



ЕВРОПЕЙСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

# ТОПОС

JOURNAL FOR PHILOSOPHY AND CULTURAL STUDIES

№ 2, 2022

ISSN 1815-0047 (print)  
ISSN 2538-886X (online)

INDEXED IN  
Scopus  
Directory of Open Access Journals (DOAJ)  
The Philosopher's Index  
EBSCO-CEEAS (Central & Eastern European Academic Source)

PUBLICATION FREQUENCY: 2 ISSUES PER YEAR

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ EDITORIAL TEAM

А. Возьянов	A. Vozyanov
А. Горных	A. Gornyxh
В. Кораблева	V. Korablyova
А. Лангеноль	A. Langenohl
Г. Орлова	G. Orlova
И. Полещук	I. Poleshchuk
А. Усманова	A. Ousmanova
Т. Щитцова (гл. редактор)	T. Shchytsova (editor-in-chief)

НАУЧНЫЙ СОВЕТ EDITORIAL BOARD

Ю. Баранова	J. Baranova (Lithuania)
У. Бруган	W. Brogan (USA)
Б. Вальденфельс	B. Waldenfels (Germany)
Е. Гапова	E. Gapova (USA)
А. Ермоленко	A. Yermolenko (Ukraine)
Х. Р. Зепп	H. R. Sepp (Germany)
Д. Комель	D. Komel (Slovenia)
К. Мейер-Драве	K. Meyer-Drawe (Germany)
А. Михайлов	A. Mikhailov (Belarus)
В. Молчанов	V. Molchanov (Russia)
Дж. Саллис	J. Sallis (USA)
Ф. Свенаеус	F. Svenaeus (Sweden)
Е. Трубина	E. Trubina (Russia)
Л. Фишер	L. Fisher (Hungary)
В. Фурс	V. Fours (Belarus)
А. Хаардт	A. Haardt (Germany)

Contact email address: [journal.topos@ehu.lt](mailto:journal.topos@ehu.lt)  
Website: <http://journals.ehu.lt/index.php/topos>

Postal address: European Humanities University  
Savičiaus st. 17, LT-01127, Vilnius, Lithuania

© Topos, 2022  
© European Humanities University, 2022

# СОДЕРЖАНИЕ

TRANSFORMATION OF SOCIETY  
AND ACADEMIA IN THE WAKE  
OF THE RUSSIAN WAR IN UKRAINE: URGENT NOTES

VALERIA KORABLYOVA

WAR AS THE ULTIMATE DISRUPTION:  
SHATTERED EPISTEMOLOGIES AND STUTTERING SPEECH  
(The editorial preface) | 7

КАТЕРИНА БОТАНОВА

ІСТОРІЯ З ВІДКРИТИМ ФІНАЛОМ | 12

MARIA SONEVYTSKY

WHAT IS UKRAINE?  
NOTES ON EPISTEMIC IMPERIALISM | 21

SVITLANA ODYNETS

UKRAINIAN REFUGEES IN SCANDINAVIA,  
OR HOW TO TALK ABOUT MIGRATION  
WITHOUT TALKING ABOUT IT | 31

ANDREI VAZYANAU

TO THE BELARUSIAN – UKRAINIAN ACQUAINTANCE:  
DO NOT ASSUME WE KNOW EACH OTHER WELL | 37

YULIYA YURCHUK

WAR, SOLIDARITY, AND RESILIENCE.  
SOME REFLECTIONS FROM SWEDEN | 42

VALERIA KORABLYOVA

UKRAINIAN PHRONESIS: BOTTOM-UP RESISTANCE  
AND THE BANALITY OF GOODNESS | 48

ДИСКУССИИ

BELARUSIAN SOCIAL AND CULTURAL ANTHROPOLOGY  
IN TIMES OF CATASTROPHES AND DRASTIC CHANGES:  
A ROUNDTABLE | 56

ANDREI VAZYANAU  
ROMAN URBANOWICZ  
YANA SANKO  
ALIAKSANDRA SHRUBOK  
STSIAPAN ZAKHARKEVICH  
ELENA GAPOVA

ПЕРЕВОДЫ И КОММЕНТАРИИ

ЖАННА НЕКРАШЭВІЧ-КАРОТКАЯ  
КАНСТРУКЦЫ ГІСТОРЫ БЕЛАРУСКАЙ ЛІТАРАТУРЫ  
Ў НАВУКОВЫМ АСВЯТЛЕННІ МАРЫЁН РУТЦ | 76

МАРЫЁН РУТЦ  
АДЗІН НАРОД, АДНА МОВА, АДНА ЛІТАРАТУРА?  
КАНЦЭПЦЫ ГІСТОРЫ БЕЛАРУСКАЙ ЛІТАРАТУРЫ  
Ў ЭВАЛЮЦЫЙНЫХ ЗМЯНЕННЯХ (1956–2010) | 81

ИНТЕРВЬЮ

ТАТЬЯНА ЩИТЦОВА, ХАНС УЛЬРИХ ГУМБРЕХТ  
ПОСТЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ В ФИЛОСОФИИ  
И ЗАДАЧИ ГУМАНИТАРИСТИКИ В СОВРЕМЕННУЮ ЭПОХУ | 125

# CONTENTS

TRANSFORMATION OF SOCIETY  
AND ACADEMIA IN THE WAKE  
OF THE RUSSIAN WAR IN UKRAINE: URGENT NOTES

VALERIA KORABLYOVA

WAR AS THE ULTIMATE DISRUPTION:  
SHATTERED EPISTEMOLOGIES AND STUTTERING SPEECH  
(The editorial preface) | 7

KATERYNA BOTANOVA

AN OPEN-ENDED HISTORY | 12

MARIA SONEVYTSKY

WHAT IS UKRAINE? NOTES  
ON EPISTEMIC IMPERIALISM | 21

SVITLANA ODYNETS

UKRAINIAN REFUGEES IN SCANDINAVIA,  
OR HOW TO TALK ABOUT MIGRATION  
WITHOUT TALKING ABOUT IT | 31

ANDREI VAZYANAU

TO THE BELARUSIAN – UKRAINIAN ACQUAINTANCE:  
DO NOT ASSUME WE KNOW EACH OTHER WELL | 37

YULIYA YURCHUK

WAR, SOLIDARITY, AND RESILIENCE.  
SOME REFLECTIONS FROM SWEDEN | 42

VALERIA KORABLYOVA

UKRAINIAN PHRONESIS: BOTTOM-UP RESISTANCE  
AND THE BANALITY OF GOODNESS | 48

DISCUSSIONS

BELARUSIAN SOCIAL AND CULTURAL ANTHROPOLOGY  
IN TIMES OF CATASTROPHES AND DRASTIC CHANGES:  
A ROUNDTABLE | 56

ANDREI VAZYANAU  
ROMAN URBANOWICZ  
YANA SANKO  
ALIAKSANDRA SHRUBOK  
STSIAPAN ZAKHARKEVICH  
ELENA GAPOVA

TRANSLATIONS AND COMMENTS

ZHANNA NEKRASHEVICH-KAROTKAJA  
CONSTRUCTIONS OF THE HISTORY OF BELARUSIAN LITERATURE  
IN A RESEARCH PERSPECTIVE BY MARION RUTZ | 76

MARION RUTZ  
ONE PEOPLE, ONE LANGUAGE, ONE LITERATURE?  
CHANGING CONSTRUCTIONS OF THE HISTORY  
OF OLD BELARUSIAN LITERATURE (1956–2010) | 81

INTERVIEW

TATIANA SHCHYTTSOVA  
HANS ULRICH GUMBRECHT  
THE POST-LINGUISTIC TURN IN PHILOSOPHY  
AND THE TASKS OF THE HUMANITIES  
IN THE CONTEMPORARY EPOCH | 125

# WAR AS THE ULTIMATE DISRUPTION: SHATTERED EPISTEMOLOGIES AND STUTTERING SPEECH

(THE EDITORIAL PREFACE)

**Valeria Korablyova**

Assistant Professor, Charles University, Institute of International Studies,  
Department of Russian and East European Studies  
Pekařská 10a, 158 00 Prague 5, Czech Republic  
Email: [valeriya.korablyova@fsv.cuni.cz](mailto:valeriya.korablyova@fsv.cuni.cz)

ORCID: 0000-0003-4523-7557

DOI: <http://doi.org/10.24412/1815-0047-2022-2-7-11>

*Abstract.* This editorial preface to a collection of essays, put together under the topic “Transformation of society and academia in the wake of the Russian war in Ukraine: urgent notes”, touches upon some landslide shifts in East European Studies. The urgency is validated by the gravity of epistemological challenges that the full-scale Russian invasion of Ukraine has presented: coming from predominantly Russocentric perspectives, with little space for indigenous voices and local expertise, Area Studies largely failed to predict or explain the ongoing developments in Ukraine. Although the imbalanced global knowledge economy persists, some changes are gaining ground: those speaking from the privileged positions temporarily suspend their expertise and former subalterns start speaking up. These phenomena have not yet produced a paradigmatic shift but rather a palimpsest of narratives against muteness in the face of war atrocities – the author captures this complex intermingle of speaking and silence with the metaphor of “stuttering speech”. One of the key questions this special issue is aimed to address is how scholars can verbalize human experiences that are hardly explicable, in the situation when the language itself is “broken” – or, in scholarly parlance, where established paradigms do not work. How can one make sense of the events that seem absurd and resist interpretation? An overview of authors’ contributions to the issue is presented, aimed to put separate essays in dialogue with each other to articulate the major lesson from this war-instigated epistemological crisis. Stop assuming that you know. Unlearn. And listen.



*Keywords:* epistemic imperialism, epistemic mistrust, epistemic exploitation, stuttering speech, practices of unlearning.

The preparation of the current issue was neither easy nor straightforward. Initially conceived as “urgent notes”, raw thoughts and first reflections on the impact of the Russian full-scale invasion on the Ukrainian and adjacent societies, we hoped that the essays would be collected in early summer 2022. But it turned into a protracted project with quite a few hiccups on the way. Ironically, aimed to highlight some repercussions of the war on the academic domain, this initiative turned into a case in point in and of itself. While potential authors tended to proclaim their enthusiastic support for the concept of this issue, with approaching – and repeatedly postponed – deadlines, this enthusiasm often vanished. The articulated excuses were indicative as well. One author inside Ukraine said they had not found a good idea to develop in their potential contribution, thus they preferred refraining from any statements. Whereas another author, this time from Poland, admitted it was too morally and psychologically challenging for them to work on this piece. It seems that the matter of distance as regards the war was crucial when asked to share some personal accounts. It would be a stretch to make any generalizations based on contingencies that brought certain authors and texts into this issue and left others out of the project. Yet, the resulting profile of our contributors is quite peculiar: they are predominantly female scholars of Ukrainian origin based in Western institutions, with an outspoken public position and media presence. This might (or might not) allude to their specific positionality of being intimately connected to Ukraine and, at the same time, having a geographical distance and access to external fields to gauge both internal and external perspectives.

Another barrier was symptomatic as well: a big name in Ukrainian studies, and a prolific author well integrated into the Western academia, said they had no time or energy for slow thinking and writing at the moment, giving interviews, public lectures, and engaging in other activities with broader outreach almost in the 24/7 mode. So, at least temporarily, a sort of public diplomacy, or national advocacy, pushed academic writing off their schedules. That made me think of an apt remark by Olesya Khromeychuk that Ukrainian scholars moved in the Western academia from facing epistemic mistrust to experiencing epistemic exploitation (Khromeychuk 2022: 194), that is from being put on the quota of “an indigenous voice” – symbolically included but barely heard – to suddenly over-demanded experts with no moral right to decline any offer of a public speech, even if no promise to be taken seriously is provided. Such extremes in the presence and positionality of Ukrainian (or, broader, Eastern European) experts reveal some important – and maybe even tectonic – shifts. When the courageous



resistance of the Ukrainian people, propped up by smart and bold public speeches of the Ukrainian President on the global stage, gave some credentials to Ukraine as a long-term subaltern to finally *speak up*, multiple sound voices of scholars, writers, and officials marked the global intellectual landscape anew. They often point to what Maria Sonevytsky in this issue labels as “epistemic imperialism” (p. 22): when Western hegemony in the knowledge-production, while tackling Eastern Europe, engages predominantly with the Russian version of regional history, thus perpetuating Russian epistemic imperialism in and on the region. Even if the observation itself has been intuitively sensed and repeatedly articulated by Eastern European intellectuals, it was often ignored or discarded as an exaggeration allegedly stemming from dangerous nationalisms embraced by their beholders. Vestiges of both Western epistemic imperialism and epistemic mistrust toward Easterners are still intact but windows of opportunities to transform the academic field seem to be opening up, even if with unpredicted durability and long-term outcome. This does not replace hegemonic narratives with alternative ones, but it produces what I would metaphorically call “stuttering speech”: when privileged voices at times stop producing statements, and former subalterns at times do speak, stuttering speech emerges at the crossroads of self-tamed hubris, on the one side, and intermittent indigenous articulations, on the other. Muteness in the face of war atrocities sets the pace.

There have been several earlier special issues of the *Topos* journal dedicated to this war: one was focused on the new dimensions and war strategies in the 21<sup>st</sup> century (2016), and the other one problematizing the role of intellectuals in the times of war (2018). Indeed, the Russian war against Ukraine started back in 2014, while its broader rhetorical framework as the war against the collective West was unleashed in Putin’s Munich speech in 2007 and tested in action in Georgia in 2008. However, it was the full-scale invasion in Ukraine on 24 February 2022 that made painfully obvious the fact that outdated epistemologies cannot be just modified and refurbished — they need to be substantially revised. Several epistemological fallacies were disclosed at that moment. The universal one was formulated by Andrei Vazyanau in this issue: “don’t assume we know each other well”. In my contribution, I describe several mutual “misreadings” between Ukraine, Russia, and the collective West that resulted in reciprocal failed expectations and prognoses. The German President captured this *Stimmung* well in his resonant speech: “24 February was an epochal shift [...] there is simply no place for old dreams” (2022). Upon such public acknowledgement by top diplomatic figures, continuing knowledge production “as usual” without accounting for the intellectual consequences of this war for the humanities at large is hardly feasible. The Ukrainian writer from Kharkiv, Serhiy Zhadan, formulated it at the recent award ceremony in Germany, alluding to Theodor Adorno: is poetry possible after Bucha

and Izium? And he responds — it is “undoubtedly possible. Moreover, it’s necessary” (2022). One of the key questions this special issue is aimed to address is how scholars can verbalize human experiences that are hardly explicable, in the situation when the language itself is “broken” — or, in scholarly parlance, when established paradigms do not work. How can one make sense of the events that seem absurd and resist interpretation?

Kateryna Botanova argues in her opening essay that there is no binary opposition between the role of an artist and the role of a citizen: both overlap and enforce each other when one decides to reattach to their locality and to own their place inside history in the making, to regain their agency. And to that end, to unlearn perceiving oneself through the gaze of the Other is paramount. There is no coincidence that most of our authors chose to speak about the decolonization of knowledge: it seems to be not only an epistemic task but an existential exigency. Maria Sonevytsky reflects on some habits of Western experts to make claims on Ukraine “by extension” investing their authority in the imbalanced global knowledge economy to promote their agenda rather than to seriously *learn Ukraine*. What Sonevytsky suggests instead is a new “politics of humility”: to “unsettle the ‘supposedly neutral ground’ upon which an entitlement to speak is based”, those finding themselves in privileged positions must cede some power and agree “to ask and to listen before assuming that you already know” (p. 28–29).

Svitlana Odynets shows how human sympathy might preclude understanding rather than facilitate it. The condescending logic of humanitarian help reproduces global cultural hierarchies and as if frees its beholders from the moral obligation to incorporate Ukrainian perspectives in their research maps and body of knowledge. Yuliya Yurchuk seconds this by describing how her students’ fixation on Western imperialism as the only evil prevents them from adopting a critical stance toward multiple sources of atrocious deeds. By the same token, often well-grounded criticism of Eurocentrism only reinforces it, albeit in a perverse way (cf. Ost 2022). Andrei Vazyyanau suggests that some self-limitations on assumptions about the Other might be due before the conundrum of the complex and multi-faceted colonial legacy in the region is at least partially solved. Botanova’s essay presents a wonderful example of decolonized knowledge that not only disentangles from the hegemon but also engenders solidarity with other subalterns: quotations from African intellectuals demonstrate how their knowledge and experience resonate with Ukrainian developments. Valeria Korablyova exposes how close examinations of Ukrainian resistance might help us all to hold our ground in the increasingly turbulent world, where Russian aggression is one — but by no means the only — grave challenge. Historical caesuras put us into situations where prefigured solutions do not work, and we are left with

tough moral choices. When accumulated knowledge fails us, the only viable strategy is to do what *feels* right. As Yuliya Yurchuk remarks: “I chose some volunteers and initiatives whom I trust and donate them on regular bases. I also do what I am trained to do: I talk” (p. 45). What is equally important – I would reiterate the point made by all the contributors – is also to listen.

### References:

- Khromeychuk, Olesya (2022). *The Death of a Soldier Told by His Sister*. Monoray. Ost, David (2022). Russia, Ukraine, NATO, and the Left. In not recognizing multiple imperialisms, is the Left also guilty in Americentrism? *Foreign Policy In Focus*, 31 March, <https://fpif.org/russia-ukraine-nato-and-the-left/> (accessed 22 November 2022).
- Steinmeier, Frank-Walter (2022). Strengthening everything that connects us. *Der Bundespräsident*, 28 October, <https://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/EN/Frank-Walter-Steinmeier/Reden/2022/221028-Strengthening-everything-that-connects-us.html> (accessed 22 November 2022).
- Topos (2016). *War and Power*. Vol. 1–2, 31 November, <http://journals.ehu.lt/index.php/topos/issue/view/14> (accessed 22 November 2022).
- Topos (2018). *Logos and pathos. Humanities in the conditions of war*. Vol. 2, 3 December, <http://journals.ehu.lt/index.php/topos/issue/view/11> (accessed 22 November 2022).
- Zhadan, Serhiy (2022). Poetry After Bucha: Serhiy Zhadan on Ukraine, Russia, and the Demands War Makes on Language. *Literary Hub*, 26 October, <https://lithub.com/poetry-after-bucha-serhiy-zhadan-on-ukraine-russia-and-the-demands-war-makes-of-language/> (accessed 22 November 2022).

## ІСТОРІЯ З ВІДКРИТИМ ФІНАЛОМ

Катерина Ботанова

© Kateryna Botanova  
AN OPEN-ENDED HISTORY

CULTURESCAPES, co-curator, Basel (Switzerland)  
Vogesenstrasse 135, 4056 Basel, Switzerland  
Email: kateryna.botanova@gmail.com

ORCID: 0000-0002-8537-0312  
DOI: <http://doi.org/10.24412/1815-0047-2022-2-12-20>

*Abstract.* The essay describes transformations of the Ukrainian cultural sphere where once “artists-as-viruses” (Elena Petrovskaya), who inhabited the liminal space between the political and the non-political, embraced and enacted a new understanding of politics as a collective engagement in democracy and history, where the roles of an artist and a citizen complement and reinforce one another rather than stand in binary opposition. Such reattachment to the local context is about regaining agency and voice realized through solidarity and extreme care (Kwasi Wiredu). This new art of action, of intervention in the physical and political reality to affect the symbolic one, cares about the outcome not only about an artistic gesture. It incorporates Ukrainian artists and their experiences into the society unlearning to perceive itself through the Russian and the Western gaze, owning its embedded knowledge and producing its own epistemologies. The Ukrainian decolonial war today is geared towards constructing societies that make sense for those living within them (Felwine Sarr).

*Keywords:* artist-as-virus, radical subjects, extreme care, art of survival, practice of unlearning, decolonial epistemologies.

У серії лекцій і текстів про мистецтво в Україні, які я написала після подій Майдану 2013–2014 років і початку наступу Росії на східний Донбас, я вирішила дослідити концепцію “митця як вірусу”, яку сформулювала російська філософія Єлена Петровская.

Апелюючи до дедалі репресивнішого режиму в Росії початку 2010-х, тамтешнього мистецького світу, який ставав щораз





Андрій і Лія Достлеви “Зализуючи рани війни” (2016-2021)  
Тривалий перформанс, фотодокументація\*

корпоративнішим і ринково орієнтованим, а також емоційного піднесення демонстрацій на Болотній, Петровская проаналізувала трансгресивні мистецькі ініціативи “Pussy Riot” і арт-групи “Война” (Shental 2015). Петровская назвала їх “вторженцями”, які не дотримувалися прийнятих для сучасного мистецтва рамок і заступали в царину політичного активізму як “радикальні соціальні суб’єкти”, “віруси”, здатні інфікувати політичне тіло, адже воно не сприймало їх за суб’єктів і не вважало небезпечними. Вона пропонує дивитися на митця-як-вірус як на каталізатор нових суспільних відносин — як на когось, хто може спричинити зміни, навіть сам того не усвідомлюючи.

\* Цю соляну лампу у формі танка ми купили в сувенірній крамниці в Бахмуті наприкінці 2016 року. Бахмут (колишній Артемівськ) — місто у Східній Україні, відоме своїми соляними шахтами. На короткий час у 2014 році місто було окуповане російськими терористами із так званої ДНР. Різні соляні лампи завжди були значною частиною міської сувенірної індустрії, але саме цей різновид, у формі танка, з’явився лише нещодавно, після звільнення міста українською армією.

Ці сувеніри-танки — лише незначний аспект загальної травматизації українського суспільства, зумовленої війною, яка триває від 2014 року. Цю травматизацію українцям лише доведеться подолати, це дуже тривалий і складний процес, який може тривати роками. Одна із багатьох воєнних травм, яку нам лише належить залізати.

А саме цю ми буквально зализуємо (так, фізично лижемо цей соляний танк нашими язиками) день за днем. Цей повільний і доволі болісний процес демонструє, як повільно і не завжди успішно об’єкт травми змінює свою форму.

Тоді це поняття здавалося мені дуже продуктивним у контексті України після 1991 року. Мистецьке і загалом усе культурне життя в країні проходило цикли політичних змін, спровокованих масовими повстаннями (три революції на Майдані), а митці перевіряли і випробовували реальність, часто каталізуючи подальше переосмислення суспільних і політичних утворень. Із початком глобальної пандемії (коли мені треба було підсумувати давніші думки в есеї для антології сучасного українського і балтійського мистецтва, яка вийшла друком минулого року (Botanova 2021), метафора вірусу стала актуальнішою — і складнішою. Здавалося неunikним поглянути на цей лімінальний простір, заповнений вірусами і митцями.

Подібно до реального вірусу, який існує в лімінальному просторі між життям і не-життям (більше про стосунки вірусів та життя: (Gupta & Volin 2021)), митець існує в лімінальності (не)політичного. І, подібно до пандемії COVID-19, що змінила наше сприйняття життя і розриву між життям і не-життям, українські митці-як-віруси упродовж багатьох років поступово перекреслювали і реартикулювали розрив між політичним і не-політичним, змінюючи розуміння того, чим є політичне. Історія візуального мистецтва в Україні — це історія поступового розширення уявлень про те, чим може бути сфера публічного (разом із суспільним інтересом, суспільним благом і суспільною відповідальністю). Ця історія пошуків того, як мистецтво може не тільки включати, а й навіть спиратися на ідею “політики” — не як пост-радянський, брудний, олігархічний бізнес чи інституціалізовану партійну політику, а як на колективну участь в уявлянні й утвердженні демократії.

Те, що десять років тому було не таким уже й зрозумілим, але зараз є болісно очевидним, — це те, що російська версія мистецького вірусу зазнала колосального провалу, не зумівши інфікувати суспільну систему і спричинити бодай якісь зміни. Було це зумовлено вродженою ригідністю владних структур у Росії, які за багато років засвідчили свою невразливість до будь-якого перевороту, чи, може, системою корпоративних мистецьких інституцій, внутрішньо зрощених із олігархічною і авторитарною державою, а може, як це сформулювала Петровская, митці просто не усвідомлювали, які зміни могли б (а може, й повинні були) спричинити, — зараз важко сказати. Однак існує радикальна відмінність між мистецькими дискурсами і ролями митців в Україні та Росії — особливо після Майдану і подальшої російської окупації 2014 року.

## Солідарність Майдану

Нема потреби наголошувати на тому, що суспільна заангажованість мистецтва і усвідомлення політичних змін із боку митців проявилися не лише під час Майдану. Але саме Майдан, який не випадково назвали Революцією Гідності, кардинально змінив ставлення

митців і їхнє позиціонування щодо суспільства, а також загальну мистецьку систему координат. Не лише зміни в суспільній тканині й політичному устрої стали намацальними і реальними; як багато хто зауважив на пізнішому етапі Майдану, початкове відчуття певної розгубленості змінилося прийняттям і визнанням сили маленьких кроків і дій. Початкова дилема щодо того, як бути присутнім у просторі, де історія саме твориться, — в ролі митця чи громадянина, — з часом поступилася місцем проживанню обох ролей водночас.

Майдан, як одна велика і розмаїта спільнота, творив мистецтво, яке було потрібне самому Майданові для виживання: графіті й трафарети, спонтанні й ситуативні інсталяції і гепенінги, лекції, дискусії як творення знання тощо. Окрім зведення барикад, приготування бутербродів, допомоги в лікарнях і виготовлення коктейлів Молотова, митці практикували й іншу форму мистецтва виживання — уважне і скрупульозне, часто анонімне документування щоденних дій цієї нової макроспільноти, фіксування і збереження її облич і голосів. Це було мистецтво дії, втручання у фізичну і політичну реальність заради впливу на реальність символічну.

Чи було це актом трансгресії, коли митці переступали конвенційні уявлення про інституціалізовані мистецькі практики і заходили в царину відверто політичної діяльності? Чи, може, така мова погляду на мистецтво і його аналізу не має значення, адже передбачає наявність постаті дистанційованого і відстороненого спостерігача в час, коли мистецтво більше не може бути дистанційованим і відстороненим? Те, що сталося під час Майдану, а потім продовжилось під час російської агресії в Криму та східному Донбасі, і тривало далі, стосувалося не так розмивання кордонів між мистецькими і суспільними практиками чи мінімалізації відстані між політичним і неполітичним просторами. Ішлося про прийняття і засвоєння радикальної турботи і солідарності як спонуки до кожної дії, хай то реальної чи символічної. Це був акт набуття інсайдерської позиції щодо історії, яка відбувається тут і тепер і яка ніколи не скінчиться, в якій у принципі не може бути крапки. Ця позиція, позбавлена розкоші відстороненого споглядання, була актом відважного володіння — втіленого, зраненого, розлюченого — незручним і болісним знанням.

### Надзвичайна турбота

Один із найвидатніших африканських філософів, Квазі Віреду (Kwasi Wiredu) писав, що “деколонізація” означає “з надзвичайною турботою думати про кожнісіньку практику і позицію, будучи однаково відкритим і до радикальних змін, і повторного переконання” (більше про філософію Віреду: (Jackson 2022)).

Надзвичайна турбота суперечить відстороненості. Вона завжди локальна, вкорінена і втілена. Турбота не може відбуватися без

прийняття і визнання крихкості та мінливості як головної умови життя. Вісім років війни в Україні ресуб'єктивували державу — як певну культурну та геополітичну місцевість, як вузол конкурентних і складних історій, як множину щоденних досвідів вразливості, але водночас і агентності — в очах самих громадян, у тому числі, митців.

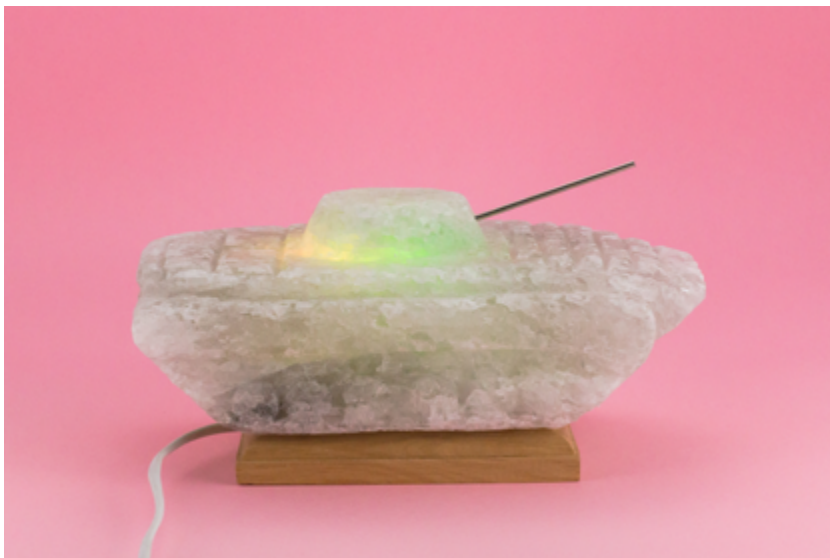
За ці роки митці практикували “одночасність” того, що Бруно Латур у своїй книжці “Де приземлитися: як орієнтуватися в політиці?” (у більш відомому англійському перекладі — “До Землі: Політика в часи нового кліматичного режиму”) описує як “здійснення двох взаємодоповнюваних рухів, які випробування модернізацією зробило суперечливими: прикріплення себе до певного шматка ґрунту, з одного боку, і доступ до глобального світу — з іншого”. Утім Латур наполягав на цьому русі “заземлення”, якого потребує Глобальний Захід (чи то Глобальна Північ — залежно, звідки дивитися), щоб наново прикріпити себе до місцевостей, поєднати себе із локальностями, які внаслідок кліматичних змін і хвиль глобальної міграції почали змінюватись, відчужуватись, ставати некомфортними. Натомість у тому “переприкріпленні” (reattachment), яке відбувалося в Україні, йшлося про повернення агентності й голосу, без яких не можна вповні володіти власними системами знання та уявлювання себе.

У роки після початку війни чимало мистецьких проєктів протистояли бінарному сприйняттю та іншуванню, що ними живляться війни і конфлікти. Вони розпочали складний і довгий процес позбування накинутаго знання — розучання (unlearning) — про культурні географії, історії і народи України. Ця практика розучання полягає в тому, щоби побачити межі та витoki наявного знання і прийняти їх, щоби демонтувати владні структури сприйняття та інтерпретації, які за ним стоять. Процес позбування цих знань — це процес набування політичної суб'єктності. Тут не ідеться про те, щоби все забути, а радше про те, щоби дозволити іншим соціальним і культурним реальностям, різній пам'яті про минуле і сучасне, а також різним підходам щодо того, чим може бути мистецтво, увійти в спільний простір взаємодії та сприйняття. Це ще й інша форма суб'єктивності, яка дає змогу уявляти різні версії майбутнього.

### Вийти зі сліпої зони

Великою мірою мистецькі практики в Україні після 2014 року відучалися бачити себе і російськими, і західними очима, сприймати себе із зовнішньої перспективи. І коли з російської перспективи, українське мистецтво належало до такої собі кунсткамери периферійних цікавинок, то західний погляд діагностував постійний стан недорозвиненості й інституцій, і дискурсів. Вихід із цієї сліпої





зони полягав у надзвичайній турботі про кожнісіньку практику, позицію, досвід, історію і місцевість, заради того, щоб розвинути іншу епістемологію, мову і образність. А це, як писав сенегальський філософ та економіст Фельвін Сарр (Felwine Sarr), допоможе сформувати суспільства, які “матимуть сенс для тих, хто в них живе” (Sarr 2019: 11).

Ці сенси включали історії внутрішньо переміщених осіб, які тікали від окупації Криму та зі східної України (через особисті досвіди та тілесні практики таких митців, як Андрій та Лія Достлеви або Марія Куліковська); людей, які лишалися на окупованих територіях, бо не могли або не хотіли виїжджати (багаторічний проект Алевтини Кахідзе на основі її розмов із мамою, Клубнікою Андріївною, яка відмовилась виїздити і за кілька років померла від серцевого нападу на пропускному пункті між непідконтрольними і підконтрольними територіями); місця, менші або більші містечка й міста на так званій “лінії контакту” (або “лінії конфлікту”, яка була тимчасовою лінією розмежування між контрольованими Україною та окупованими територіями), сповнені реальних та уявлених історій, які до війни перебували на периферії бачення головних культурних центрів. У 2015–2016 роках ці місцевості стали осередками міжрегіональної мистецької співпраці, досліджень, резиденцій і обміну — шляхами для солідарності та децентралізованої уваги до локальних історій. Із-поміж них — самоорганізована мистецька ініціатива “ДЕ НЕ ДЕ”, гнучка горизонтальна мережа культурних дівців, яка за роки існування втілила низку критичних проектів у центральній і східній Україні, а також культурна платформа “DofaFund”, що організувала низку регіональних

культурних форумів, покликаних звести разом митців і активістів із різних частин країни, зшиваючи гаданий культурний поділ.

Сумнозвісні “декомунізаційні закони” 2015 року, які, з-поміж іншого, заборонили наявність комуністичних символів у публічних місцях — що спричинило руйнацію пам’яток радянської епохи та інших артефактів — також спровокували хвилю дослідницьких і ревізійних проєктів, пов’язаних зі складною українською історією ХХ століття. Головні українські музеї провели низку виставок, присвячених забутим, небаченим і недостатньо представленим іменам і явищам: українському авангарду, футуризмові, модернізму, а також Новій українській хвилі (мистецькому руху 1980–1990-х). Сліпі та неартикульовані зони в історії опинилися у фокусі мистецьких практик таких митців, як Нікіта Кадан, Андрій Бояров, Євген Нікіфоров, Лада Наконечна та інших. Ці явища назвали історіографічним або архівним поворотом в українському мистецтві (Між minulim і minulim 2021). Парадоксальним чином, законодавство, яке сприймалося як таке, що заважає доступові до минулого, де факто стимулювало інтенсивну роботу над розвитком емансипаційного і емпатичного підходу до історії — і поновного її розуміння та присвоєння.

### Ставати локальним

Коментуючи значення і наслідки нинішньої війни Росії в Україні, український філософ і письменник Володимир Єрмоленко стверджує (див. запис публічної розмови: (Naše velike pereseleňna 2022)), що нинішня українська боротьба — це також боротьба за володіння епістемологіями, які суперечать універсалізації чи глобалізації. Хоча глобалізація, з одного боку, — це про зменшення ролі місцевостей, перетворення різних місць на змінні та взаємозамінні, з іншого боку, вона поміщає їх у чітку ієрархію. Війна, в якій нині бореться Україна, — якраз про локальність, про відчуття вкоріненості, зв’язку, турботи і відповідальності за те, що вважають і називають “домом”. На думку Єрмоленка, одна з головних цілей митців і діячів культури — це триматися за людей, місця й історії, які зараз перебувають усередині війни, не дати їм стати відстороненими і неважливими, не дозволити їм загубитися.

