розвитку надсучасних технологій. Враження Родрігеса у кінцевому підсумку залишились негативними: виступ «богині» був неправдоподібним (під час співу було помітно, як та почувалась нудотно), аргументи компанії друзів проти католицької і колоніальної історії Мексики виявились надто спрощеними, без напівтонів.

Поїздка до Мексики для письменника, поза сумнівом, не означає для нього повернення до «втраченого раю»: він не проводить час на мексиканських цвинтарях «у пошуку могил своїх безіменних пращурів», «мексиканські руїни не є для нього предметом особливого зацікавлення» [170, с. 7]. Це суперечить думці А. Кофмана, який пише, що ані сьогодення, ані майбутнє не мають для латиноамериканської художньої свідомості тієї значущості, яку має минуле [52].

Аналізуючи зазначені есе письменника, переконуємось, що в його

ситуації внутрішній голос минулого не пробуджується при «спілкуванні» із зовнішніми об'єктами – символами минулого. Як пояснює автор, його перебування в країні почалось з пошуку села, в якому він ніколи не був, це – місце з його дитячої уяви та пам'яті батьків. Тобто, Родрігес для себе і для телевізійної аудиторії створює стереотипний образ мексиканського села. У кінцевому результаті автор пропонує конструкт міфічного мексиканського минулого, якого він не знає, і тому воно залишається «віртуальним». Родрігес міг би відвідати саме те село, з якого батьки рушили до Каліфорнії, але, вочевидь, воно не виявилось достатньо мальовничим – і американський репортер «укладає угоду» з історією, пропонуючи глядачам ту продукцію, яку вони хочуть споживати. Образ мексиканського минулого для Родрігеса постає ностальгічним сном, де медіаторами є міф та пам'ять.

Імпліцитно виражена авторська іронія з приводу вибору його для участі у згаданому документальному проєкті: «людина, яка провела багато років, повернувшись спиною до Мексики, має представляти європейській аудиторії історію та культуру ацтеків та майя» [170, с. XVI]. За висловом науковця П. Гуахардо, письменник здійснює «зворотню імміграційну подорож» («reverse, immigration trip») [136, с. 97] з Каліфорнії до Мексики у часі, просторі, зміні поколінь. До цього кроку його підштовхує, як сам Родрігес зазначає у першому розділі «Батьківське село», «почуття обов'язку», і, здається, провини. Під знак питання тут стає статус Мексики як автентичного та зрозумілого джерела етнічної ідентичності для чикано. До останнього рядка роману він продовжує коригувати пасторальний образ Мексики як країни з природнім та провінційним минулим.

Пасторальний модус у широкому сенсі розуміють як «структуру почуття», що вибудовується навколо контрастів між такими опозиціями, як «урбаністичне» – «сільське», «цивілізація» – «природа» [102]. У той самий час літературознавець П. Гуахардо застерігає, пастораль є «проблемним тропом для історичних і крос-культурних репрезентацій [через] її неспроможність неупереджено розповідати приватні і національні історії з

усіма їхніми суперечностями і врахуванням історичного часу» [136, с. 97]. У пасторалі вбачають умовно зображену модель ретроспекції, в якій домінантною характеристикою є сум за втратою дорогого серцю місця [136, с. 97].

На думку Х. Сальдивара і Дж. Кліффорда, відповідаючи пасторальній модальності, роман «Голод пам'яті» конструює гомогенне бачення публічного життя сучасного американця, представника середнього класу, хоча в той самий час, «приватний бік ідентичності індивіда (Родрігеса) зображено абстрактно, схематично, і він тяжіє до змалювання архетипних образів» [174]. Критики переконують, що за умови пасторальної форми в автобіографічному творі передбачаються особливі відносини між приватною і публічною «частками» самототожності індивіда, при чому вони загострюються саме через той факт, що приватне завжди походить з сфери родинного і є лінгвістичним конструктом [136].

Есе письменника «Індія», «Діти Мексики», «Одного разу в Афінах» розповідають про перебування автобіографічного героя у Мексиці. Читач спостерігає за героєм – туристом, чужинцем, який, подібно до інших «грінго», не наважується навіть випити води [170, с. XVI]. Автор викривлює і реорганізує троп пасторалі для висування на передній план тих проблемних блоків, які, за Х. Сальдиваром і Дж. Кліффордом, є центральними: етнокультурне коріння, культурна «чистота», зв'язок етнокультурної інертності та пасторальності [174].

Родрігес позбавляє Мексику пасторального флеру як країни аборигенної, статичної. Він переконаний, що такий погляд обмежує розуміння багатой мексиканської історії та бурхливого сучасного життя мексиканців. Письменник виступає з критикою щодо спроб мексиканських і мексикано-американських націоналістів нав'язувати конструювання ідентичностей своїх етнокультурних груп за допомогою спрощеної, на його думку, версії минулого країни, в якому недооцінюється вплив католицизму й колоніалізму на розвиток Мексики.

«Шлюб» європейця та індіанки продовжує впливати на ідентичність чикано й сьогодні. Мексиканців називають «нащадками Малінче», народженими від іспанських конкістадорів і місцевих жінок-індіанок. Алан Райдінг у своєму дослідженні «Сусіди на відстані: портрет мексиканців» (1962) доходить висновку, що ключ до розуміння складної мексиканської душі – у глибоких підсвідомих шарах минулого, що апелюють до сучасних мексиканців. Він пише: «мексиканці мають примирити у своїй свідомості два суб'єкти історії – завойованого і завойовника, не забуваючи про індіанське коріння та ушановуючи іспанське минуле, розмовляючи іспанською, сповідуючи католицизм» [165, с. 4].

Мексиканське суспільство, зазначає дослідник, розділене на тих, хто засуджують усе іспанське, вбачаючи в ньому імперіалістичні мотиви, та тих, хто пишається своїм європейським походженням, з презирством ставлячись до історії корінного народу. Райдінг помічає факт існування проблемного блоку питань – хто був більше варваром, хто менш цивілізованим, чи то іспанці зі своїми завоюваннями та інквізицією, чи то ацтеки із практикою принесення людських жертв [165].

У зв'язку з цим згадуються слова Х. Марті: «Немає боротьби між цивілізацією та варварством – є боротьба між фальшованою освіченістю і природністю» [60, с. 17]. Отже, кубинський поет ототожнює варварство із «природністю», з латиноамериканською самобутністю, що є протилежною європейським ідеалам, на його думку, завдання латиноамериканської цивілізації не у тому, щоб запозичувати цінності європейської цивілізації, а у повному вираженні власних духовних потенцій [60, с. 35].

А. Кофман стверджує, що у латиноамериканській літературі тема варварства стала базовою моделлю самоідентифікації і як така є одним із основоположних елементів художньої свідомості [52, с. 47]. Р. Родрігес використовує шекспірівські образи Аріеля і Калібана у перших двох творах своєї автобіографічної тетралогії (частково ми вже говорили про це у підрозділі 2.1).

Окрім «Нашої Америки» Х. Марті, загальноконтинентального резонансу у свій час отримало есе уругвайця Хосе Енріке Родо «Аріель» (1900), в якому була артикульована антипозитивістська ідеологія американізму. У творі Родо Просперо звертається із промовою до своїх учнів у постаменті скульптури духа Аріеля, втілення високої культури. Промовець протиставляє Аріелю образ Калібана, наділеного характеристиками бездуховної плоти, чуттєвості, матеріальності, прагматизму.

Аналізуючи вплив шекспірівської «Бурі» на латиноамериканську художню свідомість, А. Кофман наводить слова іншого російського дослідника Валерія Земскова: «Особливе значення у латиноамериканському контексті має та обставина, що сюжет і проблематика «Бурі» пов'язані із колізіями епохи відкриття і завоювання Нового Світу і моделюють антиномію «цивілізація – варварство» [52, с. 36]. Далі дослідник резюмує: образи Калібана і Аріеля є проєкціями на дві цивілізації – північноамериканську і латиноамериканську, перша, співвіднесена з Калібаном, втілює утилітаризм, матеріальність, зневагу до духовних пошуків, а молода, латиноамериканська цивілізація відбудеться й досягне досконалості лише із провідником Аріелем. Роздуми уругвайського літератора, до речі, були підхоплені багатьма латиноамериканськими інтелектуалами ХХ-го століття, забарвлені характерним латиноамериканським месіанізмом [52, с. 36].

Замість ідентичності, ностальгуючої за прабатьківщиною, Родрігес пропонує розглядати виплекані Мексикою цінності як загальнолюдські. За Родрігесом, мексиканець та мексикано-американець є суб'єктами історії, які довели свою мобільність, відкритість до сприйняття нових життєвих сценаріїв, і аж ніяк не обмежені відчуттям землі [170, с. 120]. Р. Родрігес з впевненістю стверджує: ми усі – бандити. Сполучені Штати вкрали Каліфорнію у мексиканців, мексиканці отримали її від іспанців, які відібрали ці землі у індіанців [170, с. 121]. У цьому контексті згадується випадок з професійного життя Родрігеса: у процесі спілкування письменника із

студентською аудиторією одна із слухачок зробила уїдливі коментар щодо вживання ним англійської, мови пригноблених мексиканців. Неодноразово в своїх інтерв'ю він повертався до цього епізоду як прикладу до пояснення того, що іспанська є також мовою агресора, а індіанці, розмовляючи нею в Мексиці, є подібними до мексикано-американців у США із англійською у спілкуванні. Митець зауважує: обидві мови використовувались імперіалістичними колонізаторами, тому та студентка мала все ж таки звернутись до нього ацтекською мовою науатль, аби дотриматись історичної правди.

Письменника дивує заперечення Мексикою європейської «частки» у національній ідентичності мексиканця, але не менш його дивує суперечливе ставлення її до свого індіанського минулого, «яким мексиканці пишуться, але хочуть забути про цей вплив сьогодні» [170, с. 13]. Для Родрігеса-американця, якому було б «затишно» з ідеями змішування, змін і гібридизації, мексиканська переконаність у єдиній індіанській основі своєї національної ідентичності стає причиною для дистанціювання від мексиканського коріння: «Мексика – величний музей антропології, найпрекрасніший у світі, для вшанування індіанської праматері» [170, с. 14]. Через цю очевидну дистанцію автобіографічний герой називає себе «спантеличеним американським туристом, який випадково потрапив до Мексики» [170, с. 14].

Зображенням свого зніковіння під час перебування у Мехіко письменник переконує у тому, що більше наближається до стану, що він сам називає «мексиканським поглядом на життя, якого завжди дотримувався його батько» [170, с. 17]. Друга частина назви роману знаходить своє змістовне підтвердження у центральній темі твору – конфлікті, що склався навколо зіткнення синового американського способу мислення та мексиканського світогляду батька.

Отже, Мексика для автобіографа постає у двох іпостасях: по-перше, як величезна людська маса, на яку він фізично подібний, але якої і страшисться, а

по-друге, як зв'язок з батьком. Постійні коливання Родрігеса в ідентифікації себе з людьми та місцями Мехіко стають наскрізним мотивом оповідей про його подорож. Страх загубитися у натовпі Мехіко блокує отримання Родрігесом будь-яких вражень від міста. Знімаючи сцени у Тіхуані, наприклад, він зізнається покоївці у готелі у тому, що проводить там день з тим, щоб повернутися для ночівлі до Сан-Дієго. А далі він ще більш відвертий: «Через те, що Мехіко і я одного, коричневого, кольору, побоююсь загубитися тут» [170, с. 18].

У цьому контексті цікавим є спостереження Нестора Гарсії Канкліні про протиставлення двох способів життя – американського і мексиканського. Культуролог відмічає, що воно завжди є корисним для стимулювання різного роду наративів, які звеличують «американський» порядок, і поруч з цим показують латиноамериканських жорстоких бандитів, пристрасних коханців, звабливих жінок. Далі науковець наводить вдалий приклад з царини літератури: «навіть автори-інакодумці, що порушують американський порядок, сприймають перетин кордону в межах цього дуалістичного протиставлення [44, с. 89-90].

Мексиканський топос має особливу принадність у літературах англо-саксонського світу. Славетні американські письменники-бітники (Вільям Берроуз, Джек Керуак та інші) сприймали Мексику як ідеальне місце для галюциногенних подорожей без будь-яких обмежень, які мали б у Сполучених Штатах. Канкліні наводить цитату з керуаківського роману «Одинокий мандрівник» [146], яка стосується відчуттів митця щодо його вражень від поїздки до цієї країни: «подорожуючи Мексикою, відчуваєшся так, ніби ти втікаєш зі школи, сказавши вчительці, що тобі стало зле, після цього відкриваються обертальні двері корчми і ти замовляєш пиво у барі, повертаєшся, а там якісь типи грають у більярд, хтось готує тако, якісь селяни, у когось зброя на грубому поясі й групи торговців співають і розумієш, що відчувають селяни щодо життя, – позачасову радість тих, хто не переймається значними проблемами культури і цивілізації» [44, с. 90].

Письменник Шервуд Андерсон у 1938-му році після поїздки до Мексики сказав наступне: «для нас відкрилась зовсім нова Америка, новий народ, де переважають індіанці, народ жорстокий, озлоблений, але разом із цим такий, що сміється, ритмічний» [44, с. 162].

Однією із емблематичних праць в латиноамериканському філософському дискурсі став «Лабіринт самотності» Октавіо Паса (1950). Центральне питання, навколо якого будуються авторські розмисли, – що означає бути мексиканцем? Як згадував О. Пас, концепція книги була сформульована у Лос-Анджелесі, під час його дворічного перебування у США, саме там він отримав можливість побачити себе як мексиканця з боку, спостерігаючи за «пачукос» (мексиканськими іммігрантами). Впізнаючи себе в їхній химерній манері носити одяг, зухвалій поведінці, «несамовитому протесті проти свого теперішнього і свого минулого» [67, с. 70], Пас переймався питаннями: що трапилося із Мексикою в сучасному світі, що призвело до того, що «Мексичі соромно бути» [67, с. 70]. Митець вважає, що мексиканці досі не знайшли істинного способу виявити свою сутність. Революція 1910 – 1917 років стала початком пошуків, при цьому він сприймає мексиканську самотність як динамічний процес, «багатошаровість»: «Мене цікавить не «національний характер», а те, що він приховує, що знаходиться під маскою» [67, с. 71].

Самотність, на думку Октавіо Паса, знакової фігури у латиноамериканській філософській думці, є одним з базисів мексиканської культури та історії. Створений ним образ «лабіринту самотності» допомагає досягнути ідею цілісності буття, досягнення примирення зі своєю ідентичністю: «воно є випробуванням і очищенням, проходячи через нього ми звільнимось від тривоги й неспокою. Гармонія, поновлена цілісність, що веде до спокою й щастя, чекають на нас у кінці лабіринту самотності» [67, с. 68].

Письменник, здається, тільки у зрілому віці робить спроби «дійти згоди» зі своєю етнічною ідентичністю. Багаторічну неспроможність

досягти цього Родрігес означає як «розлучення Мексики і Каліфорнії» [170, с. 8] та «напругу, яка тримала його усе життя» [170, с. 8]. Родрігес знаходить метафізичну відстань між цими двома географічними точками величезною, як він зауважує, «більшою, ніж будь-яка карта може відрахувати» [170, с. 17]. Але водночас письменник поспішає запевнити читача, що ця відстань є такою ж мірою близькою, «подібно до масок трагедії і комедії, які зображають над театральними сценами» [170, с. 17].

«Комедія» Каліфорнії, на думку героя, базується на протестантській вірі в індивідуалізм, саме там, як більшість людей вірить, вони могли б почати все з початку [, с.]. Шляхом примирення двох своїх культурних спадків Родрігес бачить будь-яку відмову від вирішення внутрішнього конфлікту на зразок протиставлення «комедія – трагедія». Як він сам зазначає, «Часи обов'язку» демонструють згадану авторську позицію: «життя – це не комедія або трагедія, а те і інше; його я краще назвав би третьою шекспірівською категорією – історією. Каліфорнія і Мексика, протестантизм і католицизм, комедія і трагедія не можуть залишатися відокремленими» [170, с. 17].

Примітно, що автор не робить жодного припущення, ніби Сполучені Штати Америки знаходяться на вищому еволюційному рівні порівняно з Мексикою. В згадуваному вже есе «Одного разу в Афінах» Родрігес продовжує деконструювати традиційні уявлення про праатьківщину. Специфічне трактування Мексики подається через дослідження життя її міста Тіхуана.

Місто Тіхуана з 1920-х років концентрувалося на туризмі та розвагах, сприяло поширенню осередків діяльності, яка переслідувалася в суспільстві США, завдяки чому зажило «чорної слави». Негативний імідж посилювався з міграційними потоками з Мексики, котрі не могли потрапити до Сполучених Штатів і створювали у цьому прикордонному місті тимчасові райони. За останні роки у місті відбувся бурхливий розвиток промисловості, там здійснюється сімдесят відсотків світового виробництва. Тіхуана

урбанізувалась, фактично зрослась із Сан-Дієго, утворивши «транскордонний мегаполіс». Але попри все застарілий негативний імідж міста зберігається в американському уявленні й досі завдяки існуванню кінопродукції, газетних статей, присвяченим скандальним аспектам життя у Тіхуані. Н. Г. Канкліні дивується цьому стану речей: наміри контролювати використання символічної спадщини прикордонного міста виглядають ще більш екстравагантними у цю межову епоху, коли подібні спадщини формуються і поширюються далеко за межі локальної території мережею Інтернету. Культуролог задається риторичним питанням: навіщо подавати міжкультурність у протиставленні її ідентичності замість того, щоб аналізувати її відповідно до структури культурних взаємодій [44, с. 94-95].

Письменник називає Тіхуану «альтер его» Сан-Дієго, при цьому він зазначає, що перше місто було створено розбещеною уявою другого. Все, що було заборонено у Сан-Дієго, дозволялось у Тіхуані. Родрігес порівнює місто із «місцем зустрічі протестантського лицемірства і католицького цинізму: два міста злягались вночі, а на ранок це заперечували» [170, с. 81].

Сан-Дієго, за спостереженням автора, є «зоною відпочинку для пенсіонерів» [170, с. 81], це місто, як і уся Америка, старішає (Родрігес має на увазі середній вік його мешканців). Письменник знаходить пояснення не випадковому розташуванню міст по сусідству: так юність і зрілість не можуть зійтись у поглядах на життя. На його думку, міста живуть у різних століттях: Сан-Дієго – постіндустріальне, що тішиться стабільністю, затишком, Тіхуана розвивається стрімко, має амбіційні плани на майбутнє, в риториці суспільства США про «повернення американської мрії», автор розмірковує, вона втілює цю національну ідею якнайповніше, але на території Мексики [170, с. 82].

