

XX століття

Вадим Василенко

УДК 821. 161. 2-5

ВИХІД ІЗ ТІНІ, АБО “ІМПЕРСЬКИЙ ЧОЛОВІК” – “КОЛОНІАЛЬНА ЖІНКА”

У статті досліджено проблему взаємоперетину категорій гендеру, колоніалізму і травми в романі-дилогії “Жаїра” Ольги Мак і повісті-вертелі “Розгром” Івана Багряного. З’ясовано, що визначальною в цих творах є ідея культурної переваги колонізованого над колонізатором, на підтвердження якої спрацюють антиколоніальна й антитоталітарна авторські стратегії.

Ключові слова: травма, гендер, колоніалізм, тоталітаризм, дискурс насильства, українська еміграційна проза.

Vadym Vasylenko. Out of the Shadows, or ‘Imperial Men’ – ‘Colonial Women’

The paper considers intersecting categories of gender, colonialism and trauma in the two book novel “Zhaira” by Olha Mak and ‘vertep-story’ “Mess” by Ivan Bahryanyi. It was found that determinant idea in these works is the colonizer’s cultural dominance over the colonized, successfully articulated due to anti-colonial and anti-totalitarian authors’ strategies.

Key words: trauma, gender, colonialism, totalitarianism, discourses of violence, Ukrainian emigration prose.

Дослідження посттравматичного досвіду деколонізованих націй, що стосуються стратегій репрезентації теми насильства в культурі, літературі, політиці, медіа тощо, стали однією з підстав для розвитку гендерних студій наприкінці ХХ – на початку ХХІ ст. Закономірно, що проблеми “виправдання” в постімперських культурах або “звинувачення” чи “реабілітації” в культурах постколоніальних, які опинилися в центрі уваги дослідників, потребують звернення до психотерапевтичної, катарсисної оповіді про травму. Застосування студій травми для аналізу гендерної проблематики в постколоніальному, посттоталітарному контекстах відкриває нові можливості для проведення теоретичних експериментів. До того ж поняття гендеру в цьому контексті виступає не лише культурним полем, на якому випробовуються сучасні постколоніальні, посттоталітарні стратегії, а й одним із локусів травми. Звісно, таке дослідження передбачає аналіз не репресивних форм колоніального, тоталітарного режимів, відображених у художній культурі, а, як пише С. Павличко в розвідці “Насильство як метафора (Дискурс насильства в українській літературі)” (1999), дослідження “насильства як певної мови, певного дискурсу, що виробився всередині самої культури й активно продукується сьогодні” [6, 589].

Художнє письмо українських письменників-емігрантів другої половини ХХ ст. фіксує контрверсійність індивідуального й національного Я – як у колі ідеологічно заангажованих проблем із виразним національним акцентом (утрати політичного дому, зв’язку з батьківщиною, родом, нацією), так і в широкому загальноєвропейському та світовому контекстах. Припущу, що творення українськими письменниками-емігрантами альтернативної реальності, зокрема засобами літератури, було не чим іншим, як умовою подолання колоніальної,

тоталітарної травм. До такого висновку спонукає, зокрема, репрезентація досвіду колоніального й тоталітарного минулого: історія антиколоніального спротиву американських індіанців португальській колонізації в романі-дилогії “Жаїра” (Торонто, 1957–1958) Ольги Мак, з’ясування політичних стратегій німецького нацизму й українського націоналізму під час Другої світової війни в повісті-вертепі “Розгром” (Новий Ульм, 1948) Івана Багряного. Діапазони тематичних, сюжетних, образотворчих пошуків О. Мак та І. Багряного загалом уписуються в контекст осмислення колоніальної, тоталітарної дійсності, вивчення психологічних наслідків колоніалізму й тоталітаризму. Дослідження стратегій і риторики підпорядкування, яке базується на гендерній основі, з’ясування спільного й відмінного між ними, а також визначення соціального та культурного статусів жінки “імперської” чи “колоніальної” у творах О. Мак та І. Багряного набирає складних і неоднозначних форм. Зіставляючи та порівнюючи колоніальний і тоталітарний досвіди, вияскравлені в прозі обох письменників, бачу підстави говорити про типологічну подібність колоніальних і тоталітарних практик (передусім культурних). Крім того, у творах О. Мак та І. Багряного, як і всього материка української еміграційної прози другої половини ХХ ст., механізми художнього письма свідомо спрямовано на спротив і розмаскування колоніальної, тоталітарної влад. До того ж не лише з українським контекстом.

Однак перш ніж перейти до прагматичного аспекту – аналізу гендерної травми у прозі О. Мак та І. Багряного, необхідно концептуалізувати ідеї, визначальні для розуміння їхніх творів. Мова йде, зокрема, про “подвійну дискримінацію” колонізованого суб’єкта та взаємозв’язок між категоріями гендеру, націоналізму й травми. Така концептуалізація сприяє розумінню внутрішньої природи художніх текстів, у яких проблеми національного, гендерного й посттравматичного не лише перетинаються між собою, зумовлюючи взаємозв’язок колоніальної жінки (дружини, матері, сестри тощо) з колонізованою нацією (батьківщиною, мовою, культурою тощо) і водночас травматичною історією (індивідуальною, родовою, національною), а загалом невіддільні одна від одної.

Чи не вперше верифікацію ідеї про те, що чоловік виступає уособленням імперської сили та влади, а жінка – колоніальної слабкості й безвольності, зробив чільний теоретик постколоніалізму Е. Саїд, проаналізувавши у своєму “Орієнталізмі” (1978) складну історію взаємин Сходу та Заходу як центру й периферії в політичній і культурній сферах. Апелюючи до відомого постулату М. Фуко про те, що всі форми пізнання так чи так є продуктами політичної влади (конструювання чогось або когось як “об’єкта пізнання”, за М. Фуко, передбачає встановлення над ним не лише політичної, інтелектуальної, а й психологічної влади), Е. Саїд дослідив імплікацію західної конструкції Сходу як “об’єкта пізнання” в період імперського панування над ним. На думку вченого, репрезентації Сходу, вироблені західними імперськими політичним і культурним дискурсами, ніколи не були істинним або хибним відображенням дійсності, а конструювалися зі складних і суперечливих образів, спрямованих на те, щоб обґрунтувати природу Сходу та східного як нижчу від західної, легітимізуючи в такий спосіб західне “упокорення його, правління ним” [9, 13]. Комплекс західних уявлень про Схід, зауважує Е. Саїд, виростає з ідеї політичної й культурної домінації, а тому невіддільний від категорії гендеру: якщо *homo occidentalis* репрезентує себе як чоловіка, то для репрезентації *homo orientalis* він обирає метафору жіночності [9, 6].