Ця фізична і символічна війна за місця та місцевості, про які дбають люди, — це те, що один із ключових мислителів деколоніальності Вальтер Міньоло визначав як якір для деколоніальних епістемологій: “Я там, звідки я думаю, а ще краще: я там, де я дію і звідки я думаю” (Mignolo 2011).

Володіти своїм місцем і обирати діяти, а не бути пасивним “вірусом”, прагнути і захочувати політичні та соціальні зміни, брати відповідальність і практикувати надзвичайну турботу — це те, що визначає українську деколоніальну війну сьогодні та

впродовж останніх восьми років. У деколоніальній боротьбі митці більше не є звичайними спостерігачами, відстороненими коментаторами, “радикальними суб’єктами”, які переймаються лише жестом, а не наслідками. Мистецтву більше не йдеться про зцілення або нав’язування діалогів і розуміння. Мистецтво стає щоденною практикою свідчення і збирання доказів, перебуванням близько до реальності й перевинаходженням мови, здатної це підтримувати і витримувати.

Подвійна боротьба, в якій нині перебуває Україна, — це боротьба за деколонізаційне знання, яке, цитуючи недавні слова української художниці і дослідниці Дарії Цимбалюк, прагне “повернути в центр уваги втілене і незручне знання, знання як тягар, знання як поранення і знання як емансипацію” (Тymbalyuk 2022: 758–759).

Переклад з англійської Роксоляни Свято

Оригінал опубліковано англійською мовою на ресурсі Various Artists 17 червня 2022 підназвою “An Open-ended History” (Botanova 2022).

### References:

- Botanova, Kateryna (2022). An Open-ended History. *Various Artists*, 17 June, <https://various-artists.com/an-open-ended-history/> (accessed 12 October 2022).
- Botanova, Kateryna (2021). Artist as a Virus: Political Transformations and Art in Ukraine after 1991. In: Biedarieva Svitlana, ed. *Contemporary Ukrainian and Baltic Art. Political and Social Perspectives, 1991–2021*. Stuttgart: Ibidem Verlag, 79–102.
- Gupta, Sonali & Bolin H. (2021) Virality: Against a Standard Unit of Life. *E-flux Journal*, Issue 115, 21 February, <https://www.e-flux.com/journal/115/373014/virality-against-a-standard-unit-of-life/> (accessed 12 October 2022).
- Jackson, Jeanne-Marie (2022). Kwasi Wiredu’s golden rule. *Africa Is a Country*, 30 May, <https://africasacountry.com/2022/05/kwasi-wiredu-s-golden-rule> (accessed 12 October 2022).
- Mignolo, Walter (2011). *The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options*. Duke University Press.
- Miž minulim i minulim: što opisuê ponâttâ istoriografičnogo povorotu u mistectvi (2021) [from Ukr.: Between the past and the past: describing the concept of the historiographical turn in art]. *Pastfutureart*, 21 June, <https://pastfutureart.org/discussion-historiographic-turn/> (accessed 12 October 2022).
- Naše velike pereselennâ (2022) [from Ukr.: Our great migration]. *Misteckij Arsenal*, 2 June, <https://www.youtube.com/watch?v=q7dCpQ5Yomk> (accessed 12 October 2022).

- Shental, Andrej (2015) Opredelenie čerez ritual: Viktor Miziano i Elena Petrovskaâ o soobšestvah [from Ukr.: Definition through ritual: Victor Misiano and Elena Petrovskaya on communities]. *Theory&Practice*. 19 June, <https://theoryandpractice.ru/posts/8434-helen-petrovsky-viktor-misiano-on-communities> (accessed 12 October 2022).
- Sarr, Felwine (2019) *Afrotopia*. University of Minnesota Press.
- Tsymbalyuk, Darya (2022). Academia must recentre embodied and uncomfortable knowledge. *Nature Human Behaviour* 6: 758–759.

## WHAT IS UKRAINE? NOTES ON EPISTEMIC IMPERIALISM

Maria Sonevytsky

Associate Professor of Anthropology and Music, Bard College  
30 Campus Road, Annandale-on-Hudson, 12504 New York, USA  
Email: msonevyt@bard.edu

ORCID: 0000-0001-7458-7199

DOI: <http://doi.org/10.24412/1815-0047-2022-2-21-30>

*Abstract.* This brief essay reflects on the ontological question “What is Ukraine?” and pursues the urgent question that follows: “...and who should define its past, present, and future?” The author develops the idea of “epistemic imperialism” to name the asymmetrical structures of global knowledge production, structures that have been revealing themselves since late February when the stakes of defining Ukraine have taken on profound urgency. The author reflects on her personal and scholarly relationships to the questions of epistemic authority and epistemic imperialism. Four additional questions are posed and evaluated: first, amid the unspeakable horrors of the ongoing Russian war of aggression against Ukraine: whose knowledge has mattered? Second, whose voices have been treated as credible and authoritative? Third, who has assumed they know what Ukraine is – or they do not need to know – before offering a diagnosis or prognosis? And fourth, how might those of us with relative power inside of the Anglophone academy think about the politics of redistribution from within the prestige economies in which we operate?

*Keywords:* Ukraine, epistemic imperialism, knowledge production, West-splaining, redistributive politics.

### An Ontological Question with Existential Stakes

Following the full-scale invasion of Ukraine in late February of this year, the historian Olesya Khromeychuk delivered a searing keynote address – later published online – and titled simply “Where is Ukraine?”. Challenging us to define Ukraine on our mental maps,



Khromeychuk persuasively argued that “Knowledge is not only about power; it is also a matter of security”. She warned if we keep failing to include Ukraine in our mental maps, Ukraine’s “existence on the actual map of the world will continue to be at risk” (Khromeychuk 2022).

The spatial exercise implicit in asking “Where is Ukraine?” suggests a corollary question: What is Ukraine? In this brief essay, I want to pose this ontological question not to answer it, but to observe how the asymmetrical power structures of global knowledge production have been revealing themselves since late February, as the stakes of defining Ukraine have taken on profound urgency. Amid the unspeakable horrors of the ongoing Russian war of aggression against Ukraine: whose knowledge has mattered? Whose voices have been treated as authoritative? Who has assumed they know what Ukraine is – or they do not need to know – before offering a diagnosis or prognosis? And how might those of us with relative power inside the Anglophone academy think about the politics of redistribution from within the prestige economies where we operate?

My core assertion is that this war has aimed an ultra-bright spotlight at the *epistemic imperialism* that governs knowledge production between centres (often correlating to the hubs of former or present empires) and peripheries (formerly colonized spaces such as Ukraine). Epistemic imperialism is the hubris of believing that what one knows or studies from a privileged perspective, as within the Anglophone academy, can be exported wholesale to contexts about which one knows little or nothing.

Scaling up from the situated term “Westplaining” – in which authority in the so-called West is privileged – epistemic imperialism allows us to see how overdetermined outsider narratives about *what Ukraine is* have flowed between hegemonic centres of knowledge production in present and former seats of empire, often wholly skipping the knowledge produced in Ukraine, by Ukrainians, or by those who study Ukraine specifically. In this sense, *epistemic imperialism* shares in Walter Mignolo’s influential notion of the “epistemology of coloniality” by calling attention to “the boundaries between knowledge, the known and the knowing subject” (2000: 115) (for a methodical analysis of how Mignolo’s claims relate to Foucauldian power/knowledge, which is implicit in this analysis of global power/knowledge asymmetries, see (Alcoff 2007)). But departing from Mignolo’s assertion that “historical inheritances and their revolutionary implementation in the Soviet Union are not...linked to colonial legacies and postcolonial thinking”, I argue that Ukraine does embody a type of “deep-settler colony” concerning its historical entanglements with Russia and the Soviet Union (2000: 99–101). Therefore, the epistemic imperialism that defines current discourse about the Russian war of aggression on Ukraine allows considering more fully the complexity of colonialisms enacted in the absence of racial hierarchies as they are understood in the West and

on contiguous territories rather than ones across oceans and seas. Yet, critically, sinister techniques of colonization — domination, coercion, assimilation and elimination among them — are similar if not identical to other cases of imperialism and colonialism, especially in settler colonial cases (Wolfe 2006). Furthermore, because Ukraine is often excluded from contemporary divisions of Global South and Global North — a lamentable paradigm, in my view, that exacerbates the dangerous erasure of Ukraine and much of the former so-called “Eastern bloc” from our mental maps — it offers a particularly acute site for renewed “border thinking”.

In the introduction to my first book *Wild Music: Sound and Sovereignty in Ukraine* (Sonevtsky 2019), I drew upon Mignolo and Tlostanova’s definition of “border thinking” (2012: 7) to spotlight Ukrainian discursive strategies such as *wildness* that refute the “hegemony-seeking power-knowledges that arose in the context of European colonialism”. There I argued — and here I extend the argument — that Ukraine’s historical entanglements with Russia mean the coloniality of knowledge that must be most urgently dismantled, or provincialized, comes from the former imperial locus of Russia.

Because this short essay will advocate for transparency and humility in how scholarly authority on Ukraine is produced, I will briefly situate myself concerning the problems of epistemic authority and epistemic imperialism.

## Learning Ukraine

After a few tense days in Austria, in which my parents deliberated about whether to go or wait out the political instability, my parents, younger brother, and I arrived in Ukraine on August 24, 1991 — the very day Ukraine declared its independence from the Soviet Union. Overnight, our Soviet visas became irrelevant. As our train from Vienna pulled into Truskavets, a small Western Ukrainian city known for its therapeutic waters, we anticipated meeting the branch of our Sonevtsky family who lived there. My father overflowed with emotion at reuniting with his kin. He fled the advancing Red Army with his parents as a ten-year-old child — the same age I was when we rolled into the Truskavets train station. At that age, I could not appreciate the tectonic scale of the geopolitical events into which we had arrived but I remember some of the feeling: it was effervescent, perhaps something like collective euphoria. The Truskavets’ Sonevtskys greeted us on the train platform, popping the corks off green bottles of Soviet champagne. I remember how the whole station seemed to party in anticipation of new freedoms to come.

To me, the entire trip was utterly bewildering. After Truskavets, my family travelled to Kyiv, where we stayed in the apartment

of a prominent journalist whom my parents befriended a year earlier when he came to Washington, DC on a Soviet-American diplomatic visit. His freshly post-Soviet Kyivan family took us to see the sights of the historic capital city – sights I had learned about on Saturdays in my diaspora Ukrainian School – and I remember feeling disoriented by the language I heard. I spoke the somewhat outdated version of Ukrainian preserved by my US diaspora community fluently. But what I heard in Kyiv sounded, to my ears, harder, more guttural. I did not understand many of the words, but sometimes I could understand them perfectly. I probably did not ask – and it seems as though no one explained – but what I was likely to hear in many contexts was of course Russian, the language of Soviet prestige (and earlier, Russian Imperial prestige) that dominated the streets of Soviet Kyiv.

What I learned then, as a ten-year-old child, was that I knew little about contemporary Ukraine, despite my upbringing in a diasporic Ukrainian enclave. I understood, even then, Ukraine was not merely the two-toned land of cloudless skies and sunflowers but a real lived-in place, one that exceeded my childhood imagination.

Nearly three decades later, I can say I know somewhat more: as an undergraduate, I dedicated myself to the study of Ukrainian history and culture, where I learned about Ukraine as a place of overlapping imperial inheritances, a place that was resolutely multi-lingual, multi-confessional, multi-ethnic. As a graduate student, I became an ethnographer of Ukraine. As a professor, I have written a book about sovereign imaginaries and music in Ukraine, and another (forthcoming) book on the irreverent yet anti-imperial politics of the late Soviet Ukrainian punk band Vopli Vidopliassova. Since 1991, I have lived in Ukraine on and off for approximately three years, and visited dozens of times to see family, perform as a musician, and present my scholarship. Before the Russian-instigated violence erupted in the east in 2014, I had travelled the entirety of the country freely, from Lugansk to Lutsk to Lviv, from Kerch to Kyiv.

Like Khromeychuk (2022), I became one of a small but growing cohort of “vocal Ukrainianists” inside of the Anglophone academy – a position which she evocatively compares to being like the “killjoys spoiling the party”, or the “angry woman who will not stop screeching about the patriarchy”. Such analogies resonate strongly for me: Ukrainian perspectives on the histories of Russian imperialism in the past and present have traditionally been marginalized or sneered at by the Russocentric academic apparatus institutionalized under the umbrella of “Slavic Studies” or “Russian and East European Studies”. The writing of Ukrainian history, until quite recently, was often treated as partisan pleading, not on par with the serious projects of narrating the story of Russia (Von Hagen 1995). Since I completed my PhD a decade ago, I have been fortunate to secure a few different tenure-track and tenured professorships within the (deeply flawed) Anglophone



academy. But I have always had to persuade hiring committees and colleagues in my home fields of Anthropology and Music that my chosen non-canonical site, marginalized within these and most fields, is both interesting enough to hold the attention of U.S. college students, and legitimate as a primary site of research.

When the full-scale invasion began in late February, I made an offer on social media to share what I knew with anyone who wanted to listen and answer any questions students or colleagues might have. Fully aware that my experience and base of knowledge could never be enough for me to speak with unmitigated authority, I Zoomed into classrooms and conferences — more than I can count — scattered throughout North America and Europe. What I found, overwhelmingly, was this: in the absence of knowledge about Ukraine, there were stereotypes, simplistic assumptions, and — most consequently — the authoritative voices of non-Ukrainian scholars much more powerful than I, who had entered the arena to pontificate about what Ukrainians should or should not do or accept as they faced the threat of erasure.

### Producing Knowledge in Emergency Time

One early morning in March, I found myself speaking to an audience of roughly 150 anthropologists from around the world. I spent the early morning the way I did every day in the first months of the war, texting with family and friends on various platforms and scouring Telegram, Twitter, and other social media platforms for information about what was happening on the ground.

As I was preparing my notes for the panel, I thought through the overwhelming number of episodes that had cluttered up my thoughts in the days since the full-scale invasion began. I recalled a panel I had attended in the days just before the escalation, where the public-facing economic historian Adam Tooze — after making it clear his expertise in Ukraine was quite limited — talked through how the strange nature of Ukraine's economic trends since the 1990s did, and did not, match the model of a “failed state”. To his credit, Tooze was careful not to overstate the matter but suggested that a transnational construct of anti-Black racism may contribute to how certain states (particularly on the continent of Africa) are quicker to be labelled “failed” than others (such as Ukraine), despite the economic data and forecasts. It was a nuanced point. Yet soon after, on the iconic New York City public radio program hosted by Brian Lehrer, Katrina van den Heuvel, the publisher of *The Nation*, said Tooze had unequivocally diagnosed Ukraine as a “failed state”. Van den Heuvel, harnessing Tooze's credibility and authority, then went on to parrot the so-called “realist” position popularized by the influential U.S. political scientist John Mearsheimer

(a position that alarmingly parallels one of the narratives the Kremlin likes to inject into its noisy propaganda war): that Putin had no choice but to wage this war of aggression against Ukraine; that NATO expansion — and the US in particular — were to blame; that Ukrainians are sacrificial proxies fighting for Washington and Brussels; that Ukraine is a failed project, irredeemably corrupt. The complex histories and contexts of Ukrainian politics, Ukrainian aspirations, the history of Russian domination over Ukraine, of why Ukrainians might be so forcefully defending their right to exist despite their immiserated economic status were shockingly absent from the discussion. Unchallenged, van den Heuvel advanced her biased claims to a wide audience of New Yorkers who were almost certainly seeking guidance on what to think about a war that seemed to be spontaneously erupting across the ocean. I was livid, but my desperate attempts to call through to the show, or to respond on social media, amounted to nothing.

This is only one tiny example of how the prestige economy undergirds the apparatus of epistemic imperialism: Tooze, who is not an expert on Ukraine but an eminence within the Anglophone academy, makes a nuanced point; Van den Heuvel twists Tooze's point while marshalling the power of his name to advance a narrative beloved by the Kremlin in which Ukrainians are wholly absent. Plenty of other examples abound: from the pontifications of the Harvard linguists Noam Chomsky (Kukharsky 2022) and Steven Pinker (Bremmer 2022); to the writing of conservative American historians who credulously echo Putin's version of history in claiming Vladimir Lenin was, in fact, the "main architect and creator" of modern Ukraine (McMeekin 2022); to the "anti-war" manifesto signed by over 150 feminist scholars situated primarily in Europe and the Americas (Feminist Resistance Against War 2022). The list included American feminist luminaries such as Nancy Fraser and Keeanga-Yamahatta Taylor but not one single Ukrainian signatory. The manifesto called for immediate ceasefire — a simplistic, irresponsible wish for peace on the aggressor's terms. (The bracing Ukrainian feminist manifesto composed in response, aptly titled, "The Right to Resist" (2022), is worth reading). None of the examples listed above sourced Ukrainian knowledge. Yet the force and reach of these scholars situated in privileged positions vis-à-vis the power structures of global knowledge production reverberate loudly: back to the Kremlin, without Ukraine, to the exasperation and frustration of many of my Ukrainian friends and colleagues.

Superficial analyses on the operations of antisemitism, race, Islamophobia, gender and sexuality issues, and many other aspects of Ukraine conducted by journalists or scholars with no expertise in the contested histories of the country, who often work without relevant language skills (all too often comprehending only Russian), continue to proliferate in a space absent of Ukrainian voices. Where Ukrainian perspectives could add context or rebuttal or nuance to blunt various

assumptions or to trouble comforting slogans, there is instead silence or dismissal of “emotional” testimonies. I have witnessed the consequences of this particularly demoralizing variety of wartime dehumanization too often, when well-meaning friends with no connection to Ukraine reach out to me for information, trying to come to some understanding amid the cacophonous war of narratives. *Well, if it's a failed state, maybe there's nothing to defend?* Or: *The only sensible way forward is for Ukrainians to accept that they can't win, right?* Or: *But what about Ukrainian Nazis?* Or: *This is just the Western military-industrial complex's fault, right?* Too often the subtext is that Ukrainians may not be perfect victims, or that Ukrainians have no agency, or that it is just too confusing to learn how to evaluate the situation, and therefore it is difficult to rationalize supporting Ukrainians today militarily, morally, and financially.

On that early morning in March, while I was collecting my thoughts for the Zoom room of anthropologists, I decided – believing I had just coined a term – that all these examples could be subsumed under the phenomenon of epistemic imperialism. Later, I found that “epistemic imperialism” appears, almost in passing, in the epilogue to Peter Harrison’s 2015 book *The Territories of Science and Religion*, which traces how discourses of “science” and “religion” became objectified – and thereafter counterposed – as a project of modernity. Harrison writes, “the insistence that science sets the standards for what counts as genuine knowledge remains a characteristic feature of the modern Western epistemological discourse. Arguably, the epistemic imperialism of science was inherited from the supposedly neutral grounds of eighteenth-century natural theology from which it emerged” (2015: 190). The sense in which I meant the term can be quite smoothly adapted from this definition: epistemic imperialism in this war derives from the supposedly neutral (or seemingly meritocratic) grounds in which knowledge is produced and disseminated within the imbalanced global knowledge economy.

This definition shares much in common with the discourse of ‘Westplaining’ that has circulated widely since late February. In a keen analysis, Aliaksei Kazharski defined the term this way:

‘Westplaining’ is speaking without sufficient expertise but from a position of authority, often making false projections and assumptions that are based on the Western experience but are not necessarily relevant to the region in question. The point is not where you are from. Rather, it is whether you possess the necessary expertise and whether, before you decided to comment, you spent enough time following the region, learning the languages, and gaining some intimate understanding of the countries involved. Kazharski also points to the Russocentric distortions of “Westplainers”, many of whom do not recognize that the received wisdom they have of the region is filtered

through long-standing Russian or Soviet narratives about Ukraine (Kazharski 2022).

What epistemic imperialism offers is a term that encapsulates all these overdetermined outsider narratives about *what Ukraine is* and shows their prevalence not only in the “West” from which ‘West-splainers’ launch their uninformed takes, but critically locates them also in Russia, the site that *produced* many of the stereotypes about *what Ukraine is* as part of its epistemic imperialist project dating back centuries. It hardly needs to be mentioned Russia had, in both imperial and Soviet times, repressed the Ukrainian language; used brutal techniques to divide and conquer its multi-ethnic populations; banned or executed Ukrainian intellectual, religious, and creative leaders (Amelina 2022); and created a culture of threat and inferiority around Ukrainian identity (Rafeenko 2022; Sonevytsky 2023). In recent Russian propaganda, Ukrainians have been depicted as either the rabid nationalists on the border, as Russians suffering temporarily from false consciousness, or as hapless pawns of U.S. and NATO imperialism. Denying the complex identities, the complex personhoods of Ukrainians, appears to be a technique of epistemic imperialism as well.

The question “what is Ukraine?” is, and will always be, unanswerable. Modern Ukraine is a multi-ethnic, multi-linguistic, multi-confessional space with a complex mix of imperial inheritances; it is, in Rory Finnin’s words, a “homeland of homelands” (Finnin 2022). The only precarious answers to the question can come from Ukrainians, who have been defining and will continue to define what Ukraine was, is, and will be in the future. And I would assert that Ukrainians (in the imperfect processes of “agonistic democracy” described by Chantal Mouffe (2000: 93) have been doing this for the thirty-plus years since Ukraine declared independence from the Soviet Union. Take the changing norms of citizenship from the Soviet to the post-Soviet era, the Ukrainian “memory wars” (Portnov 2013), the societal ruptures of the Orange and Maidan Revolutions, the 2019 election of a comedian whose only political experience before winning the presidency was playing the president on TV (now famous for refusing to capitulate to Russian aggression): all of these are examples of the ongoing experiments in defining what Ukraine is and who is included in its polity. Admittedly, these agonistic processes cannot take place outside the context of regional and global geopolitics – the missteps of the post-Cold War European security order, the abhorrent military adventurism of the US in the 21st century, the rise of illiberal regimes around the globe – but these processes occur nonetheless on terms that Ukrainians themselves must define and debate.

Throwing off the shackles of epistemic imperialism as I have described will require, first, that we unsettle the “supposedly neutral ground” upon which an entitlement to speak is based. It will require

individuals with intellectual authority, large platforms, or positions in the media, ceding some of that power. It is practically a cliché to note that people with power rarely voluntarily share it with those less powerful. But for the many scholars inside the Anglophone academy receptive to critiques of their exceptionalism, alert to the coloniality of knowledge production, I am hopeful a new politics of humility – coupled with a practice of redistribution that shares, or redirects, the opportunity to speak – is possible. This is an invitation to continue to learn, to reach outside of existing networks, to aid Ukrainians in their projects of epistemic and material resistance, and to ask and to listen before assuming that you already know.

### References:

- Alcoff, Linda Martin (2007). Mignolo's Epistemology of Coloniality. *CR: The New Centennial Review* 7 (3): 79–101.
- Amelina, Victoria (2022). Cancel Culture vs. Execute Culture: Why Russian Manuscripts Don't Burn, but Ukrainian Manuscripts Burn All Too Well. *EuroZine*, 31 March, <https://www.eurozine.com/cancel-culture-vs-execute-culture/> (accessed 20 October 2022).
- Bremmer, Ian (@ianbremmer) (2022). Even bolder idea: Steven Pinker asks Ukrainians their views on this strategy. *Tweeter*, 26 July, <https://twitter.com/ianbremmer/status/1551892384895696896> (accessed 27 October 2022).
- Feminist Resistance Against War. A Manifesto (2022). *Spectre Journal*, 17 March, <https://spectrejournal.com/feminist-resistance-against-war/> (accessed 29 October 2022).
- Finnin, Rory (2022). The Biggest Threat to Putin's Control of Crimea. *The Atlantic*, 17 May, <https://www.theatlantic.com/ideas/archive/2022/05/ukraine-war-crimean-tatars-stalin-soviet-union/629824/> (accessed 01 November 2022).
- Harrison, Peter (2015). *The Territories of Science and Religion*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Kazharski, Aliaksei (2022). Explaining the “Westsplainers”: Can a Western Scholar be an Authority on Central and Eastern Europe? *Forum for Ukrainian Studies*, 19 July, <https://ukrainian-studies.ca/2022/07/19/explaining-the-westsplainers-can-a-western-scholar-be-an-authority-on-central-and-eastern-europe/> (accessed 04 November 2022).
- Khromeychuk, Olesya (2022). Where is Ukraine? *RSA*, 13 June, <https://www.thersa.org/comment/2022/06/where-is-ukraine> (accessed 04 November 2022).
- Kukharsky, Bohdan, Fedyk, Anastassiam, Gorodnichenko, Yuriy & Sologoub, Ilona (2022). Open Letter to Noam Chomsky (and Other Like-Minded Intellectuals) on the Russia-Ukraine War. *E-flux*. 23 May, <https://www.e-flux.com/notes/470005/open-letter-to-noam-chomsky-and-other-like-minded-intellectuals-on-the-russia-ukraine-war> (accessed 27 October 2022).
- McMeekin, Sean (2022). Putin, Russia, and Ukraine: Historical Roots of a Tragedy. *Chronicles magazine*, 1 March, <https://chroniclesmagazine.org/>

- web/putin-russia-and-ukraine-historical-roots-of-a-tragedy/ (accessed 29 October 2022).
- Mignolo, Walter D. (2000). *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- Mouffe, Chantal (2000). *The Democratic Paradox*. London and New York: Verso.
- Portnov, Andrii (2013). Memory Wars in Post-Soviet Ukraine (1991–2010). In: Et-kind, Alexander, Blacker, Uilleam & Fedor, Julie, ed. *Memory and Theory in Eastern Europe*. New York: Palgrave Macmillan, 233–254.
- Rafeenko, Volodymyr (2022). I Once Wrote – and Spoke, and Thought – in Russian... No More. *Literary Hub*, 29 July, <https://lithub.com/i-once-wrote-and-spoke-and-thought-in-russian-no-more/> (accessed 04 November 2022).
- Sonevtsky, Maria (2019). *Wild Music: Sound and Sovereignty in Ukraine. Music/Culture*. Middletown, CT: Wesleyan University Press.
- The Right to Resist: A Feminist Manifesto (2022). *Spilne* [From Ukr.: Commons], 7 July, <https://commons.com.ua/en/right-resist-feminist-manifesto/> (accessed 27 October 2022).
- Tlostanova, Madina V. & Mignolo Walter D. (2012). *Learning to Unlearn: Decolonial Reflections from Eurasia and the Americas. Transoceanic Studies*. Columbus: The Ohio State University Press.
- Von Hagen, Mark (1995). Does Ukraine Have a History? *Slavic Review* 54 (3): 658–673.
- Wolfe, Patrick (2006). Settler Colonialism and the Elimination of the Native. *Journal of Genocide Research* 8 (4): 387–409.

## UKRAINIAN REFUGEES IN SCANDINAVIA, OR HOW TO TALK ABOUT MIGRATION WITHOUT TALKING ABOUT IT

Svitlana Odynets

Independent scholar, PhD in Social Anthropology,  
Kämpagränden 5c, 22476 Lund, Sweden  
Email: sv.odynets@gmail.com

ORCID: 0000-0002-5575-1018

DOI: <http://doi.org/10.24412/1815-0047-2022-2-31-36>

*Abstract.* The reaction to Russia's full-scale invasion of Ukraine in February 2022 indicated a multiplicity of standpoints, different positionalities, and power asymmetries, in particular in the Western academy. Representatives of the mainstream migration research centres as well as individual researchers, while recognising the importance of solidarity with the Ukrainian people and with Ukrainian scholars, emphasised simultaneously that all other migrants around the world should get help from the EU governments on the same level as Ukrainian war refugees. Moreover, the majority of published research articles (by November 2022) in Migration Studies argue that non-Western, but white and Christian Ukrainians have been accepted in a much better way than non-white migrants from African and Middle Eastern countries who experienced much harder obstacles trying to enter Europe and that therefore, this particularly welcoming reception of Ukrainians in the EU is direct evidence of racism. Such hegemonic framing overshadows and sidelines studies of the everyday experiences of Ukrainian refugees and the multiple challenges they have been facing in the EU, where the mid- and long-term prospects of their integration remain questionable.

*Keywords:* Ukrainian refugees, Ukrainian-Russian war, Central Europe, knowledge production, postcolonialism.

In this short essay, I will describe my experience at a migration conference using the autoethnographic method, through which I reflect on my identity of being Ukrainian in origin and being a migration



researcher. After this conference, I became mainly interested in the unequivocal conclusions of many migration scholars before any comparative studies about the reception of Ukrainians and other migrants had been done.

*Could I give you a hug?* – my colleague, a migration researcher, whom I met yesterday for the first time at the conference mingle, asks me. She has just finished her presentation about how Norway manages Ukrainian refugees who, in her opinion, were much better received in comparison to other refugees. Before her presentation, she publicly expressed apologies to me in case her presentation would trigger me as a Ukrainian. And now, after the panel finished, she wants to be sure I do not feel hurt.

Even though such disclaimers about possible triggering might be part of the collective habitus in Western universities, I was a little bit struck by her apologising. Why did she say it? Is this conference not a place for a professional discussion where we all, despite our nationalities and life experiences, are gathered to talk about our research *per se*?

I tried not to overanalyse her words and asked her instead how the Norwegian national policies deal with Ukrainians seeking temporary protection and whether there is a broader public discussion about their future in Norway. Today, Ukrainians are officially called refugees, while having the rights as asylum-seekers, under the Temporal Protection Directive.

The document was first adopted after the wars in former Yugoslavia and activated for the first time on 24 February 2022. It allows Ukrainians to enter the EU and to stay in the country but not to make (and go through) an individual application for refugee status as all other asylum seekers, not covered by the Directive, have the right to do.

My colleague listens to my question carefully and answers that she has not done any research on this yet, but everything seems to be fine with the Ukrainians, as it was with the other refugee groups (e.g. Bosnians and Kosovars in the 1990s). However, she emphasises, what is different today is the unprecedented support for Ukrainians from European societies, with all the signs of spontaneous help and empathy from many people. It shows clearly, in her opinion, that EU countries and their citizens differentiate between refugees (European and white vs. non-European and non-white), and that this has to be changed, for example by reforming the Convention for Refugees from 1951.

Her words got direct support from the panel audience.

I thought for a second whether it would be relevant to ask her if she sees any difference between short-term and long-term perspectives of the EU reception for Ukrainians and other migrants. How can one consider the fact that Ukrainians freely entered the EU border as being discriminative against others when Ukrainians had the right to enter and stay in the EU for 90 days already since 2017? Considering



this, how could this situation be solved in another way at the Polish, Romanian, Slovakian, and Hungarian border when millions of Ukrainians tried to cross the border in panic with their biometrical passports? Are Ukrainians really 'privileged' by the European Union when they found themselves in the waiting rooms of receiving societies at least for one (but most probably more) year, without any chance of getting real refugee status, and as a consequence, access to Western welfare programs? Many of these people lost housing and family in Ukraine, so the only solution for them is to start life from scratch. At the same time, this is not possible in their current status, and they will live in full uncertainty for an indefinite time until new policies arrive.

However, all these reflections stuck in my throat. No one seemed to be ready for such a discussion. The atmosphere of the audience was consensual and united already without any questions at all.

*Could I give you a hug?* – my colleague asks me when the panel is finished. I looked at her for a few microseconds and thought how empirically interesting this moment is. Being a migration scholar and activist, who stresses the importance of inclusivity and anti-racial policies, she is so prone to talk with me about my feelings, but not about my research which is, ironically, about the newest case of colonial and imperial atrocity.

The panel where I presented my emerging research data from the fieldwork conducted in Ystad, one of the Swedish municipalities, was the next in the conference schedule, and my pilot project was the only one on the matter made after February 2022 among the other 200 papers at this conference. I came there with the freshest results from my study of Ukrainians fleeing from the war to Sweden. But neither my empathetic colleague nor others who were somehow involved in the discussion about Ukrainians at the previous panel came to listen.

This encounter happened at the largest migration research conference in the Nordic countries that was held this summer. The main topic of the event was the politicisation of migration studies and how it impacts societies and the research community itself. According to the statistics from the United Nations High Commissioner for Refugees from September 2022, since the beginning of hostilities, the Ukrainian refugee wave is considered one of the largest migration waves in the world today, involving nearly 7 million people. Over 4 million refugees from Ukraine have registered for temporary protection or similar national protection schemes within the last six months. However, nothing of that was discussed during the migration conference gathering Nordic migration scholars. If Ukraine was mentioned at all, it was always framed in the same way: the way Europeans handle Ukrainian refugees is a clear example of European racism toward other asylum seekers.

Even before the war, migration flows from Ukraine dominated European statistics for a long period. Ukrainians took first place

in the number of first residence permits among non-EU migrants during the last few years, 80% of which received labour visas (Residence permits 2022). A majority of Ukrainian labour migrants developed a permanent transnational lifestyle: they worked in the EU having families in Ukraine or experienced other forms of circular migration (Fedyuk & Kindler 2016). When the full-scale war started in February 2022, Ukrainian labour migrants' diasporas (especially in Poland) came to play an essential role in accepting newcomers, providing practical everyday solutions as well as trying to find long-term political and social ones. Their actions are a good example of how transnational migrant networks make an impact on the receiving communities.

Among those who have fled from the war since February, the majority were women, and the majority of them came with children. With some exceptions, there is no debate in the European Union about their right to integration in the receiving countries, and the main burden of their adaptation lies on the shoulders of local activists and civil society.

In the Scandinavian context, where the social model is based on access to social welfare, in which refugees typically get in line with their refugee status and residence, Ukrainians are left at the total economical margin, and no one would dare to say for how long. Sweden, Denmark, and Norway have accepted similar numbers of Ukrainians (on average 40 000 in each country), in addition to the relatively small Ukrainian diasporas living there before. All these newcomers, being refugees by fact, after receiving the temporal protection status continue to have the rights of asylum seekers – the right to work, the right to urgent medical help and some social allowance (in Sweden, for example, a maximum of 180 Euros per month in the best case) if any. Their staying there is possible only because of the help they receive from the local communities and civil society. However, in different ways and with varying success, these women try to build a new life structure having no idea how long they will stay here, facing transformations of gender and other social roles in their families divided by borders and war, and experiencing unavoidable downward social mobility in their professional careers.

Getting back to the conference, one simple question worries me: why are those processes and aspects in the ongoing and diverse migration wave not interesting for migration scholars? Even if migration studies are highly politicised and polarised, how did it become possible that moral discourse (whichever it was) could replace the epistemological interest in arguably the largest refugee phenomenon in Europe since the Second World War which is happening right now and right here?

What do we have behind this rhetoric with so little interest in facts? And where is the space for the subalterns' voices?