Оповідач помічає, що якщо серед американців розповсюджені страхи перед сусідньою країною як місцем хаосу і смерті, то у «самої Мексики є більш вагоме відчуття повного занепаду, який оплакують католики країни [170, с. 88]. Це відчуття є слабкою стороною Мексики, у термінах

політкоректності, та разом з цим і потенціалом. Місто Тіхуана, на переконання письменника, презентує таку силу, не дотримуючись встановлених жорстких меж або загальнозживаних понять, що здатні описати мексиканську ідентичність. Тіхуана є локусом, відкритим до змін, люди там мобільні і динамічні. Але те, що сприймається у Мехіко-сіті або будь-якій іншій місцевості країни як небезпечне, зле, здатне сприяти творенню негативного образу мексиканців, саме у Тіхуані стає дієвим, продуктивним, із інноваційними перспективами [170, с. 84].

На контрасті із цим містом американське Сан-Дієго намагається дотримуватись норм, правил, захищаючи себе від деградації: «Мешканці Тіхуани мають оптимістичний погляд на життя, а американці, що є мешканцями каліфорнійського Сан-Дієго, постають такими, які мають трагічну душевну організацію. Родрігес додає до цих декларацій ще й те, що Мехіко-Сіті є «столицею модерності» в сенсі його мультирасової, етнічно різноманітної природи, а Нью-Йорк таким місцем ще не став (мається на увазі 1992 рік). Мехіко, переконує автор, на декілька століть модерніший за расово «чистий» Токіо: «Мехіко – столиця сучасної цивілізації... воно висунуло на перший план завдання для культури двадцять першого століття – відродження старого, відомого світу через гібридизацію рас» [170, с. 85]. Останній концепт став центральним у третьому романі родрігесової автобіографічної тетралогії «Коричневий: останнє відкриття Америки» і був розглянутий у підрозділі 2.2 даного дослідження.

Отже, Родрігес не фокусує читацьку увагу на фізичній або духовній подорожі з Мексики до Сполучених Штатів, його також не цікавлять соціоекономічні умови в цих країнах. На нашу думку, ця мандрівка стає ревізією, коригуванням автором власної ідентичності через зміну в його світобаченні, яка відбулася в описуваний в автобіографії час. Друга книга мексикано-американського автобіографа відбиває стан зрілої людини, яка безнастанно отримує задоволення від дотримання меж, що окреслюють його життя. Він пише: «Молоді роки мого життя були позначені протестантським

оптимізмом. Тепер, після сорока років, схилиюсь більше до мексиканського «погляду», хоча частина мене продовжує опиратись цинічності Мексики» [170, с. 86]. Слова письменника слугують підтвердженням поширеної думки про «багатшаровість» самототожності представника етнокультурної групи, яка формується не безумовним прийняттям тієї чи іншої моделі світогляду, а через повільне і болісне зрощення впливів з боку неоднорідних і часто взаємосуперечливих джерел.

3.2. Сан-Франциско як простір формування / трансформації сексуальної ідентичності автора

Дорога – один із провідних образів творчості Р. Родрігеса. Вона уособлює людське життя загалом і його окремих етапів. Шлях і рух поєднуються у сповідальних автобіографіях письменника воедино. Пошуки справжньої домівки визначають головну дорогу для кожного з нас. Габріель Марсель трактує людське життя як «буття на шляху», на його думку, увесь час людина грає роль вічного *homo viator*, який пізнає себе і стверджує самототожність через віднайдення свого місця у конкретному ком'юніті [59].

Сучасна літературна антропологія розглядає проблему конституювання і укріплення культурної ідентичності суб'єкта, пошуки духовних джерел у тісному зв'язку з хронотопним континуумом. Дослідження в галузі психології середовища вказують на вкрай важливу роль такого відчуття, яке встановлює емоційно-когнітивний зв'язок з місцем, що своєю чергою, зміцнює відчуття приналежності до спільноти, позитивно впливає на психічне здоров'я індивіда [121, с. 74].

За твердженням науковців, «культурна ідентичність – це знання про себе, своїх, чужих, що вибудовується протягом існування у певному часопросторі» [185, с. 8]. З приводу цього Родрігес зазначає: «Від початку (зародження американської нації) ми перебуваємо у постійному русі;

переважно наші погляди спрямовані у майбутнє. На мою думку, ми, сучасні громадяни Америки, маємо більше спільного з мандрівником Керуаком, аніж із прихильником медитативних практик і рефлексій Торо» [170, с. 94].

У мексикано-американській літературі мотив дороги є стійким, присутній в різних її іпостасях: як цілком конкретно існуюча дорога до дому, так і ілюзорна дорога з «минулого» у «майбутнє». Автобіографічні романи Оскара Зетта Акости, які побачили світ у 1970-ті роки, є «близькими» творам Дж. Керуака і з позиції часової дистанції, і продовженням теми шляху як дому, території мешкання, життя. Жак Бодрійяр у філософсько-художньому есе «Америка», побудованому в жанрі подорожніх нотаток філософа, який мандрує країною, охарактеризував культуру США як «демократичну культуру простору», а рух він назвав «природнім заняттям американців» [11, с. 20].

Кілька топосів увійшли в життя і творчість Р. Родрігеса: юні роки він провів у каліфорнійському Сакраменто, деякий час подорожував Європою, навчався у Лондоні, вже у зрілому віці письменник здійснив подорож до Мексики. Проте чільне місце в його автобіографічних творах посідає лише сан-франциський локус.

Місто Сан-Франциско ключове у світогляді Р. Родрігеса: в ньому – Золотому Місті, Прекрасному Місті – втілена автором ідея земного раю, географічного «небесного міста». Письменник стверджує: «У Сан-Франциско спостерігаються з однаковою яскравістю комічні і трагічні сцени із людського буття; географічна розташованість міста «in extremis» вказує на присутність кінця шляху» [170, с. 180]. Через те, що для Р. Родрігеса Сан-Франциско рідний простір, то у його координатах якнайглибше розкривається самототожність автобіографічного персонажа. Автор пише, що він, можна так сказати, живе тут все життя, бо народився у Сакраменто, на відстані лише дев'яноста миль, і Сан-Франциско зразу став тим єдиним місцем, де він почував себе вільно по життю, до того ж там його оточували близькі люди, товариші, для яких місто стало кінцем життєвого квесту, і цим

його воно ще більше вабило до себе [170, с. 182].

У цьому підрозділі сфокусуємо увагу на питанні особистісної трансформації автобіографічного наратора. Сучасні науковці розглядають зв'язок між міським простором і психологією особистості як зворотній [154, с. 5]. Дж. Марсія звертає увагу на зміни в природі особистості містянина: вона «...стає багатовимірною: особистість вже не здатна надати реальності більш-менш повного портрету. Тут приховується велика вірогідність її фрагментарності» [154, с. 29]. На думку вченого, мешканець мегаполісу має певний склад розуму, здатного витримувати пришвидшений темп життя, отримувати враження і щомиті робити той чи інший вибір. Місто як один із хронотопних елементів є тим орієнтиром, що допомагає глибше зрозуміти процес конституювання етнічної і, ширше, культурної ідентичності суб'єкта, а разом із цим повніше досягнути навколишню дійсність, в якій розгортаються події Родрігесової сповідальної автобіографічної тетралогії.

Письменник занепокоєний тим, що він є свідком народження нового покоління людей, яке «поступово втрачає відчуття місця, натомість замінюючи його глобалізованою чуттєвістю, вільною від просторово-часових фіксацій» [170, с. 131]. Єдиним призначенням письменника, за Родрігесом, має стати відвертий діалог із читачем на тему, що означає «бути живим». Саме із цією метою, за зізнанням автора, у його творчому доробку досить багато спогадів про місця, де він мешкав, які відвідував [170, с. 133].

Варто відмітити, що ідея проживання життя наповненого, яке часто поставало в формулюваннях «бути живим», активно розроблювалося в межах тогочасної психології та психотерапії, переважно екзистенційного напрямку. Так, відомий психотерапевт тих часів Джеймс Бюдженталь (1915 – 2008), який значний період свого життя провів у Каліфорнії, описував концепт «бути живим» через усвідомленість, тотожність переживань та поведінки, вчинків із внутрішньою згодою. Він порівнює переживання «бути живим» із втраченим сучасною людиною шостим почуттям. «Саме це почуття є ключем до справжнього життя, більш повного та насиченого. Ми скалічені багатьма

впливами. Ми – інваліди у тій самій мірі, що і сліпі або глухі люди. Ми не використовуємо свій потенціал повністю. Наше втрачене почуття важливіше, ніж зір та слух або нюх та смак; це почуття нашого буття. Це втрачене почуття є внутрішнім зором, яке дозволяє нам постійно усвідомлювати, наскільки наш зовнішній досвід відповідає нашій внутрішній природі» [16, с. 21]. Тотожність самому собі, своїй природі, усвідомлення мінливості зовнішнього буття – все це відбивається у творах Р. Родрігеса і представляє надзвичайно потужну психологічну складову.

Важливо пам'ятати також і про те, що в сучасній американській літературі поширено бачення зображення місця «як нестабільного, небезпечного та прикордонного, як поля зустрічі різних культур, способів життя чи дискурсивних практик» [17, с. 124]. Дорога сповідальника, подібно до спіралі, заглиблюється у міський квартал, де мешкає Родрігес, проходить крізь призму будинків вікторіанської епохи до власне людини – тих самих «пізніх вікторіанців», життя яких формує неповторне обличчя Сан-Франциско. Декодування форми міста, його складових та аналіз руху містом «детериторізованого» суб'єкта (у нашому випадку, представника етнокультурної групи і сексуальної меншини) дає змогу відкрити їхню приховану суть – стереотипізацію/новизну в архітектурі, просторовій організації [49, с. 226].

В американському ландшафті Сан-Франциско позиціонується як суперник іншого урбаністичного центру – столиці культурної індустрії – Лос-Анджелеса. Причиною «суперництва» є боротьба за першість у сфері культурного впливу [11]. На думку Ж. Бодрійяра, культура в Каліфорнії – це «простір, швидкість, кіно, технології» [11, с. 24]. «Каліфорнія постає перед нами тотальним міфом сучасного часу. <...> Різноманіття рас, надсучасні технології, нарцисизм «пси» (психіатрів), міська злочинність і аудіовізуальна практика: супер-Америка... Каліфорнія ствердила себе як світовий простір симулякру і неавтентичності, далі філософ називає американські міста пустелями, що рухаються, і такими, де немає ані монументів, ані історії

[11, с. 52]. У цьому ракурсі Сан-Франциско виглядає найменш американським з усіх міст Сполучених Штатів: історичні музеї, храмові споруди різних релігійних конфесій, монументальні пам'ятки історії, архітектура, в якій не домінує притаманна американським будівлям вертикальність форм, їхня нагромадженість, додають неповторних рис «обличчю» міста.

Автор вважає, що архітектуру Сан-Франциско можна називати «сміливою», тому що вона веде непримиренну війну із тенденціями сучасного містобудування [170]. В останні десятиліття Сан-Франциско вважають центром сучасного музичного і візуального мистецтва Америки. Свобода бути самим собою, висловлювати власну думку, жити по-іншому, публікувати і робити заяви, випробовувати нові речі та переходити в іншу громаду або субкультуру породила творчість на кшталт ренесансної [170, с. 235].

Місто залишається одним із небагатьох в США, яке може пишатися плеканням місцевої літературної ідентичності: на початку 20-го століття тут розвивались нові мистецькі течії, а такі молоді, на той час, письменники, як Джек Лондон, Брет Гарт, Френк Норріс та інші, отримали національне визнання, згодом, через півстоліття, у даній місцевості згрупувалось коло молодих митців, які назвали себе «розбитим поколінням». З 1950-х років Сан-Франциско приваблює письменників поетів, філософів і взагалі активних людей. Вони були не в змозі підкорятися правилам, які на їхню думку, ставили під сумнів Сполучені Штати як вільну країну. Р. Родрігес пише, що для мешканців Сан-Франциско воно є єдиним містом у Каліфорнії, і цей снобізм породжується захопленням гостей [170, с. 236]. Творча взаємодія різних спільнот і етнокультурних груп зробила Сан-Франциско одним із найбагатших місць у світі.

Назване на честь католицького святого Франциска, місто з нетрадиційною душею стало прихистком та домівкою для маргіналізованих верств американського суспільства. Історія Сан-Франциско починається із будівництва трансконтинентальної залізниці та золотодобування. Великі та

малі етнокультурні групи – ірландці, росіяни, греки, мексиканці, філіпінці, скандинави – поселялися навколо міста, життя тут навчило їх в основному терпеливо ставитись одна до одної, і ця традиція толерантності загалом виявляється у багатьох аспектах життя міста.

У Сан-Франциско повсякчас виникали різні політичні, соціальні та культурні рухи, що були здатні піддавати сумніву панівні звичаї та змінювати усталені погляди. Родрігес у своєму есе «Нав'язлива магія» помічає, що «багато людей приїжджає до Сан-Франциско тому, що навіть холодного грудневого дня зимова погода тут поблажливіша до людини, ніж деінде. Розташоване на верхівці півострову, охоплене з трьох боків водою, це портове місто залишається якнайближче до «американської мрії»; Сан-Франциско вважається винятковим містом на теренах Сполучених Штатів, американським Парижем» [170, с. 216]. У згаданому есе письменник у хронологічній перспективі згадує про аутсайдерів американського суспільства (бітників, хіпі, геїв), які знаходять себе у Сан-Франциско [170, с. 216].

У гуманітаристиці склалися два кластери поглядів на зображення міста – гуманістичний і дегуманізований, відчужений. Сан-франциські простори змальовані як такі, що овіяні виключно відчуттям впевненості, «здорового оптимізму», рисами, притаманними менталітету американців упродовж кількох поколінь. Однією з ілюстрацій до такого висновку може стати історія близького товариша автобіографічного персонажа, Сезара, людини, хворої на СНІД. Він приїжджає до Сан-Франциско як до місця «останньої зупинки» [170]. Сезар народився у Південній Америці, дорослішав у Парижі, багато мандрував світом, «був усюди, робив усе» [170]. Сан-Франциско для цього мандрівника стало «милосердним прихистком, навіть його повітря мало лікувальну силу. Тут він відчув безтурботність буття» [170, с. 116]. На нашу думку, логічним тут прозвучить запитання екзистенціального стибу, яке сформулював Ж. Бодріяр у згадуваному есе «Америка»: «Що робити, коли все доступно: секс, квіти, стереотипи життя і смерті?»

Образ Сан-Франциско в автобіографічному есе Р. Родрігеса «Пізні вікторіанці» постійно балансує між утопічним і дистопічним зображеннями. Авторська спроба зайняти позицію між захопленням повнотою людського буття в Сан-Франциско і його трагічним сприйняттям ефективно реалізована. Власні сумніви щодо оптимістичних поглядів на місто, але у той же час і бажання поділяти їх Р. Родрігес висловлює думкою про те, що песимізм літньої людини не переконливіший за оптимізм молоді людини: «Є речі, про які молодь знає, що вони дійсно існують, у той самий час їх не здатні старі люди пригадати. Весна має власну життєрадісну мудрість» [170, с. 210]. Порівнюючи себе з «самотніми підлітками, які вбачають у Сан-Франциско утопічне місце», автор зазначає: «Я ніколи не шукав утопічного місця на карті. Звісно, я вірю у прогрес людства. Але мій життєвий компас починає свій відлік з трагедії. Коли я й думаю метафорично про весну, тим не менш, вихований мексиканськими батьками, ірландськими черницями, я звик вважати зиму за точку відліку. Райське місце для нас – не наближення, а вигнання» [170, с. 150].

У родрігесовому Сан-Франциско майже кожна оптимістична подія, причина для радості зіштовхуються з трагедією, втратою чи смертю. Філософські студії сьогодні говорять про «щастя трагічне», бо саме «трагічне» є невід'ємною характеристикою екзистенції людини, її життя» [94, с. 112]. Ось так, наприклад, детально, з історичним екскурсом, з називанням конкретних об'єктів, як, зрештою, і про усі інші топонімічні маркери Сан-Франциско, письменник розповідає про один із районів – квартал Кастро, який населений переважно гомосексуальною спільнотою, і називає його «центром революційних подій» [170, с. 115].

Є прикметною рисою те, що цей район названий на честь мексиканського бунтівника проти американського панування в штаті – Хосе Кастро. А вулиці в цій місцевості названі іменами революціонерів 19-го століття – Клея, Джексона, Скотта, Пірса. Навіть самий цей факт викликає асоціації з «іншим» поглядом на американську історію і культуру. Історія

Сан-Франциско була затьмарена безперервними сутичками між владою та представниками різних прошарків населення. Знаменита атмосфера толерантності міста була завойована на демонстраціях і судових засіданнях, у боротьбі за свободу слова, захист прав людини, зокрема прав меншин.

В уяві Родрігеса район Кастро існує як справжня модель свободи людини, приклад результату людських перетворень у власному житті. М. Бахтін репрезентує місто на основі осмислення феномену карнавальної культури. Дослідник акцентує увагу на взаємозв'язку між станами свідомості – святковому відчутті світу та кризовому стані [6, с. 14]. Святкове місто репрезентується простором діалогу і спілкування, людського єднання, проявів відвертих і вільних почуттів [6].

Світ Едему вільного кохання і радісного ліберального способу життя дуже скоро стає хитким: на рівні міського управління починаються переслідування гомосексуалів, яке очолює один із членів міської ради. Вони супроводжуються спалахами жорстокості, вбивствами геїв. Автор навіть порівнює ватажка банди, Дена Уайта, колишнього чемпіона з боксу, поліцейського у минулому, з Люцифером, «який був по праву руку від Бога-Отця, доки не впав у немилість Творця через революційну діяльність і насилля» [170, с. 15]. Вагомий внесок до вивчення феномена міста зробив французький соціолог і філософ Жан Бодрійяр. У його відомій лекції «Місто і ненависть» (2006) йдеться, зокрема, про проходження містами агресії і ненависті. За Бодрійяром, міста є кристалізацією злої волі, мегаполіси вбивають природність людини, привчають її жити у штучній атмосфері [11].

Наведений приклад з твору, на нашу думку, відповідає філософській теорії Мішеля Фуко про єдність простору і влади. Зокрема, він виокремлює в типах локусів гетеротопію, тобто поєднання реального та вигаданого. До таких локусів у давнину належали заборонені місця, а також привілейовані та святі. За висновком Фуко, у гетеротопічному локусі перебувають індивідууми у психологічно кризових, межових станах, взагалі ті, поведінка яких у суспільстві відхиляється від прийнятих норм [130].

М. М. Шимчишин у своїй науковій розвідці «Трансформації в осмисленні простору та їхні діалоги з геокритикою» відмічає, що у кожній культурі формується власна гетеротопія, а також те, що перша видозмінює або повністю змінює функціонування попередніх гетеротопій. Властивостям гетеротопічного місця в есе «Пізні вікторіанці», наприклад, можуть відповідати модуси фестивалів, карнавалів, що з певною періодичністю відбуваються в Сан-Франциско. Дану властивість М. М. Шимчишин називає зв'язком особистості із транзиторним часом [101].