На те, що фемінізація образу колонізованої країни та нації – одна із провідних і невід’ємних дискурсивних стратегій імперіалізму, вказує англломовний письменник і вчений Р. Крішнасвами, аналізуючи репрезентацію Індії та

індійських чоловіків у британській літературі XIX–XX ст. У праці “Еффемінізм: Економіка колоніального бажання” (1999), присвяченій феномену, який він називає “effeminism”, Р. Крішнасвами стверджує, що фемінізований образ індійського чоловіка, зумисне створений для того, щоби підкреслити неповноцінність Індії загалом та індійської маскулінності зокрема, насправді був не оманним конструктом, а формою індійської маскулінності. Опираючись на стійкі традиції індуїзму з його андрогенним ідеалом чоловіка, вона стала альтернативою британському ідеалу маскулінності, а тому – “своєрідною формою спротиву” [17, 42]. Репрезентуючи індійську культуру як жіночну, продовжує Р. Крішнасвами, адепти британського імперіалізму не лише виправдовують своє домінування над колонією, а й визначають гендерну орієнтацію метрополії. Метафору шлюбу між британською маскулінністю й індійською фемініністю, наскрізну в англійській літературі, дослідник інтерпретує як “ушляхетнений образ панування”, що проявляє справжнє обличчя колонізатора. Погляд “імперського чоловіка” на колонізовану країну як на територію володіння, наголошує він, незмінно асоціюється з чуттєвістю, проникненням, заплідненням, укоріненістю.

Зі свого боку, розглядаючи патріархат та імперіалізм як аналогічні форми підпорядкування, дослідниця Г. Ч. Співак доходить висновку, що досвід жінок у традиційному суспільстві та досвід колонізованих суб’єктів більше подібні між собою, ніж відмінні. Становище колоніальної жінки, яку слухають або за яку говорять, але з якою не спілкуються, наголошує дослідниця в книжці “В інших світах. Есеї про культурну політику” (1987), ускладнюється тим, що національна модель, котра актуалізується зі здобуттям колонією політичної незалежності, не лише має чоловічий характер, а й удається до системи нерівності, значно жорстокішою за ту, що існувала в період імперіалістичного тиску. У розвідці “Чи може підпорядковане промовляти?” (1988), що стала класичною як для постколоніальної, так і для гендерної теорій, дослідниця зауважує: символічне поміщення жінок усередину винайденої чоловіками “національної традиції” означає не що інше, як позбавлення їх власного голосу, права публічного мовлення та амбіцій на політичну владу, тобто створення таких умов, за яких “підпорядковане як жіноче не може бути прочитане” [10, 284]. Тому жінка як “підпорядкована”, що зазнає “подвійної дискримінації” (від імперського світу західної культури, з одного боку, та патріархального середовища – з другого), змушена користуватися мовою того, хто підпорядковує – колонізатора й чоловіка.

Ідею про “подвійну дискримінацію” жінок із країн “третього світу”, які відчувають на собі гніт подвійного тиску, постаючи в ролі об’єктивованого Іншого, розвиває в дослідженні “Під західним поглядом: Феміністична наука та колоніальні дискурси” (1986) Ч. Моханті. Розглядаючи Захід як суб’єкт і протиставляючи йому Іншого, вона аналізує репрезентації колоніальних жінок у літературі, мистецтві й філософії західноєвропейських і північноамериканських авторів, зазначаючи, що небілі жінки майже завжди асоціюються в них із поняттями злиднів, відсталості, гіперсексуальності, суспільної та релігійної віктимізації тощо. Той факт, що уявлення, які відображають стереотипи “імперської жінки”, репрезентантки західного світу та західної культури, набувають значення універсальних, дослідниця розцінює як “дискурсивну колонізацію” західними дослідниками жінок у незахідних країнах і культурах. Показуючи, як конструюється в західній культурній свідомості однорідний гомогенний об’єкт – “жінка “третього світу”, який або досліджують у межах заздалегідь визначених методологій трактування Іншого, або загалом ігнорують, Ч. Моханті стверджує: гендерна динаміка завжди відіграла визначальну роль у збереженні та

підтримці імперської ініціативи. Наголошуючи на потребі прочитання та перепрочитання неєвропейського гендерно маркованого Іншого в цьому есеї й у монографії із промовистою назвою “Феміністичні генеалогії, колоніальна спадщина, демократичне майбутнє” (1991), дослідниця намагається знайти аргументи для діалогу та солідарності колоніальних жінок і доходить висновку: “Лише спільний контекст політичної боротьби проти ієрархій раси, класу, гендеру й імперіалізму може становити домінуючу стратегічну спільноту жінок “третього світу” в сучасних умовах” [19, 58].

Проблеми політичного та культурного статусів жінки в колонізованому просторі, які постали у зв'язку з розпадом західноєвропейських імперій, набули особливого звучання та значення на просторі східноєвропейському після розпаду СРСР. Динаміку гендерних досліджень у пострадянській зоні (“другому світі”, за визначенням сучасної дослідниці) можна означити як балансування від віктимізації – фокусування уваги на тому, “що з нами зробили”, до більш екстенсивного рівня політичної думки, зосередженої на питанні про те, “що ми можемо зробити одне для одного” [25, 2]. Крім того, розширення сфери досліджень гендерної критики, яка інтегрувалась у постколоніальну теорію, породжує нові проблемні питання. Так, на відміну від традиційної бінарної опозиції Схід – Захід, яка є центральною в сучасних гендерних студіях, в українських культурних і політичних реаліях її потрібно розглядати в зовсім інших координатах. У цьому випадку Україна – це Захід, але *de facto* її було підкорено Сходом (Російською імперією, СРСР). Водночас не можна уникнути полеміки, яка визріла після небагатьох спроб сучасних дослідників проаналізувати культурну спадщину тоталітаризму: чи можна застосовувати західну постколоніальну теорію до вивчення культурного й політичного досвідів центрально- та східноєвропейських країн, які входили до “соціалістичного табору” й СРСР?