The Western monopoly on knowledge production and distribution has been much discussed before, and there is a debate on the

importance of anthropology in Central Europe as a mostly “theory from the peripheries” for European anthropology. One of the most prominent scholars on socialist societies, Katherine Verdery, noted in 1971 when she did her research in Romania: “The great books [of anthropology] dealt with Oceania, Africa, or Native America – with ‘primitives.’ [...] Eastern Europe was less well known to anthropology than was New Guinea” (Verdery 1971: 14).

However, Dace Dzenovska and Larisa Kurtovic (2018) have recently argued that there are several themes in which Eastern/Central Europe can teach the West about the future. They name, for instance, the knowledge of totalitarianism/authoritarianism, knowledge of fascism/nationalism, and knowledge about Russia.

I am not sure if these lessons can be useful for some of the Western migration researchers until they are ready to apply to their actions and mindsets the same postcolonial lenses that they are ready to use in analysing European colonialism. As Gill Valentine (2016) points out, postcolonial theory has tended only to focus on those spaces where Western European colonialism has had a territorial and political history. However, it could be analytically fruitful for the Western academy to start seeing Russia as an imperial subject which has overt imperialistic ambitions, and as a consequence, take a closer look at the social and cultural processes taking place in Ukraine and other post-communist countries. Russia today is obsessed with destroying Ukrainian culture, language and people, and has portrayed Ukrainians as Russians who are just manipulated by the West (Putin 2022). Russian political elites see Ukraine in this way because they believe Ukraine is the core element without which Russia will not be itself. This was obvious for many Ukrainians during the centuries, and now this is clear to Ukraine’s neighbouring countries including the Baltic states, well aware of Russia’s imperial intentions towards its neighbours. The enormous migration wave from Ukraine to the European Union is not a consequence of a regional war between two countries, Ukraine and Russia, but a part of a much bigger ideological escalation started by Putin against European civilisation and democracy. Probably, because of this, one day, despite the previous unpopularity of Central/Eastern Europe’s themes, Western (and especially Scandinavian) migration scholars will start their considering of the region and the war, its premises and consequences, with a deeper interest in the facts.

## References:

Dzenovska, Dace & Kurtović, Larisa (2018). Introduction: Lessons for Liberalism from the “Illiberal East”. *Hot Spots. Cultural Anthropology website*, 25 April, <https://culanth.org/fieldsights/series/lessons-for-liberalism-from-the-illiberal-east> (accessed 15 September 2022).

- Europa moet zich beter voorbereiden op Oekraïners die blijven (2022) [From Dutch: Europe must prepare better for Ukrainians Who Stay]. *De Nederlandse Omroep Stichting*, 1 September, <https://nos.nl/artikel/2442847-europa-moet-zich-beter-voorbereiden-op-oekrainers-die-blijven> (accessed 15 September 2022).
- Fedyuk, Olena & Kindler, Marta (2016). *Ukrainian migration to the European Union: lessons from migration studies*. Amsterdam: Springer.
- Jehlička, Petr (2021). Eastern Europe and the geography of knowledge production: The case of the invisible gardener. *Progress in human geography* 45(5): 1218-1236.
- Residence permits – statistics on first permits issued during the year 2019–2021 (2022). *Eurostat. Statistics Explained*, 3 August, [https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=Residence\\_permits\\_-\\_statistics\\_on\\_first\\_permits\\_issued\\_during\\_the\\_year&oldid=574359#First\\_residence\\_permits\\_by\\_citizenship](https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=Residence_permits_-_statistics_on_first_permits_issued_during_the_year&oldid=574359#First_residence_permits_by_citizenship) (accessed 15 September 2022).
- Kojanić, Ognjen (2020). Theory from the Peripheries: What Can the Anthropology of Postsocialism Offer to European Anthropology? *Anthropological Journal of European Cultures*, Volume 29, No. 2: 49–66.
- Mayblin, Lucy, Piekut, Aneta & Valentine, Gill (2016). “Other” Posts in “Other” Places: Poland through a Postcolonial Lens? *Sociology* 50(1): 60–76.
- Putin, Vladimir (2021) Ob istoričeskom edinstve russkih i ukraincev, [From Rus: On the historical unity of Russians and Ukrainians]. *Website kremlin.ru*, 12 July, <http://kremlin.ru/events/president/news/66181>, (accessed 15 September 2022).
- Verdery, Katherine (1971). *What Was Socialism, and What Comes Next?* Princeton: Princeton University Press.

## TO THE BELARUSIAN – UKRAINIAN ACQUAINTANCE: DO NOT ASSUME WE KNOW EACH OTHER WELL

**Andrei Vazyanau**

Lecturer at the Department of Social Sciences,  
European Humanities University  
Savičiaus g. 17, 01126 Vilnius, Lithuania  
Email: andrei.vozianov@ehu.lt

ORCID: 0000-0002-5103-7298

DOI: <http://doi.org/10.24412/1815-0047-2022-2-37-41>

*Abstract.* The mini-essay suggests that the future of relations between Belarusian and Ukrainian academic communities, as well as public intellectuals, might depend a lot on their success in decolonial practice. The assumption of knowing each other is a colonial leftover of the time when Moscow served as the centre of scientific knowledge production in the region. It is important to reciprocally accept the difference between Belarusian and Ukrainian cases without locating them on an imaginary line closer to or further from Russia. Presenting own cases by Belarusians and Ukrainians has to be prioritized over comparisons or mutual commenting between the two sides. Furthermore, it is an important condition of decolonization that all three countries – without any pairing – have the opportunity not only to maintain their own space for discussion but also to collaborate with fourth countries independently from each other. From the decolonial perspective, there are reasons to believe that Belarusian-Ukrainian reconciliation will not be a part of Russian-Ukrainian reconciliation, but an independent process with its dynamics.

*Keywords:* Ukraine, Belarus, decolonization, Belarusian-Ukrainian relations, reconciliation.



The issue of the journal features a selection of texts dedicated to Ukraine in the context of the Russian military invasion in 2022. Interest in this topic needs no explanation, but *Topos* is in a somewhat special position to publish about Ukraine. Since the journal has a long history of being a space for Belarus-related discussions, the Ukrainian agenda has never been completely foreign here; several times it has been central to *Topos* issues. Today, *Topos* might be an appropriate venue to communicate a simple idea: the very least we can do together as intellectuals from Belarus and Ukraine is to stop assuming that we know each other well and to acknowledge that we have never known.

It is not to say that there has never been a study about Belarus done by a Ukrainian scholar or vice versa about Ukraine by a Belarusian; this is objectively not true. However, the quality of knowledge about each other between intellectuals, scholars, and civil society representatives of the two countries is crucially overestimated, which already has had its consequences in many spheres of public and political life.

There are many reasons why speaking about this topic is difficult. The main one, as of November 2022, is that Belarus as a state is involved in the Russian invasion of Ukraine, which continues to lead to the humanitarian disaster in Ukrainian cities. In this situation, the more valuable are texts by Ukrainian authors calling for a more intensive cooperation between researchers from the two countries (Magda 2022).

Also, possibilities to obtain information about each other are severely limited: entering the territory of Belarus can hardly be perceived as safe by Ukrainian citizens; the Ukrainian state restricts entry of Belarusian citizens to Ukraine. Institutionally, politically, and legally the two countries are divided by multiple barriers with a few contact zones remaining predominantly in third countries.

It is also difficult to imagine a standpoint from which one can take the liberty to talk about the Belarusian – Ukrainian intellectual acquaintance. Talking about these two countries has long been a privilege of either Russian or Western observers and has almost inevitably been framed as a comparison. At the same time, a “native” observer would usually reduce their interest to their own country, Belarus or Ukraine, and, often, to its relations with Russia. In today’s circumstances, these standpoints fall short to provide insights that could be helpful to Belarusian-Ukrainian communication.

Below there are a few points that explicate the idea formulated in the title of this essay. Let me specify that here I am not basing my argumentation on popular sentiments circulating on the Web (which requires profound research). Instead, I distil it from my notes made as I collaborated with grassroots activists in Donetsk region, Ukraine (where I also spent my childhood), in the years 2011–2018; my background as a PhD student in Germany (2014–2018), a researcher at a Belarusian NGO (since 2017), a lecturer at European Humanities

University (since 2018), and, since March 2022, a participant and moderator of several roundtables about Belarus and Ukraine, as well as a Belarusian (by my only passport) volunteer in Ukraine (where I hold a permanent residence permit). All this makes my perspective very limited and subjective but also boundary and focused specifically on the social field where critical reflection is expected (and particularly vital).

1) Assuming that we know each other in post-Soviet space is a colonial leftover.

In the USSR, the centre of knowledge production was situated in Moscow, so that the peripheries would mostly have access to images of each other produced in Russia. Sergey Abashin wrote about this problem concerning the Central Asian region (Abashin & Jenks 2015), but it is clear today that it is relevant for European non-Russian territories of the former “socialist bloc” as well. As I wrote about Romania in Ukrainian, Ukraine in Belarusian, and Belarus in Lithuanian, my interaction with colleagues, otherwise smooth, revealed that the very basic knowledge about neighbouring countries was often missing, and that lack of knowledge was mutual. Now, as the discussion has started about the reasons for such a lack, we should explore new connections circumventing the centre that we aspire to see as a former one.

2) It is important to accept the uniqueness of both Belarusian and Ukrainian cases and to accept the difference between the neighbors without locating them on an imaginary line closer to or further from Russia.

Among Belarusians and Ukrainians today, examples of mutual stereotypes are numerous and cause strong negative emotions. Although some of these stereotypes are fundamentally different, others are partly mirroring each other. In particular, mutual assumptions of similarity with Russians (or absence of substantial differences from them) can be and are perceived as disrespectful, if not insulting, and they are used extensively to insult, or, not infrequently, to sincerely express an opinion.

The idea of similarity between Russians and Belarusians, or between Russians and Ukrainians, even beyond a family metaphor of “brotherly nations”, is neither Ukrainian nor Belarusian intellectual treasure (it is a question which remains beyond this text, what this idea does to Russian intellectual thought).

Comparison between Belarus and Ukraine will be often – and understandably – perceived as inappropriate logical operation in mutual efforts to understand each other. Instead of comparisons, we should shift towards the analysis of multiple forms of imperial oppression that both countries and societies go through.

3) In Belarus and Ukraine, different opinions and emotions about each other co-exist at the same time, in controversial assemblages. In other words, any given opinion should not mislead us to the point of generalization.

There is no difficulty in finding examples to describe the atmosphere of Belarusian-Ukrainian conversations on social media with the adjective “toxic”.

However, my own (as I admitted above, boundary) experience of the last months allowed me to regularly observe mutual support and cooperation between Belarusians and Ukrainians. These included some interactions that I have been part of (volunteering in a team of interpreters; moderating roundtables with participants from two countries; volunteering in Irpin, Kyiv, and Lviv, in July and September 2022, etc). And much more numerous are the examples that I have just observed – joint efforts by Belarusian and Ukrainian volunteers and non-governmental initiatives, especially those focused on LGBT refugees, victims of wartime violence, and integration in the host societies; but also projects in the sphere of literature, media, and arts from two countries (one example is a documentary movie festival – “1084. At the border” (Festival’ dokumental’nogo kino 2022)). Such initiatives today require a lot of effort – but they also have the potential of becoming a model for the future closer acquaintance of the two cultures.

For scholars, it remains to be studied how and why particular attitudes towards the neighbour gained more media visibility than others – and with dynamics different from the course of events proper.

4) Temporary withdrawal and abstaining from comments about each other could also be important for the future of relations between Belarusian and Ukrainian intellectuals.

Today, Western institutions still propose and even impose a trilateral format of cooperation between Belarusian, Russian, and Ukrainian activists and researchers, which results in boycotts, conflicts, and disruptions. The desire of both Belarusian and Ukrainian colleagues to withdraw from such projects, symbolically and organizationally uniting them with what they try to dissociate from, is understandable and should be respected. It is an important condition of decolonization that all three countries – without being united into pairs – have the opportunity not only to maintain their own space for discussion but also to collaborate with fourth countries independently from each other.

There are reasons to believe that Belarusian-Ukrainian reconciliation will not be a part of Russian-Ukrainian reconciliation but an independent process with its dynamics. Given the problem of not knowing each other well, this process will require not just speaking but also listening to a lot. It is high time to finally let Ukrainians tell about Ukraine, and Belarusians tell about Belarus – a basic opportunity that had been an unavailable privilege for both nations throughout a long historical period. Providing a space to speak for our neighbours now increases the chance of being listened to after the defeat of the Russian army.



## References:

- Abashin, Sergey & Jenks, Andrew (2015). Soviet Central Asia on the periphery. *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 16(2): 359–374.
- Festival' dokumental'nogo kino "1084. Na meži" (2022). [from Ukr.: Documentary Film Festival "1084. At the border"]. Vgorode, October, <https://lviv.vgorode.ua/event/festyvaly/a1223768-festival-dokumentalnoho-kino-1084-na-mezhi> (accessed 11 November 2022).
- Magda, Evgen (2022). Ukraïna ta Bilorus. Doroga u tisâču krokiv [from Ukr.: Ukraine and Belarus: The way of thousand steps]. *Zahidnyi front*, 6 September, <https://zahidfront.com.ua/news/Ukrayina-ta-Bilorus-Doroga-u-tisyachu-krokiv.html> (accessed 11 November 2022).

## WAR, SOLIDARITY, AND RESILIENCE. SOME REFLECTIONS FROM SWEDEN

Yuliya Yurchuk

Senior Lecturer of History, Södertörn University  
F916, Alfred Nobels Alee 9, Södertörn University, 14189 Huddinge, Sweden.  
Email: [yuliya.yurchuk@sh.se](mailto:yuliya.yurchuk@sh.se)

ORCID: 0000-0003-1765-4775

DOI: <http://doi.org/10.24412/1815-0047-2022-2-42-47>

*Abstract.* In the essay, the author shares her reflections on the Russian full-fledged invasion of Ukraine from the position of a scholar who for many years has been working and living outside Ukraine. The essay presents the reactions of non-Ukrainian scholars and students to the war. The author questions the knowledge produced under the influences of quasi-colonial stereotypes, which is revealed through the discourses of dialogue and reconciliation that lack a deeper understanding of the Ukrainian context. The article also approaches the issue of the resilience of Ukrainian society that despite the hardships of war continues not only to fight but also to dream and work for its presence and future.

*Keywords:* Ukraine, war, reconciliation, dialogue, resilience.

It is perhaps too banal to start the war essay writing about one's life divided into 'before' and 'after'. Yet, nothing can describe the 24th of February 2022 better than the simple opposition of two short words. Living in Sweden for the last fourteen years did not prevent me from feeling devastated by horrendous news from home. Home, Ukraine, has never been so close as that early morning in late winter. Everything else lost its meaning and the world around me seemed to be virtual reality, fake decorations, that I had to endure. Real life was happening elsewhere: in the news from Ukraine and endless updates on social media. Friends writing on Facebook meant life. It was enough for me to see their presence online to feel better.



How can one prepare for war? Being a historian and teaching the histories of many wars did not help prepare me for what was coming. I remember friends who kept asking me if I, as a historian, thought the war was coming. No, there will be no war, I said. I was considering buying tickets to Ukraine. After years of isolation due to the pandemic, I missed Kyiv and was dreaming of coming to the Book Arsenal, one of the biggest literary events in Ukraine. My husband, though, was preparing for war. A week before the Russian invasion, when I was still optimistically thinking that there would be no war, as if the Russian tanks around my country did not exist, packages with protective glasses, first aid kits, and warm woollen socks were delivered to our house. However, even if my husband been preparing for war, the shock of the news that the war had started utterly shattered him. This makes me think that none of us can be fully prepared for war. It is so surreal and abnormal that our psyche protects us from cruel reality as long as it is possible.

Still, even if you cannot be fully prepared for war, the urge to act comes immediately and to masses of people. The big war started on Thursday and already on Saturday, we were in one of the churches in the centre of Stockholm that opened its doors for volunteers gathering all kinds of aid to Ukraine. Military essentials were especially appreciated, as well as warm clothes. We realised instantaneously that other people needed all the stuff my husband bought “in case of war” much more than we did in Sweden. We also hectically gathered everything we had to send to Ukraine, from skiing suits to books for children. Nobody knows why I grabbed the books. For me, books always had miraculous comforting power. Unconsciously I was reaching for things associated with comfort and normality, I wanted to send this normality to those who needed it most. It seems utterly stupid now, but there I was with warm clothes, first aid kits and a bag of books. The church was full of people. Not only Ukrainians, a lot of Swedes having zero knowledge of Ukrainian were there, too. They simply came and silently left their bags at the church doors. This solidarity and simple human kindness were so touching that I left the church in tears.

There was a lot of solidarity in those days. Friends were calling, friends were taking care of our daughter so that she could have some time without us and constant worries about the war. This human kindness was precious. On the third or fourth day of the war, we decided to collect some money to buy more stuff for the Ukrainian military. In less than a week, we collected one hundred thousand Swedish crowns (which is about ten thousand euros). It may seem a little, but for us, it was a fortune, as almost everything we got came from our friends and colleagues. The list of donors perfectly reflected the geographies and biographies of our lives: friends from Erasmus years in Spain and Germany, and colleagues from all around the world supporting our little initiative. It meant everything. It was more than money. Their

donations showed that they are on our side, on Ukraine's side. Our past life was still there, reaching out its hands through our friends to our new present, reminding us of the most precious thing in life: human connection.

Yet, not all the connections survived the new reality of February 2022. Those first days of the full-fledged invasion were fogged and hectic. I have forgotten many things from this time, but one thing that has got stuck in my memory is the reaction of some colleagues from the academic community who had already started thinking about how to 'reconcile' us, meaning Ukrainians and Russians. On the second day of the war, I was invited to speak at some panel where other Ukrainian scholars were initially supposed to take part. Because of the war, my Ukrainian colleagues were spending time in shelters hiding from Russian bombs and obviously could not participate in the panel. So, the organizers thought that it would be nice anyway to have some other Ukrainians who could speak instead. It was especially important for the organizers to have me communicate with scholars from Russia who, unlike the Ukrainian scholars in the cellars, were perfectly available for talks. I could be a good substitute because, as the colleague who invited me put it, "You are in Sweden. You are not touched by the war". Certainly, the bombs did not fall on me and I was not in the cellar. I was not 'affected', as they said. This talk about "substitution" reminded me of Stalin for whom every life was substitutable. I got outraged. I remember that at the end of our talk I asked the colleague what contemporary Ukrainian writers, artists, or intellectuals she knew. Whose names come to her mind when we talk about Ukraine now? There was silence in response. We ended our talk, recognizing on both sides that Ukraine was a terra incognita for the colleague and still that colleague thought that she was an expert on Ukrainian life and 'reconciliation'.

This 'reconciliation' discourse, which started directly after the invasion, continued for about a month. It was so violent that sometimes I could not breathe. How could I explain its entire inappropriateness? 'We are in a similar situation. My husband's grandparents are also from Ukraine, and we also feel a connection', said a colleague from Russia. How can you explain something to people who reject seeing the most basic things? All these people were working with traumatic pasts in their research, why were they not expressing understanding and sympathy talking with me? There is an essential difference between a story about one's 'husband's grandparents from Ukraine' and one's whole family being in Ukraine at the time that the weird conversation took place. I stopped explaining anything in March when I realised that even the genocidal violence of the Russian army in Bucha and Irpin did not change their discourse. They still refuse to see the difference between the killer and the victim. They were repeating the rhetoric about their suffering like some old song which was irrelevant in the new reality. I refuse to spend my energy on them.

I even started to understand where this discourse on ‘reconciliation’ comes from. This is an attempt to create a simulation of normality. As if making Ukrainians and Russians speak to each other will somehow create a reality without the war. This ‘subjugation to the dialogue’ is presented as ‘what one cannot not want’ to use Gayatri Spivak’s words (Danus, Jonsson & Spivak 1993: 42) that reveals the oppressive power which comes from outside the Ukrainian context. But whatever the attempts and motivations are, the simulation is just that— a simulation, it does not change reality. The war will not disappear even if the simulation works. I follow the suggestion of Gayatri Spivak that one’s way of dealing with ‘what one cannot not want’ is to persistently criticise it (Danus, Jonsson & Spivak 1993: 42).

In 2016–2020 I worked on a project where I was studying scholars’ responses to the Russian war against Ukraine. I conducted interviews with Ukrainian scholars, wrote articles, and presented results at conferences. What was my response to the war? Back in 2014 up to February 2022 I believed that the common sense would prevail. Russia did not need this war, thus Russia would eventually stop it. No one needed WWII-style in the 21st century. I was completely wrong. All my beliefs about war and peace proved to be wrong that crisp morning of the 24th of February.

With the Russian full-fledged invasion, everyone started to be interested in Ukraine. I was invited to dozens of talks. Most often they were very general talks to acquaint the public with what Ukraine is since it was on the news nonstop. I accepted all the invitations. It made me feel better since I was doing something. Working as a lecturer at the university, I do not have much time to invest in more meaningful volunteer work with people. Even the week of volunteering showed me that it is a full-time job if done seriously and I admire the volunteers even more than I did before. Instead of volunteering myself, I chose some volunteers and initiatives whom I trust and donate to them on regular bases. I also do what I am trained to: I talk. Maybe this way, I can escape thoughts about things I cannot fix. And I want to fix everything. I want to give home, shelter, and peace to all people I know, but my resources are limited, so I do what I can.

These talks about Ukraine showed one common thing: people know almost nothing about Ukraine. It seemed that all my colleagues’ and my efforts to spread knowledge about Ukraine after 2014, when the war started, proved fruitless. I repeated the same things again and again about Russian speakers in Ukraine, memory disputes, and history. It seemed that many people were surprised to hear that most Russian speakers in Ukraine identify themselves as Ukrainians and do not want Putin to rule over Ukraine, that millions of Ukrainians were in the Red Army fighting against Nazis, and that it was certainly not Lenin who created Ukraine (as the Russian president suggested).

Since February 2022, the discussions in history seminars have become unusually difficult and ever more related to the present, not to the past. Almost always while discussing contemporary history students direct their criticism against the USA and the West. Surprisingly, almost nothing has changed in these discussions, with the war happening only a two-hour flight away from Sweden. Students continue seeing the U.S. as the ultimate evil without having any idea what contemporary Russia is. And this is even though in the media there is daily coverage about Russia exterminating the population in the neighbouring country. There is nothing bad in criticising the U.S., of course, the whole university education is built on reasonable criticism of power. At least, ideally, universities should equip citizens with the knowledge and abilities to question the regimes of power. The problem is that within this system the critique is often limited only to one power and ignorant of the others.

In March, we read Timothy Snyder's 'Bloodlands' with my students. Those days the news was about the crimes against humanity committed by the Russian Army in Irpin and Bucha and we had to speak about the millions of people killed by the dictators on those very lands just several decades ago. These flashbacks from news reports and Snyder's text haunted me for weeks. I think they were haunting some of my students too because one student said: 'it is so cruel that we must read this text with you'. But another student said that Snyder's book was propaganda and that the Soviet Union was not that bad. Something similar I hear almost at every course when I speak about the Soviet Union. Long before the war, I tried to include a section about Soviet terror in every course of the history of the 20th century that I was teaching. And every time I had some sceptical students resistant to knowledge that did not confirm their ideological preferences. I wonder how one can teach the history of the 20th century and omit the part about Soviet terror. How is it possible to know about other genocides and have no idea about the millions killed by the Soviet state?

What can we as a scholarly community do considering some of the challenges I outlined above? As teachers, we should spread knowledge, not our ideological preferences. Those of us who vote for the leftist parties in the west must have the courage to speak about the crimes of communist regimes in their lectures, too. What can academia do for Ukrainian scholars? The answer is to give them more space, more resources, and more time. Give them the space to speak on their terms, without forcing them into suffocating embraces of a "dialogue" with colleagues who see no difference between the positions of people in Ukraine and in Russia, similarly as Vladimir Putin sees no difference between Russia and Ukraine. The least the scholarly community can do is listen more carefully to their Ukrainian colleagues and continue listening even when it becomes hard and uncomfortable.

Finally, what we all can do is learn from Ukraine. Learn how to be resilient as Ukrainians, how to believe in our values and our future. About a month after the invasion, my Ukrainian publishers wrote to me a message that they were still waiting for my manuscript. I signed a contract for a book on 22 February and was convinced that the new reality broke our agreement. However, my publishers were more resilient than me. They could see the future where I could see only darkness. It was my wake-up call. War can destroy everything, but we cannot allow it to destroy our future. We should all believe in the future of Ukraine. As Ukraine has a lot to teach, we should be ready to listen.

### References:

Danius, Sara, Jonsson, Stefan, & Spivak, Gayatri Chakravorty (1993). An Interview with Gayatri Chakravorty Spivak. *Boundary 2*, 20(2): 24–50.

## UKRAINIAN PHRONESIS: BOTTOM-UP RESISTANCE AND THE BANALITY OF GOODNESS

Valeria Korablyova

Assistant Professor, Charles University, Institute of International Studies,  
Department of Russian and East European Studies  
Pekařská 10a, 158 00 Prague 5, Czech Republic  
Email: valeriya.korablyova@fsv.cuni.cz

ORCID: 0000-0003-4523-7557

DOI: <http://doi.org/10.24412/1815-0047-2022-2-48-55>

*Abstract.* The article opens with the author's personal account of living through the very first days of the Russian full-scale invasion in Ukraine, with the turning point being the proliferation of cases of grassroots resistance intertwined with mockery and humour. Laughter became a medicine against the war traumas and paralysing fears; it also signalled the moral bankruptcy of the aggressor and the existential choice of the Ukrainian polity to defend itself. The author provides a conceptual alternative to disseminated claims of the allegedly outdated heroic ethos in present-day Ukraine (Habermas 2022), by framing grassroots resistance of Ukrainian citizens – in a paraphrase of Hannah Arendt – as 'the banality of goodness': when essentially courageous deeds are done and justified in a routine, matter-of-fact way. This mode of action, driven by the intrinsic understanding of the 'right' moral choices aligned with the values and beliefs of someone, is captured by the Aristotelian notion of *phronesis* as exercising values in daily life. The author argues that multiple – and mutual – misreadings between Russia, Ukraine, and the collective West (however heterogeneous and vague the latter entity is) were defined by their divergent modes of rationality, where phronetic rationality manifested in Ukraine became opposed to different modes of instrumental rationality elsewhere. The article concludes with the suggestion that phronetic practices as *ad hoc* solutions to unprecedented challenges will be increasingly demanded in today's turbulent world, and the Ukrainian case might provide useful templates for future phronetic praxis.





*Keywords:* Ukrainian resistance, grassroots practices, humanity, banality of goodness, instrumental rationality, phronetic action.

### Intro: Laughter as a medicine

There are well-known somatic symptoms of psychic trauma: numbness, dissociation from the body, limited responsiveness to external triggers, tunnel vision, slowing down or a frozen state of the psyche. There are also oft-discussed reactions to danger: fight-flight-freeze-fawn. Collective traumas enact different mechanisms on the macro level, yet they tend to infuse similar reactions in discrete individuals. I have vague memories of the first days after the beginning of the full-scale Russian invasion: mind you, it caught me in Prague, in an objectively safe environment. Despite that fact, all the signs of the first sentence were there: when I was arguing that Lenin did not create Ukraine – live on CNN Prima, on early Saturday morning – it was as if I was observing my body from the outside, while my ears felt like they were being filled with water. I could not stop watching frightening scenes on the screen while hearing live sounds of shelling when talking on the phone to my parents in Kharkiv. The next day, on February 27<sup>th</sup>, I headed to what turned to be a huge rally on the central square in Prague: in fight mode, fearful yet determined, equipped with anger, awe, and a hand-made banner. After the rally, I had an expected rant with my Ukrainian colleagues about recent news and prognoses, and updates from our families back in Ukraine. And then suddenly something shifted. We started recalling the anecdotes that filled social media shortly after the invasion (e.g. Pekar 2022): about a bold lady giving sunflower seeds to a Russian soldier so that when he is buried, something good grows out of him; about a clever farmer pulling an abandoned Russian tank with his tractor; about a sassy woman from Konotop (many stories were about women, indeed!) warning occupants that they would get erectile dysfunction, as local women were all witches; and so on. We could not stop laughing, and that laughter not only released frozen fear and pain from our bodies but also, most importantly, gave us hope.

Every fight has a strong moral component. Hannah Arendt aptly remarked that force and power are opposite to each other: when brutal force is imposed, its originator exposes his symbolic bankruptcy, his inability to achieve his objectives in other ways (Arendt 1970: 56). In the current case, also laughter opposed fear: when the aggressor is not feared but laughed at, it signifies his symbolic loss, too. The fear has been natural; it would have been absurd not to be scared in the face of unimaginable atrocities. But it was mockery and laughter that supported the Ukrainian agency, the conscious choice to resist what was widely advertised as impossible to resist. The iconic phrase addressing

the Russian warship epitomised this resilience. I remember the huge wave of popular jokes during the Maidan movement and plentiful Internet memes (like ‘Yarosh’s business card’) in the early days of the Russian invasion in 2014. Times and again, Ukrainians overcame their fear in the face of a strong enemy, thus proving that both justice and moral righteousness were on their side. Helmuth Plessner (2020) argues that crying and laughter are two basic modes of human experience in the world. Both of those helped me and my colleagues on that cold February day reconnect with our bodies and keep moving.

Sticking to the human *per se* became the flagship of Ukrainian resistance throughout this macabre war. The daily actions of Ukrainians disregarded geopolitical calculations and rational prognoses, but they also demonstrated the capacity of humanity to prevail over ideological superstructures. Grieving and hoping, inspired and at times desperate, ordinary citizens help each other and defend what is dear to their hearts. They rescue animals and carry their pets wherever they are forced to go, thereby demonstrating that any life is precious. They plant flowers and repair destroyed buildings, which shows their hopes for the future. They routinely donate to the Ukrainian armed forces and carry disassembled weaponry in their luggage. And most of those things are done without heroic ethos or pathos. We heard about the banality of evil during World War II (Arendt 2006). Michael Billig (1995) illuminated for us the banality of nationalism in the post-national era. The unfolding Ukrainian story is for me about *the banality of goodness*: when essentially courageous, if not outright heroic, deeds are conducted in a matter-of-fact way. This story dates back to at least the days of Maidan, and it is properly shown in the Sergei Loznitsa *Maidan* documentary (2014): where many scenes show people routinely making sandwiches, building barricades, finding and delivering required medicine, etc. Without knowing the background and context of the struggle, one would not guess that these mundane activities entailed danger and tough moral choices.

Truth be told, the Ukrainian resistance in 2022 was framed domestically and in the West heroically, indeed, like in the state-launched marketing campaign ‘Be brave like Ukraine’, but actions on the ground have largely defied such labelling. I suggest that they could be best captured by the Aristotelian notion of *phronesis*, the notion of practices aligned with values, originating from the intuitive sense of what feels right at any given moment, without any fixation on the outcome or any prescribed scenario (cf. Aristotle 2006; Flyvbjerg 2001). To be clear, post-factum mythologization along the heroic lines is present on various levels, but the practices themselves emerge from an inner calling to do the right thing. The unfolding tragedy ignited *phronetic* actions also outside Ukraine. When Polish citizens rushed to the Ukrainian border with their cars to pick up refugees, and Czechs, Italians, and other Europeans came to refugee centres with food, toys,

and diapers without any order, coordination, or ready-made scripts, it was the same drive to do something aligned with one's values and beliefs, simply because abstaining felt like a wrong moral choice.

### Enacting values: Ukrainian phronesis against instrumental rationality

It became commonplace that Western expectations proved spectacularly wrong in the estimates of both Russian military power and the capacity and ferocity of Ukrainian resistance. Kyiv was expected to fall within three days, and many lauded Western experts designed that armed resistance would be futile due to the drastic asymmetry of the military might of the two sides. The Ukrainians decided otherwise, both the officials and the citizenry, with arguably the former mirroring the latter. The Ukrainian border guards refused to surrender to the Russian warship. Ukrainian citizens were trying to stop armoured vehicles bare-armed. President Zelensky responded accordingly. His famous statement 'I need an ammo, not a ride' sealed the deal between the authorities and the citizens that the nation would resist and fight the invasion. Western experts extolled that heroism while also thinking it was futile, and Kremlin mouthpieces engaged in conspiracy theories. Multiple – and mutual – misreadings between Russia, Ukraine, and the collective West (however heterogeneous and vague this entity is) were defined by their divergent modes of rationality. Every side was extrapolating its worldview as a universal, or default, model for framing the situation.

The main epistemological fallacy of the 'West' is its hegemonic instrumental rationality: whatever is not 'pragmatic', i.e. does not guarantee a desired outcome, according to expert expectations and theoretical extrapolations, is proclaimed absurd and irrational. A telling example of the Western misreading could be Jurgen Habermas's op-ed (2022) where he presents the strategies of the Ukrainian population as a stance of outdated nationally-engaged heroic ethos, misplaced in contemporary Europe: 'the more national and more post-national mentalities of populations provide the background for different attitudes toward war in general. This difference becomes clear when one contrasts the widely admired, heroic resistance and self-evident willingness to sacrifice displayed by the Ukrainian population with what might be expected of "our", generally speaking, Western European populations in a similar situation' (Habermas 2022). There are a number of unquestioned assumptions in this reasoning, the crucial one being that Russia cannot lose, thus the only choice at hand is between 'a defeat of Ukraine or the escalation of a limited conflict into a third world war' (Habermas 2022), thus the realistic attitude should follow the well-known and well-tried (or, better, well-failed) strategy of appeasement of the aggressor.

The main epistemological fallacy of the Kremlin is the denial of agency to minor actors beyond top officials and great powers: Russian narratives exclusively focus on control centres, be that on Bankova street in Kyiv or ‘the Washington obkom (Party committee)’. As the well-known Ukrainian journalist Nataliya Gumenyuk shows in her report on the ground: ‘Russian occupiers in Ukraine do not understand that local authorities here do not follow orders from the president or security service, but represent communities or their own opinions. Unable to comprehend this freedom of thought, they torture officials and activists, demanding to know who is orchestrating protests in Russian-controlled areas’ (Gumenyuk 2022). The West and the Kremlin seem to converge in their instrumental rendering of rationality, where all actions must be carried out towards some goal, albeit with drastically different agendas: the continuation of ‘business as usual’ vs. the ultimate disruption that instantiates a new world order with a new hierarchy of great powers.