Поряд із першою вказаною властивістю можна також говорити про закритість і водночас відкритість гейської спільноти у місті, що надає їй статус ізольованості та доступності, як на це вказує українська дослідниця. І, нарешті, третя ознака гетеротопічного місця у творі Родрігеса – це співвіднесеність особистості, у нашому випадку, автобіографічного героя, із рештою світу. Отже, вище наведені властивості гетеротопічного місця ілюструють ідеологію конкретного часу, а саме, Сполучених Штатів 1980 – 1990-х, на прикладі гейського гетто як простору сексуального «іншого», а у родрігесовому випадку і з расовими, етнічними поправками.

Вівіан Горнік у своєму ґрунтовному дослідженні про міграцію представників етнокультурних меншин США до мегаполісів країни та їхній устрій на нових місцях пише: «На вулицях великих міст: ніхто не спостерігає, всі діють <...> Квартали у великих містах центрують навколо себе особистостей» [135, с. 7]. Дослідниця нагадує про те, що людська природа загалом ксенофобна. Індивіди зі спільними інтересами або здобутим життєвим досвідом об'єднуються в групи для отримання і забезпечення комфортних умов для життя. У великому місті тісні контакти з представниками інших спільнот мало ймовірні, а від кожної групи її члени чекають на допомогу [135, с. 29].

Також варто звернутися і до історичного контексту ставлення до гомосексуалізму у клінічному аспекті. До 1974-го року в Америці, як і у решті світу, гомосексуальність вважалась захворюванням та входила до

класифікатора медичних хвороб. Бунтівна атмосфера 60-х років, а саме рух хіппі, антивоєнні настрої та актуалізація боротьби за права серед чорношкірого населення фактично створила атмосферу боротьби за права серед інших верств населення.

Перший поштовх відстоювання прав гей-спільноти стався 27-го червня 1969-го року у Нью-Йорку. Фактично це був перший масовий протест сексуальних меншин, реакція на рейди поліції нравів у гей-бар «Стоунволл Інн». За цією подією слідувала ще низка протестів, яка безпосередньо торкнулась і Американської психіатричної асоціації. Так, процес виключення гомосексуальності з переліку психічних захворювань тривав фактично декілька років та був позначений неабияким резонансом. Заради справедливості варто сказати, що цей процес мав як своїх прибічників, так і антипатиків, які позначили цю подію у розвитку сучасної медицини як епістемологічний скандал [70, с. 151]. Ставлення до гомосексуальності у 70 – 80-ті роки, з одного боку, позначалося більшою свободою, безпекою та відвертістю (часто формальною), проте, процес дестигматизації міг бути вельми умовним, адже, далеко не всі люди перейняли ідею толерантності та відмови від сприймання гомосексуальності як психічного діагнозу.

Сучасна американська теорія міста бере свій початок у діяльності представників Чиказької школи – Роберта Парка, Ернста Берджеса, Луїса Вірта. Основним об'єктом їхніх досліджень став вплив процесів урбанізації на окремі етнокультурні групи і верстви населення. Науковці зауважували, що міське середовище сприяє втраті значення первинних (наприклад, родинних) зв'язків між його мешканцями, вони підмінюються вторинними соціальними контактами, «безособовими, вельми поверховими, ефемерними й сегментарними» [135, с. 70].

Льюїс Мамфорд, праці з урбаністичних студій якого стали вже канонічними, дав місту наступне визначення: «місто у найповнішому своєму сенсі – це географічне сплетіння, економічна організація, інституціональний процес, театр соціальної діяльності і естетичний символ колективної єдності»

[135, с. 29]. Історик американського урбанізму, доповнюючи визначення міста, послуговується метафорою «театр»: «...місто заохочує прояви мистецтва і є мистецтвом водночас; місто створює театр і є театром» [135, с. 29]. Місто стає сценою для розгортання соціальної драми, ключовими функціями його є передача культурного спадку та утілення естетичного духу епохи [135].

В автобіографічному наративі Р. Родрігеса зображається момент переходу сан-франциської спільноти геїв із гнітючого таємного способу життя, захованого в барах, до вітальної культури району Кастро. Із зростанням кількості геїв-чоловіків та їхньою відкритою поведінкою у соціумі зростав і відсоток мешканців міста із поглядами на людське співіснування, схожими до згадуваного вже Джона Уайта. У геях бачили «потужну бомбу, яка розірвала неписану домовленість між різними спільнотами «толерантного міста» [170, с. 153]. Негативне ставлення сусідів до геїв, які прибували з інших міст, висловлювали в анонімних листах із погрозами або у відкритій формі – табличкою на будинку «Вбий содомітів!» [170, с. 154]. В. Горнік так резюмує тему ксенофобії в сучасному соціумі: «коріння нетолерантного ставлення до іншости ховається у комфортній для людини стереотипізації, бажанні передбачити явища» [135, с. 69].

За спостереженням Ричарда Сенетта, сегрегація в містах США, бажання бути «серед своїх» є джерелом відсутності довіри і толерантності до чужинців, які підсилюються нав'язливою ідеєю дотримання порядку [175, с. 101-109]. Ознаки трагедії, що характеризують простір Сан-Франциско в автобіографічному тексті Р. Родрігеса, виявляються більш очевидними у зв'язку з описами «декількох речей, що дійшли свого сумного фіналу»: автор став свідком самогубства молодої жінки «однієї прекрасної весняної днини» біля мосту Золоті Ворота (найвідоміше у світі місце самогубств); нещасного випадку з юнаком, який став інвалідом внаслідок катання на міському фунікулері під час проведення щорічного параду геїв.

Місто масово вимирало на початку 1990-х у зв'язку з частими

випадками захворюваності на СНІД. Автор згадує про велику кількість некрологів, оголошень бюро ритуальних послуг у сан-франциських газетах [170, с. 156]. Страх перед хворобою стає консолідуючим фактором для міської громади. Письменник розповідає, що «СНІД став хворобою усього міста. Не тільки благодійність і милість чоловіків-геїв приходили на допомогу. Були й інші. Професійні медсестри і доглядальниці, подружні пари, що мешкали по сусідству, колеги, зовсім незнайомі люди, підлітки, корпорації, пенсіонери» [170, с. 158].

Говорячи про епідемію СНІДу, на нашу думку, Родрігес, перш за все, висловлює свій респект хоробрості і безкорисливості жертвам хвороби і мешканцям міста. Трагічні події з життя автобіографічного персонажа, на нашу думку, більше відповідають характеристиці занепаду, поступовому відходу з життя естетично приємних речей через їхній контакт з тими, що знаходяться на порозі смерті. Ситуацію, в якій опинився автобіографічний герой, можна віднести до межової. За Карлом Ясперсом, основними ознаками межових ситуацій є усвідомлення суб'єктом скороминущості життя, залежності від випадку, невідворотності страждання [70, с. 21].

Для даного дослідження є важливим зауваження, що за межових ситуацій активізується пошук людиною свого автентичного існування. Як зазначає сучасний класик психоаналізу Ненсі Мак-Вільямс, «переживання «я» у пацієнтів із межовими станами, як правило, сповнено протиріч та розривів» [70, с. 89]. При розладах межового спектру людиною переживається певна втрата цілісності себе, вона не настільки суттєва як при психозі, коли людина втрачає контакт із реальністю, із цілісною структурою «я». Тут можуть бути актуальними питання «хто я?», «яке моє місце у світі?», «який я?». І це не філософські питання, це абсолютно практичні питання, які для людини з межовим станом психіки мають вельми актуальне значення.

У своїй науковій розвідці «Автори осені» американський психолог, філософ і культуролог Карл Роджерс пояснює, що повноту трагедії можна відчутти у той момент, коли глядач (читач) усвідомлює, що драматичні події,

розіграні перед ним, мають місце у реальному житті [173]. У «Пізніх вікторіанцях» одним з таких моментів стає відвідування Р. Родрігесом зібрання групи підтримки хворих на СНІД – не як учасник, а як спостерігач, він стає свідком оповідей людей про їхню історію боротьби з невиліковною хворобою [170].

СНІД є термінальною хворобою, особливо був у ті часи. Це означає, що ця хвороба неминуче веде до смерті. Переживання передчуття смерті по суті, так само пов'язана із переживанням різних етапів, які супроводжуються зовсім різними емоційними станами. Дізнаючись про діагноз, пацієнти спершу проходять стадію заперечення. Вони не вірять в те, що це сталося саме з ними. Після слідує стадія переживання гніву. Пацієнти переживають несправедливість життя, вони гніваються на оточуючих, лікарів. Далі настає стадія торгу, коли людина намагається чимось відкупитися від всесвіту – «якщо я не буду більше брехати, то, можливо, це допоможе мені одужати». Збагнувши, що жодні торги не принесуть користі, людина занурюється у депресію та відчай. Останньою стадією переживання смерті є примирення та прийняття ситуації. Ці стадії є вельми умовними, але вони відображають непростий шлях до усвідомлення кінцевості буття [121].

Автор ефективно реалізував одне із поставлених ним мистецьких завдань – подати персоналізовану історію гей-спільноти Каліфорнії. Для нашого дослідження є важливим фактор інтерсуб'єктивності, тобто, коли особистість так чи так належить до будь-якого ком'юніті у місті, яке вже існує, навіть якщо вона намагається дистанціюватися від собі подібних. Відтак романтизована, експансивна у почуттях драматична трагедійність античних п'єс і витворів мистецтва у випадку тексту Р. Родрігеса поступається чимсь набагато ближчим до життя пересічної людини, до того, що проживається нею «тут і зараз».

П. Топер слушно зауважує, що у ХХ-му столітті відбулись зміни не тільки у тематиці мистецьких творів, але й «змінювалось відчуття трагічного, вступали в дію нові закони його функціонування. Читацький (суспільний)

інтерес впевнено зміщувався від сюжетів історичного масштабу і екстремальних ситуацій до зображення повсякденного життя людини, її почуттів та побуту [94, с. 420]. Дослідник резюмує: зростання трагічного елемента в сприйнятті реальності не має дивувати: мистецтво лише реагує на ситуацію у світі, що характеризується підвищенням рівня загрози існуванню людини [94, с. 421].

Головною руйнівною силою «родрігесового театру» є фатум. Товариш письменника, Сезар, для якого, як вже згадувалося, Сан-Франциско став «райським куточком на землі», місцем нескінченної свободи, сприймає трагедію занепаду як найбільшу цінність і вартісний підсумок свого життя. Автор у посмертній присвяті другу пише: «Сезар любив усе, що доспівало у свій час. Сексуально зрілих юнаків. Вино сорту «Бордо». Учора все це ще не було готове. Завтра вже буде надто пізно <...> Тільки сьогодні - саме час» [170, с. 160].

Т. В. Михед у науковій розвідці «Жанрові трансформації вестерну в оповіданні Енні Пру «Горбата гора» розкриває своєрідний симбіоз Еросу і Танатосу в зазначеному творі і, зокрема, відповідає на питання, чи є Танатос зворотнім боком Еросу: «Фройдівський Ерос» позбавлений діалектичної духовності Платона, постає первісним життєвим інстинктом, тим безумовним імперативом, що, прагнучи реалізації, змушує переступати через соціальні та моральні табу і, вивільняючи стихію ірраціональної сексуальності, діонісійське начало, уможлиблює оприявлення Танатоса, похмура тінь якого від початків здіймалася над аполонічно безтурботним Еросом» [63, с. 207].

На нашу думку, Родрігес робить висновок про те, що трагедія життя полягає у людській необхідності робити вибір, незважаючи на невігластво у тій чи іншій сфері. Так, Сезар обрав вільний спосіб життя, повільно згасаючи, він згадував роки, прожиті в Сан-Франциско, з великою приємністю. Хоча Р. Родрігес і утримується від відкритих проявів життєвого оптимізму, його позиція в соціумі є активною. Він – спостерігач за згасанням життя своїх

друзів, що залишився оплакувати їх і записувати спогади про проведений разом час. Отже, через вищесказане можна впевнено стверджувати, що фізичний і духовний зв'язок автора з долею міста актуалізовано.

Родрігесові розмірковування про метафоричну природу СНІДу підсумовуються його наступними словами: «ця смертельна хвороба є відповіддю на брак людської уваги один до одного» [170, с. 161]. Письменник наголошує на думці про те, що СНІД нагадує про крихкість людського тіла. Тамара Гундорова у науковій розвідці «Симптоматика хворого тіла» робить такий висновок: «сама хвороба у постмодерному світі не лише загрожує духовному та фізичному стану людини, але й гостро ставить питання про межі самої людської природи» [33, с. 24]. У славетні часи району Кастро, до появи смертельної хвороби, «кожен, у кого було бажання, міг відчутти рай у міських лазнях», де тіла «сплітались в обіймах і кружляли в янгольських колах» [170, с. 155]. Образи геїв до часів СНІДу схожі на янголів до гріхопадіння, які занурюються в атмосферу насолоди великого міста.

Для Родрігеса, письменника з католицьким світоглядом, СНІД – спокута людства за гріхи. Водночас автор, використовуючи постмодерністську стратегію «поставити все догори ногами», з подиву гідною легкістю перекручує суто християнські коди: в його інтерпретації Біблія, «Про град Божий» Святого Августина, образи ангелів, святих і літургія втрачають свій первинний зміст. Характерна властивість письма Р. Родрігеса – дублювання власних метафізичних алюзій американськими реаліями, ніби викладач пояснює студентам теоретичний матеріал практичними прикладами. Так, есе починається з сентенції, що люди навіть на рівні інтуїції усвідомлюють – Земля не наша справжня домівка. Людська нещаслива доля – доказ нашого безсмертя [170, с. 149].

Р. Родрігес розмірковує про Святого Августина, який писав про те, що світ занепадає, і це має стати заспокоєнням для нещасних смертних; про

Елізабет Тейлор, яка вважала, що усвідомлення скороминущості краси і є джерелом її руйнації. Керуючись «песимізмом літньої людини», письменник розуміє, що є «речі, про які юнак знає, що вони істинні, а вже у похилому віці їх неможливо і згадати» [170, с. 150]. Іншими словами, Р. Родрігес є «читачем Святого Августина», його послідовником, водночас йому близька і позиція акторки Е. Тейлор, а також оптимістичний настрій молодих «пілігримів», які прямують до Сан-Франциско. Авторське моралізаторство під впливом вчення Святого Августина амбівалентне.

Змалювання Сан-Франциско як міста у стані безжалісного і неминущого занепаду підсилюється неодноразовими, на нашу думку, досить сміливими порівняннями геїв з янголами у стражданнях. Місто позбавлене сімейних пар. В іншому есе – «Сімейні цінності» – Родрігес доходить іншого «парадоксального висновку», як зазначає літературознавиця М. Тлостанова, – тільки особи нетрадиційної сексуальної орієнтації спроможні виконувати роль носіїв традицій, у тому числі і сімейних, у сучасній Америці [92]. Оповідач відмічає, що причиною цьому, на його думку, є особлива гнучкість гомосексуальної свідомості – бути чутливими до інакшості інших, геї можуть уяляти і тих, хто відмовляється уяляти їх» [170, с. 153]. Для геїв Сан-Франциско кожне обличчя, що хоч на якийсь час зникає з їхнього поля зору, це нагадування про вірогідність стати наступною жертвою СНІДу. У реаліях, що їх оточують, коли ніщо не тримає на землі, персонажі Родрігесового есе створюють видимість «культурного виживання». Письменник пише, що воно існує в «декламуванні сонетів, в захопленні класикою, у відвідуванні опери, театрів, у вправлянні у велемовності» [170, с. 154].

Ефемерне існування гомосексуалів за схемою «два джерела доходів, відсутність дітей» обмежується «заняттями у тренажерних залах, проведенням вечорів в опері і пильною увагою до декору власного помешкання» [170, с. 154]. Ось так, наприклад, іронічною замальовкою стає розмірковування автора над тренажерними залами, які відвідували гетеро- і гомосексуали. На відміну від естетичних уподобань, вишуканості та

креативності геїв, «культуризм є пародіюванням праці, збільшенням маси та сили, позбавлених цілі» [170, с. 155]. Як зауважує Ж. Бодрійяр, в американській культурі тіло є «об'єктом постійного піклування»: «думка про фізичне або нервово виснаження не дає спокою, і сенс смерті для всіх полягає в її поетичному запобіганні» [11, с. 105].

У даному випадку стане слухним наступне зауваження: тендітність і фрагментарність «Я» може бути пов'язана із різними типами нарцисичних станів індивіда [70, с. 351]. На думку дослідників нарцисизм свідчить не так про любов до себе, як про ненависть, навіть якщо індивід постійно прагне отримувати підтвердження власної кращості; йому потрібне відчуття свого існування, щоб закрити відчуття порожнечі, що поєднується з усвідомленням власної величі, значущості. Робер Мюшембле у своїй праці «Оргазм і Захід» посилається на Крістофера Лаша, який, своєю чергою, характеризував Америку як «культуру нарцисизму», критикував порожнечу Суб'єкта у своїй країні та пов'язав його з повоєнним достатком, з відходом від патріархального вікторіанства, котре спричинило появу автономних душ, а також із сучасністю, що дає змогу перемогти всі страхи та вдовольнити всі бажання [70, с. 348].

Х. Сальдивар відмічає, що Родрігес наполегливо шукає можливості дистанціюватися від культури гейського життя, яку сам митець характеризує як в своїй основі протестантську або «вікторіанську» в сенсі її пошуків заможного життя, витонченості, смаку і штучності [170, с. 210]. Знаний американський культуролог Сьюзен Зонтаг у «Нотатках про манірність» обгрунтувала своє твердження про великий вплив гомосексуальної чутливості на формування сучасної культури, назвавши при цьому геїв видатною творчою меншиною сучасної міської культури, а гомосексуальний естетизм та іронію – провідними силами сучасної чутливості [136, с. 111].

Автор стоїть на протилежних позиціях порівняно з тими своїми товаришами, хто хоче вірити, що через естетику вони здатні зберегти життя

на землі, фізичне згадування про себе. Вони переймаються неживими предметами, речами, що не помирають. За Родрігесом, їхні «безплідні» життя віддані тому, що він називає «невеликим ефектом». За часів Стоунволу «вони виборювали не право на самість, а можливість жити і проводити дозвілля на власний розсуд» [170, с. 155]. Отже, на нашу думку, автор замінює етику, з її чіткими правилами, на ліберальну естетику, тому в тексті так багато уваги приділено декору. Серед таких «безсмертних» речей Родрігес називає дзеркала, якими наповнені будинки його друзів, громадські місця у місті.

З приводу дзеркал, дзеркальних фасадів у американських містах Ж. Бодрійяр сказав наступне: «усюди прозорість взаємодії завершується внутрішньою рефракцією» [11, с. 65]. Ось і письменник, розповідаючи про одне дзеркало, яке він успадкував від свого знайомого, жертви СНІДу, підштовхує читача до тієї думки, що ми наповнюємо фізичний простір дзеркалами з метою підтримання міфу про їхню надзвичайну властивість зберігати спогади про красу молодості.