Як відомо, ще в “Джерелах тоталітаризму” (1967) провідна дослідниця цього феномену Х. Арендт писала про “можливість несподіваного відродження імперіалістичної політики та методів за докорінно інших умов та обставин” [1, 161]. Відмежовуючи “континентальний імперіалізм” від імперіалізму в його класичному розумінні, вона зауважує: “Ініціатива у сфері заморської експансії перейшла західніше, від Англії та Західної Європи до Сполучених Штатів Америки, а ініціатива у континентальній експансії у близькому географічному просторі виходить уже не від Центрально-Східної Європи, а винятково від СРСР” [1, 162]. Зі свого боку, розмірковуючи над тим, чи є підстави до апробації західних постколоніальних студій у країнах Східної Європи, окупованих Росією, американський учений Д. К. Мур у розвідці “Чи ПОСТколоніальний дорівнює ПОСТрадянський? До глобальної постколоніальної критики” (2001) наводить досить переконливі аргументи про те, чому поняття “постколоніальний” і все, що з ним пов'язано в мові, політиці й культурі, після 1989 та 1991 років можна застосовувати до країн, які перебували під владою Росії та СРСР [20, 115]. Закономірно, що, дивлячись на радянську культурну спадщину крізь оптику постколоніальної теорії, Д. К. Мур критикує розвідку “Нотатки щодо “постколоніального”” (1992) Е. Шогат, яку досі вважають однією із програмових постколоніальних студій. Зокрема, він не погоджується з Е. Шогат, коли вона пише, що крах комуністичної системи та розпад СРСР не справили значного резонансу для розвитку ідей постколоніалізму. На думку Е. Шогат, зникнення СРСР як держави з політичної мапи світу “не змінило неокolonіальної політики, а на певному рівні хіба що неабияк занепокоїло спільноту “третього світу”, на кшталт палестинців або чорношкірих Південної Африки, чия боротьба за незалежність тепер мала відбуватися без допомоги “другого світу”” [23, 111].

Д. К. Мур обурюється із приводу того, що “науковець, надзвичайно глибоко зацікавлений долею колонізованих, а віднедавна деколонізованих народів на всій планеті, може ставитися до подій, які визнали – щонайменше 27 націй від Литви до Узбекистану – за деколонізацію, як до віддаленої, цілком абстрактної, неколоніальної події, хіба що негативної, оскільки вона дуже занепокоїла, наприклад, палестинців або чорношкірих Південної Африки” [20, 116-117]. Утім, позиція Е. Шогат, яку не приймає Д. К. Мур, далеко не виняток: навіть через 20 років після публікації статті Е. Шогат подібну ідею відстоює польська дослідниця К. Сноховська-Гонзалес [24, 711]. Поодинокі спроби українських науковців вирішити питання про тотожність або несумісність понять “пострадянський” і “постколоніальний” неминуче зіштовхуються зі складністю розуміння тоталітарного політичного та культурного спадків. Так, розмірковуючи про можливості застосування постколоніальної критики до вивчення посткомуністичної Східної Європи, М. Рябчук визнає правомірність застосування постколоніального підходу до української культури, хоча наголошує, що “було б наївно вважати, ніби постколоніальний підхід пояснює всі українські проблеми” [8, 124].

Не відокремлюючи проблему “жіночого” від проблеми “національного”, американська дослідниця М. Богачевська-Хом’як у книжці “Білим по білому: Жінки в громадянському житті України” (1995) вказує на неможливість самореалізації жінки без унезалежнення нації. Загалом у своїй праці вона увиразнює взаємозв’язок між національною і гендерною ідентичностями, намічений у працях Г. Ч. Співак. Припушту, що індійський колоніальний та український тоталітарний досвіди, вияскравлені обома дослідницями, попри деякі відмінності в судженнях, містять низку узагальнень, які дають підстави ототожнювати ці досвіди. Наприклад, коли Г. Ч. Співак, аналізуючи повість “Та, що груди дає” (1963) індійської письменниці М. Деві, підводить читача до думки, що в нових історичних умовах жінка, як і колоніальна країна, не може залишатися “вічною молочною годувальницею” для своїх і чужих дітей, бо нова дійсність вимагає нових ролей як для чоловіків, так і для жінок, то аргументи вченої можна застосувати не лише до української, а й до будь-якої іншої колоніальної історії. Безапеляційний присуд, який Г. Ч. Співак виносить колоніальній Індії, що постає в повісті М. Деві у традиційній жіночій іпостасі – образі старої годувальниці, яка вмирає, покинута своїми дітьми, від страшної хвороби – раку, з такою ж вірогідністю можна винести тій або тій країні чи нації, історія якої, кажучи словами М. Шюллер, була сукупністю історій “із безкінечною плутаниною імперського та колоніального досвідів і вроджених супротивів” [22, 171]. Розмірковуючи над статусом жінки в імперському й постімперському суспільствах, М. Богачевська-Хом’як наголошує на ілюзорності ідеї, ніби здобуття національної незалежності вирішує питання міжстатевої рівноправності. Апелюючи до реалій української історії, вона проводить паралель між колоніальним і тоталітарним досвідами, зауважуючи: якщо тоталітаризм “визначає жінку в термінах власної ідеології, що, проголосивши себе сліпою стосовно будь-яких статевих або гендерних відмінностей, була все ж написана чоловіками, а тому орієнтована на чоловіків” [3, 12-13], то й посттоталітаризм зорганізовано на засадах, які відповідають мисленню чоловіків, а не жінок, і отже, захисту чоловічих, а не жіночих інтересів.

Серед дослідників, які вважають питання націоналізму актуальними для проблем гендеру, необхідно вирізнити американського літературознавця й культуролога Е. МакКлінток, на думку якої “націоналізм від часу своєї появи конституювався як гендерний дискурс, а тому не може бути зрозумілий поза ним” [18, 261]. Розвиваючи цю ідею, у праці “Більше не в майбутньому раю:

Націоналізм, гендер і раса” (1994) вона стверджує, що всі націоналізми як явища базуються на “суспільних дискусіях, часто гострих та завжди гендерно маркованих”, а тому небезпечних – “не в тому розумінні, що їм потрібно чинити опір, а в тому, що в них відображено ставлення до політичної влади чи технологій насильства” [17, 352]. Такий “пангендеризм”, зазначає далі вона, свідомо замовчує інші види нерівності й асиметрії, що існують у сучасному світі, де жінки центру беруть участь в експлуатації жінок периферії не меншою мірою, ніж чоловіки периферії. Загалом Е. МакКлінток пояснює таку дискримінацію тим, що “благопристойність” західної жінки визначається не лише суспільним статусом уродженки Заходу, а й становищем дружини чи доньки західного чоловіка (самоочевидно, що при цьому західна жінка випробовує на собі всі форми сексизму західних суспільств). Розмірковуючи над символічною причетністю жінки до абстрактного “тіла нації”, вона доходить висновку, що “жінки типово конструюються як символічні носії нації, але водночас їм відмовлено в безпосередньому зв’язку з активним національним чинником, тоді як відношення чоловіків до нації є метонімічним – вони межують один із одним і з національним цілим” [17, 352-354]. Аналізуючи проблему гендерного, власне соціокультурного розрізнення між чоловіком і жінкою, Е. МакКлінток зауважує: у націоналістичній свідомості жінку репрезентовано “як атавістичне та автентичне тіло національної традиції (інертне, повернуте в минуле та природне), як утілення консервативного принципу неперервності, притаманного націоналізму”, а чоловіка – “як прогресивний чинник національної модерності (що поривається вперед, потужний та історичний), який утілює прогресивний або революційний принцип порушення неперервності, притаманний націоналізму. Так аномальне ставлення націоналізму до часу вгамовується як природне ставлення до гендеру” [17, 359].

Наголошуючи на бракові праць, які б висвітлювали культурне перетинання проблем націоналізму та гендеру, провідним теоретиком націоналізму, який актуалізував гендерні питання, Е. МакКлінток уважає Ф. Фанона, чия концепція націоналізму була органічною частиною його теорії та практики антиколоніального спротиву. У своєму дослідженні Е. МакКлінток простежує артикуляцію гендерної проблематики у фундаментальних працях Ф. Фанона – книжках “Чорна шкіра – білі маски” (1952), “Гнані й голоді” (1961), а також есеї “Алжир без паранджі”, що увійшов до його книжки “Колоніалізм, який помирає” (1965). Аналізуючи проблему гендеру в колонізованому просторі, у розвідці “Алжир без паранджі” Ф. Фанон відводить жінці роль символічної посередниці між “імперським” і “колоніальним” чоловіками. Порушуючи питання про участь жінки в антиколоніальному, антиімперському опорі, він унаочнює не лише образ жертви, який традиційно приписують “колоніальній жінці”, а й революціонерки, повстанки, котра є співучасницею та інструментом насильства. Така жінка, пише Ф. Фанон, не постає самостійним діячем, бо освоює власну місію не свідомо, а інстинктивно: ховає чоловічі пістолети, бомби та рушниці в себе під спідницею, проникає в чуже середовище, виконує підривні й терористичні акції тощо. Проте, навіть чинячи опір колонізаторам, вона залишається загадковою та загрозливою для колонізованих. Загалом же Ф. Фанон послідовний у твердженні про те, що в націоналізмі гендерний чинник “струмується національним і підпорядкований йому”.

Як це типово для антиколоніального нарративу, опозиція метрополія – периферія в “Жаїрі” О. Мак і “Розгромі” І. Багряного має виразний гендерний підтекст: імперську країну в обох творах уособлює чоловіче начало (португальські конкістадори Симон де Са та дон Себастьян, німецький офіцер Матіс), чия суть – опанувати, володіти, керувати підкореним (жінкою, країною,

нацією, культурою тощо). Концептуальною в романі-диалогії О. Мак і повісті-вертепі І. Багряного є ідея внутрішньої (культурної) переваги окупованих над окупантами – та ситуація, у якій, за визначенням Ж. Дерріди, “маргінальне стає центральним”. На утвердження цієї ідеї спрацьовують авторські стратегії – антиколоніальна й анти тоталітарна.

Якщо художнє зображення реалій тоталітарної дійсності в прозі О. Мак, зокрема повістях і романах “Куди йшла стежка” (Нью-Йорк, 1961), “Проти переконань” (Торонто, 1959), “Каміння під косою” (Торонто, 1973) та ін., схоже на своєрідну спробу авторефлексії, то її проза про Південну Америку (трилогія “Бог вогню” (Мюнхен, 1955, 1956), диалогія “Жаїра” та ін.) свідчить про наміри мовно, географічно й культурно осягнути простір Нового Світу. Чи не тому Е. Саїд, аналізуючи психологію емігранта, звертає увагу не лише на соціальні й політичні труднощі, з якими він стикається, а й на переваги, які він має. Загалом у ситуації вигнання вчений убачає передумови для особливого культурного самоусвідомлення: “Переважно більшість людей знає одну культуру, одне середовище, один дім; емігрант же знає принаймні дві, ця множинність бачення породжує – скористаємося тут музичним терміном – контрапунктне усвідомлення” [21, 172]. Здобуття художньої свободи (ще одна перевага, на яку спромоглася О. Мак, емігрувавши в 1947 р. до Бразилії) посприяло тому, що вона відкрила для південноамериканського читача “втрачений світ” України, а для читача українського – “світ загублених цивілізацій” Латинської Америки. Водночас із рукопису автобіографії письменниці довідуємося, що на південноамериканському континенті вона “наполегливо працювала над опануванням португальської мови, вивчала історію і географію Бразилії, пильно занотовувала легенди, повір’я і забобони, заглиблювалася в історію індієських племен” [5, 77]. Здається, праця творчої уяви О. Мак неабияк залежала від гармонійного взаємоіснування “внутрішньої”, інкорпорованої в пам’ять України та “зовнішньої”, екзотичної Бразилії. До того ж таку тенденцію вкорінено у вразливості емігрантки. Не випадково Е. Гар, автор книжки “Письменники у вигнанні” (1981), стверджує, що доконечна потреба створити універсалії, основою яких буде особистий досвід, є серцевиною психологічної вразливості вигнанця: “Що особистішою є згадка, то непоборнішою стає потреба довести її загальну вагомість. Можна, отже, задуматися про те, наскільки доконечна потреба доводити універсальність є рефлексивною реакцією на вигнання” [15, 22]. Отож закономірно, що в прозі української письменниці про Бразилію травми південноамериканського колоніального минулого, здавалось би, віддалені століттями, асоціативно в’яжуться з катаклізмами української тоталітарної історії, а колонізація португальцями Південної Америки, загадки про знищення індіанців – з етноцидом українців в СРСР. Трагедія фізичного та духовного поневолень, ліквідація мовної й культурної ідентичностей, нівеляція національних цінностей американських індіанців у романі “Жаїра” О. Мак сигналізує про нелюдськість португальської експансії та має значний антиколоніальний, антиімперський сенс. Якщо не зважати на часові, географічні, культурні бар’єри, колір шкіри чи мову персонажів, то очевидно, що відстані між українською анти тоталітарною та бразильською антиколоніальною прозою в О. Мак не такі великі, як може здатися на перший погляд. Загалом антиколоніальний наратив О. Мак про Бразилію цілком уписується в корпус західноєвропейської й північноамериканської прози, постанню та розвитку якої сприяли антиколоніальні, протиімперські рухи другої половини ХХ ст.