Ukrainians intuitively sensed that both models were disadvantageous to them: being marginalised as a neglected periphery, at best exploited by the hegemonic global capital, or even worse – being sacrificed as a disposable resource to rebuild the grandeur of the resentful empire. So, they started acting to open up an alternative future where values could be exercised, not just declared. Importantly, this did not lead to alternative intellectual constructions but rather to practices centred around values, where freedom of choice seems to be a necessary prerequisite for future values to get traction. In the same report by Gumenyuk, she remarks: ‘My circle of friends and I discuss democracy, accountability, and the rule of law, but we long believed that we were a minority in Ukraine, that the majority of our compatriots did not care about these abstract terms. Yet in reporting on Putin’s invasion, travelling through my country, I have heard fellow Ukrainians, without any encouragement, explain these enormous concepts better than many academics. I listened as those frontline fighters spoke of the freedom to choose who governed them and change course if need be, and the freedom to chart one’s path in life. I heard a mayor say that his town near the Russian border was defending civilization and fighting on behalf of a world where laws mattered. A window installer in Odessa, on the Black Sea coast, told me he had learned to fire a gun to ensure that he did not have to “live in a country where Moscow tells me who to elect”’ (Gumenyuk 2022).

The story of an ordinary guy, posted in the Semantic Corpus project, has a telling title: ‘Not everyone is a hero, but everybody is human’ (2022). Despite the arch framing of the project, which is heroic indeed, this one tells an all-too-ordinary story of a guy who shied away from going to the frontline and who failed to rescue his mother from Mariupol but ‘just’ launched a successful volunteer initiative and ‘just’ went to the occupied territory where he got detained and escaped.

This narrative contains several important points. First, it is a typical story of a volunteer initiative, when a post on a social network fulfilled the goal of collecting UAH 60,000 in just one day. It rhymes with the personal story posted in this issue (Yurchuk 2022: 43). But the most important point is the following one, contained in the story's conclusion: 'Some can say our hero did wrong, that he had to do nothing, that he put himself in danger in vain. However, Eugene did as his heart told him, despite criticism' (Kostyk 2022). Such 'following the heart' is a description of a phronetic action. As Duvenage reminds us, summarizing Aristotle's writings and their further interpretations by Gadamer, Arendt and other scholars: 'phronesis is not acquired prescriptively like the technical skills or the blueprint of the craftsman. It is here not about a means-end relationship: Phronesis has no fixed goal or knowledge acquired in advance. It is rather about ethical knowledge (arete) that is formed through our daily exercise of the virtues on the way to the good life' (Duvenage 2015: 80). And once we acknowledge that our life worlds are heavily impacted by politics, and that refraining from the corrupt playground of crooks that is politics is not an option, something new emerges: public politics as *res publica*, concerted actions oriented towards the common good.

One might ask any Ukrainian today about their recent experiences, and they would normally give you a handful of amazing stories from their close milieu while taking them as 'normal' behaviour. My best friend, a senior executive in a private company in Kyiv, on February 24 was touring the city in her private car, to the accompaniment of sirens, attempting to deliver salaries to her employees. I was begging her to take her children and join me in Prague as soon as possible. She replied: 'Not before I do this. The war has begun – people will need money to save their families. It is my responsibility to provide it to them'. A famous female singer with a glamorous image, after several days of staying in a bomb shelter in Kyiv, went to work as a volunteer in a kitchen, where she peeled potatoes for many weeks in a row – just 'to do something useful' for those who defend us. It ruined her knuckles, but she just shrugs her shoulders, seemingly being at peace with her choices. I am giving these examples of small quotidian deeds, as I believe they complement more heroic ones (e.g. Paplauskajte & Gorčinska 2022), which together generate the reality of the Ukrainian resistance. My parents left Kharkiv after several weeks of painful negotiations. In late August, however, my mom – a professor – took a trip back to pick up her notes. She is not a person of the digital age, so she prepares for her classes using the piles of notes accumulated over decades. Kharkiv is still shelled heavily, and staying safe there is almost like playing Russian roulette (what fresh irony is packed into this expression!). But a new semester was about to begin at the University, so how could she not be best prepared to deliver for her students?

Conclusion:  
the fusion of horizons  
towards a shared future

This essay does not aim to praise Ukrainians as exceptionally moral people. It rather presents this story of resistance as a telling case that illuminates to us some alternative practices that counter many ills of contemporary society: its selfishness, radical individualism, and greed for profit. Such practices can pop up in various contexts, especially if properly acknowledged when they do. However, phronetic practices tend to appear in settings where the existing institutional setup is weak and dysfunctional: the very absence of ‘technological’, prescripted solutions creates space where people have to ‘fend for themselves’ (Acemoglu & Robinson, 2019: 18). True miracles happen, however, when extra-institutional solidarity extends to people outside traditional networks of personal acquaintance. It invokes a civil – as opposite to heroic – ethos. It has happened repeatedly in Ukrainian history as a means of survival when faced with existential danger. In contrast to multiple claims that Ukrainians have intrinsic democratic instincts, I would focus on the fact that true mass resistance has always been ignited by situations of not mere threats to democracy but of existential dangers, when people were assaulted in a cynical way, which put the basic safety of the community at risk (take, for example, the kidnapping and murder of the famous journalist Georgiy Gongadze; the brutal beating of the students’ camp on the Maidan; the military assault of the Russian army). When institutional structures prove unable to find a proper response to an existential challenge, citizens protest and start seeking *ad hoc* solutions: most recently, providing for the army before the state does. Interestingly, these practices got disseminated in the army ranks as well. Foreign observers report in disbelief how various army units contact each other to exchange their trophies, which enables them to quickly find missing parts for broken vehicles and weapons (Dovgopolij 2022).

There is a Ukrainian adage that could be roughly translated as ‘necessity is the mother of invention’, which might explain the origins of such exceptional creativity. However, in the increasingly volatile contemporary world, where the scale of challenges – the ecological drama of the Anthropocene, and ever-growing global inequality, to name just two looming dangers – requires truly consolidated responses not adequately served by existing institutional solutions, we would do well to take note of how and when these phronetic practices emerge: no blueprints at hand but a clear focus on the priority of our common survival, where we align our actions with our values. The current Ukrainian resistance might provide an example that needs to be closely examined to that end.

## References:

- Arendt, Hannah (1970). *On Violence*. New York: Harvest.
- Arendt, Hannah (2006). *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. Penguin Classics.
- Aristotle (2006). *The Nicomachean ethics*. Chicago University Press.
- Billig, Michael (1995). *Banal Nationalism*. SAGE Publications Ltd.
- Dovgopolij, Denis (2022) The New York Times pišet... [from Russian: The New York Times writes...]. *Facebook*, 3 September, <https://www.facebook.com/dennydov/posts/pfbid02Caf1h8qrkjQfcezvJXJK32D1NjgjB17tqBN-MPIHSTuGPQFHvW6FGyK6GZuSAp7ail> (accessed 30 September 2022).
- Duvenage, Pieter (2015). Practical wisdom (phronesis) and hermeneutical politics. *Phronimon*, Volume 16, No. 1: 77–96.
- Flyvbjerg, Bent (2001). *Making Social Sciences Matter. Why social inquiry fails and how it can succeed again*. Cambridge University Press.
- Gumenyuk, Nataliya (2022). Russia's invasion is making Ukraine more democratic. *The Atlantic*, 16 July, <https://www.theatlantic.com/ideas/archive/2022/07/russian-invasion-ukraine-democracy-changes/661451/> (accessed: 30 September 2022).
- Habermas, Jürgen (2022). War and Indignation. The West's Red Line Dilemma. *Reset Dialogues on Civilizations*, 6 May, <https://www.resetdoc.org/story/jurgen-habermas-war-indignation-west-red-line-dilemma/> (accessed 28 October, 2022).
- Kostyk, Iryna (2022). No everyone is a hero, but everybody is human. *Semantic Corpus*, <https://hero.semantic-corpus.com/no-everyone-is-a-hero-but-everybody-is-human-1/> (accessed 18 November 2022).
- Paplauskajte, Marička & Gorčinska, Oleksandra (2022) Kraïna nezlamnih [from Ukrainian: The country of the indomitable]. *Reporters*, 24 August, <https://reporters.media/krayina-nezlamnyh/> (accessed 30 September 2022).
- Plessner, Helmuth (2020) *Laughing and Crying: A Study of the Limits of Human Behavior*. Northwestern University Press.
- Pekar, Valerij (2022) Dlà istorii ... [from Ukrainian: For history...]. *Facebook*, 27 February, <https://www.facebook.com/valerii.pekar/posts/pfbid083twq2vy1Zqs7recoAp5HM4q1rMc4R7T91CGASDyaLVnPq7sd89ECSe-GiFP7z8FJl> (accessed 28 March 2022).
- Yurchuk, Yuliya (2022). War, solidarity, and resilience. Some reflections from Sweden. *Topos*, № 2: 42–47.

BELARUSIAN SOCIAL AND CULTURAL  
ANTHROPOLOGY IN TIMES  
OF CATASTROPHES AND DRASTIC CHANGES:  
A ROUNDTABLE

**Andrei Vazyanau**

Lecturer at the Department of Social Sciences,  
European Humanities University  
Savičiaus g. 17, 01126 Vilnius, Lithuania  
Email: andrei.vozianov@ehu.lt  
ORCID: 0000-0002-5103-7298

**Roman Urbanowicz**

PhD student, University of Helsinki, Faculty of Social Sciences,  
Doctoral Programme in Social Sciences  
Unioninkatu 35, 00014, Helsinki, Finland  
ORCID: 0000-0002-0102-8051

**Yana Sanko**

Master's student in Social Anthropology, Lund University  
Email: sankoyana@gmail.com  
ORCID: 0000-0003-4540-6437

**Aliaksandra Shrubok**

PhD student, Uppsala University, Department of Cultural Anthropology  
and Ethnology, Institute for Russian and Eurasian Studies,  
Engaging Vulnerability Program  
Gamla Torget 3, 3 tr, 751 20, Uppsala, Sweden  
Email: aliaksandra.shrubok@ires.uu.se  
ORCID: 0000-0002-1287-8959

**Stsiapan Zakharkevich**

D. in History, Associate Professor at EHU,  
Academic Department of Humanities and Arts  
Email: stsiapan.zakharkevich@ehu.lt  
ORCID: 0000-0002-8520-2730





## Elena Gapova

Professor, Department of Sociology, Western Michigan University  
1903 W Michigan Ave, Kalamazoo MI 49008-5257 USA  
E-mail: elena.gapova@wmich.edu  
ORCID: 0000-0002-1009-8246

DOI: <http://doi.org/10.24412/1815-0047-2022-2-56-75>

*Abstract.* The last two years in Belarus were marked by a string of catastrophic events and profound changes: protests of 2020, unprecedented political repressions and involuntary emigration on a mass level, the refugee crisis of 2021 at the Belarus – EU border, and the Russian invasion of Ukraine, in which Belarus partakes. Those events fundamentally reshape the lives and professional practices of social anthropologists and ethnologists. The aim of the rountable in Kaunas at the 10th Congress of Belarussian studies was to voice the experiences of anthropologists as practicing researches and private persons. The general directions of reflection included the problematic nature of ethnographic method in terms of access to the field in Belarus; validity of professional expertise and engagement; researcher's positionality within the unfolding calamity; the matters of disciplinary reproduction along the lines of geopolitical fissures.

*Keywords:* mass repressions; field access; disciplinary reproduction; the 2020s in Belarus; research ethics.

### Preface

The past two years in Belarus and the larger region have been marked by a string of catastrophic events and profound changes: revolutionary protests of the summer of 2020, unprecedented spiraling exacerbation of political repressions in the country, the emergence of involuntary political emigration on a mass level, the refugee crisis of 2021 at the border between Belarus and the EU, and, finally, the Russian invasion of Ukraine, in which Belarus is infamously partaking. Besides the social and political consequences of biblical proportions, these catastrophic events have been accompanied by a fundamental restructuring of the landscape of personal and collective emotions, affecting both social researchers and those who (or with whom) they study. A pallet of visceral sensations – hope, disappointment, anger, fear, effervescence, despair, camaraderie, desolation, hate, love, silence, torpidity, humiliation, pride, apathy, resolution, shame and guilt – overwhelms the social fabric in the country and beyond, inevitably shaping lives and professional practices of social anthropologists and ethnologists.

Thus, the aim of the roundtable that took place in Kaunas on the 1<sup>st</sup> of October at the 10<sup>th</sup> Congress of Belarussian Studies was twofold.

Firstly, it was to voice our diverse experiences of those catastrophic events as both practising researchers and private persons. Secondly, we aimed at reflecting upon the commonality of challenges and intuitively searching for ways of coping with them emotionally, intellectually, and professionally. All in all, it was about getting together in times of overwhelming catastrophes.

Given the diversity of experiences and certain generative pragmatics of the roundtable – to have the words “Belarusian anthropology” in the title is a rare currency – some more general directions of reflection were offered in advance, instead of precise questions. All the participants were encouraged to share their personal and professional experiences about the pressing issues of the moment. They included:

- ethnography as a method (a cornerstone of the discipline) and its problematic nature in terms of access to the field in Belarus, the safety of our research participants, and ethics, both professional and interpersonal;

- validity and (ir)relevance of professional expertise and engagement, its diverse forms of representations, and fraught and precarious practices of production;

- reflections on the researcher’s positionality within the unfolding calamity, its emotional contours and the tactics of ethical and intellectual coping with and countering the disasters;

- and finally, the matters of disciplinary reproduction, both formal and informal, alongside the lines of geopolitical fissures and in times that amplify the ethical and emotional gravity of choices.

Roman Urbanowicz

### **Andrei Vazyanau** (European Humanities University)

What can Belarusian anthropology do in times of unprecedented mass repression and the Russian invasion of Ukraine using the territory of Belarus?

This comment is written from a not-quite-usual position for a Belarusian anthropologist. I grew up in Mariupol, Ukraine, and received my master’s degree in anthropology in St. Petersburg, Russia, and a PhD in Regensburg, Germany. In 2020, I collected signatures for an alternative candidate in the Belarusian election and hid protesters; in 2021, I came to Belarus for the last time and moved to Kyiv a few weeks after. A month ago, I delivered to Kyiv a parcel from the Belarusian community of Vilnius, for the second time in the last three months.

To sum up my experience of the recent two years in one sentence – like many of my colleagues, I have ceased to be able to do academic anthropology in the way that Western academia demands. Instead, since

the beginning of 2020 and until now, we have been writing reports for news sites, open letters, evacuation memos, and Facebook posts — except those days when we have to flee (often, for a second or third time since 2020) or look for a temporary job/visa/humanitarian protection to be able not to go back to Belarus (and yet some of our colleagues remain there). At the same time, I do not think that the activities undertaken by me and my colleagues to collect data and write texts fall outside the definition of anthropological work.

1. Not everyone has the privilege of doing ethnography following North American or Western European standards. Belarusians, amidst other researchers who do not have the minimum conditions for doing science (as seen by top international universities), should raise this concern loudly, including the very form of their (our) ethnographic efforts. In particular, it is necessary to problematize the application of standard compliances to researchers from countries affected by war and/or mass repressions.

2. Both (unexpected) consequences and (expected) effects of our research work should concern us no less than the achievement of the research goal. Attention is needed not only to the validity and reliability of the statement but also to the place and time of this statement. One recent example is the placement of Amnesty International's report on Ukraine in July 2022. While the content of the report is a subject worth of a separate discussion, we also need to reflect on which potential the text had at the moment of publication in the context given (to put it simpler: why, with which expectations would one publish the report exactly then, in that form, for that audience?).

3. The research agenda should seek maximum adequacy to the broader public discussion and the problem field. By reducing anthropology to theorizing, the academic community devalues it for the studied societies here and now. The perception of academic efforts by the general public may not seem important today, but it will likely manifest itself after the change, in the decisions made about transformations of the scientific infrastructure. Perhaps we should keep in mind the question addressed to us from the future: "What did you do during the war/repressions?". A case of similar questioning is the post-war discussion on the guilt of American anthropology — resulting from the fact that during WWII many anthropologists studied Japanese (or other) culture to consult the US military.

4. The Russian invasion of Ukraine is a colonial war (as noted by Timothy Snyder (Snyder 2022)), and Belarusian anthropology today, if it aims to preserve its independence, cannot help but be decolonial. While decolonization is currently often assumed to be a necessary cause, component, and/or consequence of defeating an empire, nothing guarantees that the decolonization of self-knowledge will take place in every former colony. This imposes certain imperatives in terms of whom to give voice in the first turn, and which (institutional,

research, pedagogical) coalitions to join if we have the ambition to enter the decolonization process. At the same time, colonial optics are produced and used concerning Belarus not only from the Russian viewpoint. For instance, some German cultural institutions, closing their offices in Minsk, transfer work communication with Belarusians to their office in Moscow.

5. It is rarely discussed, but anthropology does not promise pleasant emotions and comfort to anyone involved. I can recall how, until 2020, my colleagues had been using ethnography to cope with the experience of something that they found emotionally disgusting or ideologically unacceptable. This included research on radical movements and subcultures, manifestations of discrimination and violence, etc. Today's context can work oppositely: we live in a situation where radicalization has become the mainstream, the value of nonviolent resistance is an object of ridicule or a reason for reproach, and the distinctive features that served as the foundation of Belarusian identity are rejected from various sides. This context requires a sustainable understanding of the principles and teleology of the anthropological profession – which will be a source of motivation for researchers, while also providing answers to the questions about us or addressed to us from outside.

**Roman Urbanowicz** (University of Helsinki)

### Catastrophic research experiences and disciplinary self-alienation

The main message of my commentary is to highlight a contradiction between lived experiences of the ongoing catastrophic developments in the region and disciplinary conventions of how these experiences are supposed to be used by anthropologists and ethnologists. It just so happens, that living through catastrophes traumatises, and traumatic experiences are difficult and at times even painful to share. Yet the career conventions of our academic trade oblige anthropologists to represent their professional experiences, abundantly and vigorously. We seem to be bound to use it or lose it. What to do about it is not clear at all.

My commentary hence falls into three parts: a brief outline of my positionality and experience of ethnographic research and anthropological writing in the years of 2020–2022, followed by some scattered reflections on habits of othering that linger to the production of anthropological knowledge, as well as on looming sense of the vanity of our disciplinary practices, in light of the dramatic events that are unfolding.

1. While my professional socialisation in the discipline began years ago at the Belarusian State University, I have been a doctoral student

in social anthropology at the University of Helsinki since early 2019. I conducted my ethnographic research (a boringly old-fashioned year-long in-depth one) in Belarus in 2019–2020, finishing it in September 2020. The topic of my research focuses on the relations between the state and a group marginalised in terms of both class and ethnicity – a rural Polish community. Therefore, as my fieldwork was approaching its chronological end, the very experience of partaking in demonstrations together with my fieldwork companions (in our civil capacities), living together through the overwhelming moral catastrophe of totalising police violence, and a joint search for ethical responses to it happened to constitute a culminating part of my ethnographic research.

Now, there is a brief outline of some obvious things, important for my line of reasoning. The experiences of the 2020 revolt and unprecedented political repressions that followed were massively traumatising for many in Belarus, in various ways, and for locally embedded social researchers these are experiences of both living through and researching the very same injury. Amongst many possible consequences of dealing with traumatic and intense experiences, in turn, unwillingness to open up is a frequent one. It is not at all easy to share and dissect critically sensitive private matters and visceral experiences, those of courage, fear, hope, loss, and particularly, as of October 2022 – the one of defeat, that feels the most bitter given its consequences to the Ukrainian events.

2. Any act of anthropological knowledge production, on the other hand, inevitably entails defamiliarization, however elaborated the tradition of disciplinary reflection on the topic might be. To represent an experience unavoidably means to cater to the gaze of others, turning a vulnerable flow of lived experiences into a fixed, alienated form of representation. *Hell is other people*, after all, in a sense that any act of being conceived by (or represented to) another person implies a suspension of sorts, a stop of the flux of phenomenological experience of constant becoming. To be described is to acquire a fixed and complete form; for Sartre, an experience akin to that of death (Sartre 2021).

Among the anthropological reflections running parallel to this famous existentialist take on the idea of representation, debates on ‘narrative slots’ and temporal othering are most relevant to my commentary. Besides already classical pieces on the so-called “savage” (Trouillot 1991) and “tribal” (Murray Li 2000) slots, the thing that seems particularly fitting the topic is the notion of the “anthropology of suffering”.

The latter emerged as a critical description of a certain fashion in the discipline that took solid hold by the 2010s (Robbins 2013). In particular, as “a genre that specialises in the minute description of individual experiences of exclusion, violence, illness, and poverty” (Laidlaw 2013: 31), it was criticised for bearing habitual features of othering based on moral relativism. This time, by drawing on a rhetorical strategy of depicting individual suffering in ways that emphasize the

foreignness and unfathomability of their particular plights, compared to the presumed life worlds of the researcher and their academic audience (Mattingly 2014: 475). Contrastingly, it corresponds with a broader argument that emphasised thoroughly produced allochronism of a classical ethnographic subject (Fabian 1983). Recently, the issue has been noted to persist, particularly in relation to the anthropological subject in crisis. This particular kind of denial of coevalness is located not in failures to recognise the shared present but in the denial of a future shared with the researcher (Ramsay 2020: 403), as the distressed subjects of “anthropology of suffering” seem to appear as routinised instances of otherwise inherently brief disorders (cf. with Vigh 2008).

To sum it up: the ways anthropology knows to address its subjects in crises bear ample potential for exotisation and somewhat more fundamental futural othering. My take on those elaborated concepts is rather simple: a researcher of one’s own crisis might be supposed to reproduce a voiced denial of coevalness but concerning oneself. This friction unravels the crucial question: are we at all capable of describing those whom we study as *really* normal people, just the way we are in our normal lives?

My reflection is also prompted by the similarity of class trajectories between my fieldwork companions and myself. By the late stages of my fieldwork research, I happened to spend most of my time with rural men of my age and blue-collar occupations, and hence had a strong feeling of living an alternative version of my own life, the way it realistically might have gone. Thoughts, ideas, sensations, and expressions of my fieldwork companions felt to be of *genuinely normal* people, from my vantage; there was a distance of course, but it felt like a distance within rather than a distance between. Yet, I do not think that my fieldwork companions would necessarily be seen similarly from the vantage of the general international academic readership – those for whom I am supposed to present my ethnographic contribution, and of whom I can also say, under different circumstances, that they seem to be genuinely normal people, just like me<sup>1</sup>. All in all, these contradictions only aggravate the pressing sensation of superficiality.

3. The amplified sense of vanity and alienation of anthropological expertise, when applied to overwhelming catastrophes that dramatically restructure your whole life and the lives of your dear ones, brings to the fore the matter of relevance. *They’ll never understand you anyway*, so why bother explaining yourself and arguing for validity, novelty, boldness etc. (familiar clichés abound) of your research/

1 Essentially, whose ways of accounting for the human condition are the only ways I have ever been taught. Yet, this passing comment touches on a much more profound matter of the class-based disparities in access to representation within and across “cultural units” on which we habitually divide the world; can peasants/workers/paupers/etc. authentically represent themselves academically or in terms of any other “high culture” of their society?

thesis/article/book? For me, as well as for many in Belarus, this has only become much more intense after the Russian aggressive invasion began, endangering the lives of friends, relatives, and colleagues, along with millions of other Ukrainian civilians and soldiers, and bringing the whole new level of anxiety and anger; and, to an extent, shame. *There is a goddamn war going on, things are gonna slide, and the future is murdered, how could they talk about anything else?* How could I talk about anything else, after all?

Conversely, the very logic of building an academic career in global English-speaking anthropology, especially at its early stages, is based on publicity, and broader, on the cultivation of cheerful and somewhat expansionist habitus of networking and self-promotion. To build an impressive CV and network of peer support, one is supposed to be active in social media and at academic events of all sorts, promoting one's research and its invaluable findings. Even more so, one is expected not to nauseate in response to "*oh my God, you have SUCH a fascinating topic!*" and reciprocate similarly. Effectively, a young and aspired anthropologist has no choice but to behave within their discipline as if their very formative professional experience did not instruct them to be particularly sensitive towards shallowness and vanity. As of today, it is not quite clear to me personally, how to reconcile this contradiction.

This raises a trivial question that lies at the core of my comment: how to do what we are supposed to do professionally these days, and for what? It is a rhetorical one, to an extent, as every injury heals with time (or so they say), but only to an extent. Undoubtedly, this question might also be dismissed as merely another instance of "how to bear with the vanity of the world" spleen. Yet the structural logic of the contradiction of various sensitivities and practices is not unique to either my situation or the Belarusian case. Our colleagues from some more actively threatened groups, those who sustain heavier losses and traumas, might quite reasonably (from their standpoint) wonder, how the hell can we be talking about our petty matters while their catastrophes take place. This is neither mature nor productive to compare or measure the gravity of crises but traumas seem to work this way, at times. A patient and nuanced approach to such cases, I hope, can provide an opportunity to scrutinise the mechanics of anthropological othering both intellectually and empathetically, using our own emotional experiences and responses as a useful epistemological tool to examine the emotional and moral landscape of the field (cf. Fassin 2008; Stoczkowski 2008).

Further, the workings and consequences of such complex entanglements of fraught personal paroxysms and extractivist disciplinary conventions that bound us to alienate ourselves actively and cheerfully might be scrutinised politically. This allows us to explore possibilities of transformative alliances and collaborations in academia and

beyond, outside the bubbles shaped by tragedies yet horizontally rather than vertically. The same applies to further exploration of the question of who are “they” that “will never understand”. It touches on the matter of hierarchies of knowledge and ontological standpoints within the global academia; much in line with A. Vazyanau’s contemplations regarding thorough attention towards the decolonial rethinking of our strategic and tactical coalitions within the academia.

**Yana Sanko** (Lund University)

For me, coming back to academia and anthropology in particular was one of the outcomes of my activist side projects, as well as of forced migration from Belarus in 2020. Before 2020 I had been working as a User Experience Researcher and doing qualitative studies for digital products mostly. Getting gradually involved in studies related to repressions and political activism made me face challenges, different from what I had been used to.

Firstly, an interview (often online) becomes the only option available after you leave the country. Not only I cannot go to Belarus anymore, but also people in Belarus feel much safer when they know that any evidence and content of the conversation is outside the country. Of course, during those interviews, you feel the place for the potential gap between self-description and how the events could unfold but you have to accept this limitation. And it’s not only an inconvenience in professional terms but also a very sensual aspect of the loss. It’s not just about the lost access to the field but a sensory deprivation of sorts, the impossibility to witness events and you saying to yourself “wow, this should be studied”. There is unarguably important work that can be done within the diaspora or even globally, yet this loss should be acknowledged and reflected upon.

Secondly, in crisis circumstances, you are more likely to get access to the groups that you are already part of. And that can pose all kinds of ethical dilemmas and conflicts of interest. In my case, it has been in several different circles, but still, it’s clear that my political views limited my ability to reach out to the opponents. In one study I conducted 22 interviews, and I talked to only two people who do not actively support protests, despite my attempts to find more. This is a challenge but also it is a great help when you are a part of the emergent networks of trust. In some cases, my invitation to the interview was shared in secret closed telegram groups with a personal recommendation, and total strangers agreed to talk to me and to make the recordings. One person said to me: you are recommended by a person whom I trust, so I trust you.

Thirdly, there is an issue of consent. How can we rely on the consent given, for example, a year ago, if the scope and character of state



repressions have changed? Shouldn't the understanding of what data is safe to use change as well? But how to achieve that in practice? How often should we reconsider it? What if my understanding of what is safe is stricter than that of my research participants? In a way, it is a process of negotiations with the imagined future: can something published today become harmful tomorrow?

Often you can obfuscate the details enough to be safe, but sometimes the value of the story is in the fact of where and when it happened. As a result, you have to accept that some interesting data will have to stay unused for a while.

Those are some practical aspects of studying Belarus after 2020 when you are not being able to come back there. But when you get the data, there is also an unsettling feeling of the inappropriateness of doing theoretical analysis of the material when it feels to be at the expense of someone's stories of suffering. I doubt, I am the only one who has a job now to figure out how to embrace my positionality and emotional resonance with the subject. I find myself being engaged in a constant self-reflection: am I doing something or reacting to something as an activist or as an anthropologist or even as a living human being? In some cases, I consciously have chosen to be just a participant while thinking to myself "that could have been a great study".

Despite all the challenges, I have also found those studies to be of a great help to me personally in living through the traumatic experiences of the past two years. My study participants have been very open and expressed the desire to share. It was obvious, that security measures they had to live with since recently were not comfortable and not what they are used to. Some said they appreciated the possibility to talk about their experiences on their terms. I believe that engaged research practised as a form of solidarity (Rasch & van Drunen 2017; Speed 2006) may be one of the answers to the question of our roundtable on how to do anthropology in the midst of the catastrophe. Maybe some experiences want to be witnessed and seen, and that's acceptable if we propose their theoretical analysis much later, when we can.

To conclude, I would like to share several practices that I have found helpful and/or interesting to experiment with further. First of all, it was very important to me that people who agreed to participate in the study do not feel worse after the interview. I found learnings from Trauma-Informed research to be very helpful (Winfield 2022), however hard it is to monitor potential signs of distress within a zoom interview. I think that this topic deserves more awareness among anyone attempting qualitative studies in the region.

Above that, there were incredible opportunities for participative co-creation. Before leaving Belarus in 2020 I had had a chance to facilitate the process of decision-making about an issue that was very antagonizing in one of the local groups. Instead of the majority vote which was only reinforcing the disagreement within the group, we

experimented with a more consensus-seeking method and came up with an outcome that other members accepted and even liked. Looking back, I wish I had done more of such work when I had the possibility.

Finally, there is a space for experimentation with how we write about what we studied and experienced. In 2021, I conducted some interviews with Human Resources professionals in Tech companies in Belarus about their experiences during the protests in 2020. Eventually, I realised I could not have figured out a way to use my data safely. This summer I participated in the fem-writing lab Rasciajennie dedicated to migration and protest trauma in Belarus, where one of the tutors Hanna Otchik asked us to experiment with the so-called erasure technique. Initially, the technique encourages you to construct a poem by crossing the rest of the text with a black sharpie (Dorney, 2018). I took one of the interview transcripts and erased all the information that I thought was unsafe or recognizable. Peculiarly, this form of self-censorship became a liberating possibility to say something publicly at all. The person who gave the interview found the poem very resonating and “therapeutic” in their own words. They permitted to publish it. Yet I must say I was torn by the thought of whether it was even *allowed* within the discipline because it’s not theoretical analysis after all.

Can anthropologists in and from Belarus use their field notes to produce not only case studies and articles and lectures, but also ethnographically informed poetry or prose, or art? Can it be a more adequate format to communicate what we observe, think, and feel?

**Aliaksandra Shrubok** (Uppsala University)

In line with critical, postcolonial, and postmodern questioning of social science authority, an anthropologist is no longer considered a neutral observer but rather a “positioned subject” (Rosaldo 1989). It is on this common ground that I shall base my reflections.

Almost every of the roundtable’s participants, as well as many other social researchers, have been unable to conduct the “golden standard” ethnographic fieldwork in Belarus lately and have had to adopt various digital tools to access informants, who by and large share researchers’ life experiences, worldviews and political sensibilities. My case, however, is strikingly different.

I left Belarus in late August 2020, shocked and frustrated but still full of hope for a vague but better future for the country and its people, as many Belarusians were, and started a PhD research at Uppsala University, Sweden. My research interests have been mostly centred around human-plant relations, a seemingly politically neutral subject, which enabled my safe journey back to Belarus, where I conducted ethnographic fieldwork during the summer of 2021 – summer of 2022,

working with rural elderly women. However, an all-encompassing and totalizing political crisis has made it challenging, if not impossible, to foresee when a scenario for the “neutral research” may develop in a sensitive, politically and ethically charged topic. Any research topic can become highly sensitive these days, not only because of intimate subjects or vulnerable groups under study but also due to the researcher’s vulnerability. However welcoming, gentle, and kind my interlocutors might have been during our daily interactions, our discussions would get negatively charged if not aggressive as soon as the topics of the migrant crisis, political oppressions in Belarus, or, especially, the war in Ukraine, were brought to the table. Open, emphatic, and patient as I was towards my informants’ everyday-life experiences and existential struggles, I could not help but become defensive, over-sensitive and anxious in case some political issues were addressed.

A question of my political position and its role in the ways of my research is done at different levels of knowledge production (data collection, description writings, analysis and conceptualization of the research results) have become of utmost importance for my PhD project. Finding myself on the opposing side than those of my interlocutors, I could not help but engage in an argument, feeling irresistible anger, pain, and despair. Encounters like that have constantly made the boundaries between me, a researcher, and those whom I researched solid and impenetrable; they still hinder the construction of a more nuanced analysis of my informants’ experiences. The questions that I am still grappling with are the following: How to study those who cause you anger, pain, and shame? How morally (in)comprehensible are the “yabatskas”<sup>2</sup>? How to overcome an almost irresistible desire to put them into a “savage slot” (Trouillot 1991: 17–44)?

There is a challenge to egalitarian relationships between a researcher and research participants, as well as a threat to the researcher’s empathy if your interlocutor is a “yabatska”. The challenge to research empathy towards these specific groups of “conservative Others” (Gusterson 2017) – those we tend to dislike – is also a quest to cultural relativism as a basic presumption of anthropological knowledge and discipline.

Anthropology is a discipline that has long perceived and promoted cultural relativism as its essential value. The discipline has advocated stubbornly and vividly that we should understand everything, from magic and beliefs (Evans-Pritchard 1937) to head-hunting (Rosaldo 2004) and cannibalism (Conklin 1995) from a culturally relativist standpoint. And yet, due to my political positionality and my deep sympathy and respect for my informants in many other than their political

2 “Yabatskas” is a slang term used for the supporters of Lukashenka. Although the term was intended to mean I Am The Old Man, the pronunciation of this slogan resulted in a more vulgar «a fucker».

position regards, the “Yabatskas” seem to be an especially disturbing type of “cultural Others” to be engaged with.

Numerous theories have been put forth to explain anthropology’s “problem” with the study of the kind of conservatives that supported authoritarian/populist/nationalist regimes in the Global North. Thus, Harding said that in her study on American Fundamentalist Christians, fundamentalists were the wrong kind of cultural Other because they were, in contrast to the discipline’s “typical” subjects, powerful, outspoken, and “anti-modern” rather than “non-modern” (Harding 1991: 392). She stated that anthropologists wished to keep these Fundamentalist Others out of the conceptual and political space being occupied by the discipline’s conventional subjects: marginalized ethnic minorities or those who were under the pressure of powerful political and social forces (Harding 1991: 392). Other researchers believed that conservatives posed a political issue for the discipline because anthropology’s modern liberal humanist agenda tended to draw researchers with left-leaning political views (Heyman 2010: 287; Lewis 2014). As a result, anthropologists distanced themselves from the conservatives “at home”, frequently enforcing barriers between themselves and “them” (Coleman 2015: 275–278), and they found it difficult to understand their motivations or worldview. Although the issues discussed in the literature may be applicable to and valid in my research setting too, there is no ready-made recipe for how to deal with the practical difficulties: namely, anthropologists studying the conservatives may be failing to develop the psychological closeness and transcultural identification that served as the foundation of the discipline’s epistemology.