Образ автора у дзеркалі під час тренувань призводить до низки висновків, зокрема, у зв'язку із вже згадуваним твором Августина: наприклад, про те, що злом є відсутність добра, воно з'являється там, де ніщо не робиться. та зізнання оповідача про «неіснування себе у порожньому дзеркалі власного життя» і його найбільший гріх – «небажання жити повним життям» [170, с. 160]. Остання рефлексія автора відноситься, очевидно, до приховування своєї секс-орієнтації, внаслідок чого він переживав психологічні кризи.

Дзеркало само по собі є вельми символічним предметом. Ми часто трактуємо дзеркальний відбиток як спробу пізнання самого себе, дослідження власного тіла, прийняття або ж неприйняття власного відображення. Багато уваги його символічному психологічному значенню надавалося зокрема у психоаналізі. Так, Ж. Лакан навіть окремо виділяв так звану «стадію дзеркала» у розвитку самосвідомості людини. Стадія дзеркала припадає на

9-16 місяців розвитку дитини та закладає матрицю майбутнього Я, специфіку взаємодії зі світом [55].

Будинки у вікторіанському стилі, що колись були створені для декількох поколінь традиційної родини, після перебудови стають оселями для геїв-одинаків. Останні прагнуть «не створювати, а перетворювати, додавати гарного смаку, прикрашати» [170, с. 163]. Р. Родрігес вступає у суперечку зі своїм товаришем Енріке, який переконаний, що геї не потребують послуг дизайнерів, оскільки вони народжуються із гарним смаком і відчуттям прекрасного [170, с. 163]. Штучність як засіб збереження чи подовження краси – це те, проти чого виступає письменник. Він деталізує опис реконструкції вікторіанського будинку: «перекрашують у колір, який створюватиме атмосферу французького фойє 18-го століття», «дзеркало часів бароко розміщено у алькові біля сходів», «чорно-біла мармурова підлога підкреслить простоту смаку» [170, с. 164].

Митець вважає акт реконструкції помешкань інтенційним, прямою і відчайдушною реакцією на похмуру дійсність. Реконструкція «вікторіанських будинків» особливо дисидентифікаційна через те, що «жоден архітектурний стиль в уяві американців не асоціюється з поняттям родини, родинного затишку більше, ніж будинок у «вікторіанському стилі» [170, с. 165]. Через те, що будинки Сан-Франциско у вікторіанському стилі асоціюються зі стилем життя геїв, непрямий «камінг-аут» (публічне визнання особою перед кимось власної нетрадиційної сексуальної орієнтації) Родрігеса стається просто через згадування про його помешкання у «вікторіанському будинку» на Клей Стріт, в якому у чотирьох квартирах проживають чотири одиноких чоловіки. Самий концепт «камінг-ауту», на думку дослідників, є актом сповідальності, через який гомосексуальна конститuenta ідентичності стає видимою; дослідниця називає це поняття ключовим у перформативній моделі англо-американської і ширше, західної моделі гомосексуальної суб'єктності [3], [4].

Отже, вікторіанський будинок є метафорою, в якій родрігесова

гомосексуальність трималась «в комірчині» (термін, що описує замовчування істинної сексуальної орієнтації). Автор так сказав про дану ситуацію: «Зростати гомосексуалом – це як жити із таємницями і всередині них. Ці таємниці найбільше охороняються у батьківському домі, родинному колі. Гейське місто запозичує метафоричні поняття у будинках ХІХ-го століття» [170, с. 166].

Контраст «вікторіанці – геї» (вікторіанська епоха відома високим ступенем моралізаторства) є прикладом класичного у дусі постмодерністської естетики розходження змісту та форми. А. Ассман, посилаючись на праці Бергсона і Башляра, нагадує, що перший дім, в якому ми народилися, фізично і психічно вкарбований у нас. Попри всі інші сходи, бачені нами, ми повертаємося до рефлексів, сформованих «першими сходами», ми не перечепимося на тій вищій за інших сходиці». Усі інші доми – це тільки видозміни цієї першої теми [2].

У випадку Родрігеса, на відміну від батьківського будинку, в якому він ховався у кутках і під ліжком, коли читав книжки, щоб уникнути жартів з його занять «жіночою справою», домашній простір квартири Сан-Франциско «переформатовується» згідно з родрігесовим бажанням і смаком: він наймає будівельника пофарбувати вікна у зелений колір у дусі картин Мане, подвоює площу спальні за рахунок вітальні. Р. Родрігес замислюється над функцією тих архітектурних елементів, які колись мали практичну цінність, а зараз втратили її: «Це, напевно, була петля на воротах, що тримала дітей у будинку, багато років тому» [170, с. 169]. Культурні рештки попередніх поколінь надають «пізнім вікторіанцям» відчуття фізичного існування, яке протиставляється самотній атмосфері родрігесового дому в «Голоді пам'яті».

Старі будинки символізують тягар минулого над тими людьми, хто мешкає в них зараз. Це своєрідний спосіб запитати про руйнування старих місць, що перешкоджають щасливому майбутньому. Автор зазначає, що «вікторіанські будинки» – холодні, але великою мірою вражають; вони

відлякують, але їх і пошановують. Відомо, що місто за своєю сутністю є багат шаровою, багаторівневою субстанцією, в якій епохи, стилі, образи життя і світовідчуття перетинаються, накладаючись один на одного, перериваючись та народжуючись знову. М. М. Шимчишин, підсумовуючи роздуми теоретиків геокритики про постмодерну архітектуру, зазначає, що остання «відкрито запозичує окремі елементи з минулого та еклектично змішує їх на власний розсуд. І таким чином митець радше репродукує, аніж продукує артефакт» [101, с. 65].

Опозиція «старі» – «нові» будинки символічно позначає контраст між Мексикою і Сполученими Штатами, полярністю «північ – південь». Дослідниця Моніка Кауп пише: «Мексиканська імміграція у США таким чином стає подорожжю від будинків пращурів до помешкань, призначених для потреб сучасного життя і майбутнього. Від минулого відмовляються заради зведення нових міст і для реалізації ідеалів досконалішого суспільства» [145, с. 112]. Отже, як і сексуальна складова особистісної ідентичності, етнічна ідентичність для Родрігеса є тим будинком, який постійно перебудовується, але аж ніяк не будинком, де він народився.

Висновки до розділу 3

Взаємини автобіографа–представника етнокультурної групи з місцевими краєвидами, ландшафтом рідного краю, так само як і з топікою втраченої батьківщини, є особливо інтимними й психологічними. Зображення топографій є особливістю американського красного письменства; у потрактуванні «місця» превалює думка про нього як «поле зустрічі різних культур, способів життя чи дискурсивних практик».

Образ Мексики, прабатьківщини американських чикано, виринає в їхній творчості постійно, але з різними знаками. По-перше, це – світ дитинства, який є змістом творчості та онтологічним інструментарієм в автобіографічному контексті. По-друге, мексиканські терени сприймаються як

мультикультурний простір з різноманітними гетерогенними первнями. Ліричний герой Р. Родрігеса не страждає на наївну сентиментальність. Він усвідомлює позірність висловлювання ностальгійних почуттів, спогадів, ідеалізації у зображенні топосу Мексики.

Автор деконструє та реорганізує троп пасторалі для висування на передній план тих проблемних блоків, які є центральними: етнокультурне коріння, культурна «чистота», зв'язок етнокультурної інертності та пасторальності. Родрігес позбавляє Мексику ідилічного флеру як країни аборигенної, статичної. Він переконаний, що такий погляд обмежує розуміння багатой мексиканської історії та бурхливого сьогодення мексиканців. Письменник виступає з критикою щодо спроб мексиканських і мексикано-американських націоналістів нав'язувати ідентичності своїм етнокультурним групам за допомогою спрощеної, на його думку, версії минулого країни, в якому недооцінюється вплив католицизму й колоніалізму на розвиток Мексики.

Замість ностальгії за прабатьківщиною, Родрігес пропонує розглядати виплекані Мексикою цінності як загальнолюдські. За Родрігесом, мексиканець та мексикано-американець є суб'єктами історії, які довели свою мобільність, відкритість до сприйняття нових життєвих сценаріїв, і аж ніяк не обмежені відчуттям землі. Письменника дивує заперечення Мексикою європейської «частки» у національній ідентичності мексиканця, але не менш його дивує суперечливе ставлення її до свого індіанського минулого, «яким мексиканці пишаються, але хочуть забути про цей вплив сьогодні». Для Родрігеса-американця, якому було б «затишно» з ідеями змішування, змін і гібридизації, мексиканська переконаність у єдиній індіанській основі своєї національної ідентичності стає причиною для дистанціювання від мексиканського коріння.

Письменник твердо віддає собі справу у тому, що його самоідентифікація пов'язана, насамперед, з Америкою. Водночас оповідач готовий прийняти власну транскультурну природу. Ідентичність автобіографа конституюється у процесі тривалого і болісного зрощення неоднорідних, спірних

першопочатків. Письменник не робить жодного припущення, ніби Сполучені Штати Америки знаходяться на вищому еволюційному рівні порівняно з Мексикою. Специфічне трактування Мексики подається через дослідження життя її міста Тіхуана. Тіхуана урбанізувалась, фактично зрослося із Сан-Дієго, утворивши «транскордонний мегаполіс». Родрігес називає Тіхуану «альтер его» американського міста Сан-Дієго, при цьому він зазначає, що перше місто було створено розбещеною уявою другого.

Іншим ключовим у світогляді Р. Родрігеса містом стало Сан-Франциско. Образ цього міста у творчості літератора знаходиться у коливаннях між утопічним і дистопічним зображенням. Авторська спроба зайняти позицію між захопленням вітальністю буття в рідному Р. Родрігесу місті і його трагічним сприйняттям вдало здійснена. Фізичний і духовний зв'язок автора з долею міста актуалізовано. Письменник декодує форму міста, його складових, особливо важливим стає опис старих будинків у вікторіанському стилі, в яких мешкають представники гей-спільноти міста.

Р. Родрігес стоїть на протилежних позиціях порівняно з тими своїми товаришами, хто хоче вірити, що через естетику вони здатні зберегти фізичне нагадування про себе. Вони переймаються неживими предметами, речами, що не помирають. За Родрігесом, їхні «безплідні» життя віддані тому, що він називає «невеликим ефектом». Літератор замінює етику, з її чіткими правилами, на ліберальну естетику, тому в тексті так багато уваги приділено декору.

Будинки у вікторіанському стилі, що колись були створені для декількох поколінь традиційної родини, після перебудови стають оселями для геїв-одинаків. Останні прагнуть «не створювати, а перетворювати, додавати гарного смаку, прикрашати». Штучність як засіб збереження чи подовження краси – це те, проти чого виступає письменник. Митець вважає акт реконструкції помешкань інтенційним, прямою і відчайдушною реакцією на похмуру дійсність. Реставрація «вікторіанських будинків» особливо дисидентифікаційна через те, що «жоден архітектурний стиль в уяві

американців не асоціюється з поняттям родини, родинного затишку більше, ніж будинок у «вікторіанському стилі».

Старі будинки символізують тягар минулого над тими людьми, хто мешкає в них зараз. Відомо, що місто за своєю сутністю є багат шаровою, багаторівневою структурою, в якій епохи, стилі, образи життя і світовідчуття перетинаються, накладаючись один на одного (місто як палімпсест), перериваючись та народжуючись знову. Опозиція «старих»—«нових» будинків стає символом духовної відстані між Мексикою і США. Цікавим є порівняння сексуальної, як і загалом, етнічної ідентичності митця з будинком, який знаходиться у стані перебудови.

Основні положення цього розділу викладено у трьох одноосібних публікаціях автора [74], [75], [76].

ВИСНОВКИ

Дослідницькі напрями стосовно вивчення творчого доробку Річарда Родрігеса пов'язані з сучасними суспільно-політичними процесами в США: становлення та осмислення етнорасової ідентичності мексикано-американців, формування їхньої колективної пам'яті, культурна «реконкіста», роль іспаномовних громадян в американському суспільстві XXI століття. Ці проблемні блоки питань знайшли своє відображення в автобіографічній прозі та громадській діяльності письменника. Проведений аналіз мультикультурної й транскультурної тематики та поетики творів Р. Родрігеса, з емфазою на їхній гібридній за своєю основою природі, органічним інкорпоруванням у широку багатокультурну американську літературну традицію, динаміка ідентичнісних пошуків літератора, змін у свідомості, політичних поглядів засвідчують оригінальність і самобутність його творчості.

Значну увагу зосереджено на особливостях сучасного ідентичнісного дискурсу у філософському, соціогуманітарному та літературознавчому контекстах, розглянуто низку ключових понять, пов'язаних з дослідженням конституювання та функціонування етнічної ідентичності у мексикано-американському культурному просторі. Розглянуто і систематизовано найвпливовіші сучасні концепції двох типів ідентичності – особистісної й етнічної (ця остання є конститутивним елементом першої) – у філософському, соціокультурному і психологічному дискурсах. Для концептуалізації моделювання етнічної ідентичності в літературі чикано і, зокрема, творчості Р. Родрігеса використано психосоціальну й екзистенціальну методології (Е. Еріксон, Дж. Марсія, С. К'еркегор, Д. Бюдженталь, К. Роджерс), що описують стадіальні моделі ідентичності, окреслюють межі впливу суспільних конструктів на її конституювання, осмислюють системи ціннісних орієнтирів, самовизначення, підтвердження буття індивіда у процесах самоідентифікації. Еріксонівська концепція ідентичності виявилася продуктивною для аналізу

автобіографічних творів через акцент, який вона робить на важливості часової інтеграції для вдалої «я» – ідентичності.

Для дослідження виявились актуальними питання співвідношення індивідуальної та комунітарної структурних складових ідентичності й виборів її репертуарів при обов'язковому підтвердженні «Іншими» у процесах соціальної взаємодії. Виокремлено найсуттєвіші фактори, що впливають на становлення етнічної ідентичності у соціальному контексті.

Почасти у дослідженні використовуються здобутки психоаналітичної критики при аналізі гендерного і психосексуального складника етнічної ідентичності, процесів формування / трансформації чоловічої ідентичності, соціокультурних варіацій маскуліності (З. Фройд, Ж. Лакан, К. Хорні). Для дослідження стали корисними ідеї конструктивістської теорії ідентичності (Б. Андерсон, В. Соллорз). Згідно з нею форманти етнічної ідентичності потрактовуються як дискурсивно сконструйовані у соціумі.

У дисертаційній роботі стверджується, що магістральною концепцією ідентичності представника етнокультурної групи може бути постконструктивістська модель з її антиесенціалістською сутністю. Ідентичність розглядається як набір ролей, поведінкових моделей, масок, можливостей, як плинна і залежна від випадковостей. Дослідники пропонують приймати весь спектр проявлення ідентичності без спроб її кінцевої фіксації, але неодмінно зі збереженням свободи вибору. Грунтом для сучасних підходів до висвітлення проблеми ідентичності стала думка про те, що вона не є монолітною єдністю і такою, що притаманна людині від народження. У дослідженні дотримуємося розуміння ідентичності індивіда як «фрагментарної і розколотої, такої, що народжується через різні, антагоністичні дискурси, практики і положення» (С. Холл), як результату «власної згоди», добровільного «приєднання» до групи (Д. Голлінджер).

Розв'язанню комплексу завдань роботи допомогла теоретико-методологічна концептуалізація аналізу моделей етнічної ідентичності в мексикано-американській літературі в період з 1950-х років до початку XXI

століття. Осмислення аналітичних та критичних наукових розвідок, присвячених цьому корпусу літератури зазначеного періоду, дозволило застосовувати багатоаспектну методологічну базу дослідження. Перспективним для роботи виявився історико-літературний екскурс до художньої прози мексикано-американських письменників ХХ – ХХІ століть для інтерпретації мульти- та транскультурної прози Р. Родрігеса, аналізу творчої манери літератора. Актуальним для дисертанта став порівняльно-історичний та культурологічний методи для комплексного аналізу соціокультурних та історичних підвалин творчого доробку письменника, особливостей мультикультурної та транскультурної філософії США на сучасному етапі, їхнє віддзеркалення у письменницькій та громадській діяльності Р. Родрігеса, розробки ним власних концепцій «голод пам'яті» та «коричневої Америки». Здійснений аналіз ідеолого-естетичного тла в мексикано-американському культурологічному просторі сприяв імплементації категорій «етнічної ідентичності», «акультурації», «гібридизації», «транскультури» як основоположних у прозі літератури чикано на тематичному та поетикальному рівнях у теоретико-термінологічних розмислах.

Розглянуті основні моделі етнічної ідентичності мексикано-американців, оприявлені у красному письменстві. Літератори США мексиканського походження, починаючи з 1960-х років, безнастанно працюють над розв'язанням проблемного блоку питань, що стосуються моделювання етнічної ідентичності в надрах рідної культурної традиції чикано та ідентифікаційних криз, які можуть виникати при цьому. Для пограничної культури, якою є культура мексикано-американців, проблема самоідентифікації є найважливішою і вирішується дуже гостро: персонажі етнічних літератур, поєднуючи в собі індивідуальну свідомість і свідомість власної етнокультурної групи, роблять спроби осмислення усіх компонентів своєї «розщепленої» ідентичності. Моделі етнічної ідентичності, що конституються у творчості сучасних письменників-чикано, здебільшого вельми суперечливі через низку факторів, серед яких науковці виокремлюють специфічний «гібридний»

менталітет і свідомість, що характеризується, з одного боку, алієнацією, переслідуванням, самозапереченням, асиміляцією і дуальністю, з іншого – постійним пошуком ідентичності на рівні родини, спільноти, мейнстрімного суспільства.

Динаміка розвитку категорії етнічної ідентичності в мексикано-американському контексті другої половини ХХ-го – початку ХХІ-го століття репрезентована трьома моделями – унітарною асимільованою, «американці-через-рисочку» і плюралістичною множинною (гібридною). Треба зауважити, що в останні роки набувають все більшої популярності ідеї постідентичності, тобто, відмови від належності певній етнокультурній групі. У дослідженні доводиться, що найбільш популярною і продуктивною формою письма, в якій конститується етнічна ідентичність, є автобіографічне письмо. Це твердження є справедливим для мексикано-американської літератури загалом, і, зокрема, творчості Р. Родрігеса.

Жанр автобіографії в США користується набутками як загальноєвропейської літературної спадщини, так і власним досвідом. Американська національна література з самого початку була близькою автобіографічній формі через низку історичних причин: необхідності відобразити набуті знання і враження першопоселенців у Новому Світі та детально занотовувати свої вчинки згідно з пуританською потребою у інтроспекції, звітуванні перед Всевишнім. Витоками основних жанротворчих конститuent американської автобіографії є щоденники колоніального періоду. Загальний напрям подальшого жанрового розвитку веде американську автобіографію від історії особистісного становлення до історії особистого успіху.