Наголошуючи на символічному взаємозв’язку підкореної жінки із завойованою країною та нацією, зокрема в долях індіанок, які належать до різних класів, – дружини португальського рабовласника Клавдії де Са та рабині

Жаїри, О. Мак творить образ Іншого, співзвучний з українським політичним і культурним контекстами. Так вона засвідчує, що тоталітарне рабство та рабство колоніальне – явища не взаємовиключні, а типологічно споріднені між собою. До того ж зображуючи своїх героїнь у різних культурних середовищах (португальському й індіанському відповідно), письменниця маркує локуси імперії та колонії, здійснюючи перехід від світу колонізаторів до світу колонізованих, які протиставляє в традиційній бінарній парадигмі.

Удаючись до антиколоніальної стратегії, побудованої на оскарженні зрадливості жінки чи гріховності матері, О. Мак суголосна, зокрема, з К. Маккеєм, який апробував таку стратегію в романі “Бананова долина” (1933). Порівняння “Жаїри” О. Мак із “Банановою долиною” К. Маккея закономірне з огляду на те, що жанрова синкретичність і культурна багатошаровість цих творів зумовлюють різні рівні їхньої інтерпретації, кожен із яких потребує окремого розгляду. Однією з репрезентативних у прозі О. Мак і К. Маккея є проблема взаємодії імперської (португальської та британської) з колоніальною (бразильською та карибською) культурними традиціями. Порушуючи питання про світобачення колоніального суб’єкта, до того ж такого, який володіє культурним капіталом імперії, О. Мак усе ж розходиться із К. Маккеєм у тому, чи здатен такий суб’єкт знайти своє місце в тій або тій культурній спільноті. За спостереженням американського літературознавця Б. Ашкрофта, у “Банановій долині” К. Маккей показує, як “деструктивне культурне протистояння обертається визнанням відмінностей на рівноправних умовах” [13, 350]. Натомість у “Жаїрі” О. Мак демонструє, як у свідомості колонізованих спрацьовує незадіюваний у сприятливих умовах чинник культурної самоізоляції з категоричним поділом на Свого й Чужинця, відсіканням зрадників, відступників (на кшталт Жаїри) і тих, хто наслідує звичаї, світогляд, спосіб життя, поведінку колонізаторів, асимілюючись із ними (на прикладі Клавдії де Са).

У долях Клавдії де Са та Жаїри О. Мак досліджує актуальну для антиколоніальної літератури проблему – процес опанування мови колонізатора як свідчення визнання колонізованим панівної культури, відмови від власної як менш вартісної. Клавдія де Са, яка заради одруження з португальським бандейрантом утратила ім’я та мову свого племені, попри новий, привілейований статус, залишається, з одного боку, колонізованою Іншою, маркованою расово, ментально та культурно (хоча сама тривалий час цього не помічає), а з другого – непринятною своїми одноплемінниками, від яких її відділяють почуття провини та дитина, народжена в шлюбі з європейським аристократом. Португальські сеньйори, суб’єкти імперської влади, позиціонують себе щодо Клавдії як представники вищої культури та раси, не готові сприйняти екзотичного Іншого як рівного собі, проте відмінного. Із цього приводу В. Дюбуа ще на початку ХХ ст. писав про “подвійну свідомість” темношкірих рабів у Північній Америці. Зі свого боку, аналізуючи подвійну природу життя негрів у Франції та французьких колоніях, Ф. Фанон у праці “Чорна шкіра – білі маски” зауважував, що вони поводяться та спілкуються між собою та з білими неоднаково. Розщеплення свідомості обидва вчені вважають психологічним комплексом, який розвивається в колонізованих із приходом колонізатора, бо останній постійно та різними способами доводить тубільцям, що їхня культура, норми поведінки й життєві цінності необхідно корелювати з імперським стандартом. Загалом обидва вчені суголосні, що такий комплекс набуває негативного культурного значення, оскільки колонізовані, прагнучи визнання з боку Іншого та порівнюючи себе з ним, втрачають власне Я, перестають бути самими собою.

Після втрати індіанської ідентичності, Клавдія де Са опиняється в ситуації культурної дезорієнтації. Португальські донни, не бажаючи спілкуватися з

нею, не запрошують Клавдію до свого середовища, а тому, свідомо свого становища, вона живе життям чужинки. Складна європейсько-індіанська колізія з виразною політичною проекцією викликає розгубленість жінки. Балансування в амбівалентній зоні – між імперією та колонією, португальською та індіанською культурами – спричиняє передчасну загибель Клавдії. Намагаючись позбутися дружини-аборигенки, яка заважала йому побратися зі своєю кузиною-португалкою, емоційно нестійкий Симон де Са під час подорожі скидає Клавдію з дитиною в прірву біля ріки Ітараре. Переступ Клавдії де Са, що криється в шлюбному зв'язку з колонізатором, – це злочин проти тіла, за який вона розплачується втратою мови й імені, а також – власним життям і життям дитини. Убиваючи дружину й дитя, своїм злочином конкістадор де Са нищить будь-яку надію на примирення португальців з аресами. Натомість Клавдія власною смертю оприявнює символічний образ підкореної країни та нації: реінкарнуючись у різних образах та іпостасях, вона репрезентує всіх полонених індіанок, які, одружуючись зі своїми завойовниками, утрачають власне й національне Я. Так жіноче як “маргінальне”, відтіснивши “центральне”, займає його місце: жінка (дружина, матір) стає уособленням колонізованої країни, нації. Одна з реінкарнацій Клавдії де Са, ворожка Квевезу, говорить про себе: “Легенда нанизана на легенду – це моє життя... Я – це всі жінки нашої землі, що дають тіло тим дітям, у жилах яких тече кров білих... І знову, я – совість тих, що проміняли пута на руках – на пута, закладені на серце, звання полонянок – на звання шляхетних сеньйор, а у висліді стратили й те, що мали в тілесному рабстві” [6, 204].