Anthropology ultimately rests on intimate research praxis, and ethnographic analysis is directed and informed by the emotional relationships between anthropologists and informants. “Direct” not-yet-rationalized and not-yet-conceptualized emotional and embodied experience is one of the most important epistemological sources. This is something that anthropology has presumably long since acknowledged. Now, turning to our mutttons, it seems that anthropological research in or about Belarus is prone to be extremely emotionally charged and affectively diverse, at least for the time being. Indeed, as Andrei Vazyanaou noted, no one working in anthropology should expect to feel good or at ease. At the same time, while the role of “emotional overlaps” (Feldman & Mandache 2019) — the moments of intimate closure and empathy between a researcher and her or his informants — seems to be recognized and analyzed, there is a lack of discussion of “emotional collapses” that both interfere into and inform research process, and in a Belarusian case, this dearth is most acute.

There is no predetermined method for conducting a study on those who happened to be repulsive during external political developments, and I have no answers to the questions I posed above. Nonetheless, what seems clear is that if we are to contribute to the understanding

of present alarming tendencies in Belarusian society and to aid in their reversal, rich, nuanced and emotionally resonating ethnographies of “conservative Others” are needed. These encounters will call upon all the reflexivity, relativism, and humane critique that our discipline can muster.

**Stsiapan Zakharkevich** (European Humanitarian University)

**Status quo of Belarusian ethnology and the catastrophic events of 2020 and 2022.**

In my commentary, I would like to address specifically that part of the Belarusian ethnological and anthropological community that remains physically and institutionally located in Belarus. For a long time, I was affiliated with it. I occupied a clear and quite comfortable position as a university professor, having my life strategically planned for many years ahead. Yet, at some moment everything was lost due to the political events of August 2020 and their aftermath. After being fired from Belarusian State University for my politically motivated two weeks of detention, I found myself in a somewhat marginalised position: the previous professional status was lost, and the new one was not obtained or felt very vague and precarious. In retrospect, it can be seen as an interesting experience, and an opportunity to rethink things on the periphery of two academic worlds (Belarusian and the wider one).

In the context of the general topic of the roundtable, several issues of both personal and more abstract nature can be raised:

Belarusian ethnology is a small and quite conservative academic corporation. Yet, for a long time, it has not been conceived as a small one, as it has always been framed as a part of a larger discipline of history (numerically, a sizeable milieu of several thousand people); ethnology dwelt at departments of history and in similarly branded research institutions. Even the very name of the academic degree assigned for ethnologists (“*candidate of historical sciences*”) testifies that we were heavily burdened by our existence within historical disciplinary paradigms. My doctoral dissertation, for instance, had a very clear historical focus. These days, there are about 30 people in Belarus who can be formally considered ethnologists/anthropologists. The absolute majority of them research traditional and very conservative topics: ethnicity, history of ethnic processes, traditional culture, and various “vestiges” of these phenomena; cultural changes as seen through the prism of ethnicity and traditions, the history of ethnology through the prism of the “history of achievements”. Research on current events and processes practically does not exist in the country.

The numerical scarcity of researchers results in a total lack of both senses of community and discussions about the directions, problems,

and fate of science. It is simply not customary to talk about it, to reflect upon those issues, to “wash dirty linen in public”. We have no academic journal that would host such discussions and foster their development. There are no opinion leaders or “style icons”, and no seminal critical articles to spark this discussion. Peer review and scientific criticism are virtually non-existent. If we take, for example, Slovak ethnological tradition – demographically, a country half the size of Belarus – we will find two academic journals, and, by Belarusian standards, a fairly active anthropological corporation; not to mention Poland, the Czech Republic and other neighbouring countries. Besides, there are no working institutional ties with neighbouring academic centres, not even with Russian ones, despite linguistic commonality. Cooperation with Germany, France, the USA etc. is not even mentioned. Hence, there is practically no exchange of ideas and conceptual critique both within and beyond Belarusian ethnology.

Given the givens, Belarusian ethnology was simply not able to respond to the events of either August 2020 or February 2022. The ethnological and anthropological academic reflection of those events was simply inconceivable, as our corporation had not been prepared for it. There were simply no preconditions for it, either objective or subjective. Belarusian ethnology has not created an analysis of cultural conflict as the foundation for the disasters of 2020-2022. The tide brought up a sociological, political, and historical analyses – but as for ethnological or anthropological, there was none. Belarusian ethnology has always been focused on completely different topics. Many of us did participate in the events of August 2020 and 2022, but rather as citizens of Belarus, not as scholars or members of an academic corporation. At the same time, we were thoroughly aware that even in Russia, our colleagues discussed such issues, raised critical questions etc. There, anthropologists engaged with the fundamental societal changes and political catastrophes together with sociologists and political scientists. We, on the contrary, had discussions amongst our colleagues but were not quite able to develop even a framework that would help us bring the issues into an academic conversation. Personally, it was very difficult for me – to transform my experiences into scholarly representations. Any kind of a public or at least internal discussion might have minimized that psychological pressure, but it simply was not there. Fear and bad habits overpowered academia.

The second topic I'd like to discuss is my own experience of living through the August events and their consequences during my short imprisonment, as I was given 15 days of administrative detention, being unlawfully charged with participation in what the state calls an ‘unsanctioned political gathering’. This can be seen as an autoethnographic experience of sorts, the one of detention. Right after being arrested, I immediately felt a need to be a scientist: to observe and to keep a diary. I kept records every day for fifteen days. However, I met

an indescribable problem: I felt like I was tearing myself apart. Only later, being already at home, while delving into the topic of autoethnography, I realized: I had failed to create a clear distinction between myself as an inmate and as a researcher who had had to observe it from a distance. I kept a diary but felt that it was not good enough, as my notes were overwhelmed with emotions. And yet, I could not fully open up emotionally and describe my feelings as a layperson, because I felt a need to be a scientist. Interestingly enough, back then I did not think about the dangers of keeping a detailed and honest diary while in the penal institution. I felt caught between the imperatives of academic rigours and my own human emotions. In my opinion, I have failed to solve this dilemma. Hence the looming feeling of my diary is the one not having any proper academic validity. And this is precisely a personal problem, since being a Belarusian academic researcher, I failed (or was not able, or did not have the skills or habits of knowing how) to solve these complex reflexive methodological problems right there in the field where the life itself put me; inside the jail, that is.

I would also like to address the actual engagement with the war in Ukraine and the difficulty of understanding it when you are entangled in the conflict in any manner. Just recently I have attended the panel on modern media here at the 10<sup>th</sup> Congress of Belarusian researchers (Kaunas), where a Ukrainian colleague talked about the research of Viber groups that were active in Mariupol at the time of its capture. She warned the audience that she might get emotional, and indeed, she was crying during the speech. I had several questions prepared: how did she study the issue methodologically? When did she, as someone who used those chat rooms to find her relatives in Mariupol, get the idea to engage with the topic academically? In a sense, she was not able to answer it properly, being understandably emotional. At the same time, her presentation itself was very much academic and analytical. Having distanced herself, she followed due analytical procedures; yet, during the Q&A, her personal emotions prevailed. In a way, it resembled the ambiguities of my situation in the Belarusian detention centre. Both her case and my own experience illustrate the sensitivity of engagement with a traumatic experience, when a researcher is strongly involved emotionally in the event that he or she is studying. As a private person, I was profoundly touched by the presentation of my Ukrainian colleague (photos, screenshots, etc.), but as a researcher, I instantly felt that distance between the event in question and myself. I felt a need to reach out to my crying and visibly emotionally distressed colleague only to ask her about the methodology of her research. This interest of mine existed in parallel with a palpable sense of shame for the evident moral transgression: the topic of the research interested me scientifically, while first of all I should have shown compassion.

Summing up my comment, I would like to draw attention to several points. Firstly, it is the problem of one's mental health and emotional

conditions. While you are going through trauma as a citizen, it affects you as a researcher just as well, as you are no more able to do neutral, abstract science. A. Vazyanau spoke more deeply about the duties of an anthropologist during the war at this very forum. Secondly, there is the problem of witnesses and interlocutors with whom we cooperate, exposing them to the stress and dangers of various repercussions of our communication. These days, I consider the issues of trauma and anthropological ethics, relationships with the witnesses of certain events (for me, interlocutors) and methodological distance to be much more important than I thought some years ago when I was lecturing students on the history of the development of socio-cultural anthropology. Previously, my own ethnographic experience in Belarusian villages, one of the hundreds of conversations with simple old folks about classical ethnological matters (biographies, their past, all things traditional), made me rather skeptical of the problems, already described in English-speaking Western anthropology. I thought they were way too exaggerated and I treated them as a kind of postmodern game. Now, after I have encountered a set of similar dilemmas, I am predominantly worried whether we will ever be able to generate meaningful discussions about it, to reach a new level of reflection specifically within that part of the academic corporation that is located inside Belarus. Besides all other concerns, this matter is heavily burdened by the concerns for the personal safety of researchers that say in Belarus.

**Elena Gapova** (Western Michigan University)

I am a social scientist, broadly understood, rather than an anthropologist per se, but the issues that we face as scholars and academics are the same. Most of us in this panel are currently outside Belarus; some had to leave after the events of 2020, others have been based abroad for some time and cannot go back after “all that we did”, or, rather, said online and how we have lived our lives. Put differently, civic visibility can be a reason for arrest and persecution.

This has repercussions for our work as scholars of society: mostly, we do not have direct access to communities that we study, we cannot “go to the field”, as anthropologists call it; we might only, depending on the situation, have access to some groups whose members have life trajectories and views that are similar to ours. What’s more, in Belarus, polling and surveys can only be done by trusted government-funded institutions: polling by other bodies is not allowed. The following example illustrates the difficulties scholars might face trying to study Belarusian society. Recently, the French anthropologist Ronan Hervouet published his book on the Belarusian countryside titled “A Taste for Oppression: A Political Ethnography of Everyday Life in Belarus” (2021). As it follows from the book, he collected his data when



he was employed at the French embassy in Minsk (that was before 2020). To interview people, he would visit them in the countryside, go to the sauna, drink with them, and have “conversations”. As sometimes during those “interviews” he was pretty drunk and thus could not rely on his memory, he asked a friend whom he brought with him to those visits to stay sober and try to memorize what was said. This sounds like a joke and the method described is beyond questionable but the challenge that scholars face these days is no joke at all.

The current situation has its toll on those whom we consider informants. First, just asking questions can hurt people over there. Then, those who are critical of the regime are less inclined to talk to pollsters or interviewers, and this is understandable. Those who agree to speak tend to give socially acceptable answers. Thus, scholars frequently face what can be called “an imposed consensus”, as people tend to conform to what they believe to be the opinion of the majority, they do not want to be “marginal”. All this leads to biases and distortions; of course, the reliability of data is an issue in all social surveys and studies but to different extents.

All of that has a huge effect on knowledge production. It seems that we remain confined to digital material or secondary data, and even those are not secure. It is a mere fact that multiple Belarusian digital platforms are no more, they have been outlawed and shut down, like the main independent news source tut.by, whose servers inside the country have been physically destroyed by the regime. Thus, it seems that at the moment the preservation and archiving of digital data, as well as the documentation of life and the mood in immigrant and refugee communities is what we can do. We do not have access to real people and their stories, so the question is what kind of narrative can be built based on this information.

Of course, we are not the first or the only scholarly community that faces such issues. Foreign scholars had very limited access to the study of Soviet society in the 20th century; these days, there are Iran, Afghanistan, and other nations that are almost closed to researchers. Lately, Belarus and now Russia have joined those ranks. I know that many of my Russian colleagues left the country and now focus on the study of immigrant communities; those who stayed still might have some opportunity to go on with their work. Belarus is much more closed in this regard. All this makes us think about what it means to be a professional in social sciences and what the boundaries of the profession are.

## References:

Coleman, Simon (2015). *Borderlands: Ethics, ethnography, and “repugnant” Christianity*. HAU Journal of Ethnographic Theory 5(2): 275–300.

- Conklin, Beth (1995). "Thus Are Our Bodies, Thus Was Our Custom": Mortuary Cannibalism in an Amazonian Society. *American Ethnologist* 22(1): 75–101.
- Dorney, Erin (2018). 6 Styles of Erasure Poetry — guest blog post by Erin Dorney. Trish Hopkinson, 11 June, <https://trishhopkinson.com/2018/06/10/6-styles-of-erasure-poetry-guest-blog-post-by-erin-dorney/> (accessed 11 October 2022).
- Evans-Pritchard, Edward Evan (1937). *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. Oxford: Clarendon.
- Fabian, Johannes (1983). *Time and the other: how anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- Fassin, Didier (2008). Beyond good and evil? Questioning the anthropological discomfort with morals. *Anthropological Theory* 8(4): 333–344.
- Feldman, Lindsey Raisa & Mandache, Luminița-Anda (2019). Emotional overlap and the analytic potential of emotions in anthropology. *Ethnography* 20(2): 227–244.
- Gusterson, Hugh (2017). From Brexit to Trump: Anthropology and the rise of nationalist populism. *American Ethnologist* 44(2): 209–214.
- Harding, Susan (1991). Representing Fundamentalism: The Problem of the Repugnant Cultural Other. *Social Research* 58(2): 373–393.
- Heyman, Josiah (2010). Activism in anthropology: exploring the present through Eric R. Wolf's Vietnam-era work. *Dialectical anthropology* 34(2): 287–293.
- Laidlaw, James (2013). *The Subject of Virtue: An Anthropology of Ethics and Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lewis, Herbert (2014). *In Defense of Anthropology: An Investigation of the Critique of Anthropology*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
- Mattingly, Cheryl (2014). Moral deliberation and the agentive self in Laidlaw's ethics. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4(1): 473–486.
- Murray Li, Tania (2000). Articulating Indigenous Identity in Indonesia: Resource Politics and the Tribal Slot. *Comparative Studies in Society and History* 42(1): 149–179.
- Ramsay, Georgina (2020). Time and the other in crisis: How anthropology makes its displaced object. *Anthropological Theory* 20(4): 385–413.
- Rasch, Elisabet Dueholm & van Drunen, Saskia (2017). Engaged Ethnography as Solidarity?: Exploring Sites for Academic-Activist Dialogues and Collaborations in Engaged Ethnographic Research in the Field of Natural Resource Conflicts. *Etnofoor* 29(2): 23–38.
- Robbins, Joel (2013). Beyond the suffering subject: toward an anthropology of the good: Beyond the suffering subject. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 19(3): 447–462.
- Rosaldo, Renato (1989). *Culture & truth*. Boston: Beacon Press.
- Rosaldo, Renato (2004). *Grief and a Headhunter's Rage*. In: Scheper-Hughes, Nancy & Bourgois, Philippe, ed. *Violence in War and Peace: An Anthology*. Oxford: Blackwell, 150–156.
- Sartre, Jean-Paul (2021). *Being and nothingness: an essay on phenomenological ontology*. New York: Washington Square Press.
- Snyder, Timothy (2022). The War in Ukraine Is a Colonial War. *New Yorker*, 28 April. <https://www.newyorker.com/news/essay/the-war-in-ukraine-is-a-colonial-war> (accessed 10 November 2022).
- Speed, Shannon (2006). At the crossroads of Human Rights and Anthropology: Toward a Critically Engaged Activist Research. *American Anthropologist*, Vol. 108, No. 1: 66–76.

- Stoczkowski, Wiktor (2008). *The “fourth aim” of anthropology: Between knowledge and ethics*. *Anthropological Theory* 8(4): 345–356.
- Trouillot, Michel-Rolph (1991). *Anthropology and the Salvage Slot: The Poetics and Politics of Otherness*. In: Fox, Richard Gabriel (ed.) *Recapturing anthropology: working in the present*. Santa Fe, N.M: School of American Research Press, 17–44.
- Vigh, Henrik (2008). *Crisis and Chronicity: Anthropological Perspectives on Continuous Conflict and Decline*. *Ethnos* 73(1): 5–24.
- Winfield, Taylor Paige (2022). *Vulnerable Research: Competencies for Trauma and Justice-Informed Ethnography*. *Journal of Contemporary Ethnography*, 51(2): 135–170.

КАНСТРУКЦЫІ ГІСТОРЫІ БЕЛАРУСКАЙ  
ЛІТАРАТУРЫ Ў НАВУКОВЫМ АСВЯТЛЕННІ  
МАРЫЁН РУТЦ

Жанна Некрашэвіч-Кароткая

© Zhanna Nekrashevich-Karotkaja

Dr. phil. hab., Professor, Adam Mickiewicz University,  
Institute of East Slavic Philologies  
Niepodległości 4, 61-874 Poznań, Poland  
Email: zhanek@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0001-9544-2159

DOI: <http://doi.org/10.24412/1815-0047-2022-2-76-80>

*Abstract.* The writing of the history of literature (Literaturgeschichtsschreibung) – a research trend in the humanities in the 21<sup>st</sup> century – remains largely underdeveloped in relation to the Belarusian literature. Marion Rutz’s article problematizes the conceptual foundations of the Belarusian historiography of the ancient and early modern periods. Those concepts have been formulated since the times of Maksim Harecki and have changed little in the latest academic volume *History of Belarusian Literature of the 11<sup>th</sup>–19<sup>th</sup> Centuries* (2006). The attempts to create historical accounts of the Belarusian literature development perfectly illustrate the constructing nature of history which depends on the nature of modernity; they also reveal the specificity of the Belarusian “place of memory”. This article analyzes more than ten historical reviews that describe Belarus’s old written legacy. The author examines the principles of inclusion/non-inclusion, periodization, definition of cultural specificity of Belarus in the chosen area of research. Most authors of the historical reviews strive to solve an insoluble problem – to create an exclusively Belarusian history of literature, which was heterogeneous in its essence. This article treats the problem of the titular nation and the terminological correlation between “Belarusian literature” and “literature of Belarus” within the frameworks of identity and geopolitics. The author suggests possible directions for conducting future studies in this research tradition and underscores potentially controversial points that may appear in the process.



Keywords: The writing of the history of literature (Literaturgeschichtsschreibung), old and early modern Belarusian literature

У XXI стагоддзі школьныя і ўніверсітэцкія курсы па гісторыі беларускай літаратуры мала чым адрозніваюцца ад тых, якімі яны былі ў першай палове і сярэдзіне XX ст., бо па-ранейшаму канцэнтруюцца на вывучэнні біяграфіі пісьменніка, а таксама мастацкіх і жанравых асаблівасцяў асобных яго твораў. Сутнасць гэтай адукацыйнай парадэгмы перадае філфакаўскі анекдот пра лекцыі дасціпнага прафесара Дзмітрыя Бугаёва, які я пачула ад маёй маці, былой студэнткі філфака БДУ. “Крытыкі пішуць, — даводзіў Дзмітрый Якаўлевіч, — што Якуб Колас у паэме “Новая зямля” імкнуўся стварыць энцыклапедыю сялянскага жыцця... Цяжка сказаць, ці насамрэч Якуб Колас імкнуўся да гэтага. Але крытыкі пішуць!..”. Выпрацаваная на школьнай лаўцы прывычка стараннага і часам зусім некрытычнага засваення чужой інтэрпрэтацыі, выкарыстання навязанай канцэпцыі, следавання штучна створанай парадэгме доўгі час знявольвала жывую думку беларускага чытача і беларускага гісторыка літаратуры. Нельга сказаць, на жаль, што сітуацыя змянілася карэнным чынам у постсавецкі перыяд: “Гісторыі беларускай літаратуры” пераважна застаюцца заціснутымі ў пракрустава ложа схематычных уяўленняў пра слоўнае мастацтва.

Але менавіта ў XXI стагоддзі вывучэнне літаратуры стварае ці не найлепшыя і найбольш надзейныя падставы для ўзнікнення паўнаважнага поля канструктыўных дыскусій. Такое поле існуе ў заходнім дыскурсе ўжо добрыя 70 гадоў. Прынамсі, з сярэдзіны XX стагоддзя ў еўрапейскай гуманістыцы пачаў фарміравацца інтэрдyscyплінарны, перадусім гістарыясофскі і культуралагічны, але таксама сацыялагічны падыход да вывучэння і інтэрпрэтацыі літаратурных твораў. Знакавым у гэтым сэнсе быў артыкул Жана Поля Сартра “Што такое літаратура?” (*Qu'est-ce que la littérature?*), апублікаваны ў 1948 г. Новыя метадалагічныя падыходы ў галіне вывучэння артэфактаў прыгожага пісьменства вызначылі таксама публікацыі Ралана Барта “Смерць аўтара” (*La Mort de l'auteur*) і Ганса Роберта Яўса “Гісторыя літаратуры як правакацыя літаратуразнаўства” (*Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft*), абедзве з’явіліся ў 1969 г. У канцы XX ст. набылі папулярнасць нараталагічныя падыходы Жэрара Жэнета і Вольфа Шміда, сацыялагічна-мастацтвазнаўчая тэорыя палёў культурнай вытворчасці П’ера Бурдзье, а таксама тэорыя наратыўнай ідэнтычнасці, асновы якой былі закладзены ў працах Клода Леві-Строса і Бруна Бэтэльгайма, а найбольш поўна сфармуляваны ў канцэпцыі Поля Рыкёра.

Беларускае літаратуразнаўства з вялікай асцярожнасцю, так бы мовіць, навобмацак асвойвала гэтыя дасягненні еўрапейскай

думкі XX стагоддзя — зразумела, пераважна ў постсавецкі перыяд. Аднак і ў нашы дні практычна не “абжытым” у беларускай інтэлектуальнай прасторы застаецца адзін з актуальных навуковых кірункаў, які склаўся ў нямецкамоўным літаратуразнаўстве і атрымаў назву *Literaturgeschichtsschreibung*. Тэарэтычныя развагі беларускіх вучоных, датычныя прынцыпаў стварэння гісторыка-літаратурных аглядаў, найчасцей не пакідаюць утульных межаў літаратуразнаўства як дысцыпліны з тыповымі для яе фармулёўкамі “пераход ад даўняй да новай літаратуры”, “фарміраванне жанравай сістэмы”, “выпрацоўка новых мастацкіх прынцыпаў”. Тэрмін жа *Literaturgeschichtsschreibung* мае на ўвазе прэзентацыю дзейнасці ўсіх або некаторых прадукцэнтаў / інстытуцый у полі літаратуры з перспектывы яе гістарычнай эвалюцыі, а таксама прэзентацыю фактараў, якія інтэграваны ў працэс літаратурнай камунікацыі на ўзроўні (вы)творчасці, распаўсюду і рэцэпцыі. Незалежна ад таго, як назваць гэтую галіну гуманітарных ведаў па-беларуску (‘пісанне гісторыі літаратуры’, ‘літаратурная гістарыяграфія’), менавіта яна адкрывае неверагодныя далягляды для інтэрдyscyплінарных даследаванняў. З іншага боку, вывучэнне традыцыі стварэння гісторыка-літаратурных аглядаў пралівае святло на многія пытанні і праблемы з сумежных галін гуманітарных ведаў.

Першым вопытам навуковага асэнсавання абагульняючых апісанняў гісторыі беларускай літаратуры зрабіўся інтэрнацыянальны даследчыцкі праект пад кіраўніцтвам прафесара з Ольдэнбурга (Ніжня Саксонія) Гун-Брыт Колер, які стартаваў у сегменце вывучэння новай беларускай літаратуры пачатку XX ст. Апошнім важным унёскам у беларускую літаратурную гістарыяграфію зрабіўся зборнік артыкулаў нямецкай даследчыцы “Выбраныя працы па беларускім літаратуразнаўстве”, апублікаваны ў Мінску ў 2021 годзе пад агульнай рэдакцыяй Паўла Навуменкі.

Калі ж гаварыць пра літаратурную гістарыяграфію ў дачыненні да даўняга пісьменства Беларусі, адзіным абагульняючым даследаваннем па гэтай тэме з’яўляецца артыкул Марыён Рутц, апублікаваны першапачаткова на англійскай мове. Менавіта ён прапануецца тут да ўвагі чытачоў у перакладзе на беларускую мову. Паводле тытульнай назвы — “Адзін народ, адна мова, адна літаратура?” — даследаванне нямецкай славісткі можна супаставіць, па-першае, са згаданым вышэй артыкулам Жана Поля Сартра. Французскі філосаф абвяргае стэрэатыпныя ўяўленні пра літаратуру як плён высокага натхнення і боскага таленту; Марыён Рутц праблематызуе тыя канцэптуальныя асновы беларускай літаратурнай гістарыяграфіі, якія складваліся з часоў Максіма Гарэцкага і нязначна змяніліся ў апошняй акадэмічнай “Гісторыі беларускай літаратуры XI–XIX стст.” (т. 1, Мінск 2006); цэлы ж комплекс надзённых праблем традыцыйна ігнаруецца або разглядаецца толькі спарадычна. Па-другое, праблемная пастаноўка пытання

Ў назве артыкула канцэптуальна супастаўляецца з тытулам іншай фундаментальнай працы — артыкула Ганса Ротэ “Что такое древнерусская литература?” (нямецкамоўны арыгінал — Wiesbaden 2000, пераклад на рускую мову — “Палітычная сфера”, вып. 22–23, 2014–2015). Ротэ паступова і вельмі аргументавана тлумачыць, што ягонь аб’ект даследавання — не-гісторыя не-старажытнай і не-рускай літаратуры; Рутц даводзіць, што ў разгледжаных ёю абагульняючых аглядах па гісторыі беларускай літаратуры ад магнаграфіі Максіма Гарэцкага да дапаможніка Ігара Клімава прадстаўлена надзвычай гетэрагенная культурная — не чыста літаратурная! — выява, якая патрабуе далейшага асэнсавання найперш з пункту гледжання праблемы ідэнтычнасці. Іншымі словамі, гісторыю беларускай літаратуры ніяк нельга атаясамліваць з адным народам (беларускім), з адной (беларускай) мовай і адной нацыянальнай літаратурай.

Навуковыя развагі Марыён Рутц пацвярджаюць тэзу Морыса Гальбвакса, што калектыўныя рамкі памяці не зводзяцца да датаў, імёнаў і формулаў, а ўяўляюць сабой плыні думкі і досведу, у якіх мы адшукваем нашу мінуўшчыну толькі таму, што яна гэтымі плынямі прасякнута. Часткі артыкула “Адзін народ, адна мова, адна літаратура?” адпавядаюць вылучаным аўтаркай праблемным вузлам, якія можна падзяліць на тры комплексы. Агляд адкрываецца вельмі кампетэнтным і адначасова ацэначным дайджэстам прынцыпаў уключэння/неўключэння (“наша” *versus* “усходнеславянскае”), а таксама прынцыпаў перыядызацыі і іх эвалюцыі ад этапаў класавай барацьбы да стагоддзяў альбо літаратурна-мастацкіх эпох як аб’ектыўных вызначальнікаў. Пасля гэтага даследчыца засяроджваецца на тых культурных акалічнасцях, якія спрычыніліся да фарміравання беларускага “месца памяці” (П’ер Нара), прычым менавіта з перспектывы развіцця прыгожага пісьменства: шматмоўнасць, унутрыславянская канкурэнцыя паміж царкоўнаславянскай і вернакулярнай мовамі, роля лацінамоўнай літаратуры, стаўленне да польскамоўнай пісьмовай спадчыны.

Напрыканцы аўтарка наўпрост звяртаецца да праблемы ідэнтычнасці ў разрэзе старажытнай беларускай літаратуры. З геапаэтычнай перспектывы разглядаецца праблема тытульнай нацыі: калі здабыткі пісьмовай культуры Вялікага Княства Літоўскага прызнаюцца складной часткай даўняй беларускай літаратуры, то якім чынам мае быць інтэграваны (або дэзынтэграваны) з ёю літоўскамоўны складнік? Тэрміналагічная карэляцыя паміж “беларускай літаратурай” і “літаратурай Беларусі” прадстаўлена ў эвалюцыйным рэчышчы. Апошняя і найбольш дыскусійная праблема — магчымасць (або немагчымасць) уключэння ў чарговую “Гісторыю беларускай літаратуры” пісьмовых здабыткаў нацыянальных меншасцяў (яўрэяў, татар, караімаў, цыган, армян, латгалаў). У падсумаванні вызначаюцца актуальныя кірункі развіцця даследаванняў

у вызначанай галіне, а таксама больш выпукла фармулююцца адкрытыя для дыскусій пытанні.

Артыкул Марыён Рутц арыентаваны на новае пакаленне вучоных, якія прыйшлі на змену тым вельмі шаноўным беларускім літаратуразнаўцам, якія на працягу некалькіх дзесяцігоддзяў пісалі тыя ж самыя раздзелы ў новых і новых аглядах. Навуковы наратыў нямецкай славісткі мае на мэце пераадоленне своеасаблівага “застою” ў навуковых манаграфіях. Ён выразна эксплікуе патрэбу ў новых, свежых ідэях, у вострых (нават калі “выбухова небяспечных”) пытаннях, арыентаваных на дыскусію.



АДЗІН НАРОД, АДНА МОВА,  
АДНА ЛІТАРАТУРА?  
КАНЦЭПЦЫІ ГІСТОРЫІ  
БЕЛАРУСКАЙ ЛІТАРАТУРЫ  
Ў ЭВАЛЮЦЫЙНЫХ ЗМЯНЕННЯХ (1956–2010)<sup>1</sup>

Марыён Рутц

© Marion Rutz

Dr. phil, lecturer/associated professor,  
Justus Liebig University (Giessen), Institute of Slavic Studies  
Otto-Behaghel-Str. 10 D, 34395 Giessen  
Email: marion.rutz@slavistik.uni-giessen.de

ORCID: 0000-0002-2025-6068

DOI: <http://doi.org/10.24412/1815-0047-2022-2-81-124>

*Abstract.* Histories of literature mirror experiences of their own age and thus are constantly being rewritten. This is true also for the history of Old Belarusian literature. The short introductions and comprehensive overviews, written in the period between the Thaw and the Lukashenko era (1956–2010), contain astonishingly different constructions of the literary past. The article analyses a dozen books in Belarusian, Russian and English and it singles out the most important changes, such as the role of the literature of Kyivan Rus' or periodization. However, the most prominent development is the step-by-step recognition of the multilingual nature of the literary heritage. This concerns the existence of texts not only in Eastern Slavonic varieties, but also in (Old) Church Slavonic, the discovery of Neo-Latin authors, and finally, the rehabilitation of Polish as a language of Belarusian literature. Although Old Belarusian studies in the post-Soviet

1 Артыкул быў перакладзены на беларускую мову Жаннай Некрашэвіч-Кароткай на падставе арыгінальнай нямецкамоўнай версіі. Беларускамоўная версія ўяўляе сабой аўтарызаваны пераклад, пры гэтым тэкст у некаторых месцах быў скарачаны, адаптаваны да іншых параметраў фарматавання і аптымізаваны. Артыкул быў апублікаваны ў перакладзе на англійскую мову: Rutz, Marion (2021) One People, One Language, One Literature? Changing Constructions of the History of Old Belarusian Literature (1956–2010). *Studia Białorusnistyczne* 14: 119–156. Мы ўдзячныя рэдакцыі часопіса за прадстаўленую магчымасць зрабіць тэкст публікацыі даступным для больш шырокага кола чытачоў.



years have been a field of innovation and reevaluation, even the most actual syntheses contain blind spots. The existence of texts in Lithuanian and the literary production of ethno-cultural minorities are hardly ever even mentioned. The idea of one common language has been given up, but the history of literature still deals with texts by representatives of one thnos that inhabit one territory.

**Keywords:** history of literature, old Belarusian literature, multilingualism, Grand Duchy of Lithuania, national narratives

Тэму гэтага артыкула трапна ілюструе дасціпнае вынаходніцтва Уладзіміра Караткевіча, якое ўзгадвае Сайман Льюіс у сваёй кнізе “Беларусь — альтэрнатыўныя погляды: нацыя, памяць і касмапалітызм” (Lewis 2019: 120–127). У рамане Уладзіміра Караткевіча “Хрыстос прыязмліўся ў Гародні” XVI стагоддзю надаецца цалкам беларусацэнтрычны характар (Lewis 2019: 121–122), прычым ужо эпіграф на пачатку першай главы выкрывае і адначасова парадзіруе менавіта такую аўтарскую стратэгію — перапісвання шматэтнічнай і шматмоўнай мінуўшчыны на нацыянальны лад. У якасці крыніцы эпіграфа пазначана ««Хроніка Белай Русі...» каноніка жамойцкага Мацея Стрыйкоўскага». Добра вядома, аднак, што Мацей Стрыйкоўскі<sup>2</sup> быў аўтарам польскамоўнай “Хронікі польскай, літоўскай, жамойцкай і ўсёй Русі”. Эпіграф, які, на думку С. Льюіса, прыдумаў Караткевіч, як бы выхоплівае адзін фрагмент з пераліку народаў у рэальнай хроніцы, на што ўказвае шматкропе, і ажыццяўляе яго перамаркіроўку сродкамі нацыянальнай тэрміналогіі XX ст. Гэта (сама-)пародыя абвострана выяўляе асноўную праблему ў галіне вывучэння даўняй беларускай літаратуры і культуры. Ключавым арыенцірам для мадэлі нацыянальнай літаратуры з’яўляецца “Беларусь” — этнонім, які да XIX ст. займаў у лепшым выпадку падначаленае становішча ў адносінах да такіх тэрмінаў, як Літва (*Lithuania*), Рутэнія/Русь (*Ruthenia/Russia*) і адпаведных вытворных. Мова як дадатковы аб’яднаўчы крытэрыі толькі ў абмежаванай ступені вызначае фактар “беларускасці”, паколькі многія тэксты, рэlevantныя ў літаратурных і культурна-гістарычных адносінах (як, напрыклад, вышэйзгаданая хроніка Стрыйкоўскага), часта пісаліся на польскай, лацінскай або царкоўнаславянскай мове. У аглядах па гісторыі беларускай літаратуры вырашаецца практычна невырашальная праблема: стварыць выключна беларускую гісторыю літаратуры даўніх вякоў<sup>3</sup>. Пры параўнанні выяўля-

2 У гэтым артыкуле выкарыстоўваюцца тры варыянты імёнаў аўтараў і твораў, якія прадстаўлены ў вучэбных дапаможніках і падобных да іх даследчых працах агляднага характару (менавіта яны і з’яўляюцца аб’ектам даследавання).

3 Гэта праблема актуальная таксама ў дачыненні да літаратуры XIX ст., гл.: Nekraševič-Karotkaja 2017.