Автобіографія чикано народилася з мексиканських *testimonio*, латиноамериканського жанру свідчень. Ці твори описували історичні події свого часу, розповідали про суспільні проблеми, досвід, отриманий етнокультурною групою. Свідчення були сфокусовані на описі проблемних колективних ситуацій, які переживав наратор як член групи. Відсутність суто

індивідуальних автобіографій в ранніх етнічних літературах США пояснюється тим, що ці культури понад усе поцінювали добробут громади або родини, а не індивідуальні досягнення чи унікальну автономну особистість, що є властивим західноєвропейським та американському суспільствам. І на сучасному етапі автобіографію чикано теж вважають жанром, у якому індивідуальний досвід та колективна історична ідентичність нерозривно пов'язані між собою.

Автобіографічні есеїстичні романи Ричарда Родрігеса наслідують «західну» модель «письма про себе» з її усталеними елементами інтроспекції, сповідальності, духовного навернення. Релігійний компонент, зокрема, є засадничим для світогляду і творчості літератора; в одному з романів він називає себе «читачем святого Августина».

Під час аналізу моделей етнічної ідентичності, репрезентованих в автобіографічній тетралогії Р. Родрігеса, продуктивними стали герменевтичний, контекстуально-стилістичний, наративний, феноменологічний підходи. Глибшому розумінню транскультурного компоненту, оприявленого у творах письменника, сприяло застосування транскультурних студій, зосібна при осмисленні ідентичності чикано в зрілій і пізній прозі письменника («Коричневий: останнє відкриття Америки», «Люба»). У роботі сфокусовано увагу на розгляді автобіографічних жанроформ мексикано-американців, в яких проблематика конституювання етнічної ідентичності відобразилась найбільш чітко, окреслено параметри подальшого розгляду жанру етнічної автобіографії у творчості Р. Родрігеса, його відмова від домінування комунітарного «ми» над суб'єктивним «я».

Сучасний літературознавчий дискурс виявляє значний інтерес до антропологічних аспектів у процесах конституювання ідентичності індивіда. виявлено та проаналізовано дві моделі етнічної ідентичності, реалізовані в автобіографічній тетралогії Ричарда Родрігеса. Розвідка доводить, що для їхнього розуміння важливими є культурні концепти-репрезентатори – соціальний клас, раса, релігія, в яких для автобіографічного героя розкривається цілісність світу у буттєвому вимірі.

Проаналізовано першу модель етнічної ідентичності, описану у творах письменника, – асиміляцію героя роману «Голод пам'яті: виховання Ричарда Родрігеса» з американською культурою і суспільством, нерозривно пов'язану з такими важливими для світоглядної позиції письменника питаннями, як-то спілкування англійською в побуті, відмова від рідної мови, зміна імені на англійське Ричард та багатьох інших дій і вчинків, спрямованих на здобуття «публічної», суспільної ідентичності (питання білінгвальної освіти та вельми актуальної в історії мультикультурної Америки «affirmative action» («програми підтримки етнокультурних груп»). Автор знаходить для цього вдалу метафору – «голод пам'яті», яка має описувати ті зміни, що відбуваються з його автобіографічним героєм-наратором на шляху перетворень, зростання як особистості, інкорпорування в американське суспільство 1970-х років. Здобуття освіти, інтелектуальне зростання автобіографічного героя Ричарда Родрігеса, як показано у дослідженні, стають причиною болісного відчуження від родини, минулого, етнічного коріння.

Пам'ять стала відцентровою силою у творчому континуумі Р. Родрігеса. Письменницька метафора «голоду пам'яті» простежує динаміку поглядів митця на природу ідентичності мексикано-американців: від прихильності чистій асиміляціоністській моделі до тяжіння до гібридної та множинної ідентичності. Пам'ять у Родрігеса є цінніснотворчою і континуальною, всі події минулого, весь досвід автобіографічного героя мають своїм результатом його сьогоднішнє «я». Ідентичність персонажа складається з історії навчання, здобуття вищої освіти і соціалізації та ностальгії за «первісним раєм» дитинства. «Голод пам'яті», на нашу думку, засвідчує усвідомлення автором зазначеної антиномії. Через те, що «голод пам'яті» постійно повертає автора до ностальгійних спогадів про колишній «дім», «публічну ідентичність» чикано не можна визнати стовідсотково асимільованою.

Другим антропологічним виміром етнічної ідентичності, оприявленим у творах Р. Родрігеса, став етнорасовий складник. У дослідженні доведено, що категорія раси є соціальним конструктом, сформованим суспільно-культурним

контекстом, за переконанням літератора. Він також пропонує вважати метисацію й гібридизацію доміантними для бачення мультикультурної й транскультурної природи США.

Досліджено етнорасову ідентичність автобіографічного наратора. У випадку юного Родрігеса формування його етнорасової ідентичності залежало від вибору родиною асимілятивної стратегії акультурації. Вона визначалася конфліктом, пов'язаним із занепадом традиційних мексиканських патріархальних авторитетів і, як наслідок, відведенням матері головної ролі у побудові системи цінностей, на якій базується модель ідентичності дитини, підлітка. Разом зі зміною рухливого образу родини чикано змінюється й етнорасовий компонент їхньої ідентичності. Зазначений етнорасовий складник ідентичності Р. Родрігеса ґрунтується, якщо говорити словами Д. Голлінджера, на добровільному приєднанні до багаторасового суспільства Америки, а не на його іспано-індіанській спадковості.

Плюралістична (гібридна) ідентичність представника етнокультурної групи починає оприявлюватися в творчості Ричарда Родрігеса на сторінках його другого роману — «Часи обов'язку: діалог з моїм мексиканським батьком», а остаточно набуває завершеної форми у наступному романі «Коричневий: останнє відкриття Америки». Світоглядні позиції, перегляд свого життєвого досвіду, а також висока чутливість до викликів сучасного світу, що глобалізується, відбилися на постановці головних для автора питань – про етнічне коріння мексиканців, їхню расову природу і майбутнє мультикультурної, гібридної за своєю сутністю від самого початку Америки. Письменник передбачає появу постетнічної світової спільноти. Концепт «коричнева Америка» вказує на «гібридну» сутність американців. Отже, етнос і раса виражають динаміку ідентичності – від асиміляціоністського типу до плюралістичного та, зрештою, постетнічного.

Релігійний компонент у структурі етнічної ідентичності автобіографічного наратора став також рухливим: доведено, що католицьке виховання прискорило асиміляцію Р. Родрігеса з американським суспільством. В останньому за часом

романі – «Люба» – письменник використовує тему релігії, рефлексії про віру й релігійні практики для переосмислення гібридного та спільного культурного спадку між людьми та колективностями. Автор обрав наративну позицію, що одночасно ґрунтована у конкретному просторі та у світі загалом. Наратор поступово і обережно досліджує чутливі, а часто і болючі теми сьогодення. Зокрема, перетини, сплетіння та точки дотику між стародавніми релігіями і пострелігійним світом, у якому ми живемо. Тема релігії у XXI-му столітті починає поступово замінювати тему раси.

Вияскравлення моделей конструювання етнічної ідентичності в автобіографічній тетралогії Р. Родрігеса реалізоване через розгляд антропологічних аспектів формування самототожності представника етнокультурної групи. Виокремлені як найбільш значущі такі категорії, як пам'ять, расово-етнічний, духовно-релігійний та сексуальний компоненти, оприявлені засобами автобіографічної есеїстичної прози. Динаміка поглядів Р. Родрігеса на мексикано-американську ідентичність змінювалась від відносно асиміляціоністської до гібридної та множинної. Останній за часом автобіографічний твір засвідчує сумніви літератора щодо існування чітких маркованих меж між американськими транскультурними ідентичностями.

Романну прозу Р. Родрігеса розглянуто крізь часопросторові характеристики. Вивчення специфіки та динаміки хронотопних моделей романів «Голод пам'яті» та «Часи обов'язку» дозволило виявити наступні основні хронотопи: екзистенціальний, карнавальний-бахтінський та проаналізувати художні засоби оприявлення часу і простору (хронотопи шляху, міста, дому, будинку). Домінантною хронотопною структури творів Р. Родрігеса є саме шлях екзистенціального індивіда до пошуку самототожності. Ця властивість часопросторової моделі у творчості Р. Родрігеса відповідає загальній тенденції до розгляду процесів індивідуації з емпазою на внутрішньому хронотопі набуття ідентичності.

У дисертації продемонстровано, яким чином топоси Мексики та Сан-Франциско вплинули на самоусвідомлення автобіографічного героя,

формування його особистості, як психологізація художнього простору відбилась на життєвих цінностях й орієнтирах Р. Родрігеса. Розкрито специфіку та функції деідеалізованого мексиканського хронотопу. У дослідженні показано, що поїздка до Мексики не означає для Р. Родрігеса повернення до «втраченого раю».

Доведено, що у романі «Часи обов'язку» авторський погляд на Мексику є критичним, іронічним, у просторі тексту наявні антипасторальні мотиви та пародійність. Тут, як і у першій автобіографії, письменник залишається безкомпромісним критиком стосунків між поколіннями етнокультурних родин та їхнього культурного спадку. Родрігес наголошує на несумісності своєї раніше декларованої асимільованої американської ідентичності з Мексикою.

Письменник деконструє та реорганізує троп пасторалі для висування на передній план тих проблемних питань, які є центральними: етнокультурне коріння, культурна «чистота», зв'язок етнокультурної інертності та пасторальності. Родрігес позбавляє Мексику ідилічного флеру як країни аборигенної, статичної. Він переконаний, що такий погляд обмежує розуміння багатой мексиканської історії та бурхливого сьогодення мексиканців. Письменник виступає з критикою щодо спроб мексиканських і мексикано-американських націоналістів нав'язувати ідентичності своїм етнокультурним групам за допомогою спрощеної, на його думку, версії минулого країни, в якому недооцінюється вплив католицизму й колоніалізму на розвиток Мексики.

Замість сумування за прабатьківщиною, Родрігес пропонує розглядати виплекані Мексикою цінності як загальнолюдські. За Родрігесом, мексиканець та мексикано-американець є суб'єктами історії, які довели свою мобільність, відкритість до сприйняття нових життєвих скриптів, і аж ніяк не обмежені відчуттям землі. Літератора дивує заперечення Мексикою європейської «частки» у національній ідентичності мексиканця, але не менш його дивує контрадикційне ставлення її до свого індіанського минулого, «яким мексиканці пишаються, але хочуть забути про цей вплив сьогодні». Для Родрігеса-

американця, якому було б «спокійного» з ідеями метизації, змін і гібридизації, мексиканська переконаність у єдиній індіанській основі своєї національної ідентичності стає причиною для відмежування від мексиканського коріння.

Родрігес не робить жодного припущення, ніби Сполучені Штати Америки знаходяться на вищому еволюційному рівні порівняно з Мексикою. Специфічне трактування країни подається через дослідження життя її міста Тіхуана. Тіхуана урбанізувалась, фактично зрослась із Сан-Дієго, утворивши «транскордонний мегаполіс». Письменник називає Тіхуану «альтер его» американського міста Сан-Дієго, при цьому він зауважує, що перше місто було створено розбещеною уявою другого.

Родрігес не фокусує нашу увагу на фізичній або духовній подорожі з Мексики до Сполучених Штатів, його також не цікавлять соціоекономічні умови в цих країнах. Ця мандрівка стає переглядом, коригуванням автором власної ідентичності через зміну в його світобаченні, яка відбулася в описуваний в автобіографії період. Друга книга мексикано-американського автобіографа відбиває стан зрілої людини, яка постійно отримує задоволення від дотримання меж, що окреслюють його життя. На погляд дисертанта, позиція письменника є підтвердженням загальної думки про «багатшаровість» самототожності представника етнокультурної групи, яка формується не безумовним прийняттям тієї чи іншої моделі світогляду, а через повільне і болісне зрощення впливів з боку неоднорідних і часто взаємосуперечливих джерел.

Розглянуто образ Сан-Франциско як ключового топосу особистісної трансформації автобіографічного наратора. Кілька топосів увійшли в життя і творчість Р. Родрігеса: юні роки він провів у каліфорнійському Сакраменто, деякий час подорожував Європою, навчався у Лондоні, вже у зрілому віці письменник здійснив подорож до Мексики. Проте чільне місце в його автобіографічних творах посідає саме сан-франциський локус. Місто Сан-Франциско перебуває у центрі картини світу Р. Родрігеса: в ньому – Золотому Місті, Чарівному Місті – втілена автором ідея земного Едму, географічного

«небесного міста». Через те, що для Р. Родрігеса Сан-Франциско – це рідний топос, у його координатах якнайглибше розкривається самототожність автобіографічного персонажа.

У соціокультурних і літературознавчих студіях склалися два кластери поглядів на зображення міста – гуманістичний і дегуманізований, відчужений. Сан-франциські простори змальовані як такі, що овіяні виключно відчуттям впевненості, «здорового оптимізму», рисами, що притаманні менталітету американців упродовж кількох поколінь. Образ Сан-Франциско в автобіографічному есе Р. Родрігеса «Пізні вікторіанці» постійно балансує між утопічним і дистопічним зображеннями. Авторська спроба зайняти позицію між задоволенням повнотою людського існування в Сан-Франциско і його трагічним сприйняттям стала успішною.

Родрігес вдало реалізував одне із поставлених ним мистецьких завдань – подати персоналізовану історію гей-спільноти Каліфорнії. Важливим є фактор інтерсуб'єктивності. Х. Сальдивар відмічає, що Родрігес наполегливо шукає можливості відмежуватися від субкультури геїв, яку письменник характеризує як протестантську або «вікторіанську» в своїй основі в сенсі пошуків нею заможного життя, витонченості, смаку і штучності. Літератор замінює етику, з її чіткими правилами, на ліберальну естетику, тому в тексті так багато уваги приділено декору. Будинки у вікторіанському стилі, що колись були створені для декількох поколінь традиційної родини, після перебудови стають оселями для геїв-одинаків. Останні прагнуть «не створювати, а перетворювати, додавати гарного смаку, прикрашати». Штучність як засіб збереження чи подовження краси – це те, проти чого виступає письменник. Родрігес вважає акт перебудови помешкань інтенційним, прямим і відчайдушним викликом похмурій дійсності. Старі будинки утілюють тягар минулого над тими людьми, хто мешкає в них зараз. Опозиція «старі» – «нові» будинки символічно позначає контраст між Мексикою і Сполученими Штатами, полярність «північ – південь». Отже, як і сексуальна складова

особистісної ідентичності, етнічна ідентичність для наратора є тим будинком, який постійно перебудовується, але аж ніяк не будинком, де він виріс.

Висновки, яких дійшов дисертант щодо особливостей репрезентації моделей етнічної ідентичності в автобіографічних романах Р. Родрігеса, можуть стати поштовхом для подальшого вивчення як творів митця, так і моделювання ідентичнісних типів інших етнокультурних груп США, що, безсумнівно, наповнить українську літературознавчу галузь, допоможе глибшому розумінню етнічної й культурної ідентичності українців.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Августин Св. Сповідь. К.: Основи, 1999. 319 с.
2. Ассман А. Простори спогаду. Форми трансформації культурної пам'яті / Аляйда Ассман; пер. з нім. К. Дмитренко, Л. Доронічева, О. Юдін. Київ: «Ніка-Центр», 2012. 440 с.
3. Баррі П. Вступ до теорії: літературознавство та культурологія / пер. з англ. О. Погинайко; наук. ред. Р. Семків. Київ : Смолоскип, 2008. 360 с.
4. Батлер Дж. Гендерное беспокойство // Антология гендерной теории; [Сб. пер., сост и комент. Е. И. Гапова, А. Р. Усманова]. Минск : ПроPILEI, 2000. С. 295–346.
5. Бауман З. Текущая современность. Санкт-Петербург : Питер, 2008. 240 с.
6. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества [Текст] / М.М. Бахтин. Москва : Художественная литература, 1989. 421 с.
7. Башляр Г. Избранное: Поэтика пространства / Гастон Башляр. Москва: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. 376 с.
8. Бідасюк Н. В. Творчість Бгараті Мухерджі у контексті американського мультикультуралізму: автореф. дис. ... канд. філол. наук : спец. 10.01.04. Київ, 2007. 20 с.
9. Бердяев Н. А. Самопознание (опыт философской автобиографии). Москва: Международные отношения, 1990. 336 с.
10. Бовсунівська Т. В. Теорія літературних жанрів: Жанрова парадигма сучасного зарубіжного роману: Підручник. Київ : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2009. 519 с.
11. Бодрийяр Ж. Америка / Жан Бодрийяр. СПб. : Владимир Даль, 2000. 206 с.
12. Болдырева Е. М. Понятие autofiction: проблемно-методологический аспект // Текст – дискурс – картина мира / науч. ред. О.Н. Чарынова. Воронеж : Изд-во "Истоки", 2007. С. 74–78.
13. Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. Москва : Издательство «Наука», 1983. 413 с.

14. Брунер Дж. Жизнь как нарратив / пер. М. Соколовой // *Social Research*. 1987. №. 51(1). С. 11–32.
15. Бхабха Х. К. Местонахождение культуры / пер. с англ. Г. Гобзем // *Перекрестки*. 2005. № 3–4. С. 161–192.
16. Бюдженталь Дж. Наука быть живым / Джеймс Бюдженталь; пер. с англ. К. Фенько. Москва : Класс, 2007. С. 332.
17. Висоцька Н. О. Єдність множинного. Американська література кінця ХХ – початку ХХІ століть у контексті культурного плюралізму: Монографія. Київ : Вид. центр КНЛУ, 2010. 456 с.
18. Висоцька Н. О. Дискусійні питання мультикультуралізму в американському соціумі [Текст] // Концепція мультикультуралізму: збірка наукових праць. Київ : Стилос, 2005. С. 16–29.
19. Висоцька Н. О. Проблемні аспекти жанру автобіографії у літературознавчій думці США (1980-2000 рр.) // Сучасні літературознавчі студії. *Модуси автобіографічного письма* / гол. ред. В. І. Фесенко. Київ : Вид. центр КНЛУ. 2010. № 7. С. 18–28.
20. Вітгенштайн Л. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Філософські дослідження [Текст] / пер. з нім. Євген Попович. Київ : Основи, 1995. 311 с.
21. Воронченко Т. В. Мексикано-американський феномен в літературі США. Москва : МГУ, 1992. 232 с.
22. Высоцкая Н. Транскультура или культура в транссе? [Текст] / Вопросы литературы: сб. науч. ст, 2004. № 2. С. 3–24.
23. Габриэлян Н. М. Пол, культура, релігія / *Общественные науки и современность*, 1996. № 6. С. 126–133.
24. Гаврилів Т. Форма і фігура. Ідентичність у художньому просторі: [монографія]. Львів : ВНТЛ-Класика, 2009. 480 с.
25. Гаврилів Т. І. Феноменологія художньої ідентичності (на матеріалі німецької та австрійської літератури): дис. ... д-ра філол. наук : 10.01.04, 10.01.06. Київ, 2009. 437 с.