Ще виразніше, ніж у долі Клавдії де Са, неможливість поєднання культурних традицій колонізованого й колонізатора О. Мак акцентує в долі індіанки Жаїри. Донька індіанських невільників, вихована в португальському середовищі як власна дитина донни Ізабелли, вона ідентифікує себе радше з тими, кому доступні блага цивілізації, а не із представниками власного племені. Навіть урятувавшись із батьками від продажу іншій рабовласниці, сестрі донни Ізабелли, Жаїра мріє про поворот до попереднього життя. Спадок колонізації стає невиліковною хворобою, яку Жаїра постійно в собі несе. Інфікована імперською культурою, вона незмінно протиставляє себе Іншому, який асоціюється в неї з Чужинцем. Ідентичність і бажання Жаїри скеровано поза межі провінції, до центру, як і належить імперській людині. До цього додається мелодрама, пов'язана з почуттями Жаїри до португальського конкістадора дона Себастьяна, одруженню з яким протистоїть рабовласниця Ізабелла, яка не хоче звільнити Жаїру. Утім романтизована історія взаємин рабині-індіанки й португальського конкістадора лише поглиблює травму колоніалізму. Дон Себастьян утілює тип західного цивілізованого чоловіка, на тлі вищості якого Жаїра відчувається дикункою, варваркою. Учинок Жаїри – перехід на бік португальців у кризовий для аресів час і передача дону Себастьяну сакральних знань свого племені – призводить до ірраціональної катастрофи, унаслідок якої гинуть і ареси, й португальці, й сама Жаїра.

Фемінізувавши колоніальний образ Бразилії та символічно ідентифікувавши його з образом збезчещеної жінки-рабині та жінки-зрадниці, О. Мак ні в чому не відійшла від антиколоніальної символіки України, актуальної в літературі української еміграції, зокрема образу Степової Еллади в поезії Є. Маланюка. Водночас колоніальна травма, яка в романі О. Мак набуває обрисів “жіночого обличчя”, споріднює “Жаїру” із західноєвропейською й північноамериканською прозою, у центрі якої – проблема співвідношення між категоріями статі та жертви, асоціювання долі жінки з долею колонізованої нації. Зокрема, із “Широким Сарагоським морем” (1966) Дж. Рис, у якому

“жіноче обличчя” колоніальної жертви втілено в образі креолки англійського походження Антуанетти Косуей. Не належачи ні до світлошкірих європейців, ні до темношкірих жителів Карибів, після переїзду до Англії вона втрачає психічну рівновагу та покінчує життя самогубством. Зі свого боку, у повісті-вертепі “Розгром” І. Багрянний артикулює таку неможливість, наголошуючи на завчасній приреченості стосунків української інтелігентки Ольги Урбан із конкістадором ХХ ст., німецьким фельдскомендантом Матісом.

Категорія гендеру, з якою в романі О. Мак асоціюються поняття батьківщини, нації, культури, невіддільна від категорії знання, яким наділено колонізованого та якого позбавлено колонізатора. Під таким кутом зору можна прочитувати метафорику долини Ітараре як уособлення історії Бразилії, яка у свідомості європейців та індіанців набуває виразно відмінних значень. Для португальців, які виступають колонізаторами, – це, за чутками, край незліченних багатств, який викликає асоціації з міфічною країною Ельдорадо, а водночас – страшне місце, неприступність якого втілено в легендах і переказах. Індіанці натомість зберігають пам’ять про неї як про “серце індіанської Матері-Землі” [6, 170], сакральний центр, таємницю місця розташування якого вони оберігають од завойовників. Долина Ітараре стає порятунком для індіанців у небезпечній ситуації, але вона така автономна щодо зовнішнього світу, що, згідно з переказами, потрапивши туди один раз, вийти з цього замкнутого простору неможливо: “Ітараре – це брама, що відкривається лише в один бік: кого впустить – більше не випустить” [6, 174]. Попри очевидну безнадійність свого становища, опираючись лише на сакральне знання, яким володіє жрець-провідник Аракшо, ареси знаходять вхід до брами Ітараре, тоді як їхні переслідувачі, для яких це недоступне, потрапляють у пастку та гинуть. Утім, таке знання, попри всю перевагу, становить загрозу для колонізованих; ця загроза невдовзі призводить до загибелі всього племені, що символізує перерваність не лише історії, а й пам’яті. Після знищення аресів у спогадах інших племен край, який вони населяли, зостається пусткою, а назву Ітараре, що в перекладі з індіанської мови означає “Камінь, у якому шумить вода”, нащадки тлумачать як “Проклятий камінь”.

Аналізуючи психологію колонізованого, Ф. Фанон зазначає, що автохтон, зіткнувшись з колоніальним порядком, “ловить той відповідний момент, який дає змогу йому змінити роль переслідуваної здобичі на роль мисливця” [12, 23]. Психологічну напругу та, як результат, спробу “обеззброїти” колонізатора передусім культурно І. Багрянний розкриває в епізодах інтелектуальної полеміки Ольги Урбан із німецьким ортскомендантом про неісторичність української нації та гри в шахи з Матісом, які спрацьовують на аргументацію ідеї про моральну й інтелектуальну переваги колонізованої нації над колонізатором. Реванш, який здійснює Ольга у відповідь на візит нацистських офіцерів у дім Урбанів, за Р. Брайдотті, можна назвати “повстанням підпорядкованих знань” [14, 25]. Розуміючи, що єдиний спосіб подолати ворога – перемогти його культурно, Ольга стверджує: “У кожному разі я не збираюся бути ані долметчером, ані Марусею Богуславкою, ані навіть тією султаншею Роксоланою... Я не можу їм тепер оголосити війну збройно, але я оголошую війну іншу, якої ніякими гарматами не виграєш” [2, 60]. Те, що Ольга володіє таким капіталом імперії, яким є мова, інтелектуально ставить її вище від Матіса, оскільки вона не нехтує культурними й духовними набутками свого супротивника. Натомість Матіс, який тримає при собі двох перекладачів – українця та росіянина, уважає зайвим і принизливим для себе вчити мову нації, територію якої завойовує. Сприймаючи Україну як колишню російську колонію, де ще дотліває “недобита геноцидами раса”, він упевнений, що колонізовані мову своїх учорашніх панів не забули, а мову нових