юцца вялікія адрозненні паміж рознымі канцэпцыямі, якія былі абумоўлены адпаведнымі палітычнымі і сацыяльнымі дыскурсамі. Адзін з мінскіх калег выказаўся на гэты конт проста і элегантна: кожная гісторыя літаратуры — дзіця свайго часу.

Канструктавы характар гісторыі, які, у сваю чаргу, залежыць ад характару сучаснасці, зрабіўся перспектыўнай тэмай у галіне культуралагічных даследаванняў з ключавым паняццем “памяць”. Тым часам канструкцыі гісторыі літаратуры вывучаюцца радзей. Славянскае літаратуразнаўства пасля распаду сістэмы камуністычных дзяржаў цікавіцца праблемай перагляду літаратурных канонаў<sup>4</sup>, аднак гэта справядліва перадусім у дачыненні да літаратуры ХХ стагоддзя, даўня ж літаратура практычна не бралася пад увагу. У прадстаўленым артыкуле будуць разгледжаны пераломныя моманты ў канструванні канцэпцый гісторыі даўняй беларускай літаратуры — ад часоў хрушчоўскай “адлігі” да эпохі Аляксандра Лукашэнкі. Арыентацыя на стварэнне агляднай у поўным сэнсе гэтага слова выявы “Гісторый (даўняй) беларускай літаратуры” дазволіць сістэматызаваць цэлы корпус даследчыцкіх прац у параўнальным аспекце.

Крытычны аналіз такіх фундаментальных работ — дастаткова рэдкая з’ява; як правіла, яны толькі згадваюцца ва ўступных аглядах, якія прэзентуюць стан даследаванняў. У апошнія гады да гісторыі вывучэння старажытнай беларускай літаратуры, а таксама да агляду канцэпцый гісторыі літаратуры актыўна звяртаўся Сяргей Кавалёў<sup>5</sup>. Яго аналіз стану сучасных падручнікаў і вучэбных дапаможнікаў для сярэдняй і вышэйшай школы (Kawalou 2016) дастаткова блізка да даследчыцкай праблематыкі прадстаўленага артыкула. Адрознымі з’яўляюцца, аднак, мэты даследавання і прынцыпы адбору матэрыялу. Навуковыя інтарэсы аўтаркі гэтага агляду, бясспрэчна, таксама ўплываюць на яго змест, аднак імкненне прэзентаваць уласныя навуковыя ідэі адыгрывае ў дадзеным выпадку другую ролю. На першым плане стаіць пытанне, якія канцэпцыі прыходзілі на змену адна адной, якія элементы падлягалі змяненням і што было прычынай трансфармацый. У працэсе даследавання адбыўся пераход да самарэфлексіі: сучасны “шматмоўны наратыў” або ідэі “міжкультурных гістарычных узаемадзеянняў” таксама з’яўляюцца ўсяго толькі дзецьмі свайго часу.

4 Пяняцце *літаратурнага канона*, якое шырока выкарыстоўваецца ў заходняй гуманістыцы, яшчэ недастаткова асвоена ў навуковым дыскурсе Беларусі. Пад літаратурным канонам маюць на ўвазе тыя творы, якія лічацца найбольш важнымі, каштоўнымі і неабходнымі для пэўнай групы людзей. Найчасцей ідзе гаворка пра школьны (універсітэцкі) канон, які можна больш або менш дакладна атаясаміць са спісам твораў для абавязковага прачытання (*заўвага перакладчыцы*).

5 Гл., напр.: Kawalou 2009; Kawalou 2010: 5–17.

Прадпрыняты тут аналіз арыентаваны на некалькі ключавых пытанняў.

1. Што з’яўляецца прадметам даследавання для гісторыі літаратуры і ці наогул такое пытанне ставіцца ў аналізаваных тут аглядных працах? Сяргей Кавалёў (Kawalou 2016: 247) указвае на мэтазгоднасць тэрміналагічнай дыферэнцыяцыі паміж паняццямі “беларуская літаратура” (гэта літаратура на беларускай мове) і “літаратура Беларусі” (гэта літаратура, створаная ў Беларусі, або літаратура пра Беларусь); дыферэнцыяцыя гэта, па словах аўтара, да сённяшняга дня яшчэ не ажыццёўлена.

2. Паводле якіх прычынаў вылучаюцца эпохі?

3. Ці бяруць гісторыка-літаратурныя агляды пад увагу творы, якія былі напісаны не на “нацыянальнай мове”?

4. Ці ёсць інфармацыя (і якая) пра мовы пісьменства, перадусім пра царкоўнаславянскую і так званую “старабеларускую”<sup>6</sup>? У якой ступені бярэцца пад увагу і/або асвятляецца даследчыкамі літаратуры моўная прыналежнасць тэкстаў?

5. Як прадстаўлены сувязі з іншымі этнічнымі групамі і іх літаратурамі?

Матэрыял даследавання — адзінаццаць кніг, якія пералічаюцца ў бібліяграфіі; аднак гэты спіс не з’яўляецца вычарпальным. Фонды нямецкіх бібліятэк не мелі ў наяўнасці падручніка сталінскіх часоў М.К. Дабрыніна (“Беларуская літаратура: старажытны перыяд”, Мінск 1952), які быў першым аглядам пасля 20-х гадоў XX ст. Магчыма, ёсць і іншыя ўніверсітэцкія дапаможнікі лакальнага распаўсюду, аднак яны, а таксама падручнікі для школ наогул не браліся тут пад увагу. Да тых аглядаў, якія былі апублікаваны ў БССР або ў постсавецкай Беларусі, мы дадалі працу Арнольда Макміліна 1977 г. “History of Byelorussian Literature”: на сённяшні дзень яна застаецца найбольш актуальным аглядам для тых чытачоў, якія не валодаюць славянскімі мовамі. Кніга Макміліна ўяўляе цікавасць яшчэ і з пункту гледжання кантрасту ў адносінах да беларускіх даследаванняў савецкага часу. Аўтар абапіраецца найперш на матэрыялы акадэмічнай “Гісторыі беларускай дакастрычніцкай літаратуры” 1968 года<sup>7</sup>, аднак у некаторых важных для агульнай канцэпцыі і аэнак пунктах прымае за кропку адліку агляд Максіма Гарэцкага 20-х гадоў XX ст. — “the best general survey” (“найлепшы агульны агляд” (McMillin 1977: 9)).

Першапачаткова планавалася ўключыць у прадмет даследавання таксама першыя агляды Яўфімія Карскага (“Беларусы”, т. III, частка 2), Максіма Гарэцкага і Мікалая Янчука, якія былі

6 Мы карыстаемся агульнапрынятай у разгледжаных намі аглядах тэрміналогіяй, хоць такія тэрміны, як “старабеларуская мова”, а таксама праекцыі паняцця “Беларусь” на мінуўшчыну падаюцца даволі праблематычнымі.

7 Гл. спіс літаратуры: McMillin 1977: 334.

апублікаваны ў 20-х гг. XX ст. Аднак ад гэтай ідэі давялося адмовіцца ў сувязі са складанасцю матэрыялу. Адна толькі “Гісторыя беларускае літаратуры” М. Гарэцкага падлягае дэталёваму аналізу, паколькі паміж рознымі яе выданнямі існуюць канцэптуальныя адрозненні. Так, 4-е выданне, апублікаванае ў Маскве і Ленінградзе, свядома пазбягае выкарыстання тэрміна “беларускі” для літаратуры старажытнага перыяду. Гэта важная асаблівасць прыцыпова адрознівае яго ад выданняў 1921 і 1926 гадоў (што не бярэцца пад увагу ў новым перавыданні (Гарэцкі 1992), якое наўпрост узнаўляе версію “без Беларусі”).

Два прыклады: злева — выдання Ленінград-Масква 1924; справа — выданне чацвёртае, Мінск 1926 (курсіў — М. Р.):

Табліца 1. Прыклады пазбягання выкарыстання тэрміна “беларускі”

<p>“Мова прывезеных к нам славяна-балгарскіх кніжак была тады блізка да мовы крывічоу, быўшых асноваю <i>нашае</i> нацыі” (Нарэцкі [1924] 1992: 95)</p>	<p>“да мовы <i>славянскіх</i> пляменьняў, увайшоўшых у склад <i>беларускае</i> нацыі” (Нарэцкі 1926: 46)</p>
<p>“І літоўскія князі сталі карыстацца ў сваіх канцэлярскіх справах <i>нашаю</i> кніжнаю моваю [...]” (Нарэцкі [1924] 1992: 100)</p>	<p>“<i>беларускаю</i> кніжнаю моваю” (Нарэцкі 1926: 50)</p>

Хоць на працягу даследаванага перыяду шмат што змянялася, выклікае здзіўленне пераемнасць, якая назіраецца ў складзе аўтараў калектыўных манаграфій цягам дзесяцігоддзяў. В. Чамярыцкі, навуковы рэдактар найноўшай гісторыі літаратуры, апублікаванай пад эгідай Акадэміі навук, быў адным з аўтараў аглядаў 1968, 1977, 1985 (1998 — 4-е выд.) і 2006 (2007 — 2-е выд.) гадоў. Ва ўсіх (!) гэтых працах ім напісаны раздзелы, прысвечаныя летапісам XIV–XVI стст., а пачынаючы з 1977 г. — таксама главы, прысвечаныя літаратуры Старажытнай Русі і перакладной літаратуры. А. Коршунаў напісаў главы, прысвечаныя літаратуры перыяду Рэфармацыі і канфесійнай палемікі XVI–XVII стст., пачынаючы з 1968 па 1985 гг. (1998 — 4-е выд.). А. Мальдзіс пісаў пра літаратуру эпохі Асветніцтва ў аглядах пачынаючы з 1977 па 2006 гг., а з 1985 г. (1998 — 4-е выд.) — таксама пра літаратуру эпохі Барока. На гэтым фоне неабходна падкрэсліць інавацыйны патэнцыял падручніка для ВНУ, створанага Ігарам Клімавым (Клімай 2010). Гэты агляд менш аўтарытэтны, чым калектыўныя манаграфіі аўтараў з Акадэміі навук, аднак менавіта І. Клімаў сфармуляваў прыцыпова важныя пытанні і вылучыў альтэрнатыўныя тэзы, на якія варта звярнуць увагу.

# 1. Што аднесці да “нашай літаратуры”: беларуская спецыфіка *versus* усходнеславянскае культурнае адзінства

Разгледжаныя беларускія агляды савецкіх часоў пакідаюць без увагі пытанне аб’екту даследавання — так, як быццам бы гэта цалкам зразумела чытачу. Тым часам Арнольд Макмілін у кароткім уступе да сваёй кнігі тлумачыць, што ён вырашыў уключыць у сваю “Гісторыю беларускай літаратуры”, а што абмінуў: творы найдаўнейшага перыяду адбіраліся паводле лінгвістычных і геаграфічных крытэрыяў; з ліку помнікаў пачынаючы з XV ст. і пазнейшых перыядаў уключаліся ў агляд толькі творы на беларускай мове або неаднастайныя ў моўных адносінах, але з моцным беларускім элементам (McMillin 1977: 10). Прыняты А. Макмілінам крытэрыі мовы фактычна прымусіў даследчыка выключыць усіх аўтараў, пачынаючы з XV ст., якія пісалі свае творы на лацінскай, польскай, рускай (расійскай) і царкоўнаславянскай мовах.

Матывацыю геаграфічнага абмежавання, дамінантнага ў адносінах да больш ранняга перыяду, раскрывае наступная цытата:

The present study, principally for reasons of space, departs from the usual practice of treating all early East Slav literature as the heritage of all three countries concerned, and deals directly only with works that arose in ethnically Byelorussian territory<sup>8</sup> (McMillin 1977: 13; курсіў — М.Р.).

Макмілін акцэнтуюе своеадметнасць беларускай літаратуры і такім чынам імпліцытна дэкларуе дыстанцыяванне — прычым у разгар халоднай вайны — ад савецкага інклюзіўнага наратыву, які прадугледжваў ідэю ўсходнеславянскай літаратурнай еднасці. Праўда, вельмі дзіўна выглядаюць такія аргументы, як абмежаванасць аб’ёму даследавання, а таксама выраз “агульнапрынятая практыка”: ці захацеў бы аўтар сапраўды ўключыць агульную літаратурную спадчыну ўсходніх славян, калі б ён не быў абмежаваны ў аб’ёме кнігі і часе? Адмяжоўваючы беларускую літаратуру ў геаграфічных адносінах ад агульнай літаратуры (Кіеўскай) Русі, Макмілін ідзе следам за гісторыяй літаратуры 20-х гг. XX ст., напісанай Максімам Гарэцкім, якая, з перспектывы здабытай у 1918 г. незалежнасці, спраецывала культурную аўтаномію і моўныя адрозненні на больш раннія стагоддзі<sup>9</sup>.

8 Пераклад: Гэтае даследаванне, перадусім з прычыны прасторавых акалічнасцяў, адступаецца ад агульнапрынятай практыкі стаўлення да ранняй літаратуры ўсходніх славян як да спадчыны ўсіх трох усходнеславянскіх краін і бярэ пад увагу толькі тыя творы, якія ўзніклі на этнічнай беларускай тэрыторыі.

9 Гл., напр.: Harecki [1924] 1992: 95–96.

Што да савецкіх прац па гісторыі літаратуры, то яны, наадварот, пачынаючы з аглядаў В. Вольскага 1956 і 1958 гг., падкрэсліваюць першапачатковае культурнае адзінства ўсіх усходніх славян. В. Вольскі пачынае з тэзіса, што літаратура Кіеўскай Русі была культурнай асновай для “трох братніх народаў” (Vołski 1956: 5; Vołski 1958: 7), што дзяржава, мова і літаратура ў той час былі агульнымі (Vołski 1956: 20–21; Vołski 1958: 12 і наст.). Для некаторых з гэтых “агульных” твораў, напісаных у Кіеве, падаюцца аналагі, створаныя ў паўночна-заходнім рэгіёне: Астрамірава Евангелле — Тураўскае Евангелле (Vołski 1956: 7; Vołski: 1958: 17), “Слово о законе и благодати” мітрапаліта Іларыёна — пропаведзі Кірыла Тураўскага (Vołski 1956: 10–11; Vołski 1958: 24–25). Самая вялікая ўвага надаецца “Слову аб палку Ігаравым” (Vołski 1956: 14–18; Vołski 1958: 34–54), якое наўпрост кваліфікуецца як “агульны набытак рускага, украінскага і беларускага народаў, агульная іх спадчына” (Vołski 1956: 14; Vołski: 1958: 34). У наступным раздзеле “Літаратура перыяду ўмацавання феадалізму і знаходжання Беларусі ў складзе літоўскага княства” В. Вольскі таксама падкрэслівае захаванне гэтай агульнарускай культурнай сувязі. Тэксты, якія не адпавядаюць такой устаноўцы, не заслугоўваюць увагі даследчыка. Так, у падраздзеле, прысвечаным “Літоўскім статутам”, выказваецца агульная крытыка “беларускіх буржуазных нацыяналістаў, якія спрабуюць фальсіфікаваць гісторыю”, называючы XVI стагоддзе “залатым векам” (Vołski 1956: 27–28). Хутчэй за ўсё, гэтая крытыка скіравана супраць Максіма Гарэцкага, у кнізе якога XVI стагоддзе фігуруе ў загалоўку главы як “Залатая пара”<sup>10</sup>. Можна пагадзіцца — праўда, у сённяшняй перспектыве змяняючы “плюс” на “мінус” — з палемічнай высновай Вольскага пра тое, што ворагі-нацыяналісты будуць выкарыстоўваць гэтую фармулёўку “Залатая пара” для супрацьпастаўлення мінуўшчыны сучаснасці, каб “адарваць беларускі народ ад вялікага рускага народа” (Vołski 1956: 28). У аб’ёмістай манаграфіі Вольскага (Vołski 1958: 82) гэты пасаж адсутнічае, што сведчыць пра пераацэнку ролі Статутаў і прызнанне іх часткай беларускай культурнай спадчыны.

Роля ў культурным развіцці Беларусі Вялікага Княства Маскоўскага або Расійскай імперыі ацэньвалася ў працах 50-х гадоў XX ст. надзвычай пазітыўна: маўляў, “збіранне зямель” пад уладай Масквы абудзіла ў жыхароў Беларусі і Украіны імкненне да аб’яднання (Vołski 1956: 28, 33; Vołski 1958: 83; падобна — Vołski 1958: 96). Што ж да вайны паміж Маскоўскай дзяржавай і Польшчай у 1654–1655 гг., то аўтар адзначае: беларускае насельніцтва вітала рускія войскі і здавала гарады без бою. Побач з вызваленчай барацьбой ва

10 Пар. выданні 1921 і 1926 гг.: у змесце сучаснага перавыдання (Нарэцкі [1924] 1992: 477 і наст.) не захоўваецца гэтае пазначэнне эпохі, аднак яно фігуруе ў самім тэксце ў выглядзе загалова (Нарэцкі 1992: 103).

Украіне (1648–1654 гг.) гэты факт расцэньваецца як прыклад расійска-беларуска-ўкраінскага вайсковага супрацоўніцтва (Vołski 1956: 42–43; Vołski 1958: 117). Агляд Вольскага завяршаецца натхнёным прызнаннем зверхнасці рускага народа:

У зацятай барацьбе за сваё гістарычнае існаванне беларускі народ заўсёды знаходзіў маральную падтрымку і нязменную дапамогу з боку свайго старэйшага брата, вялікага рускага народа (Vołski 1956: 57; Vołski 1958: 163).

Топас брацкіх народаў і культурнага адзінства можна сустрэць таксама ў акадэмічных гісторыка-літаратурных аглядах 1968 і 1977 гадоў<sup>11</sup>. Адпаведны вялікі раздзел называецца ўжо не “Літаратура Кіеўскай Русі”, а “Літаратура Старажытнай Русі” / “Літаратура Древней Русі”, што спрыяе аднастайнасці аповеду і нівеліруе рэгіянальныя адрозненні ў літаратурным развіцці. Выраз “Кіеўская Русь” захоўваецца, аднак, у якасці сінанімічнага.

Падобным чынам у аглядах пад рэдакцыяй М. Лазарука і А. Семіановіча (Lazaruk, M. A. & Siemianovič, A. A. [1985] 1998), у падручніку А. Лойкі (Lojka 2001) і ў найноўшым акадэмічным аглядзе (Саміарускі, V. A. et al. [2006] 2007) літаратуры даўняй Русі прысвечаны вялікі раздзел. Разам з тым няцяжка заўважыць тэндэнцыю да тэрміналагічнага вылучэння гэтага перыяду ў якасці своеасаблівай прэлюды да гісторыі ўласна беларускай літаратуры. У дапаможніку для ВНУ (Lazaruk, M. A. & Siemianovič, A. A. 1998: 53) наступная пасля перыяду даўняй Русі эпоха пачынаецца з падраздзела “Станаўленне беларускай літаратуры”. Алег Лойка (Lojka 2001) называе аб’ёмісты раздзел, прысвечаны Старажытнай Русі, “Перадгісторыя. Вытокі”. У найноўшым акадэмічным аглядзе (Саміарускі, V. A. et al. [2006] 2007) вялікая эпоха, пазначаная як “Сярэднявечча”, менш радыкальна падзяляецца на падраздзелы “Ранняе Сярэднявечча” і “Позняе Сярэднявечча”. Ігар Клімаў (Клімаў 2010) пазначае літаратуру даўняй Русі таксама як “Ранняе Сярэднявечча”. Спецыяльны падраздзел (1.7) аўтар прысвячае першым пісьмовым тэкстам Беларусі, што падкрэслівае падзел тэкстаў на “агульныя” і “ўласныя”.

Хоць першая эпоха ўласнай гісторыі літаратуры і ў даследаваннях новага тысячагоддзя па-ранейшаму прызнаецца актуальнай і ўспрымаецца як феномен культурнага адзінства ўсходніх славян, колькасць дэкларацый гэтага адзінства і прарасійскіх пасажаў значна скарацілася. У прыватнасці, у акадэмічнай “Гісторыі беларускай літаратуры” (Саміарускі, V. A. et al. [2006] 2007) палітыка Маскоўскай дзяржавы разглядаецца з пазіцыі ахвяры. Так, напрыклад, узяцце Полацка ў 1563 г. кваліфікуецца як разрабаванне ды

11 Гл., напр.: (Barysienka, V. V. et al. 1968: 6; Borisenko, V. V., Pširkov, Ū. S. & Čemerickij, V. A. 1977: 14).



знішчэнне культурнага і духоўнага цэнтра (Ўсаміагускі, V.A. et al. 2007: 383), вайна Рэчы Паспалітай з Масковіяй і вайна Польшчы са Швецыяй (1654–1667) — як дэмаграфічная катастрофа (Ўсаміагускі, V.A. et al. 2007: 494).

Тым часам адзін толькі Сцяпан Майхровіч вырашыў зусім не ўключаць у свой агляд раздзел, прысвечаны Старажытнай Русі. У гэтым сэнсе яго падручнік, выдадзены ў 1980 годзе, уяўляе сабой выключэнне. Цяжка сказаць, ці было такое рашэнне аўтара свядомам: якія-кольвек каментары на гэтую тэму адсутнічаюць, а статус Старажытнай Русі як калыскі трох усходнеславянскіх народаў па-ранейшаму ўзнаўляецца як культурны топас (Майхровіч 1980: 4).

## 2. Перыядызацыя: еўрапейскі кантэкст

Важнае значэнне для гісторыі літаратуры з пункту гледжання пазіцыянавання ў адносінах да савецкіх мета-наратываў мае прынцып вылучэння раздзелаў/глаў, наогул прынцып структуравання<sup>12</sup>. А. Макмілін выбраў у якасці арганізуючага чынніка жанры і выдатных літаратараў. М. Гарэцкі абапіраўся першапачаткова на натуральную эвалюцыйную мадэль, згодна з якой X–XII стст. трактаваліся як “царкоўнаславяншчына”, а XIII–XIV стст. — як “падгатаваўчая пара”. “Залатую пару” (XVI ст.) змянілі “сход” (XVII ст.) і “заныпад” (XVIII ст.)<sup>13</sup>.

Агляды В. Вольскага 1956 і 1958 гадоў арыентуюцца ў прынцыпах перыядызацыі на палітычныя фармацыі, пры гэтым ужываюцца ключавыя выразы з кантэксту тэмы класавай барацьбы (за выключэннем перыяду Старажытнай Русі):

I. Літаратура Кіеўскай Русі.

II. Літаратура перыяду ўмацавання феадалізму і знаходжання Беларусі ў складзе літоўскага княства.

III. Беларуская літаратура ў перыяд барацьбы беларускага народа супраць улады польскіх магнатаў.

У калектыўных гісторыка-літаратурных аглядах 1968, 1977 і 1985 (1998 — 4-е выд.) гг. тэма класавай барацьбы знікае з загаловаў. Эпохі, за выключэннем Старажытнай Русі, вылучаюцца пры дапамозе нейтральных межаў — стагоддзяў (гл. наступную табліцу):

12 На недарэчнасці тых аглядаў, якія выкарыстоўваюцца ў сучасным працэсе навучання, звярнуў увагу Сяргей Кавалёў (Kawalou 2016: 249–252).

13 Так у другім выданні (Нарэцкі 1921); у пазнейшых выданнях некаторыя загаловы змяняюцца.

Табліца 2. Падзел на эпохі.

	Старажытная беларуская літаратура (1968)	Гісторыя беларускай дакастрычніцкай літаратуры (1968)	Історыя беларускай дооктябрьскай літаратуры (1977)	Гісторыя беларускай літаратуры: старажытны перыяд ([1985] 1998)
1	Літаратура Кіеўскай Русі (з XI да сярэдзіны XIII ст.)	Літаратура Старажытнай Русі	Літаратура древняй Русі	Літаратура Старажытнай Русі
2	Літаратура сярэдзіны XIII — пачатку XVI ст.	Літаратура XIV — <b>першай палавіны</b> XVI ст.	Літаратура XIV — <b>начала</b> XVI в.	Літаратура XIV — <b>пачатку</b> XVI ст.
3	Літаратура XVI ст.	Літаратура <b>другой палавіны XVI — першай палавіны</b> XVII ст.	Літаратура <b>XVI — першай паловы</b> XVII в.	Літаратура <b>XVI — першай паловы</b> XVII ст.
	Літаратура канца XVI — першай паловы XVII ст.			
4	Літаратура другой паловы XVII—XVIII ст.	Перакладная літаратура XV—XVII стст.	Пераводная літаратура XV—XVII вв.	Перакладная літаратура XV—XVII стст.
5	Перакладная літаратура старажытнай Беларусі	Літаратура другой палавіны XVII — XVIII ст.	Літаратура другой паловы XVII — XVIII в.	Літаратура другой палавіны XVII — XVIII ст.

Такія агульнапрынятыя для еўрапейскіх гісторыка-літаратурных аглядаў пазначэнні эпох, як “Барока” і “Асветніцтва”, сустракаюцца ў рускамоўным аглядзе 1977 г. у назвах падраздзелаў апошняй вялікай главы (“Літаратура другой паловы XVII – XVIII в.”). Тое ж самае датычыць дапаможніка для ВНУ (1985, 1998 – 4-е выд.). Ва ўступных заўвагах да перыядызацыі тут выкарыстоўваюцца ўсе “заходнія” намінацыі эпох: “Сярэднявечча”, “Рэнесанс”, “Барока”. Пры гэтым яны ўступаюць у супярэчнасць з падзелам паводле стагоддзяў, які ўсё яшчэ дамінуе ў перыядызацыі (напрыклад, XVI – сярэдзіна XVII ст. = Рэнесанс і ранняе Барока (Lazaruk, M. A. & Siemianovič, A. A. 1998: 18).

Рэнесанс з’яўляецца пазней, можна сказаць, са спазненнем. Хутчэй за ўсё, такая трактоўка звязана з тым, што ў гісторыі рускай літаратуры адпаведная эпоха наогул адсутнічае, і беларускае літаратуразнаўства доўгі час ішло следам за гэтай мадэллю. У беларускамоўным (Barysienka, V. V. et al. 1968: 140) і рускамоўным (Borisenko, V. V., Pširkov, Ū. S. & Čemerickij, V. A. 1977: 92–93) акадэмічным аглядзе, а таксама ў дапаможніку для ВНУ (Lazaruk, M. A. & Siemianovič, A. A. 1998: 85–86, 91) тэрмін “Рэнесанс” з’яўляецца толькі ў тэксце. Корпус твораў і творцаў, які дазваляў сфарміраваць уяўленне пра беларускае Адраджэнне, насамрэч сфарміраваўся ў даследчыцкім дыскурсе даволі позна. Пэраломным момантам у гэтым сэнсе зрабіліся лацінамоўныя паэты, пра якіх пойдзе гаворка ніжэй.

Глеба для беларускага Рэнэсансу была падрыхтавана незаўважным зрухам у межах паміж эпохамі, які адбыўся ў акадэмічных аглядах (гл. вылучаны паўтлустым шрыфтам тэкст у табл. 2). У “Гісторыі беларускай дакастрычніцкай літаратуры” (Barysienka, V.V. et al. 1968) другая эпоха ахоплівае XIV, XV і першую палову XVI ст. Апошнія падраздзелы прысвечаны “перадумовам гуманізму на Беларусі”, а таксама творчасці Францыска Скарыны, якая падводзіць вынік літаратурнага развіцця ў межах гэтай культурнай фармацыі. У рускамоўнай гісторыі літаратуры (Borisenko, V.V., Pširkov, Ū. S. & Čemerickij, V.A. 1977) другая эпоха даходзіць толькі да пачатку XVI ст. і завяршаецца разглядам хронік, г. зн. твораў тыповага для сярэднявечнай літаратуры жанру. Гуманізм і Францыск Скарына пераносяцца ў трэцюю эпоху, дзе яны пазначаюць пачатак новай эры.

Аўтары і рэдактары “Гісторыі беларускай літаратуры XI–XIX стст.” (Čamiaruŭski, V.A. et al. [2006] 2007), а таксама І. Клімаў у сваім дапаможніку (Kлімаў 2010) адмаўляюцца ад “савецкага” падзелу на стагоддзі і ажыццяўляюць перыядызацыю паводле наступнай мадэлі: Сярэднявечча (ранняе і позняе) – Рэнэсанс – Барока. А. Лойка (Lojka 2001) карыстаецца тымі ж самымі тэрмінамі, аднак даследчык так і не здолеў усталяваць факталагічна правільных, канцэптuallyна паслядоўных суадносін паміж эпохамі. Падсумоўваючы, у цэлым можна канстатаваць, што сучаснае беларускае літаратуразнаўства зрабіла свой выбар на карысць агульнаеўрапейскай мадэлі, арганізуючы прынцып якой – спецыфіка мастацкага развіцця.

### 3. Адкрыццё шматмоўнасці

Найбольш важная перамена ў падыходах датычыла перадусім разумення таго, што адносіцца да гісторыі айчынай літаратуры. Паступова набывала вагу прызнанне шматмоўнасці літаратуры, у выніку чаго гісторыя беларускай літаратуры пераўтвараецца ў гісторыю літаратуры Беларусі.

Віталь Вольскі, несумненна, пісаў у 50-х гг. XX ст. гісторыю мналінгвальнай беларускай літаратуры. Асноўную ўвагу ён надаваў пачаткам пісьменства на (стара)беларускай мове і барацьбе за сваю нацыянальную мову. Пры гэтым, аднак, не ўсе тыя тэксты, якія ён разглядаў, былі створаны на мове беларускага народа: першай пісьмовай мовай, згодна з “Нарысамі...” 1958 года, была царкоўнаславянская; на ёй была напісана большая частка найбольш старажытных тэкстаў (Vołski 1958: 13–14)<sup>14</sup>. З кнігі В. Вольскага вынікае, што нават у XVI ст. усё яшчэ публікаваліся надзвычай важныя выданні

14 Гэта тлумачэнне адсутнічае ў кнізе 1956 года.

на царкоўнаславянскай мове — напрыклад, “Псалтыр” і “Апостал”, надрукаваныя Францыскам Скарынам (Vołski 1956: 30; Vołski 1958: 85), або “Учительное Евангелие”, выдадзенае пры фінансавай падтрымцы Рыгора Хадкевіча (Vołski 1956: 35; Vołski 1958: 98). Ёсць спасылкі на іншыя мовы пісьменства, якія ўжываліся поруч са старабеларускай: Сімон Будны, паведамляе аўтар, друкаваў свае творы таксама на лацінскай і польскай мовах (Vołski 1956: 36; Vołski 1958: 102); Андрэй Рымша складаў і польскія вершы (Vołski 1956: 39; Vołski 1958: 109). Чытач дзевяццаць таксама, што скіраваны супраць царкоўнай уніі “Апокрысіс” быў спачатку напісаны на польскай мове, а потым перакладзены на беларускую; што “Катэхізіс” Сцяпана (Стэфана) Зізанія быў надрукаваны на беларускай і польскай мовах, як і “Гармонія” Іпація Пацея (Vołski 1956: 45–46; Vołski 1958: 125, 130). Што датычыць палемічнага сачынення Мялеція Сматрыцкага “Фрынос”, то тут было зроблена выпраўленне на карысць неайчыннай польскай мовы. Калі ў кароткім аглядзе В. Вольскага (Vołski 1956: 47) прысутнічае неадназначная фармулёўка, што гэты антыўніяцкі трактат быў выдадзены на беларускай і польскай мовах, то ў другім выданні (Vołski 1958: 134) чытаем: “дайшла на польскай мове”. У агульных рысах гэткую ж самую карціну назіраем у калектыўных акадэмічных аглядах 1968 і 1977 гг., а таксама ў падручніку пад рэд. П. Ахрыменкі і М. Ларчанкі (Achrymienka & Larčanka 1968): прадстаўлена мноства тэкстаў на царкоўнаславянскай мове і асобныя тэксты на польскай ды лацінскай мовах.

У “Нарысе...” С. Майхровіча (Majchrovič 1980) інфармацыя пра шматмоўнасць літаратуры Беларусі падаецца вельмі скупа. Паколькі літаратура Старажытнай Русі была выключана з агляду, творы на старажытнай царкоўнаславянскай мове цалкам адсутнічаюць. С. Майхровіч імкнецца да патрыятычна-нацыянальнага літаратурнага ідэалу:

Ужо першыя беларускія пісьменнікі, паслядоўна прытрымліваючыся старажытнарускай патрыятычнай традыцыі, імкнуліся ў меру здольнасцей сваіх пісаць на выпрацаванай імі літаратурнай мове, блізкай да прастанароднай гаворкі. І гэта тады, калі суседняя Польшча ва ўсіх сферах дзяржаўнага і літаратурнага жыцця скрозь “квітнела лацінаю” [...] (Majchrovič 1980: 94).

Разам з тым аўтар кнігі 1980 года робіць адно выключэнне — для Міколы Гусоўскага і “Песні пра зубра” (падрабязней пра гэта — ніжэй).

Уяўленне пра шматмоўнасць ствараецца ў некаторых аглядах імпліцытна — шляхам узнаўлення графематычных сістэм, якія выкарыстоўваюцца для загалоўкаў твораў і цытат. Назвы твораў, якія прыводзіць В. Вольскі, падаюцца вышэй у тым напісанні, якое выкарыстоўваў аўтар. Гэтае напісанне набліжана да

сучаснай беларускай мовы. Выключэннем у літаратуры XVI ст. з’яўляецца “Учительное Евангелие”; назва твора падаецца ў іншай версіі кірылічнага запісу. Што датычыць назваў твораў перыяду Старажытнай Русі, то тут адхіленні ў напісанні набываюць рысы сістэмнасці: беларусізаваныя варыянты назваў прымяняюцца да тэкстаў, якія класіфікуюцца як творы на народнай мове, напрыклад, “Слова аб палку Ігаравым” (Vołski 1956: 6, 14–18), “Жыццё Алексея, чалавека божыя” (Vołski 1956: 9). Назвы іншых твораў падаюцца ў іншай арфаграфіі — з выкарыстаннем графемнага рыштунку сучаснай рускай мовы. Гэта датычыць, падобна, тэкстаў на старацаркоўнаславянскай мове: “Остромирово Евангелие” (Vołski 1956: 7), “Патерик”, “Сказаніе [sic] и страсть и похвала святыю мученику Бориса и Глеба” (Vołski 1956: 8), “Повесть временных лет” да т. п. (Vołski 1956: 13). Разгорнутая версія манаграфіі В. Вольскага прытрымліваецца той жа сістэмы, і прадпрымаюцца паказальныя карэкціроўкі ў параўнанні з кароткім аглядам 1956 г.: назва “Русская правда” (Vołski 1956: 5) замяняецца версіяй на вернакулярнай<sup>15</sup> мове “Руская праўда” (Vołski 1958: 12), замест “Остромирово Евангелие” (Vołski 1956: 7) бачым “Астрамірава Евангелле” (Vołski 1958: 17). На моўную прыроду тэкстаў звяртаюць таксама ўвагу і аўтары акадэмічнага агляду 1968 г., выкарыстоўваючы розныя варыянты кірылічнага шрыфта. Пры гэтым прынцыпы графічнай перадачы, як і раней, не агаворваюцца.