26. Гайдеггер М. Дорогою до мови / пер. з нім В. Кам'янець, передм. М. Мінаков. Львів : Літопис, 2007. 232 с.
27. Галич О. А. Fiction і non fiction у літературі: проблеми теорії та історії. Луганськ : СПД Резніков В. С., 2013. 368 с.
28. Гинзбург Л. Я. О психологической прозе. Москва : INTRADA, 1999. 415 с.
29. Гібернау М. Ідентичність націй / пер. з англ. П. Тарашука. Київ : Темпора, 2012. 304 с.
30. Гнатенко П. И. Идентичность: философский и психологический анализ. Київ : Арт-Пресс, 1999. 466 с.
31. Гомілко О. Метафізика тілесності. Концепт тіла у філософському дискурсі. Київ : Наукова думка, 2001. 340 с.
32. Гончарова Ю. С. Поетика автобіографізму в американській літературі кінця ХХ – початку ХХІ століття: автореф. ...канд. філол. наук : 10.01.04. Дніпропетровськ, 2013. 20 с.
33. Гундорова Т. І. Симптоматика «хворого тіла» / Гундорова Тамара // Критика. 2010 № 7–8 (153–154). С. 24-26.
34. Данилина Т. М. Автобіографія Б. Франкліна в світлі проблеми національної специфіки американського «романа виховання» // американские и европейские исследования: 2008-2009 / под ред. Ю.В. Стулова. Минск : МГЛУ, 2010. С. 65.
35. Денисова Т. Н. Гетерогенність і/у мейнстрімі // Головна течія – Гетерогенність – Канон в сучасній американській літературі. Київ : Факт, 2006. С. 571–582.
36. Денисова Т. Н. Історія американської літератури ХХ століття: Навчальний посібник для студентів вищих навчальних закладів. Київ : Довіра, 2002. 318 с.
37. Женетт Ж. Фигуры: В 2 т. [Текст]. М.: Изд-во Сабашниковых, 1998. 944 с.
38. Изард Э Психология эмоций / пер. с англ. Санкт-Петербург : Изд-во "Питер", 2000. 464 с.

39. Ильин И.П. Постмодернизм. Словарь терминов / И. П. Ильин. Москва : ИНИОН РАН – INTRADA, 2001. 384 с.
40. Интервью с профессором Полем Рикером // Рикер П. Память, история, забвение (Французская философия XX века) / пер. с франц. Москва : Издательство гуманитарной литературы, 2004. 728 с.
41. Иригарэ Л. Пол, который не единичен / Введение в гендерные исследования. Ч. 2.: [Хрестоматия]. Харьков: ХаГИ, Санкт-Петербург : Издательство «Алетейя», 2001. С. 127–135.
42. Исупов К. Г. Исповедь: к определению термина // Метафизика исповеди. Пространство и время исповедального слова: Материалы межд. конф. Санкт-Петербург, 26–27 мая, 1997 г. Санкт-Петербург. Санкт-Петербург : отделение Ин-та человека РАН, 1997. С. 7–9.
43. История литературы США. т. 1. Москва : «Наследие», 1997. С. 690.
44. Канкліні Н. Г. Уявлена глобалізація / пер. з ісп. О. Ковальнової. Львів : Видавництво Анетти Антоненко, 2016. 256 с.
45. Караваєв В. До проблеми ідентичності в постмодерністському дискурсі // Збірник наукових праць. Наукові записки. Серія «Культурологія» Випуск 5. Проблеми культурної ідентичності: глобальний та локальний виміри. Острог, 2010. 667 с.
46. Козлик І. Проблема «Літературознавство і мультикультуралізм» у площині методологічної та теоретичної рефлексії (Стаття друга) [Текст] // Питання літературознавства: науковий збірник. Чернівці : Рута, 2009. Випуск 78. С. 135–144.
47. Коновалов Г. Исчезновение автобиографического канона, теория и закон жанра // Неприкосновенный запас. 2015. № 101 (3). С. 20-25.
48. Кон И. С. Мужчина в меняющемся мире. Москва : Время, 2009. 496 с.
49. Копистянська Н. Х. Час і простір у мистецтві слова: Монографія. Львів : ПАІС, 2012. 344 с.

50. Копистянська Н. Х. Аспекти вивчення художнього часу в літературознавстві (Нотатки) // Радянське літературознавство, 1988. № 6. С. 11–19.
51. Копистянська Н. Х. Жанр, жанрова система у просторі літературознавства. Львів : ПАІС, 2005. 368 с.
52. Кофман А. Латиноамериканский художественный образ мира. М. : Наследие, 1997. 318 с.
53. Кристева Ю. Бахтин, слово, диалог и роман [Текст] // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму / пер. с франц., сост., вступ. ст. Г. К. Косикова. Москва : ИГ Прогресс, 2000. С. 427–457.
54. Кристева Ю. Самі собі чужі / пер. з франц. Київ : Основи, 2004. 262 с.
55. Лакан Ж. Стадия зеркала как образующая функцию Я, какой она открылась нам в психоаналитическом опыте / пер. В. Лапицкого. Кабинет: Картины мира. Санкт-Петербург : Инапресс, 1998. С. 136–142.
56. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна [Текст] / пер. с фр. Н. А. Шматко. Москва: Институт экспериментальной социологии; Санкт-Петербург : «Алетейя», 1998. 159 с.
57. Лотман Ю.М. Механизмы диалога // Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. Санкт-Петербург: Азбука, 2015. С. 206–219.
58. Лотман Ю.М. Об Искусстве. Санкт-Петербург: “Искусство – СПб”, 1998. 704 с.
59. Марсель Г. Номо Viator. Київ: Видавничій дім “КМ Academia”, 1999. 320 с.
60. Марти Х. Избранное. Москва : Худ. лит., 1978. 372 с.
61. Мид Дж. Г. Избранное. Сборник переводов. Сост. и пер. с англ В. Г. Николаев; Отв. ред. Д. В. Ефрименко. Москва : ИНИОН РАН, 2009. 290 с.
62. Мишина Л.А. Жанр автобиографии в истории американской литературы. Чебоксары, 2010. С. 148.
63. Михед Т.В. Жанрові трансформації вестерну в оповіданні Енні Пру “Горбата гора” / Т.В. Михед // Наукові праці Кам’янець-Подільського

- національного університету імені Івана Огієнка. Філологічні науки, 2012. С. 206–211.
64. Михед Т.В. Правда неможливого: текст як свідчення (testimonial literature) в сучасній американській літературі // Від бароко до постмодернізму: [зб. наук. пр.] / редкол. Т. М. Потніцева (відп. ред.) [та ін.]. Д.: Ліра, 2017. С. 191–199.
65. Михед Т.В. Пуриганський дискурс в літературі американського романтизму: атореф. дис. ... док. філол. наук: 10.01.04. Київ, 2007. 34 с.
66. Нуркова В. В. Совершенство продолжается: Психология автобиографической памяти личности. Москва : Изд-во УРАО, 2002. 320с.
67. Пас О. Лабіринт самотності [Текст] / пер. з ісп. С. Борщевського. Львів: Видавництво Анетти Антоненко, 2014. 216 с.
68. Постмодернизм. Энциклопедия / Составители и научные редакторы А. А. Грицанов, М. А. Можейко. Минск : Интерпрессервис, 2001. 1040 с.
69. Пронкевич О. В. Нація-нарація в іспанській літературі доби модернізму: [монографія]. Київ : Пед. преса, 2007. 256 с.
70. Психология самосознания. Хрестоматия. Самара, 2007. 672 с.
71. Рахнянський В. В. Метафора голод памяти в автобиографии Ричарда Родригеза «Голод памяти: воспитание Ричарда Родригеза». Американские и европейские исследования : 2008–2009 / под. ред. Ю. В. Стулова. Минск: МГЛУ, 2010. С. 168–171.
72. Рахнянський В. В. Образ «нової» людини в американському трансценденталізмі та літературному «ренесансі» чикано: типологічні паралелі. Мова і культура. 2009. Вип. 11, Т. 5 (117). С. 17–23.
73. Рахнянський В. В. Образ осені в романі Р. Анаїї «Осінь на Ріо Гранде». Наукові праці [Чорноморського державного університету імені Петра Могили]. Серія : Філологія. 2006. Вип. 46, Т. 59. С. 88–90.
74. Рахнянський В. В. Сан-Франциско як простір формування ідентичності гея (на матеріалі автобіографічного есе Р. Родрігеза «Пізні вікторіанці»). Сучасні літературознавчі студії. 2017. № 14. С. 401–410.

75. Рахнянський В. В. Топос Мексики в автобіографічному романі Річарда Родригеса «Время долга: диалог с моим мексиканским отцом». Россия – Запад – Восток: взаимодействие культур и литератур / отв. ред. Т. В. Воронченко. Чита : Забайкальский государственный университет, 2015. С. 35–40.
76. Рахнянський В. В. Етнорасовий компонент ідентичності чикано (на матеріалі автобіографічної трилогії Річарда Родригеса). Вестник МГЛУ. Серія 1. Филологія. 2018. № 5 (96). С. 150–155.
77. Рахнянський В. В. Антропологія пам'яті в есеїстичній автобіографії Р. Родрігеса "Голод пам'яті" // Питання літературознавства: наук. зб. Вип. 77. Чернівці, 2009. С. 240–248.
78. Рікер П. Я-сам як другий [Текст]. Москва : Издательство гуманитарной литературы (Французская философия XX века), 2008. 416 с.
79. Рікер П. Повествовательная ідентичність // Рікер П. Герменевтика. Етика. Політика. Московские лекции и интервью. Москва: АО «Комп», изд. центр АCADEMIA, 1995. С. 10–38.
80. Рікер П. Сам як інший / пер. з фр. [2-ге вид.]. Київ : Дух і літера, 2002. 458 с.
81. Ровенко А. Время в философском и художественном мышлении: Анри Берксон, Клод Дебюсси, Одилон Редон. М. : Прогресс-Традиция, 2016. 840 с.
82. Стулов Ю. В. 100 писателей США [Текст] / Ю.В. Стулов. Минск, 1998. С. 334.
83. Саїд Е. Орієнталізм / пер. з англ. В. Шовкун. Київ : Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001. 511 с.
84. Сивокінь Г. «Самототожність письменника» як методологічна пропозиція // Самототожність письменника. До методології сучасного літературознавства : Колективна монографія / [відп. редактор Г. М. Сивокінь]. Київ : Українська книга, 1999. 160 с.

85. Сміт Е. Д. Національна ідентичність / пер. з англ. Київ: ОСНОВИ, 1994. 224 с.
86. Тейлор Ч. Мультикультуралізм і «Політика визнання» [Текст] / пер. з англ. Київ : Альтерпрес, 2004. 172 с.
87. Тейлор Ч. Джерела себе. Творення новочасної ідентичності. Київ : Дух і Літера, 2005. 696 с.
88. Глостанова М. В. От философии мультикультурализма к философии транскulturации: учеб. пособие. Москва : РУДН, 2008. 251 с.
89. Глостанова М. Ньюансировка инаковости в постмодернистских эпистемах [Текст]. Москва : Личность. Культура. Общество, 2003. Т. V, вып. 3-4. С. 116–134.
90. Глостанова М. Транскulturация как новая эпистема эпохи глобализации. Москва : Вестник РУДН, Серия Философия, 2006. № 2 (12). С. 5–16.
91. Глостанова М. В. Постсоветская литература и эстетика транскulturации. Жить никогда, писать ниоткуда [Текст]. Москва : Едиториал УРСС, 2004. 416 с.
92. Глостанова М. В. Проблема мультикультурализма и литература США конца XX века [Текст]. Москва : ИМЛИ РАН: Наследие, 2000. 400 с.
93. Тодоров Ц. Поняття літератури та інші есе / пер. з фр. Євген Марічев. Київ : Видавничий дім «КМ Академія», 2006. 161 с.
94. Топер П. Г. Трагическое в искусстве XX века // Художественные ориентиры зарубежной литературы XX века / Общ. ред. А. Б. Базилевского, Ю. Н. Гирина и др. Москва : ИМЛИ РАН, 2002. 568 с.
95. Топоров В. Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура; [отв. редактор Т. В. Цивьян]. Москва, 1983. С. 227–285.
96. Фесенко В. І. Автобіографія: до проблеми жанрової ідентичності // Сучасні літературознавчі студії. *Модуси автобіографічного письма* / гол. ред. В. І. Фесенко. Київ : Вид. центр КНЛУ, 2010. №7. С. 8–18.

97. Фесенко В. І. Переднє слово // Сучасні літературознавчі студії. Модуси автобіографічного письма / гол. ред. В. І. Фесенко. Київ : Вид. центр КНЛУ, 2010. №7. С. 3–4.
98. Хесле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Вопросы философии, 1994. № 10. С. 190-199.
99. Цивьян Т. Взгляд на себя через посредника («себя как в зеркале я вижу...») // Москва : Славяноведение, 1997. № 1. С. 9–11.
100. Чермінська М. Автобіографічний трикутник: Свідчення, сповідь і виклик // Теорія літератури в Польщі: Антологія текстів II пол. XX – поч. XXI ст. К., 2008. С. 397 – 428.
101. Шимчишин М. М. Трансформації в осмисленні простору та їхні діалоги з геокритикою [Текст] / Марія Шимчишин // Слово і час. 2014. № 8. С. 60-72.
102. Шмид В. Нарратология [Текст]. Москва : Языки славянской литературы, 2003. 311 с.
103. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис / пер. с англ. Москва : Флинта: МПСИ: Прогресс, 2006. 352 с.
104. Anaya R. Bless me, Ultima, New York: Vintage Books, 1972. 262 p.
105. Anaya R. Heart of Atllan. New York: Vintage Books, 1976. 215 p.
106. Adams T. D. Telling Lies in Modern American Autobiography. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1990. 180 p.
107. American Identities. Contemporary Multicultural Voices. Ed. By R. Pack & J. Parini. Hanover & L.: Middlebury College Press, 1994. 398 p.
108. Anderson B. Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. Rev. ed. – N. Y. : Verso, 1994. P. 6.
109. Anderson L. Autobiography. New York : Routledge, 2001. 166 p.
110. Appiah K. A. Race, Culture, Identity: Misunderstood Connections // Appiah K. A., Gutman A. Color Conscious. The Political Morality of Race. Princeton, N. J. : Princeton Univ. Press, 1996. P. 93.

111. Bauman Z. *From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity // Questions of Cultural Identity*. Ed. By Stuart Hall and Paul du Gay. L.: Sage, 1996. P. 18.
112. Berry I. W., Poortinga Y. H. *Cross-Cultural Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. 646 p.
113. Brubaker R. *Ethnicity Without Groups*. Harvard University Press, 2004. 251 p.
114. Bruce–Novoa J. Canonical and Non-Canonical Texts. *The Americas Review*, 1986. Volume 14. P. 119–135.
115. Bruner J. *Making Stories. Law, Literature, Life*. Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 2002. 309 p.
116. Calderon H. *Criticism in the Borderlands*. Durham : Duke University Press, 1991. 101 p.
117. Caws P. *Identity: Cultural, Transcultural, and Multicultural // Multiculturalism: A. Critical Reader*. Ed. By D. T. Goldberg. Oxford, UK & Cambridge, USA : Blackwell, 1997. P. 376.
118. Chanady A. *Hybridity as an Imaginary Signification*. Montreal, 1997. 201 p.
119. Conway J. *When Memory Speaks*. New York : Vintage Books, 1999. 202 p.
120. Couser T. *Altered Egos: Authority in American Autobiography*. New York : Oxford University Press, 1989. 376 p.
121. Damasio A. *The feeling of what happens. Body and emotion in the making of consciousness*. New York : Manner Books, 2010. 386 p.
122. de Mann P. *Autobiography as De-facement*. MNL, 1979. Volume 94. P. 919–930.
123. Eakin P. *Fictions in Autobiography*. Priceton : Priceton University Press, 1985.
124. Ellison R. *Invisible Man*. New York : Knopf Doubleday Publishing Group, 2010. 581 p.
125. Erikson E. *Identity and the Life Cycle*. N. Y.-L.: W. W. Norton & Co, 1994. P. 109.
126. Erkkila B. *Ethnicity, Literary Theory, and the Grounds of Resistance // American Quarterly*, 1995 Volume 47. P. 563–594.

127. Fanon F. *Black Skin, White Masks* / Trans. by Markmann Ch. L. London : Pluto Press, 2008. 186 p.
128. Fishkin S.F. Interrogating “Whiteness”, Complicating “Blackness”: Remapping American Culture, *American Quarterly*. 1995. Volume 47. P. 428-466.
129. Flores L. Chicano Autobiography. *The Americas Review*, 1990. Volume 18. P. 80–91.
130. Foucault M. *Of Other Spaces* / Michael Foucault // *Diacritics*. 1995. № 16.1. P. 22-27.
131. Gans H. *Symbolic Ethnicity* / Herbert Gans // *Ethnic and Racial Studies*. Volume 2. 1979. P. 1-20
132. Gilmore L. *Autobiographies: A feminist theory of women’s self-representation*. Ithaca and London : Cornell University Press, 1994. 255 p.
133. Gioseffi, D. *On Prejudice: A Global Perspective*. New York : Anchor Books, 1993. 718 p.
134. Gollnick D. M. *Multicultural Education in a Pluralistic Society*. Pearson Publishing House, 2016. 352 p.
135. Gornick V. *Approaching Eye Level* / Vivian Gornick. Boston : Beacon Press, 1997. 164 p.
136. Guajardo, P. *Chicano Controversy: Oscar Acosta and Richard Rodriguez*. New York : Penguin Group, 2002. 133 p.
137. Gusdorf G. *Conditions and Limits of Autobiography* // *Autobiography: Essays Theoretical and Critical* / ed. by James Olney. Princeton : Princeton University Press, 1980. P. 28–48.
138. Gustdorf G. *Auto-bio-graphie*. Paris : Odile Jacob, 1991. 233 p.
139. Hall S. Introduction. Who Needs ‘Identity’? // *Questions of Cultural Identity* / Ed. by Stuart Hall and Paul du Gay. London : SAGE Publications, 2000. P. 1–17.
140. Harris J. *The Plural Text / The Plural Self: Roland Bathes and William Cole*. College English, 1987. Volume 49. P. 158–170.
141. Hogue W. L. An Unresolved Modern Experience: Richard Rodriguez’s “Hunger of Memory”. *The Americas Review*, 1992. Volume 20. P. 52–64.