їм доведеться вивчити, якщо не добровільно, то примусово: “Завойований усе мусить рівнятися на завойовника” [2, 76]. На відміну від ортскоменданта, який до видатних людей поневоленних націй ставиться якщо не з презирством, то з неприхованим скептицизмом, свідомо применшуючи їхню роль, Ольга об’єктивно оцінює “плюси” й “мінуси” в менталітеті своїх поневолювачів. Її знайомство з німецькою культурою не призвело до відчуження від українських набутоків, а, навпаки, збагатило світобачення та відкрило нові змісти в культурі українській. Із цього приводу, рефлексуючи над темою “прощання з імперією”, О. Забужко небезпідставно зауважує, що в українців завжди залишалася “мимовільна культурна перевага “колонізованого” над “колонізатором””: перший, у разі йому поталанило зберегти свою тожсамість, парадоксальним чином виявляється “на виході” з епохи імперіалізму багатшим, “ліпше оснащеним” від останнього, позаяк хоч-не-хоч диспонує ширшим набором культурних кодів, уміє й “по-своєму”, і “по-їхньому”, здобувши тим самим додаткове число “ступенів свободи”, надлишок смислової пластичності, а відтак, природно, й потенційно продуктивніші шанси на майбутнє” [4, 302].

Опонуючи настановам ортскоменданта про меншовартість її культури, відсталість представників її нації, Ольга прагне розв’язати внутрішні суперечності через поєднання німецького досвіду з українським. Те, що вона вільно володіє німецькою, неабияк дивує Матіса: цим він демонструє своє упереджене ставлення до жінки, яка здобула освіту, з одного боку, та засвідчує комплекс патріархальної консервативності – з другого. На питання, звідки вона знає його мову, Ольга відповідає, що змалку. Утім для Матіса “змалку” не означає зі школи, бо в німецькій школі жодну іноземну мову принципово не вивчали, а отже – від батька чи матері, тому він перепитує Ольгу, чи її мати не німкеня. У цьому випадку Ольга як “колоніальна жінка” уособлює прогресивне, культурне начало, натомість Матіс як “імперський чоловік” – регресивне й консервативне. Зі свого боку, Ольга не забуває, що інфернальному завданню колонізатора – стерти з лиця землі її дім (сім’ю, культуру, націю) – треба протистояти імперською мовою, яка зрозуміла, доступна та звична для нього. У такому контексті її полеміка з ортскомендантом про “історичні” й “неісторичні” нації в розумінні Г. Гегеля, гра на роялі композиції М. Лисенка, шахові дебати з Матісом – це балансування на знайомому полі, серед упізнаваних знаків і символів.

Не заперечуючи контраргументів Ольги загалом, ортскомендант знаходить проти них “козир”, стверджуючи, що українці як “неісторична” нація не спроможні керувати самими собою та побудувати самостійну державу. Ольга спростовує слова ортскоменданта, відповідаючи, що місце українців в історії тривалий час визначали представники інших націй, зокрема ті, які робили все можливе, аби вони залишалися “нацією без держави”. Вона певна, що “історичні” сусіди нав’язують українцям ідею про їхню “неісторичність” для того, аби вони навіть не пробували тримати державне стерно у власних руках. Утім вони неодмінно здобудуть доступ до цього стерна, бо майбутнє визначає не той, хто задоволений явним станом речей, а той, хто кардинально ним не задоволений: “...Ми молоді і... через те майбутнє належить нам...” [2, 94]. Жадобу знань і здібність українців до наук Ольга пояснює надлишком творчої енергії – ознакою молодості нації: “І всі з нас, хто вивчав вашу мову й історію, – робили це зовсім не тому, що готувались до вашого приходу. Як і не для того, щоби вас колись завойовувати мілітарно, ні... Ми молоді, ми жадібні, ми тільки вимаршируємо на історичну арену... Перед нами світ і ми жадібно опановуємо його...” [2, 76].

Зачеплений Ольжиними словами, Матіс прагне реваншу, тому береться доводити, що переможе, зігравши з нею три партії в шахи, бо “на карті стоїть

честь Німеччини” [2, 78]. Ольга заявляє, що “про честь України у світі ніхто не говорить” [2, 78] та погоджується з ним грати навіть без тури. Гра в шахи як різновид інтелектуального двобою між українською інтелігенткою та німецьким офіцером, шахістом вищої категорії, набуває культурного й політичного відтінку. Програвши першу партію, Матіс повертає свій хід шаховою фігурою, на що, проти всіх правил, погоджується Ольга, а після програшу другої – нагадує Ользі, що та обіцяла йому віддати свою туру. Себто Матіс ще до поразки визнає себе слабшим і просить поблажливості в жінки, що не узгоджується ні з чоловічим, ані з військовим кодексами честі. Поразка Матіса спершу в шаховому двобої, а згодом в “інтелектуальній війні” з Ольгою прочитується схематично: через слова та вчинки кожного з антагоністів автор вивіряє продуктивність ідей, які вони уособлюють. Загалом Матіс репрезентує неординарний образ “імперського чоловіка”, здатного відшукати порозуміння із представниками іншої нації, і в ситуації романтичного захоплення Ольгою прагне зрозуміти Іншого як себе. Аналізуючи проблему гендерних взаємин Ольги та Матіса, сучасна дослідниця спостерігає “взаємодію між статями та відмову від домінування “сильної” статі над “слабкою””: “Відмовившись від стратегії примусу, він [Матіс. – В. В.] ініціює ситуації плідної комунікації із чужоземкою, щоб, насамперед, розібратися в собі. Завдяки цьому прагненню, він усвідомлює глибоку істину: любов – це стосунки між Я і Ти, стосунки двох суб’єктів, а не суб’єкта і об’єкта... У його свідомості здійснюється цілковитий переворот таких концептів, як влада, знання, сексуальність” [11, 104].