У рускамоўным акадэмічным аглядзе 1977 г. назвы ўсіх твораў падаюцца ў рускамоўным напісанні кірыліцай або перакладаюцца, што ліквідуе прыхаваную дыферэнцыяцыю паміж царкоўнаславянскай і вернакулярнай мовай. М. Лазарук і А. Семяновіч (Lazaruk, M.A. & Siemianovič, A.A. [1985] 1998), а таксама аўтары найноўшага акадэмічнага агляду (Саміарыскі, V.A. et al. [2006] 2007) уніфікуюць назвы ўсіх твораў у выглядзе беларускамоўных версій. Таму ў большасці выпадкаў чытачу-неспецыялісту немагчыма зразумець, на якой мове або з ужываннем якой моўнай разнавіднасці былі напісаны тыя ці іншыя тэксты; у першую чаргу гэта датычыць тэкстаў з раздзела пра літаратуру даўняй Русі.

Што датычыць тых моў, якія выкарыстоўваюць лацінскі шрыфт, то аўтары акадэмічнага агляду 1968 г. прыводзяць некаторыя заглаўкі і цытаты на польскай або лацінскай мовах (Barysienka, V.V. et al. 1968: 42, 270–271, 282, 286–287, 295, 311, 313, 366–367, 373). У падручніку П. Ахрыменкі і М. Ларчанкі (Achrymienka & Larčanka 1968: 94, 126, 153) такія ўкрапленні сустракаюцца рэдка. У рускамоўным акадэмічным аглядзе 1977 г. прымяняецца ўніфікацыя, ёсць, аднак, адно вельмі цікавае выключэнне. Спасыланы каментар (Borisenko,

15 Вернакулярная мова (ад лац. vernaculus “карэнны, спрадвечны”) — мова, якая ўжываецца большасцю насельніцтва пэўнага рэгіёна ў паўсядзённым жыцці (заўвага перакладчыцы).

V.V., Pširkov, Ū.S. & Čemerickij, V.A. 1977: 279) указвае на тое, што беларускамоўныя тэксты XVII–XVIII стст. часткова запісваліся лацінкай. Гэтая біскрыптуальнасць маркіруецца ў цытатах, мяркуючы па ўсім, праз выкарыстанне рускага алфавіту для тэкстаў, першапачаткова напісаных кірыліцай, і беларускага алфавіту — для тэкстаў, створаных лацінкай. На с. 280 прыводзіцца таксама лацінска-беларускі макаранічны верш. У кнізе пад рэд. М. Лазарука і А. Семяновіча (Lazaruk, M.A. & Siemianovič, A.A. [1985] 1998) сродкамі лацінскага алфавіту вылучана назва *Carmen de statura feritate ac venatione bisontis* (Lazaruk, M.A. & Siemianovič, A.A. 1998: 143), а таксама гуманістычны псеўданім “Vitellius” біскупа Эразма Цёлка (Lazaruk, M.A. & Siemianovič, A.A. 1998: 146). Разам з тым цытаты з саміх крыніц (Lazaruk, M.A. & Siemianovič, A.A. 1998: 145, 154–155 і інш.) прыводзяцца выключна ў перакладзе. Польскі алфавіт як выключэнне выкарыстоўваецца ў раздзеле, прысвечаным творчасці Сімяона Полацкага (Lazaruk, M.A. & Siemianovič, A.A. 1998: 280 і наст.). У найноўшым акадэмічным аглядзе (Čamiarycki, V.A. et al. [2006] 2007) лацінская і польская мовы таксама ўжываюцца непаслядоўна. Як правіла, усё даецца ў перакладзе, аднак у раздзеле, прысвечаным творчасці Мікалая Гусоўскага, часам цытуецца лацінскі арыгінал (Čamiarycki, V.A. et al. 2007): 310, 316, 324). Толькі ў дапаможніку Ігара Клімава (Klimai 2010) можна заўважыць сістэму: назвы лацінамоўных і польскамоўных твораў, а таксама асобныя выразы заўсёды прыводзяцца на мове арыгіналу.

Такім чынам, з усіх аглядаў па гісторыі літаратуры імпліцытна вынікае, што на землях Беларусі функцыянавалі некалькі пісьмовых моў і алфавітаў. Ці ёсць, аднак, экспліцытныя заявы на гэтую тэму? У рускамоўным аглядзе 1977 г., нягледзячы на гомагенізацыю мовы і графікі, паміж радкоў прысутнічае ўказанне на тое, што аўтары прызнаюць шматмоўнасць уласціваасцю літаратурнага канона. Так, у раздзеле, прысвечаным рэлігійна-палемічнай літаратуры, гаворыцца, што прыхільнікі праваслаўя пісалі свае творы пераважна на царкоўнаславянскай, польскай або лацінскай мове. Тым не менш аўтары лічаць, што гэтыя тэксты адносяцца да беларускай літаратуры (Borisenko, V.V., Pširkov, Ū.S. & Čemerickij, V.A. 1977: 148); той самы пасаж сустракаем і ў беларускамоўным падручніку для ВНУ (Lazaruk, M.A. & Siemianovič, A.A. 1998: 209). У раздзеле, прысвечаным паэзіі, чытаем, што некаторыя паэты пісалі свае творы на беларускай і на польскай мовах, а часам нават толькі на польскай (Borisenko, V.V., Pširkov, Ū.S. & Čemerickij, V.A. 1977: 220). Падобным чынам, у раздзеле пра перакладную літаратуру XV–XVII стст. сфармулявана тэза, што тэксты на “стараславянскай”, лацінскай, польскай і іншых мовах не могуць быць далучаны да кантэксту беларускай літаратуры, “за ісклученнем произведений местных авторов” (Borisenko, V.V., Pširkov, Ū.S. & Čemerickij, V.A. 1977: 234). З гэтага можна зрабіць выснову, што менавіта апошняя

група твораў класіфікуецца ў яе прыналежнасці да беларускай літаратуры.

Вельмі важныя ў канцэптуальных адносінах раздзелы, прысвечаныя гісторыі літаратуры пазнейшых стагоддзяў. У акадэмічным аглядзе 1968 г. перыяду з другой паловы XVII да канца XVIII ст. адведзена ўсяго 20 старонак. Аўтары даводзяць, што з прычыны “прымусовага звужэння сферы ўжывання” (Barysienka, V.V. et al. 1968: 411) беларускай мовы з гэтага перыяду дайшло зусім няшмат літаратурных твораў: ананімныя сачыненні (Barysienka, V.V. et al. 1968: 416–421), а таксама тэксты драм школьнага тэатра ды батлеечных пастацовак (Barysienka, V.V. et al. 1968: 421–432). Ва ўводзінах да падручніка пад рэд. П. Ахрыменкі і М. Ларчанкі (1968), прынамсі, зроблена заўвага, што ў гэты перыяд на тэрыторыі цяперашняй Беларусі быў напісаны шэраг твораў на іншых мовах, якія адносяцца да здабыткаў айчыннага прыгожага пісьменства (Achrymienka & Larčanka 1968: 9). Аднак па-за гэтай заўвагай ніякай іншай інфармацыі пра іншамовную літаратуру няма. У рускамоўным акадэмічным аглядзе 1977 г. раздзел, прысвечаны літаратуры другой паловы XVII – XVIII стагоддзяў, займае ўжо больш за 50 старонак (Borisenko, V.V., Pširkov, Ū.S. & Čemerickij, V.A. 1977: 259–312). Павялічылася таксама колькасць згадак пра іншыя мовы прыгожага пісьменства. Аўтары адзначаюць, што ў эпоху Барока на кніжным рынку дамінавала рэлігійная літаратура на лацінскай, польскай і царкоўнаславянскай мовах, у той час як свецкія кнігі адрозніваліся высокімі коштамі і не друкаваліся на беларускай мове (Borisenko, V.V., Pširkov, Ū.S. & Čemerickij, V.A. 1977: 263). Акрамя таго, тут падаюцца наступныя важныя звесткі на тэму шматмоўнасці літаратуры: у стылёвай іерархіі беларуская мова прадстаўлена толькі ў творах “сярэдняга” і “нізкага” стыляў (Borisenko, V.V., Pširkov, Ū.S. & Čemerickij, V.A. 1977: 268) (з гэтага можна зразумець, што “высокія” жанры пісьменства абслугоўваліся іншымі мовамі); у тэкстах драм школьнага тэатра таксама пераважалі лацінская, польская і царкоўнаславянская мовы (Borisenko, V.V., Pširkov, Ū.S. & Čemerickij, V.A. 1977: 275); у другой палове XVIII ст. друкаваная прадукцыя выходзіла на самых розных мовах (Borisenko, V.V., Pširkov, Ū.S. & Čemerickij, V.A. 1977: 295). У якасці падсумавання працытую наступны ўрывак з раздзела, напісанага А. Мальдзісам (які, хутчэй за ўсё, узяў на ўзбраенне С. Кавалёў; гл. уводную частку гэтага артыкула). Вучоны выразна падзяляе мона- і мультылінгвальную канцэпцыі літаратуры:

Часто идеи Просвещения наиболее отчетливо выражались не в собственно белорусской литературе, а в литературе Белоруссии, многоязычной по своему характеру. Белорусские произведения занимали в ней далеко не ведущее место. Литературными, письменными языками Белоруссии тогда были польский, русский,

латинский, старославянский, французский языки и только в незначительной степени старый и новый белорусский (Borisenko, V.V., Pširkov, Ū.S. & Čemerickij, V.A. 1977: 299, курсіў — М.Р.; пар. таксама: Borisenko, V.V., Pširkov, Ū.S. & Čemerickij, V.A. 1977: 301).

Падобным чынам А. Мальдзіс праводзіць дыферэнцыяцыю ў падручніку пад рэд. М. Лазарука і А. Семяновіча (Lazaruk, M.A. & Siemianovič, A.A. 1998: 338) паміж паняццямі “шматмоўная літаратура Беларусі” і “ўласна беларуская літаратура” (Lazaruk, M.A. & Siemianovič, A.A. 1998: 338).

Калі ў рускамоўным аглядзе 1977 г., а таксама ў падручніку пад рэд. М. Лазарука і А. Семяновіча (Lazaruk, M.A. & Siemianovič, A.A. [1985] 1998) ідэя шматмоўнасці раскрываецца ў апошніх главах, то ў падручніку А. Лойкі (Lojka 2001: 5–6) і ў найноўшым акадэмічным аглядзе (Čamiaryski, V.A. et al. [2006] 2007) пытанне аб прыналежнасці “іншамоўных” тэкстаў да (стара)беларускай літаратуры каментуецца ў больш заўважнай пазіцыі, а менавіта ва ўводзінах. Прызнанне *полілінгвізму* літаратуры ў падручніку А. Лойкі з’яўляецца чыста намінальным, таму яго дэкларацыя застанецца, хутчэй за ўсё, незаўважанай у навуковай літаратуры. Тым часам апошняя акадэмічная “Гісторыя беларускай літаратуры” зрабілася сапраўдным памежным слупом, які вызначыў новае разуменне літаратуры на працягу працэсу. У згаданым аглядзе даводзіцца, што беларуская літаратура да канца XIX ст. заставалася шматмоўнай (Čamiaryski, V.A. et al. 2007: 14). У главе, прысвечанай літаратуры эпохі Барока, прысутнічае рэвалюцыйная заява, што аж да гэтага часу мова не была дамінуючым фактарам этнацыянальнай ідэнтычнасці: вызначальным фактарам была, хутчэй, канфесійная прыналежнасць (Čamiaryski, V.A. et al. 2007: 499). У раздзелах, прысвечаных літаратуры Рэнэсансу і Барока, шматмоўнасць сістэматычна бярэцца пад увагу, у прыватнасці, прыводзяцца статыстычныя дадзеныя адносна мовы друкаваных кніг (Historyja 2007: 275). У раздзеле, прысвечаным кніжнай пазэіі (Čamiaryski, V.A. et al. 2007: 425–471), агляд вершаў на беларускай мове паслядоўна змяняецца аналагічнымі раздзеламі, прысвечанымі лаціна- і польскамоўным творам. Але найбольш істотным з’яўляецца тое, што творчасці іншамоўных або шматмоўных аўтараў, а таксама творчай спадчыне адной аўтаркі (Францішкі Уршулі Радзівіл) тут прысвечаны асобныя главы.

Пры ўсім наватарстве аўтараў акадэмічнай “Гісторыі беларускай літаратуры” найбольш выразна ідэя шматмоўнасці літаратуры прадстаўлена ў дапаможніку Ігара Клімава (Klimaj 2010). Слова “мова” ўжываецца нават у назвах некаторых падраздзелаў: гаворка ў іх ідзе пра царкоўнаславянскую (2.3), новалацінскую (3.2) і польскамоўную літаратуру (3.3). І. Клімаў упершыню супастаўляе гісторыю беларускай літаратуры з гісторыямі іншых літаратур, адзначаючы, што суіснаванне розных пісьмовых моў у цэлым характэрна



для славянскіх краін (Клімай 2010: 207). Удалай стратэгіяй аўтара належыць прызнаць і тую акалічнасць, што ён не робіць папярэдніх высноў, а спачатку праблематызуе крытэрыі, паводле якіх вызначаецца галіна аб'екта даследавання ў выпадку старабеларускай літаратуры:

[...] літаратуру з якіх тэрыторый [...] (сучаснай Беларусі ці з этнічна беларускіх зямель) адносіць да беларускай?

[...] творы на якой мове адносіць да беларускай літаратуры? (Клімай 2010: 5)<sup>16</sup>.

Гэтыя пытанні адкрываюць шырокае поле для далейшых даследаванняў і дыскусій.

#### 4. Унутрыславянская канкурэнцыя: царкоўнаславянская і вернакулярная мовы

Першай мовай пісьменства ўсходніх славян была царкоўнаславянская. Менавіта гэты тэрмін — *царкоўнаславянская мова* — выкарыстоўваецца амаль ва ўсіх аглядах па гісторыі беларускай літаратуры. Выключэннем з гэтага правіла з'яўляецца агляд В. Вольскага 1956 года: у главе, прысвечанай Старажытнай Русі, аўтар піша пра “творы царкоўнай літаратуры” (Vołski 1956: 5, 12), “царкоўн[ыя] кніг[і]” (Vołski 1956: 7) або пра “элементы царкоўнай кніжнасці” (Vołski 1956: 12), аднак ніколі не выказваецца адносна адной канкрэтнай мовы. У каментарах адносна пачаткаў літаратурнай творчасці дзейнасць славянскіх місіянераў і паўднёvasлавянскае паходжанне мовы іх перакладаў замоўчваецца (тут няма нааўнай у выданні 1958 г. главы “Перапіска кніг” (Vołski 1956: 12–15)). Таму ў чытача можа ўзнікнуць уражанне, што літаратура з самага пачатку стваралася на ўсходнеславянскай мове. У выданні 1958 г. гэтая (невывадковая) лакуна была запоўнена. В. Вольскі тлумачыць, што “старацаркоўнаславянская” або “старабалгарская” (Vołski 1958: 13–14) была мовай, успрынятай з паўднёvasлавянскіх краін, і на ёй былі напісаны, або, хутчэй, перапісаны першыя (царкоўныя) кнігі.

У пазнейшых калектыўных аглядах адбываецца пэўны зрух у тэрміналагічным полі: азначэнні “старацаркоўнаславянская” і “царкоўнаславянская” часта ўжываюцца як сінонімы да азначэння “славянская” (Barysienka, V. V. et al. 1968: 57, 65, 69), “стараславянская мова” (Lazaruk, M. A. & Siemianovič, A. A. 1998: 23–24, 26), “старославянский язык” (Borisenko, V. V., Pširkov, Ū. S. & Ćemerickij, V. A. 1977: 18, 49–50, 106, 145); апошні тэрмін шырока выкарыстоўваўся ў рускай філалагічнай навуцы савецкага часу. У раздзеле

16 Адказы гл.: Клімай 2010: 80.

найноўшага акадэмічнага агляду, які прысвечаны літаратуры даўняй Русі, спачатку аддаецца перавага тэрміну “стараславянская мова” (Саміарускі, V. A. et al. 2007: 19, 21, 57), але неўзабаве пачынае ўжывацца тэрмін “царкоўнаславянская мова” (Саміарускі, V. A. et al. 2007: 152, 159–163 і інш.).

Аўтары “Гісторыі беларускай дакастрычніцкай літаратуры” (1968) праяўляюць асцярожнасць у сваіх каментарых, паведамляючы, з той ці іншай ступенню дакладнасці, што кнігі, *перакладзеныя на славянскую мову*, прыйшлі на Русь з Балгарыі (Barysienka, V. V. et al. 1968: 57). У рускамоўным акадэмічным аглядзе 1977 г. ідзе гаворка ўжо канкрэтна пра ўспрынятую з Балгарыі мову, якая дзякуючы агульнай славянскай аснове была блізкая мовам усходніх славян, а таму яна хутка засвойвалася і “русіфікавалася” (Borisenko, V. V., Pširkov, Ū. S. & Čemerickij, V. A. 1977: 18: “язык русифицировался”). Аналагічныя каментары прапануе падручнік пад рэд. М. Лазарука і А. Семяновіча (Lazaruk, M. A. & Siemianovič, A. A. 1998: 23–24; 26). У найноўшым акадэмічным аглядзе прысутнічае таксама заўвага, што мовай, створанай на грунце тэсаланікійскага дыялекту (Саміарускі, V. A. et al. 2007: 19), карысталіся не толькі на землях усходніх славян, але таксама, напрыклад, на Балканах, у Багеміі і Маравіі (Саміарускі, V. A. et al. 2007: 21), што, апроч таго, існавалі разнастайныя рэгіянальныя рэдакцыі – “ізводы” (Саміарускі, V. A. et al. 2007: 24); пра беларускі ізвод – (Саміарускі, V. A. et al. 2007: 163). Хоць азначэнне “стараславянская” ў дачыненні да мовы падкрэслівае блізкасць і роднасць моў, аднак І. Клімаў (2010) ужывае выключна тэрмін “царкоўнаславянская мова”, акцэнтуючы тым самым адметнасць гэтай мовы і, зрэшты, усёй пісьмовай культуры даўняй Русі (гл. ніжэй). Царкоўнаславянскую аўтар прызнаў “дастаткова штучнай сакральнай мов[ай]”, якой карысталіся розныя народы, спачатку заходнія і паўднёвыя славяне, а пазней – усходнія славяне (Клімаў 2010: 22). С. Майхровіч, які наогул не згадвае Старажытнай Русі, таксама называе стараславянска-старабалгарскую замежную мовай, якую выкладалі ў кляштарных школах (Majchrovič 1980: 20).

У развагах аўтараў гісторыка-літаратурных аглядаў чырвонай ніткай праходзіць ідэя развіцця ў кірунку адыходу ад стараславянскай (царкоўнаславянскай) мовы; пры гэтым выказваецца думка, што “правільнай” мэтай развіцця ў гісторыі беларускай літаратуры мае быць дамінаванне народнай мовы. Гэты вельмі пажаданы для даследчыкаў наратыў толькі часткова адпавядае рэчаіснасці. Хоць В. Вольскі ў 1956 годзе, як адзначана вышэй, не ўжывае тэрміна “царкоўнаславянская мова” ў главах пра літаратуру даўняй Русі, аднак шматлікія згадкі пра гэтую мову можна заўважыць у главах, прысвечаных беларускай літаратуры перыяду Вялікага Княства Літоўскага: царкоўнаславянскія ўплывы ў адной з хронік (Vołski 1956: 22), царкоўнаславянскія рысы мовы Скарыны (Vołski 1956: 32)

і два яго выданні на царкоўнаславянскай мове<sup>17</sup> (Vołski 1956: 30); рэлігійная літаратура часоў Васіля Цяпінскага, якая ўсё яшчэ стваралася на царкоўнаславянскай мове (Vołski 1956: 38), і інш. У некаторых канцэптуальна важных момантах яўна заўважныя (цэнзурныя) апушчэнні: так, можна даведацца, што Лаўрэнцій Зізаній склаў царкоўнаславянска-беларускі лексікон, аднак замоўчаны той факт, што яго *Грамматіка словенска* — гэта граматыка менавіта царкоўнаславянскай мовы (Vołski 1956: 47). Падобным чынам адносна “Граматыкі” Мялеція Сматрыцкага, якая “зрабілася асноўным граматычным падручнікам на Беларусі і Украіне” (Vołski 1956: 50), адсутнічае ўказанне, што гэта быў падручнік царкоўнаславянскай мовы.

У прысвечаным Старажытнай Русі раздзеле манаграфічнага нарыса В. Вольскага (Vołski 1958: 14; у выданні 1956 г. адсутнічае) даецца тлумачэнне, што ў царкоўнаславянскую мову пранікалі фанетыка-марфалагічныя элементы жывых славянскіх моў; гэта нібыта ўказвае на паступовы заняпад царкоўнаславянскай мовы. У гэтым аглядзе няма ніводнай моўнай характарыстыкі паасобных тэкстаў, з адзіным выключэннем: паведамляецца, што “Слова пра паход Ігара” было напісана на старажытнай агульнарускай літаратурнай мове (Vołski 1958: 52; у выданні 1956 г. гэтыпасаж адсутнічае). Ці была моўная прыналежнасць усіх тэкстаў аднолькавая? А можа, чытач павінен быў зрабіць выснову пра наяўнасць дзвюх розных моў на падставе арфаграфічных адрозненняў (гл. вышэй)?

Эксплікуецца нязменная расчараванне з прычыны доўгатрываласці царкоўнаславянскай мовы, якая, як сцвярджаецца, усё яшчэ дамінавала ў пачатку XVI ст.:

Да часоў Скарыны і Цяпінскага беларуская народная мова ўжо выпрацавалася, але як літаратурная мова кніжнага пісьменства яшчэ не ўжывалася. Яна культывавалася толькі як мова дзяржаўнай канцылярыі, мова дзяржаўных актаў і дакументаў. Мовай духоўнага пісьменства заставалася ўсё яшчэ ў асноўным царкоўнаславянская мова, у якую ўсё больш і больш пранікалі элементы жывой беларускай народнай мовы (Vołski 1956: 38; Vołski 1958: 108).

Цьмяным застаецца змест паведамлення пра тое, што брацтва і праваслаўныя літаратары прапагандавалі з канца XVI ст. царкоўнаславянскую мову: паводле слоў аўтара, брацтва абаранялі

17 Пытанне пра тое, ці толькі дзве кнігі Скарыны былі надрукаваны на царкоўнаславянскай мове і, наогул, на якой мове Скарына друкаваў Біблію, застаецца дыскусійным у працах беларускіх навукоўцаў да сённяшняга дня. У найноўшым акадэмічным аглядзе (Саміарыскі, V. A. et al. 2007: 290) даводзіцца, што гэта першая ўсходнеславянская Біблія на народнай мове; І. Клімаў лічыць, што выданні Скарыны — гэта адаптацыя пераважна царкоўнаславянскага тэксту Бібліі для ўсходнеславянскіх чытачоў (Клімай 2010: 112). Даследчыкі-скарыназнаўцы схіляюцца да апошняга меркавання.

“родную мову і культуру” (Vołski 1958: 119; у выданні 1956 г. на с. 43 гэтая тэма не ўздымаецца)<sup>18</sup>.

З другога па храналогіі акадэмічнага агляду таксама няясна, якімі былі ўзаемаадносіны паміж мовамі. На якой мове функцыянавала ў Старажытнай Русі перакладная літаратура (Barysienka, V.V. et al. 1968: 64–65) і – у першую чаргу – арыгінальная літаратура (Barysienka, V.V. et al. 1968: 71)? У наступнай главе, прысвечанай літаратуры XIV – першай паловы XVI ст., царкоўнаславянская мова супрацьпастаўляецца старабеларускай, “актавай мове”, якой пры вялікіх князях літоўскіх быў нададзены статус “агульнадзяржаўнай мовы” (Barysienka, V.V. et al. 1968: 104, 107 і інш.). Разам з тым цалкам зразумела і тое, што царкоўнаславянская мова нікуды не знікла. У адрозненне ад гісторыка-літаратурных аглядаў 50-х гг. XX ст., тут наўпрост гаворыцца, што праваслаўныя ў сваім супрацьстаянні царкоўнай уніі ў канцы XVI і ў XVII стст. “памылкова” па-ранейшаму абапіраліся на царкоўнаславянскую мову: “Дзеячы брацкага руху моцна трымаліся за старую кніжную царкоўнаславянскую мову і тым самым перашкаджалі працэсу дэмакратызацыі літаратурнай мовы” (Barysienka, V.V. et al. 1968: 207). З іншага боку, даводзіцца думка, што ўніяты, наадварот, аддавалі перавагу народнай мове і дзякуючы гэтаму прыцягвалі да сябе вернікаў (Barysienka, V.V. et al. 1968: 324); тое ж самае – у падручніку пад рэд. М. Лазарука і А. Семяновіча (Lazaruk, M.A. & Siemianovič, A.A. 1998: 228)<sup>19</sup>. Такім чынам, канцэпцыя лінейнай эвалюцыі мовы пісьменства ад царкоўнаславянскай да беларускай пераўтвараецца ў канцэпцыю сінхроннага суіснавання канкуруючых моў.

У рускамоўным аглядзе 1977 г. наўпрост гаворыцца пра функцыянальную двухмоўнасць пісьменства часоў Старажытнай Русі. Сцвярджаецца, што амаль усе помнікі царкоўна-рэлігійнага пісьменства, аўтарамі якіх былі духоўныя асобы, ствараліся на царкоўнаславянскай мове (рускай рэдакцыі); тым часам у свецкім, перадусім у справавым, пісьменстве выкарыстоўваўся пісьмовы варыянт народнай мовы ўсходніх славян (Borisenko, V.V., Pširkov, Ū.S. & Šemerickij, V.A. 1977: 18). Хутчэй за ўсё, такое сцвярджанне звязана з мадэллю дыгласіі, якую распрацаваў Барыс Успенскі для гісторыі рускай літаратуры ў сярэдзіне 70-х гг. XX ст. Аўтары названага акадэмічнага агляду сцвярджаюць, што з утварэннем Вялікага Княства Літоўскага пашыраецца ў параўнанні з царкоўнаславянскай мовай сфера ўжывання таго мясцовага варыянту агульнай усходнеславянскай мовы, з якога пазней вылучыліся беларуская і ўкраінская мовы; для гэтага варыянту ўжываецца назва

18 Фармулёўкі В. Вольскага характарызуюцца (наўмыснай) неадназначнасцю, а вось А. Лойка (Lojka 2001: 153) наўпрост і няправільна называе “старабеларускай” тую мову, якой карысталіся брацтвы ў агітацыйных мэтах.

19 Гэтая думка адсутнічае ў выданні 1985 г. на с. 213.

“так называемый «русский» в его местном варианте” (Borisenko, V. V., Pširkov, Ū. S. & Čemerickij, V. A. 1977: 49). Гэтая моўная разнавіднасць пранікае ўва ўсе сферы творчасці, уключаючы царкоўна-рэлігійную літаратуру (Borisenko, V. V., Pširkov, Ū. S. & Čemerickij, V. A. 1977: 49–50). Што ж да пытання пра радавод усходнеславянскіх моў, то тут відавочная арыентацыя на мадэль, у якой “так называемый «русский [язык]»” займае прамежкавае становішча паміж вернакулярнай мовай Русі (якая згадваецца як *древнерусский язык*), а таксама беларускай і ўкраінскай мовамі. Далей, аднак, на працягу ўсяго аналітычнага наратыву ідзе гаворка па-ранейшаму пра “(стар)беларускую мову”.

Як і беларускамоўны агляд 1968 г., рускамоўная “История белорусской дооктябрьской литературы” 1977 г. даводзіць, што праваслаўныя брацтвы, якія выступалі супраць царкоўнай уніі, а таксама “иные представители патриотически настроенной магнатской знати” намагаліся несці асвету ў “народные массы” з дапамогай царкоўнаславянскай мовы (Barysienka, V. V. et al. 1968: 145). Такая культурная палітыка расцэньваецца як памылковая. Шматмоўнасць прадстаўлена тут як праблема: яна ўскладняе працэс вызначэння ўласнага літаратурнага канона і адасаблення беларускай літаратуры ад іншых літаратур:

Пренебрежение братств живым языком простого народа вело к тому, что произведения белорусской и украинской письменности того времени издавались преимущественно на польском, церковнославянском и даже на латинском языках. Это обстоятельство в значительной степени усложняет, а порой и затрудняет определить тот круг литературных памятников, которые безоговорочно можно рассматривать как явление белорусской культуры. Поэтому не случайно многие из таких иноязычных памятников [...] оказались приобщенными по признаку их языкового оформления к польской литературе (Borisenko, V. V., Pširkov, Ū. S. & Čemerickij, V. A. 1977: 148; аналагічна ў падручніку для ВНУ: (Lazaruk, M. A. & Siemianovič, A. A. 1998: 209).

Аўтары падручніка пад рэд. М. Лазарука і А. Семяновіча (Lazaruk, M. A. & Siemianovič, A. A. 1998: 24) прымаюць ідэю двухмоўнасці: для іх існуе царкоўнаславянская мова ў яе (агульна)рускай рэдакцыі для царкоўна-рэлігійных тэкстаў, а таксама пісьмовы варыянт вернакулярнага маўлення для свецкіх справаводчых тэкстаў. Аднак гэтая канцэптэуальная мадэль, якая характарызуе пісьменства даўняй Русі, усё яшчэ не прымяняецца паслядоўна (г. зн. у паасобных главах). Так, напрыклад, тут не прымаюцца пад увагу свецкія справаводчыя тэксты на народнай мове (вядомым прыкладам могуць служыць “Руская праўда” або наўгародскія берасцянныя граматы). У наступным раздзеле ізноў робіцца агаворка пра

моўны дуалізм, цяпер ужо ў дачыненні да перыяду XIV–XVI стст., прычым расстаноўка акцэнтаў кардынальным чынам змяняецца: “З XIV–XV ст., у перыяд фарміравання беларускай народнасці і беларускай мовы літаратурнай мовай на Беларусі стала старабеларуская” (Lazaruk, M. A. & Siemianovič, A. A. 1998: 57).

Што датычыць узаемаадносін паміж сакральнай і народнай мовамі, то аўтары найноўшага акадэмічнага агляду (Саміарускі, V. A. et al. [2006] 2007), не абмяркоўваючы і не згадваючы ідэю “дыгласіі”, насамрэч вяртаюцца да ўжо пройдзенага этапу філалагічных даследаванняў. Прызнаючы тую акалічнасць, што прапанаваная Б. Успенскім канцэпцыя царкоўнаславянска-рускай дыгласіі стала ў апошнія гады аб’ектам навуковай крытыкі, задам усё ж пытанне: ці можна прапанаваць штосьці лепшае? У дачыненні да літаратуры перыяду позняга Сярэднявечча (часоў незалежнага Вялікага Княства Літоўскага) канстатуецца суіснаванне царкоўнаславянскай і старабеларускай моў (Саміарускі, V. A. et al. 2007: 152). Неўзабаве гаворка ідзе ўжо пра разнастайнасць стыляў — ад высокага кніжнага да размоўнага, “ад амаль чыстай стараславянскай да народнай беларускай мовы” (Historyja 2007: 160). Праўда, гэтая ідэя, якая сваімі каранямі сягае, верагодна, да прац Віктара Жывава, так і не знаходзіць увасаблення ў паасобных раздзелах.

Мовавед І. Клімаў (Клімаў 2010: 4–6) разрубае гордзіеў вузел моўнага пытання правакацыйным сцвярджаннем, што літаратура Старажытнай Русі (XI–XIII стст.) “існавала фактычна на царкоўнаславянскай мове”. Тут няма ніякай згадкі пра існаванне якой бы ні было агульнай народнай мовы братніх усходнеславянскіх народаў; не называецца аніводны літаратурны помнік, створаны на ёй. І. Клімаў з’яўляецца таксама адзіным, хто ставіць пад сумненне арыгінальнасць так званага “Слова пра паход Ігара” (Клімаў 2010: 62–75, перадусім: Клімаў 2010: 72). Ён канстатуе сітуацыю суіснавання пісьменства на сакральнай і вернакулярнай мовах толькі ў дачыненні да літаратуры Вялікага Княства Літоўскага перыяду (позняга) Сярэднявечча. Пісьмовая мова, якой карысталіся ў вялікакняскай канцылярыі, даводзіць даследчык, мала адчула на сабе ўплыў царкоўнаславянскай мовы і абаліралася на аналагічныя адміністрацыйна-справавыя тэксты даўняй Русі (Клімаў 2010: 79). Праўда, такі падыход выклікае, у сваю чаргу, пытанне да аўтара кнігі: ці правамерна было зусім не браць пад увагу ўтылітарную, не-літаратурную частку пісьмовай спадчыны Русі (Клімаў 2010: 29), каб больш ясна акрэсліць абрысы сваёй уласнай канцэпцыі, што літаратура Старажытнай Русі стваралася на царкоўнаславянскай мове?

І. Клімаў наважыўся, апроч таго, задаць і іншае пытанне. Хоць у самой ягонай кнізе ідзе гаворка пра “старабеларускую мову”, аднак аўтар прыводзіць аргументы на карысць меркавання, што і ў даўнейшыя эпохі існавала агульная пісьмовая мова “беларусаў

і ўкраінцаў”, прадстаўленая шматлікімі дыялектамі, а таксама іх агульная літаратура:

У дадатак, старабеларуская мова была наддыялектнай мовай, яна абслугоўвала як беларускія, так і ўкраінскія рэгіёны і была аднолькава зразумелай як на Беларусі, так і на Украіне. Таму ўзнікае пытанне і наконт адмежавання старабеларускай літаратуры ад стараўкраінскай. Паколькі да Люблінскай уніі 1569 г. большасць украінскіх зямель знаходзіліся ў складзе ВКЛ [...], то і пісьменства было агульным для Беларусі і Украіны, яно развівалася на супольнай мове. Літаратурныя творы на гэтай мове бесперашкодна распаўсюджваліся з Беларусі на Украіну (і наадварот), перапісваліся і чыталіся ў розных цэнтрах; такую ж няўрымслівасць выяўлялі і некаторыя аўтары, якія вандравалі з поўдня на поўнач (і наадварот). Але і пасля Люблінскай уніі, у выніку якой усе ўкраінскія землі былі залучаны ў склад Польшчы, гэтая сітуацыя адметна не змянілася (Клімай 2010: 80).