142. Hogue W. L. *Race Modernity, Postmodernity*. Albany : State University of New York Press, 1996. 216 p.
143. Hollinger D. *Postethnic America: Beyond Multiculturalism*. Basic Books, 1995. 312 p.
144. Hutcheon L. *Crypto-Ethnicity* // PMLA, January 1998. P. 29–33.
145. Kaup M. *Rewriting North American Borders in Chicano and Chicana Narrative* / Monika Kaup. New York : Peter Lang Publishing Inc., 2001. 116 p.
146. Kerouac J. *Lonesome Traveler*. New York: McGraw-Hill, 1960. P. 21–22.
147. Kymlicka W. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press, 1995. P. 76.
148. Lejeune Ph. *On autobiography (Theory and history of literature)*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989. 320 p.
149. Lodge D. *Consciousness and the Novel. Connected Essay*. London : Secker and Warburg, 2002. P. 1-92.
150. Maalouf A. *Identidades asesinas*. Madrid : Alianza, 1999. 89 p.
151. Madrid A. *The Mis-education of Rich-heard Road-ree-guess*. Maize, 1982. Volume 5. P. 88–92.
152. Marquez A. *A Discordant Image: The Mexican in American Literature. Minority Voices*. 1983. Volume 5. P. 41–51.
153. Marquez A. *Richard Rodriguez's "Hunger of Memory" and the Poetics of Experience*. *Arizona Quarterly*, 1984 Volume 40. P. 130–141.
154. Marcia J. *Ego Identity*. Springer-Verlag, 1993. 391 p.
155. Michaels W. B. *The Trouble with Diversity: How We Learned to Love Identity and Ignore Equality*. New York : Metropolitan Books, 2007. 256 p.
156. Nash G.B. *The Hidden History of Mestizo America*. *The Journal of American History*. 1995. Volume 82. P. 941–964.
157. Nericcio W. *Autobiographies at "La Frontera"*. *The Americas Review*, 1988. Volumes 16. P. 165–187.
158. Olney J. *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*. Princeton : Princeton University Press, 1980. 282 p.

159. Olney J. *Memory and Narrative The Weave of Life-Writing*. Chicago : The University of Chicago Pres, 1998. 282 p.
160. Olney J. *Metaphors of Self: The Meaning of Autobiography*. Princeton : Princeton University Press, 1972. 342 p.
161. Padilla G. *My History, not Yours: The Formation of Mexican American Autobiography*. Madison : University of Wisconsin Press, 1993. 390 p.
162. Pascal R. *Design and Truth in Autobiography*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1960. 211 p.
163. Payne J. *Multicultural Autobiography: American Lives*. Knoxville: University of Tennessee Press, 1992.189 p.
164. Reinhardt K. *The Image of Gays in Chicano Fiction*. *Explorations in Ethnic Studies*, 1981. Volume 4. P. 41–55.
165. Riding A. *Distant Neighbors: A Portrait of the Mexicans*. New York : Vintage Books, 1986. 211 p.
166. Rivera T. *Chicano Literature: the Birth of Community*. *Americas Review*, 16.3-4, 1988. P. 75–90.
167. Rivera T. *And the Earth Did Not Devour Him*. Waveland Press, 1989. 334 p.
168. Rodriguez R. *Brown: The Last Discovery of America*. New York : Viking Adult, 2002. 232 p.
169. Rodriguez R. *Darling*. Viking Adult, 2013. 235 p.
170. Rodriguez R. *Days of Obligation: An Argument with My Mexican Father*. New York : Penguin Group, 1992. 230 p.
171. Rodriguez R. *Family Values*. : [text] / Richard Rodriquez // *American Identities*. *Contemporary Multicultural Voices*. Hanover : Middlebury College Press, 1994. P. 229-235.
172. Rodriguez R. *Hunger of Memory: The Education of Richard*. New York : The Dial Press, 2005. 212 p.
173. Rogers C. *A Way of Being*. Houghton Mifflin, 1980. 416 p.
174. Saldivar J. D. *Border Matters: Remapping American Cultural Studies* / Jose David Saldivar. Berkley University of California, 1997. 298 p.

175. Senett R. *Uses of Disorder: Personal Identity and City Life*. London : Faber & Faber, 1996. 112 p.
176. Sikora T. *Memory and the Paradox of Self (Blake, Borges, Beckett) // Memory and Forgetfulness. Essays in Cultural Practice / Ed. By W. Kalada, T. Rachwal. Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Slaskiego, 2003. P. 31-79.*
177. Smedley A. *Race in North America: Origin and Evolution of a Worldview*. Boulder, Colo.: Westview, 1993. 400 p.
178. Smith A. D. *The Problem of National Identity: Ancient, Medieval and Modern? // Ethnic and Racial Studies. Vol. 17. # 3. 1994. P. 381.*
179. Smith S., Watson I. *Reading autobiography: A guide for interpreting life narratives*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010. 392 p.
180. Sollors W. *Beyond Ethnicity: Consent and Descent in American Culture*. New York: Oxford Univ. Press, 1986. 320 p.
181. Sollors W. *Introduction: The Invention of Ethnicity*. New York: Oxford University Press, 1989. P. IX–XX.
182. Sollors W. *Neither Black, Nor White, Yet Both: Thematic Explorations of Interracial Literature*. New York : Oxford University Press, 1997. 592 p.
183. Solomon R.C. *The Philosophy of Emotions // Handbook of Emotions / Ed. By M. Lewis, J. Haviland – Jones. New York, London : The Guilford Press, 2000. P. 3-15.*
184. Villareal J. *Pocho*. New York; Doubleday, 1959. 192 p.
185. *Writers on America: 15 Reflections*. Washington D. C.: Office of International Information Programs, 2002. 61 p.

Додаток А

Переклад фрагменту есе Р. Родрігеса «Ojalá»

Одного літнього вечора в Лондоні, багато років тому, я гуляв у зелених сутінках Гайд Парку, де на мене звернула увагу огрядна пані, закутана в декілька пальт. Вона доглядала двох діток — дівчинку й хлопчика, які, як я здогадався, були її онуками. Коли я пройшов повз неї, пані подарувала мені сяючу вітальну усмішку і запитала: «Араб?».

Я усміхнувся у відповідь. Похитав головою, наче шкодуючи. *Ні*.
Тепер вже не певен.

У досвітній темряві якийсь молодик гойдається то вниз, то вгору за колоною в залі очікування аеропорту, лише за кілька ярдів від мого виходу на посадку. Я тишком спостерігаю з-за газети. Юнак крутиться по колу перед панорамним вікном, за яким пасажирський літак з шумом зривається вгору, немов синій кит, повертаючись до загубленого моря. Юнак складає долоні, ніби у чашки, за вухами, а потім зникає із поля зору.

Інший пасажир бачить те саме, що і я. «Треба викликати поліцію»,— вголос каже жінка ані мені, ані комусь іншому — думки вголос.

Щоб повідомити про що? Мусульманин молиться біля Виходу 58.

Останні місяці життя моїх батьків (рутинне пересування інвалідних візочків до багажника, поки вони коротали час, відчайдушно чіпляючись за перила та дверцята автомобілів) я часто відвозив їх по суботах на вечірню літургію.

Однієї суботи, у середині вересня 2001 року, — ясна днина, тепле вечірнє небо — я вивіз мати на візочку із церкви, обережно, щоб не пошкодити спиці коліс та її пальці. Того вечора всі присутні на літургії відчували потребу у цьому зібранні. За короткий проміжок часу між минулою та цією суботою всі ми усвідомили дещо жахливе про сутність релігії.

Кілька парафіянок, вже за звичкою, схилилися над візочком моєї матері. Кілька місяців потому, коли мама вже не зможе виходити з дому, ці жінки дзвонитимуть до батьків, аби принести їй Святе Причастя.

Жахливі часи, — перемовлялись вони, вдягнені в блузи з тропічними візерунками. — *Жахливі, жахливі часи!*

Щось сталося в небі. Почасти воно було дивнішим за боговидіння — хоч би за видіння Керіл Гауслендер, англійської художниці, письменниці, представниці богеми. Лондон, 1918 рік: Гауслендер, ще шістнадцятилітня дівчина, йде купити картоплі для сімейного обіду, знаючи, що не повинна затримуватись дорогою додому. Аж раптом над нею, як згадує потім, «змітаючи не тільки сіру вулицю і небо, але й увесь світ», з'являється образ розп'ятого Господа Христа. Гауслендер роз'яснює — як і всі візіонери, які повинні, та не можуть пояснити, — що вона бачила очима розуму.

Всі ми, члени релігійної спільноти, не «бачили очима розуму», але бачили все через екрани телевізорів. Ми бачили людей — вони були далеко, але ми

знали, що то люди, а не попів і не зірвані аркуші календаря; ми бачили людей, в яких не було вибору, окрім як довірити свої тіла — кажу тіла, та маю на увазі їхні життя — вітру; людей, яких, я вірю, любить Бог, як і вірю в те, що Бог любить їх та їхніх душогубців. У їхньому падінні.

Приблизно тоді ж подзвонила моя подруга — єврейка запитати, чи була в мене колись мить зневіри у Бога. Моя відповідь була — ні. Наші відповіді збіглися.

У наступні тижні після терористичних атак 11 вересня до мене прийшло усвідомлення, що той Бог, якому я поклоняюся, — старозавітний, який явився в пустелі. І це був той самий старозавітний Бог, якому молилися терористи.

Терористи в кабіні пілота вірили також у те, що Бога треба вшановувати насильницькою смертю, вбивством нещасних людей, які працювали у тих будівлях-вежах, або людей, які просто зайшли туди випадково, чи тих, які щось доставляли в те місце саме того конкретного дня, саме у той конкретний час.

Я не вірю у те, в що вірили винищувачі: буцімто Бога вшановують людською клятвою забирати інші життя. Я не вірю, що Бога можна образити, не ушанувавши. Вчинок терористів — людський вчинок, породжений помилкою, — темне діяння. І все ж, я вшановую того самого Бога, що й вони, тож певним чином я пов'язаний з тими людьми.

Як християнин, як римо-католик (дякуючи колонізаторам Мексики), я вже давно прийняв те, що ми — молодші брати іудеїв, бо вшановуємо одного Бога. Прийняв і те, що Іудейська Біблія — частково моя Біблія, бо як сказав Ісус Христос: *«Спасіння — від юдеїв»*. Більшість свого життя я рідко звертався до мусульманства. Незважаючи на сторіччя мусульманського панування над Іспанією — країною, з якою (дякуючи колонізаторам Мексики) я маю певний зв'язок. Незважаючи на те, що брат Денніс, із класу номер 119 Християнської братської старшої школи у Сакраменто, 1962 року висловив думку, що іслам є справді «істинною релігією». І незважаючи на те, що мусульмани визнають Авраама батьком віри, як і євреї, як і я.

Все більше мусульман оголошують у своїх серцях війну «хрестоносцям та сіоністам» — ось чому я намагаюсь викоринити своє незнання про мусульман. Війна — це один із найсокровенніших людських вчинків. Солдатам відомо про це. Боксерам відомо про це. Навіть школярам. Суперники дорослішають в думках один про одного, достоту молоді коханці. Полководець мусить уявляти поле бою з іншого боку, як перукар, який працює, дивлячись в дзеркало. Отак і я схилиюсь до звичаїв та думок того, хто жахає мене. Прагну почути, що він каже про мене своїм побратимам.

Найперше арабське слово, яке я вивчив після події 11 вересня було *«джихад»*.

Не беручи до уваги підозру, з якою американці ставилися до єврейських та католицьких іммігрантів у дев'ятнадцятому столітті, чи переслідування мормонів, американці звикли думати, що релігійна війна нас взагалі не стосується. Релігійні війни стаються деінде. Вони точилися у давнину. У сарацинів. У альбігойців. Та все ж легенда творення нашої нації хвилює

пуритан, які шукають прихистку від релігійних переслідувань в Англії, але знаходять його на березі північноамериканського континенту.

На світанні всесвітньої релігійної війни, яку американці радше називають війною з тероризмом, я відчуваю, як тягнуся до ісламу, тягнуся читати Коран, навіть цілувати його — показово, але щиро, — як я це зробив нещодавно одного вечора перед університетською аудиторією. Я хотів вшанувати іслам. Я хотів довести, що, як християнин, вважаю себе люблячим братом кожному мусульманину, як і їдею, бо так заповів батько наш Авраам.

Наступні місяці, після події 11 вересня, у різних міжнародних аеропортах я часто стояв у скляній кабінці перед працівниками служби охорони, які прискіпливо гортали сторінки мого паспорта, вдаючи, ніби читають. Та вони не читали — їх погляд не полишав мого обличчя.

Не виглядай ухильно не виглядай холодно не виглядай хитро.

Насичений чорнилом язик штампмашини вже над моїм паспортом, аж раптом потім відклали. Зі ще одним службовцем мене відправили до безлюдної кімнати на повторний обшук.

Я дивлюся на фотографію членів родини бен Ладенів із Саудівської Аравії під час їхньої відпустки у Швеції. Це 1971 рік — минуло десь десять років після ратифікації брата Денніса, — теплий, сонячний день. Молоді люди на фотографії усміхаються, вони позують на тлі рожевого лімузину «Каділак»; одягнені вони в стилі Карнабі-стріт. Тієї миті ці юні бен Ладени невимушені, ще у старому доброму світі.

Але одного нащадка бен Ладенів бракує на фото; його дух прагне радше зосереджуватись, змовлятись та не сприймати.

Тридцять років потому, як зробили це фото у Швеції, обличчя Усама бен Ладена з'являється в кожному випуску новин, на кожній обкладинці журналу, в кожній газеті світу — і він прихильно посміхається. Його карі очі ніби згори дивляться на механізм моїх жахів — мов корифей. Він вже бачить всі реквізити. Він бачить пачки стодоларових купюр, паспорти, квитки на літак, канцелярські ножі. Він бачить, як накази по Інтернет запалюють волоконно-оптичні кабелі. Він бачить бездонну небесну блакить. Він ніби передбачає свою посмішку, свою святу втіху, своїх братів, що танцюють, передчуває задоволення Аллаха.

Юні терористи, яких Усама бен Ладен заслав у двадцять перше століття, вже певною мірою були знайомі із Заходом. Вони знали по кілька мов, найголовніша з яких — мова технологій. У певний момент свого життя вони відчули бажання — або ж отримали наказ відмовитись від власних людських потреб. Їх тренували рухатися поміж тенет диявола та підтримувати свою готовність вбивати людей, серед яких вони ходили. *(Дивись їм в очі. Не виглядай хитро. Усміхайся.)*

Привіт!

10 вересня 2001 року. Уявіть пригніченість цих хлопців, уявіть ниття в шлунку, часті ковтання, розпухлі язики, мимовільні позіхання. Уявіть, що ванна одного з готелів «Дейз-Інн» стала каприцею нічного чування, де ви очищуєтесь

в «Останню ніч». Уявіть нудотне омовіння, яке наказав вам зробити ваш командир: гоління тіла, обридлий запах одеколону, молитви, нашептані у долоні, а потім нанесені на ваше потаємне тіло, наче благословення, яке колись давно наклала на вас матуся. Уявіть бажання втекти.

Коли вийдете на світанку з кімнати готелю — станете хрестоносцем, втіленням Хрестоносця. Станете тим, на кого самі й полюєте.

Я замовив комп'ютерний курс арабської мови, бо хочу чути, про що вони говорять. Я хочу чути, як вони зі мною сперечаються. Хочу смакувати їхніми прокльонами на своєму язичку; хочу приймати їхні пози під час молитви. Я жадаю почути дивний перерваний голос Бога... Що ж, в будь-якому разі, програмне забезпечення несумісне з моїм комп'ютером. Я набираю номер технічної підтримки. Мене під'єднують до гудіння, що нагадує залізничну станцію в Делі. Один за одним я розмовляю з оптимістичними хлопцями, які сидять у кімнаті, повній інших оптимістичних хлопців, — усі вони сеїди, усі як один навчені терпінню.

Я усвідомлюю, що не спроможний вивчити арабську, бо навіть не можу освоїти друзяку-комп'ютер. Влада, яку молоді мають над старими, — дух часу. В наш час технологія — це все. Технологія — нова демократія, яка відтісняє кордони. Не треба нічого запам'ятовувати, лише під'єднайся. Сумніваюся, що сеїд здатен розібратися зі складною системою комп'ютера, яку встановив мені майстер-шарлатан. Та сеїд розуміється на тому, на чому я вже ніколи не зможу.

Через мою неспроможність виконати найлегші вказівки по телефону сеїд просить дозволу «зайти» в мій комп'ютер. «Я встановлю лінію чату, щоб ви могли ставити запитання, поки я працюю».

Лінія чату не стала мені в нагоді. З'являються файли. Горизонтальні меню рухаються екраном, ніби швидкісний експрес. Файли падають в кошик. *Дзинь!* Повідомлення від сеїда:

ГОТОВО.

ЩО МЕНІ РОБИТИ?

НАТИСНІТЬ НА ЗОБРАЖЕННЯ І ПЕРЕЙДІТЬ ДО ПЕРШОГО УРОКУ.

Перший урок: Бінтун — дівчина. Вейледун — хлопець.

Влада, надана старим над молодими, — це влада відправляти їх на війну: плоть у всій своїй красі розкидана по пекельному лабіринту імпульсу та удару у відповідь, тільки заради того, щоб відстояти слова якогось старця. Слова! Що? Американський стиль життя? Так. Мені це гірко казати, але це так. Написане в цьому абзаці не коштує мені нічого, та все ж я знаю, воно коштувало життя якомусь хлопцю чи дівчині — з уже зрілим тілом і незрілою свідомістю. І ніхто вже не засумнівається в моїх словах.

Часто молоді американські солдати з Канзасу чи Аризони через те, що їх відрядили до пустелі, кажуть ніби вони потрапили до Біблії. Вони мають на увазі рельєф. Місцеве вбрання. І навіть ясла.

Ми, репортери вечірніх новин, вже звикли чути віддалені голоси людей, що вигукують нам з воронок обкиданих бомбами міст: «*Аллах акбар!*» Ми розуміємо, що вони кажуть, ці молоді хлопці, які звиваються від болю на

ношах. Вони кажуть: «Мамо! Допоможи мені! Врятуй мене! Вбий їх! Боже, змилостивись!».

У безлюдній кімнаті аеропорту Торонто, літній чоловік — напевне, молодший за мене — пробурмутів «Салам Алейкум!», коли я сів біля нього на жовте пластикове крісло перед затемненим вікном.

Гадаю, в мене справді арабська зовнішність. Ні, знаєте що? Я не подібний до араба — принаймні не тоді, коли справді знаєте, на що дивитесь. Прикордонникам мої риси видаються достатньо арабськими. Для прикордонників невизначеність — вже привід для невдоволення.

Мусульманський терорист з рюкзаком на плечі прибуває до виходу з Міжнародного аеропорту Логан. Він — студент американського коледжу на шляху до Каліфорнії, де, мабуть, пізніше сьогодні буде сонячно і тепло.

Привіт!

Я пам'ятаю, як у горезвісні шістдесяті роки в Америці кілька молодих мексиканських американців праведно передбачали мексиканську *реконкісту* на південному заході Сполучених Штатів. Молоді люди стверджували, що це лише питання часу. Вони щиро вірили в це ще до того, як історія знову не наступила на власні граблі; до того, як піднявся рівень народжуваності у Феніксі, або ж до того, як Даллас оголосив, власне, про завершення мексикано-американської війни.

Таке передбачення незабаром спростували — через збільшення числа іммігрантів, що прибували на південний захід США, рятуючись від негараздів у Мексиці, які уж точно, не прагнули закріпити вплив Мексики у часі чи просторі.