Неможливість повноцінного діалогу Матіса з Ольгою та фатальність їхніх взаємин зумовлено колоніальною залежністю останньої. Союз, у якому Ользі відведено роль наложниці, а не дружини, Матісу – власника, а не чоловіка, не може бути повноцінним. Страту Ольги перед відступом німецької армії з міста можна потрактувати двозначно: з одного боку, як катастрофу, яку несе країні втрата політичної незалежності, а з другого – як своєрідну “індульгенцію” колонізованій нації, яка ціною фізичних утрат намагається зберегти власне моральне обличчя, уникнувши національного розтління та безчестя. Сама Ольга про це каже так: “Це ясно, що двох таких колосів сьогодні ми не повалимо мілітарно... Ані обох разом, ані поодиноці... Але в цій безвиглядній боротьбі нам мусить бути ясно й інше – і в цьому мусить бути джерело нашої сили... Цю війну як і всі попередні бої ми... Так, так... все ж таки виграємо ми!.. і то перед обома супротивниками... Не фізично, ні!.. Ми її виграємо в історичному аспекті, морально й етично, духовно... Так, як виграв колись біблійний Христос...” [2, 63-64]. Каліцтво Матіса, який проведе решту життя прикутим до інвалідного візка, у цьому контексті сприймається не інакше, як розплата за втрачене моральне обличчя. До цього додається почуття подвійної втрати – коханої і вітчизни, що становить контрапунктний, та все ж не визначальний складник його травми. В основі травматичного болю Матіса криється відповідь на питання, що лежить у центрі психологічного й інтелектуального антагонізмів між українською інтелігенткою та німецьким офіцером. Із цього погляду, почуття Ольги, які викликають у близьких осуд і застереження та, зрештою, коштують їй життя, стають пасткою для неї самої, а водночас ціною, яку вона платить за те, щоби Матіс усвідомив хибність імперських ідей. Однак, лише повертаючись із рештками розбитої німецької армії через місто, де зустрівся з Ольгою, та побачивши кохану серед площі страченою своїми соратниками, Матіс визнає її рацію: досі він був лише іграшкою в руках імперської машини й ідеології. При цьому політична капітуляція нацистської Німеччини, яка потрапляє в залежність від союзників, надається до асоціації з його особистою трагедією.

Отже, О. Мак та І. Багрянний показують, як долю “колоніальної жінки” ідентифіковано з долею колоніальної країни та нації та як імперське минуле впливає на долю самих колонізаторів – чи то йдеться про португальських феодалів у Бразилії середини XVII ст., чи про німецьких окупантів в Україні середини XX ст. Протистояння між імперським і колоніальним, маскуліним і фемінним світами в них набуває виразних політичних, інтелектуальних, морально-етичних значень.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Арендт Х.* Джерела тоталітаризму. – Київ: Дух і літера, 2002. – 540 с.
2. *Багрянний І.* Розгром: Повість-вертеп. – Б. м. (Новий Ульм): Прометей, 1948. – 126 с.
3. *Богачевська-Хом'як М.* Білим по білому: Жінки в громадському житті України, 1884–1939. – Київ: Либідь, 1995. – 424 с.
4. *Забужко О.* Прощання з імперією // *Забужко О.* Хроніки від Фортінбраса: Вибрана есеїстика 90-х. – Київ: Факт, 1999. – С. 270-313.
5. *Листи Ольги Мак* // *Слово і Час.* – 2015. – № 6. – С. 71-87.
6. *Мак О.* Жаїра: історичний роман з бразилійського життя. – У 3 т.– Т. 1. У рабстві. – Торонто: Гомін України, 1957. – 253 с.
7. *Павличко С.* Насильство як метафора (Дискурс насильства в українській літературі) // *Павличко С.* Теорія літератури. – Київ: Основи, 2002. – С. 589-595.
8. *Рябчук М.* Разновидности колониализма: о возможностях применения постколониальной методологии к изучению посткоммунистической Восточной Европы // *Политическая концептология.* – 2013. – № 3. – С. 116-125.
9. *Сайд Е. В.* Орієнталізм. – Київ: Основи, 2001. – 512 с.
10. *Снівак Г. Ч.* Чи може підпорядковане промовляти? // *Антологія* світової літературно-критичної думки XX ст. / За ред. М. Зубрицької. – Львів: Літопис, 2001. – С. 714-718.
11. *Стенанець К.* Жінка та чоловік як представники ворогуючих націй: теорія порозуміння (на прикладі повісті-вертепу І. Багрянного “Розгром”) // *Наукові праці* Чорноморського державного університету імені Петра Могили комплексу “Києво-Могилянська академія”. Серія “Філологія. Літературознавство”. – 2014. – Т. 231. – Вип. 219. – С. 102-105.
12. *Фанон Ф.* О насилии [отрывки из книги “Весь мир голодных и рабов”] // *Антология* современного анархизма и левого радикализма. – Москва: Ультракультура, 2003. – С. 15-78.
13. *Ascroft B. Griffiths G., Tiffin H.* The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures. – Routledge, 2002. – 296 p.
14. *Braidotti R.* Nomadic Subjects: Embodiment an Sexual Difference in Contemporary Feminists Theory. – New York: Columbia University Press, 1994. – 326 p.
15. *Gurr A.* Writers in Exile: The Identity of Home in Modern Literature. – Brighton: Harvester, 1981. – 160 p.
16. *Krisbnaswamy R.* Effeminism: The Economy of Colonial Desire. – Ann Arbor: University of Michigan, 1999. – 208 p.
17. *McClintock A.* Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest. – New York; London: Routledge, 1995. – 450 p.
18. *McClintock A.* “No Longer in a Future Heaven”: Nationalism, Gender, and Race // *Becoming National. A Reader* / Eds. G. Eley and R. G. Suny. – New York: Oxford University Press, 1996. – P. 260-283.
19. *Mobantny Ch. T.* Third World Women and the Politics of Feminism. – Bloomington: Indiana University Press, 1991. – 352 p.
20. *Moore D. Ch.* Is the Post- in Postcolonial the Post- in Post-Soviet? Toward a Global Postcolonial Critique // *PMLA* 116. – №1 (2001). – P. 111-128.
21. *Said E.* Reflection on Exile // *Granta* 13. – 1984. – P. 159-172.
22. *Schuller M. J.* Postcolonial American Studies // *American Literary History.* – 2004. – Vol. 16. – № 1. – P. 162-175.
23. *Sobot E.* Notes on the Post-Colonial // *Social Text.* – № 31/32 (1992). – P. 99-113.
24. *Snochowska-Gonzalez C.* Post-colonial Poland – On an Unavoidable Misuse // *East European Politics & Societies.* – 2012. – Vol. 26. – №. 4. – P. 708-723.
25. *The Bridge We Call Home: Radical Vision for Transformation* / Ed. by *Gloria A. Anzaldúa* and *A. Keating.* – New York; London, 2002. – 624 p.

Отримано 26 грудня 2016 р.

М. Куїв