Мрія про *реконкісту* припускає, що історія повториться, що історичні події йтимуть по колу, навіть певний змістовний сенс може бути застосований до історії — такий як іронія долі, карма, Піррова перемога, сарказм. Гадаю, круговий циферблат, кінечна нумерологія (римські цифри, арабські цифри) з 12 або 24, нахил Землі, зміна сезонів, впорядковане правонаступництво неба, все це закликає нас думати рішуче. У столітті цифрових технологій, в яке ми вступили, час більше не розглядається як повторення, тепер це відлік перед таненням льодовиків, перед голодом на материках та зникненням видів.

Я сидів під годинником. То був старомодний маятниковий годинник із римськими цифрами у студентському кафе, неподалік від Мадридського університету Комплутенсе. Я слухав, як один студент з Північної Африки передбачив мусульманське завоювання Європи. Та його передбачення також здавалося якоюсь циклічністю. Він навів цифри зростання народжуваності мусульманських іммігрантів і зниження рівня народжуваності корінних європейців. «Європа зникає», — сказав він. Юнак передбачав мусульманський Париж, мусульманський Відень, мусульманський Мадрид. За його словами, мусульмани сплять у колисках, мусульмани гріються біля сімейних вогнищ, мусульмани заповнюють бульвари зневіреної та бездітної Європи. Серйозна молода людина уявила перервану епоху мусульманського впливу в Європі (середньовічне величне століття толерантності, алгебри та виготовлення

годинників), який відновиться з волі Аллаха. Юнак володів іспанською краще, ніж я.

Мій скептицизм щодо всіх понять *реконкісти* — скептицизм по відношенню до думки, що історія є поверненням до свідомості. Я старію, та не стаю розумнішим. Моя шкіра в'яне, я гортаю сторінки, замовляю сильніші окуляри, роблю нові зачіски, здається, начебто я відновлюю себе, йдучи по колу, наче рухаюся до молодості та активності, хоча насправді мій прогрес є занепадом.

Здається, я забуваю про щось мірою того, як мій зір слабшає, моя наполегливість загострюється у безнадійність та дитячу жадібність. Я забуваю, що людина перетворюється на мале дитя. (Щоб досягнути Царства небесного, за словами Ісуса. Збагнути глибинну сутність Царства — чи справді це означає повірити у циклічність?)

Мені здається, я втрачаю відчуття простору та часу — дні колись були довгі, значно довші. Я сумую за людьми, яких більше нема.

Ой, годі тобі, Френку, принаймні, залиши це до Нового Року!

Яке диво нейронів та синопсису дозволяє так голосно сміятися зі спогадів минулого? Я бачу Френка (подумки). Я чую його солодкий голос. Френк — мій домовласник. Як же він мене розважає! Я бачу, як Френк зриває червоного бантика і зухвалого штучного птаха з вічнозеленого вінка, а потім викидає вінок у сміття.

Я тобі скажу децю, Річарде: немає нічого кращого, ніж Різдво. (26 грудня, можливо, 1985 року).

Двадцять п'ять років потому Френк прокинувся в цей же час, щоби побачити свого улюбленого старшого брата. Кассіус стояв в дверях лікарняної палати, куди Френка забрали після останнього падіння у спальні. Кассіус був одягнений у форму військово-повітряних сил та виглядав так само, як і того літнього ранку у Бірмінгемі, шістдесят років тому, коли зупинився в дверях спальні Френка, а потім просто повернувся й пішов на війну. *Кассіус? Ти тут — чи я там?* Але Кассіус не бачив Френка, або ж якщо бачив, то не міг говорити.

У документальному фільмі, який я дивився учора ввечері по телебаченню, чилійський астроном твердив, що кальцій в наших кістках складається з зоряного пилу. І це була не метафора.

Ті, хто вже застарі, стверджують про перевагу далекозорості. Чим старіші ви стаєте, тим більше ви пам'ятаєте, тим більше забуваєте, тим більше шкодуєте, тим більше аналізуєте. Залишається проблема упевненості. Моя подруга Флоренс — їй дев'яносто два. Вона не може згадати, що вона їла на обід або, навіть дивлячись на годинник, вона вважає, що, мабуть, уже пообідала у цей час. Проте вона може згадати весняний день 1925 року: на кухні занадто тепло, тому двері залишалися відчиненими. Вона бачить чверть місяця із загостреним підборіддям на сторінці календаря, коли відчиняє двері для своєї матері, якій надто спекотно. Її мати готує суботню вечерю. Вечерю буде зіпсовано, тому що батько і старший брат сваритимуться, а потім батько піде. Флоренс знизує плечима. Вона забуває, навіщо описувала календар, надто

теплу кухню та гнів чоловіка.

Я краєм ока бачу свою матір через двері нашої кухні. Саме збираюся йти до школи; мабуть, холодно. Я застібую куртку, моя папка між колін. «Мамо, побачимося пізніше».

Ojalá! — вигукує мама.

Мама додавала *ojalá* кожного разу, прощаючись, проте мій батько ніколи не робив цього. Я чув іспанські вирази з дитинства, я чув їх все своє життя. *Ojalá* означало *ojalá*. Якби у мене був друг, про якого я мріяв, хтось, хто слідував би за мною, хтось, хто захотів би знати значення усього, я сказав би йому, що *ojalá* означає щось на зразок: «*Я молюся, щоби так сталося*», — і це може означати вигук та прохання.

Насправді ж, ім'я Аллаха було закріплено у другому та третьому складах маминого *ojalá*. Дорослішаючи, я думав, що американський вислів «*Якщо на те буде воля Божя*» — це один із варіантів маминого *ojalá*. Однак, лише в цьому році я дізнався, що цей вислів стосується навіть більше індіанських криків, аніж волі Божої. Я сумніваюся, що моя мати знала про це, хоча, все можливо. Я не знав. Цей вираз запозичений до іспанської мови з арабської і означає буденну молитву: *Insha'Allah* — якщо буде Воля Божя.

Черниця стоїть осторонь від жінок, які зібралися біля інвалідного візочка моєї мами після меси. Перш, ніж підійти, черниця чекає, щоби блузка зеленого кольору вивітрилася від їдкого запаху. Черниця допомагає парафіянам похилого віку. Вона знає по імені їх та їхніх дітей. Вона знає й мене. Пам'ятаю, запитував про здоров'я її хворого брата, який живе в містечку на півдні Італії.

Не дуже добре. Сподіваюсь відвідати його цієї зими.

Чотири місяці потому, в лікарні, де батько лежав у комі, італійська черниця, брату якої стало краще, стояла біля краю ліжка, де сиділа моя мама. «Ми не полишаємо надії», — мати благала черницю. Моя відчайдушна мати.

«Лео вмирає, Вікторіє», — мовила черниця.

Моя мати намагалася звільнити руки з рук черниці, але та не відпускала.

«Ми повинні молитися за Лео», — сказала черниця.

Ох, моя бідна мати. Велична, мов кобила, запальна, мов левиця, та тоді — налякана, мов левиця. Моя мати віддалася духом спокійним словам черниці; вона схилила голову і молилася, як покірنا дружина молиться за чоловіком, з яким прожила сімдесят років.

Рік потому моя мати померла.

Чотири тисячі слів в іспанській мові походять від арабських. У 1492 році, коли Колумб плив океаном, коли маврів і євреїв вигнали з Іспанії за наказом корони, бербери вже заповняли мову іспанців.

Іспанці понесли арабські слова, або варіанти згаданих арабських слів, до Нового Світу і підсолювали ними оголені спини індіанців або ж нашіптували у жаданні. Так, п'ять століть потому, моя мексиканська мати, як свого роду рефлекс, закликає Аллаха зберегти недоторканою будову її світу.

Ojalá, Mama. Якщо у відділі магазину все ще буде розпродаж. Якщо туман розсіється. Якщо не буде дощу. Якщо результати будуть негативні. Якщо наступного Різдва ми всі будемо живі.

Характеристика, яку я чув останніми роками на наукових конференціях з Близького Сходу, полягає в тому, що християнство — релігія провини, а Іслам — релігія образи. У свою чергу різниця між старозавітними релігіями не така вже разюча.

Підтвердження цих аргументів: теоретично на християнина тисне знання про Первородний гріх. (Коли я був юнаком, міг би поклястися, що ніколи не зустрічав християнина, який був би обтяжений знанням про первородний гріх. Але тепер я вам скажу, що ніколи не зустрічав жодної людини, яка б не була обтяжена знаннями, що чоловіки і жінки не можуть не согрішити). Теоретичний християнин схиляється до самозречення, що вважається правильним, адже докори совісті — це приборкання гніву. Теоретичний мусульманин не має таких кайданів у своїй теології. Пророк Мухаммед відійшов від поняття «первородний гріх». На наукових конференціях думки західних вчених щодо трактування ісламу розходяться. *Джихад* у Корані святий, а образу можна спокутувати лише покаранням.

Політичні теоретики на світських наукових конференціях здебільшого утримуються (з мого досвіду) давати характеристику іудаїзму, але іслам та християнство є скалками іудаїзму, відголосками іудаїзму, гілками іудаїзму — іудаїзм є корінням.

Мушу вам сказати: «Як християнину, мені неприємно слухати науковців, які описують готовність християн прийняти свою провину як найвищу цінність для життя серед людей з різними переконаннями. Мені здається, що християни в нашій історії досить часто були схильні до образи. Але мені важко чути думку науковців, що християни пристосованіші до світського суспільства, ніж мусульмани. Як американець я так і не зумів узгодити свою релігію зі своїм патріотизмом. І справді, моє релігійне життя полягає в наступному: народився як мексиканський католик, а виріс як ірландський католик — це часто суперечило моїй американській вірі у нові починання. Навіть ця дивовижна фраза «нові починання» мені здається не так надмірністю, як своєрідним хрещенням, що освіжає, наче пляшечка «Кока-Коли».

Нові починання: бабуся Мозес сказала, що якби їй не вдалося звести кінці з кінцями, вона орендувала б церковну залу у кредит та пекла б там млинці. Може, продавала б їх по п'ятдесят центів. Не розумію, про які млинці йде мова, але якщо їх робити, то люди завжди приходитимуть.

Америка — це віра, можливо, млинці — це її таїнство. Можливості приходять до тих, хто відкидає недоліки сім'ї чи обставин та покладається на себе в майбутньому. Суть американської історії досить проста для дитини, а особливо дитини іммігранта: минуле не має ніякого значення у Америці.

Мою американську віру послабили наступні обставини: католики — достоту як протестанти та євреї — у релігійному плані описують себе, посилаючись на минуле і Старий світ. Незалежно від будь-якого національного

варіанту католицизму (ірландського чи мексиканського), ми — єдині у вірі римо-католики, моя церква навчила мене цьому.

Хіба не цікаво, що так багато американців характеризують своє релігійне життя, посилаючись на іноземні служіння? Ми підпадаємо під голландську реформу; ми — з російської, грецької, вірменської чи сирійської православних церков; ми російські, або галіційські, або німецькі євреї; ми є німецькими лютеранами; ми англо-католики; ми належимо до англіканської церкви! Навіть ті пуритани, які так відважно відплили від нестерпної англіканської церкви та опинилися на холодному березі Массачусетса, загорнувшись у пальта, пильно дивляться зі сторінок історичних книжок, де їх названо «англійськими пуританами».

Річард Родрігез не хотів, щоб його досягненням перешкождали акцент чи етнічна приналежність. Тим не менш, церква навчила Річарда пов'язувати себе з минулим, набагато старшим за американський оптимізм.

Дивна річ, наскільки добре я пам'ятаю свою католицьку молодість, настільки ж добре я пам'ятаю на своєму віці першого папу римського у 1940-50-х роках. Він був загрозливим папою римським, і звали його Пій XII, і в нього була правильної форми голова, і ніс гаком, і окуляри, і бліде обличчя. Ситуацію погіршувало ще й те, що коли він помер, його фото опублікували на сторінках журналу «Лайф». Він був історичною загадкою, мій перший папа римський. Через п'ятдесят років я так само нажахано і дещо пригнічено дивлюся на його фотографії, бо думаю, що справді любив того темного чоловіка.

Пій XII, Іван XXIII, Павло VI – список розростається з часом. Моє американське дитинство минало у русі від Гаррі Трумена до Дуайта Д. Ейзенхауера, а потім до Джона Ф. Кеннеді. А Кастель Гандольфо заповнив мою уяву, як і Кемп Дейвід.

Американці відчують час у два різні способи: як релігійні люди та як нерелігійні. Так само ми відчуваємо себе у контексті історії: одні відчують свою історичну приналежність, а інші — ні.

Як у американця та релігійної людини, у мене раніше не виникало внутрішнього конфлікту, це були два зовсім різні способи існування, як школа і літні канікули. Я більше читав про американських героїв — винахідників, президентів та дослідників, аніж про життя святих. Я читав про життя Святої Терези з Лізьє, а також про її сучасника та співвітчизника Луї Пастера. І дійшов висновку, що пастеризоване молоко було благом для людства. Я припустив, що Свята Тереза молиться за нас, як і обіцяла: *«Я проведу своє життя небесне у добрих справах для Землі»*.

Разом із Марком Твенном я дивувався незбагненим шляхам іноземців, будучи вівтарним прислужником, я був знайомий з латинськими молитвами та їх антуражем: ладаном, свічками та образами. Я ще не доріс до складнішої версії американської невинності, описаної у белетристиці Генрі Джеймса: його американська героїня в Європі «не червоніла ні коли вона дивилася на когось... ні коли вона відчувала, що хтось дивиться на неї».

Мого першого дня у коледжі якийсь витончений молодик, бельгієць, зайшов до моєї кімнати гуртожитку, мов принц із п'єси. Побачивши розп'яття,

яке моя мати приклеїла до валізи, він сказав: «Я так розумію, ти католик».

Я збирався сказати, що мої батьки з Мексики, але потім зрозумів, що він мав на увазі. «Так, — сказав я. — Католик». І я усвідомив, що це правда, що я так довго не розумів, хто я насправді.

Я зростав у часи переходу на «Техніколор». За лаштунками таких фільмів, як «Тітонька Мейм» та «Три монети у фонтані», за червоними та золотими драпіровками Ватиканського собору існувала Ядерна епоха — Голокосту, Хіросіми, радянського ГУЛАГу.

Закутки моєї юної свідомості були чорно-білі, як зарубіжні фільми, бо молодість моя минала у післявоєнні роки — в епоху Пазоліні, Бергмана та Фелліні. Люди побачили людство як проекцію на екрані. Висловлювання були безглуздими та спустошеними у хмарах диму цигарок (в іноземних фільмах послідовність не завжди була важливим фактором). Голос не співпадав з порухом губ, переклад не співпадав з голосом. Після двох війн людство відчайдушно намагалося пояснити своє виживання.

Я досягнув повноліття в епоху Фройда, Джойса, Бекетта, Одена, Еліота, Набокова. Літературна течія «Нова критика» викладалася в коледжі, і суттю її був такий підхід до літературного твору, ніби література існувала у власній екосистемі, вилучена з історії, біографії, ревнощів, запаху річки. Я цінував вигадане життя більше за реальне, тому дуже хотів пізнати його через книги і театри.

Я виріс в епоху екзистенціалізму, коли людина з великої літери «Л» самотня і вільна і не звертається до розп'яття за допомогою. І все ж уся ця серйозність пішла від європейського, католицького світу. Я зростав отак, без почуття провини. Свята Тереза легко співіснувала з Семюелем Бекеттом. Обидва розмовляли французькою. Обох турбував безбожний світ. Один перевинайшов драматургію, щоб заповнити відсутність сенсу у світі. Інша терпляче чекала, як сама казала: «Неначе горобець чекає у живоплоті, поки небо не проясніє і не з'явиться сонце».

Додаток Б

Список публікацій за темою дисертації та відомості про апробацію результатів дисертації

Список публікацій за темою дисертації

Статті у наукових фахових виданнях України:

1. Рахнянський В. В. Образ осені в романі Р. Анаїї «Осінь на Ріо Гранде» // Наукові праці [Чорноморського державного університету імені Петра Могили]. Серія: Філологія. 2006. Вип. 46, Т. 59. С. 88-90.
2. Рахнянський В. В. Образ «нової» людини в американському трансценденталізмі та літературному «ренесансі» чикано: типологічні паралелі // Мова і культура. Київ: Видавничий Дім Дмитра Бураго. 2009. Вип. 11, Т. 5 (117). С. 17-23.
3. Рахнянський В. В. Антропологія пам'яті в есеїстичній автобіографії Р. Родрігеза «Голод пам'яті» // Питання літературознавства. Чернівці: Рута. 2009. №77. С. 240-248.
4. Рахнянський В. В. Сан-Франциско як простір формування ідентичності гея (на матеріалі автобіографічного есе Р. Родрігеза «Пізні вікторіанці») // Сучасні літературознавчі студії. Київ: Видавничий центр КНЛУ. 2017. № 14. С. 401-410.

Статті у наукових періодичних виданнях іноземних держав:

1. Рахнянский В. В. Этнорасовый компонент идентичности чикано (на материале автобиографической трилогии Ричарда Родригеса) // Вестник МГЛУ. Серия 1. Филология. 2018. № 5 (96). С. 150-155. ISSN 1819-7620

Статті в інших виданнях:

1. Рахнянский В. В. Топос Мексики в автобиографическом романе Ричарда Родригеза «Время долга: диалог с моим мексиканским отцом» // Россия – Запад – Восток: взаимодействие культур и литератур / отв. ред. Т. В. Воронченко. Чита : Забайкальский государственный

университет 2015. С. 35-40.

2. Рахнянский В. В. Метафора голод памяти в автобиографии Ричарда Родригеза «Голод памяти: воспитание Ричарда Родригеза» // Американские и европейские исследования : 2008–2009 / под ред. Ю. В. Стулова. Минск : МГЛУ, 2010. С. 168-171.

Відомості про апробацію результатів дисертації

Основні положення роботи представлено в доповідях на наукових конференціях: Всеукраїнська наукова конференція «Контактна зона як феномен культури» (Миколаїв, 2006); Міжнародна наукова конференція «Мова і культура» імені Сергія Бураго (Київ, 2008); Міжнародний науковий симпозіум «Образ дитини в літературі» (Львів, 2007); Міжнародний науковий симпозіум «Дискурс романтизму в літературі США» (Київ, 2007); Міжнародна наукова конференція «Россия: Запад – Восток: взаимодействие культур и литератур» (Чита, 2015); Міжнародна наукова конференція «Американские и европейские исследования» (Минск, 2009); Міжнародна наукова конференція «Актуальні проблеми літературознавства» (Чернівці, 2008); Міжнародна наукова конференція «Літературні виміри видовищних форм культури» (Київ, 2017); Друга Міжнародна наукова конференція на пошану професора В. І. Фесенко (Київ, 2018); Міжнародні Зверівські читання (Москва, 2013); Міжнародна наукова конференція «Американська культура у багатополлярному світі» (Москва, 2013).