Пад агульнаўжывальнай наддыялектнай у дапаможніку І. Клімава маецца на ўвазе тая мова, якую славісты называюць русінскай (фр. “Ruthène”, англ. “Ruthenian”, ням. “Ruthenisch”). Цікава будзе даведацца, ці здолее гэтая канцэпцыя атрымаць прызнанне ў беларускай (і ўкраінскай) навуковай супольнасці, ці ўсталюецца дзякуючы ёй адпаведны тэрміналагічны эквівалент. Ці наогул існуе магчымасць стварэння гісторыі беларускай літаратуры без *старабеларускай мовы*?

## 5. Адкрыццё лацінамоўнай спадчыны

Пры бліжэйшым разглядзе аказваецца, што менавіта мова, найбольш аддаленая ад славянскага субстрата, успрымаецца найменш праблематычна і найбольш гладка ўпісваецца ў наяўныя даследчыцкія наратывы. На думку Сяргея Кавалёва (Kawalou 2009: 84), умацаванне ідэі *шматмоўнай* літаратуры Беларусі пачалося з адкрыцця новалацінскіх паэтаў. На сённяшні дзень іх творы ўжо зрабіліся часткай літаратурнага канона.

Аднак у аглядах В. Вольскага 1956 і 1958 гг. сітуацыя з лацінскай мовай выглядае яшчэ цалкам адваротна. Аўтар абмяжоўваецца адзінай згадкай, што трактаты Сымона Буднага публікаваліся *таксама* па-лацінску (Vołski 1956: 36; Vołski 1958: 102). У наступныя дзесяцігоддзі назіраецца паступовае адкрыццё айчынных новалацінскіх аўтараў і іх інтэграцыя ў гісторыю літаратуры. Так, у падручніку П. Ахрыменкі і М. Ларчанкі (Achrymienka & Larčanka 1968) з’яўляецца тэза, што не варта выключаць з гісторыі літаратуры тэксты, напісаныя па-лацінску (або па-польску), хоць, што

праўда, адпаведныя тэксты аўтарамі не разглядаюцца. Больш падрабязна распавядаецца пра іх у акадэмічным аглядзе, падрыхтаваным у тым жа годзе. У падраздзеле, прысвечаным кніжнай паэзіі другой паловы XVI — першай паловы XVII стст., прысутнічае сцвярджэнне, што лацінскую мову шырока ўжывалі ў сваёй творчасці пісьменнікі з беларускіх і ўкраінскіх зямель Сымон Будны, Ігнацій Іяўлевіч, Сімяон Полацкі, Феафан Пракаповіч ды іншыя (Barysienka, V.V. et al. 1968: 354). Паведамляецца, што былі нават такія літаратары, якія пісалі свае творы выключна па-лацінску (Barysienka, V.V. et al. 1968: 354). Творчасць самых важных новалацінскіх паэтаў — “Яна з Вісліцы” і “Міколы з Гусова” — кратка прадстаўлена на адной старонцы (Barysienka, V.V. et al. 1968: 354–355). Адмысловае канцэптэуальнае значэнне мае інфармацыя пра тое, што наогул самыя першыя вершаваныя тэксты ў Беларусі былі напісаны на латыні (Barysienka, V.V. et al. 1968: 354).

У рускамоўным акадэмічным аглядзе 1977 г. Мікалаю Гусоўскаму і яго “Песні пра зубра” прысвечаны ўжо чатыры старонкі (Borisenko, V.V., Pširkov, Ū.S. & Čemerickij, V.A. 1977: 87–92). Да таго ж імя Мікалая Гусоўскага згадваецца ва ўводзінах, на першай старонцы (Borisenko, V.V., Pširkov, Ū.S. & Čemerickij, V.A. 1977: 5), неўзабаве ізноў — у адным шэрагу са Скарынам і Будным (Borisenko, V.V., Pširkov, Ū.S. & Čemerickij, V.A. 1977: 7). У падручніку для ВНУ пад рэдакцыяй М. Лазарука і А. Семяновіча (Lazaruk, M.A. & Siemianovič, A.A. 1998: 142–175) новалацінскі паэт зрабіўся ўжо адным з шасці класікаў, кожны з якіх заслужыў асобнага раздзелу. У главе, прысвечанай сілабічнай (sic!) паэзіі, побач з Мікалаем Гусоўскім згадваюцца таксама “Пруская вайна” Яна Вісліцкага (на адной старонцы, с. 270–271 і далей) і лацінамоўныя вершы Сымона Буднага (Lazaruk, M.A. & Siemianovič, A.A. 1998: 272). Цікава, што ў гэтай главе зусім не ідзе гаворка пра польскі ўплыў, хоць сілабічная мадэль вершавання была, несумненна, запазычана з Польшчы, а не ўспрынята з лацінамоўнай традыцыі. Сведчаннем таго статусу, які набыў Мікалай Гусоўскі ў канцы 70-х гг. XX ст., з’яўляецца падручнік С. Майхровіча (Majchrovič 1980: 122–126): аўтар “Песні пра зубра” прадстаўлены тут як адзіны небеларускамоўны аўтар, прычым яго творчасці прысвечаны спецыяльны раздзел. Гэты факт азначаў ужо пачатак адыходу ад моналінгвальнай канцэпцыі як такой. Доказ таму — сцвярджэнне С. Майхровіча, што тэкст Мікалая Гусоўскага, напісаны на замежнай мове, па сваёй прыродзе з’яўляецца глыбока беларускім творам (Majchrovič 1980: 123).

Зразумела, колькасць лацінамоўных аўтараў павялічылася ў найноўшай акадэмічнай “Гісторыі” (Čamiaruskі, V.A. et al. [2006] 2007), арыентаванай на шматмоўную літаратуру. Даволі аб’ёмістая глава прысвечана творчасці не толькі Мікалая Гусоўскага (Čamiaruskі, V.A. et al. 2007: 309–357), але таксама Саламона Рысінскага, які прызнаецца вядучым новалацінскім аўтарам



у беларускай літаратуры эпохі Барока (Ўсаміарускі, V.A. et al. 2007: 642–657)<sup>20</sup>. У главе пра паэзію эпохі Рэнэсансу коратка прадстаўлены і іншыя аўтары: Пётр Раізіі, Ян Мылій, Базылі Гіяцынт, Сымон Будны, Францішак Градоўскі, Ян Радван, Ян Казаковіч, Гальяш Пельгрымоўскі (Ўсаміарускі, V.A. et al. 2007: 437–455). Пашырэнне лацінскага пісьменства расцэньваецца як вынік дзейнасці езуітаў, якая, паводле аўтарскага наратыву, пачалася з заснавання акадэміі ў Вільні ў 1579 годзе (Ўсаміарускі, V.A. et al. 2007: 277, 445). Выказваецца думка, што лацінамоўная творчасць успрымалася, у прынцыпе, як адносна звычайная з’ява: на гэтай мове напісаны, напрыклад, дзённік Эразма Вітэліуса ў пачатку XVI ст. (Ўсаміарускі, V.A. et al. 2007: 683), мемуары Альбрэхта Станіслава Радзівіла ў XVII ст. (Ўсаміарускі, V.A. et al. 2007: 724), а таксама першыя школьныя драмы для езуіцкага тэатра, пастаўленыя ў Вільні (Ўсаміарускі, V.A. et al. 2007: 758). І. Клімаў прадстаўляе ўсю інфармацыю ў канцэнтраваным выглядзе ў падраздзеле, прысвечаным новалацінскай літаратуры (Клімаў 2010: 131–154). Яго агляд уключае, між іншым, той матэрыял, які не прадстаўлены ў іншых “Гісторыях беларускай літаратуры”: сачыненні, напісаныя за мяжой, альбо творы замежных аўтараў — “Апісанне Еўрапейскай Сарматыі” (*Sarmatiae Europaeae Descriptio*) Аляксандра Гваньіні, “Пра літоўскую раку Нёман” (*De fluvio Memela Lithuananiae*) Адама Шротара (Клімаў 2010: 132–133 і далей), а таксама прэзентуе палітычную публіцыстыку другой паловы XVI ст. — творы Міхалона Літвіна, Андрэя Волана (Клімаў 2010: 150–153).

## 6. Пераацэнка польскамоўнай спадчыны

Пашырэнне кантэксту беларускага пісьменства праз далучэнне да яго лацінамоўных тэкстаў сталася часткай больш маштабнага працэсу, накіраванага на перагляд тых культурных дасягненняў, якія датычылі адносін з суседнімі народамі і культурамі. Найбольш выразна праявіла сябе пераацэнка ў галіне польска-беларускіх узаемаадносін. У даследаваннях 50–60-х гадоў XX ст. гэтыя адносіны выяўлены ў даволі змрочных фарбах, і часам здаецца, што адпаведныя ацэнкі адлюстроўваюць сумную рэчаіснасць XIX ст. Так, В. Вольскі прадстаўляе XVI і XVII стагоддзі як перыяд, калі польская, а таксама айчынная спольшчаная шляхта ажыццяўляла эксплуатацыю беларускага народа. Аўтар даводзіць, што, пачынаючы з 1386 года, польскія магнаты прыкладалі ўсе намаганні, каб спаланізаваць Вялікае Княства Літоўскае і пераўтварыць яго “ў польскую ўскраіну”

20 Ян Вісліцкі ўзгадваецца (Ўсаміарускі, V.A. et al. 2007: 269–271), аднак яго творчасці не прысвечана асобная глава. Адносна спрэчнага пытання пра месца нараджэння і этнічнаму прыналежнасць паэта (гл.: Kawalou 2010: 52–73).

(Vołski 1956: 28; Vołski 1958: 83). Асаблівым чынам падкрэсліваецца тая акалічнасць, што ў 1697 годзе польскі (sic!) сейм забараніў друкаваць кнігі на беларускай мове, а таксама выкарыстоўваць гэтую мову ў дзяржаўным справаходстве. Сцвярджаецца думка, нібыта прыняцце такога рашэння азначала, што ўсе беларускія друкарні і школы былі зачынены. Польская мова, даводзіцца ў падручніку, зрабілася мовай адміністрацыі, юрыспрудэнцыі і адукацыі, а беларуская мова захоўвалася толькі на вёсцы (Vołski 1956: 54; Vołski 1958: 157 і далей). Найважнейшым інструментам паланізацыі абвешчаўся каталіцкі касцёл (Vołski 1956: 28; Vołski 1958: 83); ацэнка дзейнасці езуітаў і іх школ носіць выключна з’едлівы характар:

Уся сістэма навучання ў езуіцкіх школах была накіравана на тое, каб са сваіх выхаванцаў падрыхтаваць людзей, фанатычна адданных каталіцкай рэлігіі і польскай дзяржаве. [...] Юнакі, праваслаўныя па рэлігіі і беларусы па нацыянальнасці, якія вучыліся ў гэтых школах, зневажалі сваю родную мову і народ, з якога выйшлі (Vołski 1956: 34; Vołski 1958: 96–97).

Тым часам у гераічным арэале прадстаўлены праваслаўныя брацтвы, якія адкрывалі свае школы (Vołski 1956: 43; Vołski 1958: 119). У якасці вядучага наратыву выступае нацыянальная і класавая барацьба, супраціў народа беларускай і польскай шляхце (Vołski 1956: 42; Vołski 1958: 115). Сцвярджаецца, што насельнікі беларускіх (і ўкраінскіх) зямель адзінадушна змагаліся за сваю культуру (Vołski 1956: 28; Vołski 1958: 83 і далей).

В. Вольскі даводзіць таксама, што прыгнёт узмацняў імкненне да саюзу з Масквой (Vołski 1956: 28–29, 33; Vołski 1958: 83, 95–96). У кантэксце тэмы аблогі Полацка ў 1563 г. гаворыцца нават, што жыхары горада не толькі віталі гэтую падзею, але і актыўна падтрымлівалі войскі маскоўцаў (Vołski 1956: 33; Vołski 1958: 96). Гэты раздзел В. Вольскі завяршае ўжо цытаванай патэтычнай данінай “старэйшаму брату” (гл. першы раздзел гэтага артыкула). У калектыўным аглядзе 1956 г. наступны раздзел кнігі адкрываецца сказам, што “аб’яднанне Беларусі з Расіяй у 1795 г.” (г. зн. падзел Рэчы Паспалітай) — падзея, якая мела прагрэсіўнае значэнне (Vołski 1956: 58)<sup>21</sup>. Усе гэтыя негатыўныя моманты робяць практычна незаўважнымі асобныя заўвагі пра тое, што беларускія аўтары пісалі свае творы “таксама” на польскай мове.

У акадэмічным аглядзе 1968 г. мала што змянілася ў плане ацэнак. Інфармацыя пра ўплывы па-ранейшаму зводзілася да негатыўных акрэсленняў “апалячванне” і “акаталічванне” (напр.:

21 Пар. з наступным фрагментам з рускамоўнага агляду (Borisenko, V.V., Pširkov, Ū.S. & Сemerickij, V.A. 1977: 289 і далей): “Яшчэ Маркс і Энгельс указвалі на тое, што, у адрозненне ад той часткі, якая была акупавана Прусіяй і Аўстрыяй, тут ідзе размова пра рэгіёны, насельнікі якога не былі палякамі”.

Barysienka, V.V. et al. 1968: 143, 171). Акцэптаванне мясцовымі арыс-такратамі польскіх звычаяў расцэньваецца як дэнацыяналізацыя і апалячванне (Barysienka, V.V. et al. 1968: 194), прапаведнікі з ордэна езуітаў — як “ваяўніча настроеная армія рэлігійных фанатыкаў” (Barysienka, V.V. et al. 1968: 198). Праўда, у параўнанні з падручнікам В. Вольскага з’явіліся асобныя карэктуры: замест забароны кнігадрукавання на беларускай мове з’яўляецца змянішэнне колькасці кніг (Barysienka, V.V. et al. 1968: 411). Забарона беларускай мовы польскім сеймам ва ўсіх галінах замяняецца на выцясненне беларускай мовы з галіны *дзяржаўнага справаводства*. Паведамляецца, што пастанова “сейма” (= вальнага сейма), што пісцы павінны карыстацца толькі польскай мовай, паскорыла гэты працэс. Крыху пазітыву ўтрымлівае ў сабе глава, прысвечаная перакладной літаратуры. Прызнаецца, што сярод мноства літаратур-пасрэдніц польская была бадай што самай важнай (Barysienka, V.V. et al. 1968: 384). Аднак ва ўводзінах усё прадстаўлена з дакладнасцю да наадварот: далучанасць беларускай літаратуры да Рэнэсансу, гуманізму, Рэфармацыі тут не звязваецца з Польшчай (Barysienka, V.V. et al. 1968: 6). Праз некалькі старонак вядзецца гаворка пра паўднёваславянскае, польскае і чэшскае *пасрэдніцтва* ў тых тэкстах, якія адносяцца да розных літаратур (Barysienka, V.V. et al. 1968: 10). З даследчыцкага наратыву, такім чынам, не вынікае, што польская культура адыгрывала вядучую ролю.

Падобным чынам, у рускамоўным акадэмічным аглядзе 1977 г. захоўваецца дзівосная раўнавага паміж негатыўнымі і пазітыўнымі ацэнкамі. Ва ўводзінах адносна перыяду Люблінскай уніі 1569 г. ідзе гаворка пра пераход ад рэлігійнай талерантнасці да ваяўнічага (каталіцкага) фанатызму пры падтрымцы вышэйшых уладаў дзяржавы, бо гэта “полностью соответствовало агрессивным планам и намерениям польских феодалов в отношении белорусского, украинского и литовского народов” (Borisenko, V.V., Pširkov, Ū.S. & Čemerickij, V.A. 1977: 7). Разам з тым вядзецца гаворка пра станоўчае ўздзеянне ўзаемных культурных кантактаў; хоць палякі ў гэтым кантэксце займаюць апошнія месца ў рэестры народаў, пасля літоўцаў, аднак яны, прынамсі, згадваюцца (Borisenko, V.V., Pširkov, Ū.S. & Čemerickij, V.A. 1977: 9). У наступных главах вядзецца далейшае супастаўленне негатыўных і пазітыўных момантаў. Пры гэтым, з аднаго боку, захоўваецца ранейшая прыкрая рыторыка наконт мэтанакіраванага апалячвання, каталіцкай агрэсіі і езуітаў, напр.: (Borisenko, V.V., Pširkov, Ū.S. & Čemerickij, V.A. 1977: 142–144, 262–263). Аднак, з іншага боку, у главе пра пачаткі гуманізму вядзецца гаворка пра асабліва цесныя кантакты з Польшчай, праз пасрэдніцтва якой былі засвоены многія культурныя дасягненні (Borisenko, V.V., Pširkov, Ū.S. & Čemerickij, V.A. 1977: 82).

Паралельна з гэтым паступовым і часам супярэчлівым зрухам у ацэнках польскага ўплыву назіраецца яўнае павелічэнне

колькасці спасылак на польскамоўныя творы ў аб'ёмістых калектыўных акадэмічных аглядах. У беларускамоўным аглядзе 1968 г. згадваюцца наступныя выданні: так званая *Брэсцкая Біблія 1563 г.* (Barysienka, V.V. et al. 1968: 212), некалькі твораў Сымона Буднага (Barysienka, V.V. et al. 1968: 213, 219), кнігі з друкарні Мамонічаў (Barysienka, V.V. et al. 1968: 242), публікацыі перыяду Брэсцкай царкоўнай уніі (Barysienka, V.V. et al. 1968: 295) і сачыненні Мялеція Смятрыцкага (Barysienka, V.V. et al. 1968: 311). Прысутнічае ўказанне на тое, што Лявонцій Карповіч пісаў выключна па-польску (Barysienka, V.V. et al. 1968: 325), а Сімяон Полацкі сачыняў вершы на польскай мове (Barysienka, V.V. et al. 1968: 366–367, 373–376). Цытаванне загаловаў некаторых твораў на мове арыгінала робіць адчувальнай прысутнасць польскай мовы ў кантэксце гісторыі літаратуры (гл. вышэй). У рускамоўным аглядзе 1977 г. аналагічныя загаловкі таксама прыводзяцца, аднак заўсёды ў перакладзе і кірылічным шрыфтам (гл. вышэй). У адным з абзацаў справядліва сцвярджаецца, што *большасць твораў перыяду Рэфармацыі* была напісана на польскай мове і што пераклады Васіля Цяпінскага ды Сымона Буднага ўяўлялі сабою выключэнне (Borisenko, V.V., Pširkov, Ū.S. & Čemerickij, V.A. 1977: 127). З названага агляду вынікае, што нават у галіне праваслаўнай і ўніяцкай рэлігійнай палемікі пераважала польская мова (Borisenko, V.V., Pširkov, Ū.S. & Čemerickij, V.A. 1977: 148, 176)<sup>22</sup>. На мікраўзроўні для некаторых аўтараў “польская выява” яшчэ больш выпукліваецца. Напрыклад, паведамляецца, што Сымон Будны нарадзіўся на вёсцы ў польскай Мазовіі і што да свайго прыезду ў Вільню ён вучыўся ў Кракаве і за мяжой (Borisenko, V.V., Pširkov, Ū.S. & Čemerickij, V.A. 1977: 135). Акрамя таго, чытач даведваецца, што за час знаходжання ў Вільні Мялеція Смятрыцкі напісаў каля 20 сачыненняў, пераважна на польскай мове (Borisenko, V.V., Pširkov, Ū.S. & Čemerickij, V.A. 1977: 180). У главе, прысвечанай перакладной літаратуры, паведамляецца, што многія тэксты былі перакладзены з лацінскай мовы на польскую не ў Польскай Кароне, а “в Вильно и в белорусских городах” (Borisenko, V.V., Pširkov, Ū.S. & Čemerickij, V.A. 1977: 258).

У падручніку для ВНУ (Lazaruk, M.A. & Siemianovič, A.A. 1998: 59 і далей) Люблінская унія, з аднаго боку, інтэрпрэтуецца як падзея, якая паклала пачатак апалячванню і дэнацыяналізацыі. З другога боку, у іншай главе (Lazaruk, M.A. & Siemianovič, A.A. 1998: 205) даводзіцца, што аб'яднанне для шляхты Вялікага Княства Літоўскага мела вынікам палітычную роўнасць і палепшыла яе становішча ў стасунку да магнатаў. У якасці неаспрэчна пазітыўнага моманту ізноў-такі ўзгадваецца роля Польшчы як культуры-пасярэдніка

22 У акадэмічнай “Гісторыі беларускай літаратуры” (Barysienka, V.V. et al. 1968) і ў падручніку для ВНУ (Lazaruk, M.A. & Siemianovič, A.A. [1985] 1998) сфармулявана тэза, што ўніяты карысталіся народнай мовай, гл. вышэй, раздзел 4.

(Lazaruk, M. A. & Siemianovič, A. A. 1998: 92). Нават інфармацыя пра дзейнасць езуітаў падаецца больш дружалюбна. Цяпер езуіты прадстаўляюцца як стваральнікі сеціва школ, якія прапаноўвалі бясплатную адукацыю для ўсіх. Паведамляецца таксама, што сярод настаўнікаў былі добра падрыхтаваныя багасловы, таленавітыя прапаведнікі і літаратары (Lazaruk, M. A. & Siemianovič, A. A. 1998: 205, 190)<sup>23</sup>. Прадстаўленыя тут ацэнкі адрозніваюцца супярэчліваасцю; тое ж адносіцца і да наступных пасажаў, прысвечаных ухваленню дзейнасці праваслаўных брацтваў як цэнтраў патрыятычных сіл. Магчыма, гэтая акалічнасць звязана з тым, што аўтарам главы, прысвечанай літаратуры перыяду Контррэфармацыі, быў Аляксандр Коршунаў — як у падручніку для ВНУ (Lazaruk, M. A. & Siemianovič, A. A. 1998: 205 і далей), так і ў абодвух акадэмічных аглядах (Borisenko, V. V., Pširkov, Ū. S. & Čemerickij, V. A. 1977: 142 і далей; Barysienka, V. V. et al. 1968: 193 і далей). Складваецца ўражанне, што тут мы маем справу з кантамінацыяй наратываў розных дзесяцігоддзяў, пры гэтым асобныя ацэнкі адаптаваліся да новых сітуацый, аднак мы не заўважым ані пераасэнсавання ўсяго тэксту ў цэлым, ані імкнення напісаць штосьці новае. Супастаўленне сведчыць пра тое, што ў адным і тым жа асноўным тэксце часта змячаліся або выдаляліся антыпольскія пасажы (некаторыя прыклады прыводзяцца ў гэтым артыкуле). У іншых месцах робяцца дапаўненні. Так, напрыклад, у чацвёртым выданні падручніка для ВНУ у дадатак да паведамлення пра польска-каталіцкую пагрозу згадваюцца войны паміж Маскоўскай дзяржавай і Вялікім Княствам Літоўскім або Рэччу Паспалітай (Lazaruk, M. A. & Siemianovič, A. A. 1998: 227–228); гэты дадатак адсутнічае ў выданні 1985 г. (гл. с. 213). Што да ўпамінавання польскамоўных аўтараў і іх сачыненняў, то ў падручніку для ВНУ іх усё яшчэ менш у параўнанні з новалацінскімі аўтарамі. Напрыклад, у раздзеле, прысвечаным паэзіі (гл. вышэй, частка 5), яны наогул адсутнічаюць. Выключэннем з'яўляецца глава пра творчасць Сімяона Полацкага, у якой часам робяцца заўвагі ў дужках пра наяўнасць польскамоўных вершаў у ранні перыяд творчасці (Lazaruk, M. A. & Siemianovič, A. A. 1998: 279) або ў якасці ілюстрацыі прыводзяцца арыгінальныя назвы на польскай мове (Lazaruk, M. A. & Siemianovič, A. A. 1998: 280–283).

У найноўшым акадэмічным аглядзе (Čamiarycki, V. A. et al. [2006] 2007) уяўленні пра Польшчу і польскую культуру пераасэнсоўваюцца пераважна ў пазітыўным рэчышчы. Так, напрыклад, ва ўступным раздзеле, прысвечаным літаратуры позняга Сярэднявечча, апісваецца культурны ўздых у Польшчы; сцвярджаецца, што менавіта адсюль пранікалі на Беларусь тэксты, якія адукаваныя людзі чыталі ў арыгінале (Čamiarycki, V. A. et al. 2007: 195–196).

23 На с. 206 адсутнічае сказ з крытычнымі выпадкамі ў бок езуітаў, які ёсць у першым выданні 1985 г.

Чытач даведваецца, што ўжо ў XVI і першай палове XVII ст. 46% кніг, апублікаваных у Вялікім Княстве Літоўскім, былі надрукаваны на польскай мове (Ўсаміарыскі, В.А. et al. 2007: 275). Безацэнна даводзіцца, што ў 50–60-х гг. XVI ст. польская мова адыгрывала большую ролю на тэрыторыі Беларусі і Літвы, чым у Польшчы, дзе дамінавала латынь. Пасля 1569 г. польская мова зрабілася *lingua franca* для Рэчы Паспалітай. Паведамляецца, што нават у брацкіх школах выкладалі царкоўнаславянскую, лацінскую і польскую мовы (Ўсаміарыскі, В.А. et al. 2007: 277–279).

Што ж да езуітаў, то паведамленне пра іх рэлігійную барацьбу выглядае не так ваража: крытычнае стаўленне маркіруецца праз ужыванне двукосся, калі ідзе гаворка пра “ерэтыкоў”; апроч таго, падкрэсліваюцца пазітыўныя моманты дзейнасці ордэна (Ўсаміарыскі, В.А. et al. 2007: 383). Перавага польскай мовы інтэрпрэтуецца цяпер у пазітыўным рэчышчы — як адкрытасць беларускай культуры заходняму свету:

Характэрная для культурнай прасторы Рэчы Паспалітай вестэрнізацыя культуры выявілася тут [у Беларусі. — М.Р.] у развіцці навуковай і літаратурнай творчасці не толькі на спецыфічнай для Заходняй Еўропы лацінскай, але і на рэгіянальнай польскай мове (Ўсаміарыскі, В.А. et al. 2007: 498).

Знікненне старабеларускай мовы тлумачыцца цяпер ужо не рэпрэсіямі, а (натуральным) вяртаннем да польскай і лацінскай моў, якія дамінавалі ў галіне адукацыі (Ўсаміарыскі, В.А. et al. 2007: 498). Калі нават і прысутнічае згадка пра апалячванне з негатыўнай канатацыяй, то ў наступным сказе ідзе ўжо гаворка пра агульнарускія амбіцыі Масквы. Выказваецца думка, што і адно, і другое азначала б страту дзяржаўнасці, мовы і культуры для Беларусі, Літвы і Украіны (Ўсаміарыскі, В.А. et al. 2007: 494).

Польскамоўныя аўтары і іх творы прадстаўлены нашмат больш шырока ў параўнанні з папярэднімі аглядамі, дзе прысутнічалі толькі беглыя згадкі пра іх. У раздзеле, прысвечаным паэзіі эпохі Рэнэсансу (Ўсаміарыскі, В.А. et al. 2007: 455–471), польскамоўныя творы разглядаюцца асобна. Гэта песні з пратэстанцкіх канцыяналаў, верш Андрэя Волана, “Proteus, abo Odmienniec” Пятра Станьскага. Чытач даведваецца, што па-польску пісалі, напрыклад, Цыпрыян Базылік, паліглот Гальяш Пельгрымоўскі, што “Kronika polska, litewska, żmódzka i wszystkiej Rusi...” Мацея Стрыйкоўскага таксама была створана на гэтай мове. Творчасці шматмоўных паэтаў Андрэя Рымшы (Ўсаміарыскі, В.А. et al. 2007: 471–481) і Гальяша Пельгрымоўскага (Ўсаміарыскі, В.А. et al. 2007: 481–492), Яна Пратасовіча (Ўсаміарыскі, В.А. et al. 2007: 627–642) як аўтара шматлікіх зборнікаў польскамоўных вершаў, а таксама Францішкі Уршулі Радзівіл (Ўсаміарыскі, В.А. et al. 2007: 855–875), якая сачыняла на

дзвюх мовах, прысвечаны нават асобныя раздзелы. Нягледзячы на тое, што значэнне шматмоўнасці літаратуры прызнаецца на канцэптэуальным узроўні, сама гэтая шматмоўнасць мала праяўляецца ў рэальным тэксце даследавання. Назвы твораў амаль заўсёды прыводзяцца ў перакладзе на беларускую мову, да таго ж не заўсёды даецца інфармацыя пра мову арыгіналу. Так, напрыклад, з раздзела, прысвечанага публіцыстычнай літаратуры (Саміарускі, V. A. et al. 2007: 382–406), немагчыма даведацца, што *Rozmowa Polaka z Litwinem* Аўгустына Ратундуса, *Quincunx* Станіслава Ажахоўскага або *Брэсцкая Біблія* з’яўляюцца польскамоўнымі тэкстамі, а *De libertate politica sive civili* і *De principe et propriis eius virtutibus* Андрэя Волана напісаны на лацінскай мове (арыгінальныя назвы твораў прыведзены аўтарам. — М. Р.).

Ігар Клімаў аб’ядноўвае як лацінамоўныя, так і польскамоўныя творы ў межах паасобных глаў (Клімаў 2010: 155–182). Узрастанне ролі польскай мовы расцэньваецца пазітыўна, як і ў акадэмічным аглядзе 2006 (2007 — 2-е выд.) г. Па словах даследчыка, яна ўспрымалася як “прэстыжная і дасканалая мова” (Клімаў 2010: 155). Адзначаецца таксама, што веданне польскай мовы было важным для прадстаўнікоў шляхты, каб мець магчымасць паўнаўартаснага ўдзелу ў палітычным жыцці, а ў XVII ст. яна зрабілася таксама мовай адукаваных беларусаў і ўкраінцаў ды служыла сродкам камунікацыі паміж прадстаўнікамі эліты розных этнаканфесійных супольнасцяў. Выснова пра тое, што ў XVII ст. фактычна існавала адзіная (супольная) літаратура на польскай мове (Клімаў 2010: 156), выводзіць яго агляд за межы канцэпцыі нацыянальнай літаратуры.

## 7. Праблема тытульнай нацыі: літоўцы і літоўская мова

У большасці аглядаў прыводзіцца аргументацыя ад супраціўнага. Аўтары наракаюць на перавагу польскай мовы і, супастаўляючы народную мову з царкоўнаславянскай, намагаюцца ацаніць першую больш станоўча. Пры гэтым у сваім імкненні адстаяць айчынную культуру яны не зважаюць на тую акалічнасць, што іншыя этнічныя групы падлягалі асіміляцыйнаму ўціску з боку русінаў-беларусаў. Гэтае замоўчванне добра адчувальнае ў выпадку балцкага насельніцтва, на наяўнасць якога ўказвае палітонім *Вялікае Княства Літоўскае*, а таксама назвы найбольш важных помнікаў (*Хронікі літоўскія*, *Статуты літоўскія*).

У артыкуле В. Вольскага з падручніка 1956 г. чытач даведваўся, што “мова заходнерускага пісьменства” зрабілася дзяржаўнай мовай у Вялікім Княстве Літоўскім. Аўтар даводзіць, што менавіта яна (а не літоўская мова) служыла для паўсядзённых зносін пры двары вялікіх князёў і што на ёй былі складзены шматлікія

пісьмовыя помнікі (Vołski 1956: 21). У яго пазнейшую манаграфію быў дададзены асобны параграф, у якім распавядалася пра больш нізкі культурны ўзровень літоўцаў і адсутнасць у іх пісьмовай культуры (Vołski 1958: 59–60). Паколькі культурнай асіміляцыі падлягаў бок заваёўніка, перыяд літоўскага праўлення не надзяляецца негатыўнымі ацэнкамі ні ў працах В. Вольскага, ні ў пазнейшых даследаваннях. Так, у рускамоўным аглядзе пра факт палітычнай зверхнасці літоўцаў сказана, што гэта “стало [...] исторической необходимостью” і “имело прогрессивное значение” (Borisenko, V.V., Pširkov, Ū.S. & Ćemerickij, V.A. 1977: 41).

У акадэмічным аглядзе 1968 г. (Barysienka, V.V. et al. 1968: 104) заўвага пра культурную асіміляцыю больш звязваецца з правячымі коламі літоўцаў: маўляў, вялікія князі літоўскія, як і іх маскоўскія супернікі, бачылі сябе валадарамі ўсёй Русі і праводзілі аб’яднаўчую палітыку на землях усходніх славян. Пры гэтым падкрэсліваецца роля беларускага народа ў стварэнні Вялікага Княства Літоўскага (напр.: Barysienka, V.V. et al. 1968: 102–104) – хутчэй за ўсё, для таго, каб скасаваць выкліканую адпаведным палітонімам супярэчлівасць успрыняцця. У кнізе тлумачыцца, што Вялікае Княства Літоўскае было ўтворана на літоўска-ўсходнеславянскай аснове (Barysienka, V.V. et al. 1968: 104). Аднак гэта, здавалася б, палітычна карэктная заява ўступае ў супярэчнасць з тэзамі, якія сустракаюцца на іншых старонках, пра выключна беларускі характар некаторых тэкстаў. Так, напрыклад, летапісы і хронікі ўпісваюцца ў гісторыка-літаратурны кантэкст як беларускія. Аўтары пішуць пра іх агульнабеларускі характар і іх пашыранасць на тэрыторыі ўсёй Беларусі. Ідэнтыфікацыя летапісаў і хронік менавіта як беларускіх, а не літоўскіх, літоўска-рускіх або заходнерускіх прызнаецца адзіна правільнай, бо яны ідэнтыфікуюцца як помнікі пісьменства беларускага народа (Barysienka, V.V. et al. 1968: 109–110)<sup>24</sup>. На фоне абвешчанага тэзіса пра літоўска-ўсходнеславянскае адзінства робіцца спроба растлумачыць, чаму другая “беларуская хроніка” (так званыя другі беларуска-літоўскі летапісны звод, паводле В. Чамярыцкага) была ў такой ступені абмежавана літоўскай гісторыяй у вузкім сэнсе (без усходнеславянскага складніка). Гэтая акалічнасць тлумачыцца толькі імкненнем падкрэсліць незалежнасць ад Польшчы і абараніцца ад прэтэнзій Маскоўскай дзяржавы

24 У артыкуле В. Вольскага з агляду 1956 г. (Vołski 1956: 22 і далей), манаграфіі В. Вольскага (Vołski 1958: 62 і далей), рускамоўным акадэмічным аглядзе 1977 г. (Borisenko, V.V., Pširkov, Ū.S. & Ćemerickij, V.A. 1977: 54, 58 і далей), падручніку для ВНУ (Lazaruk, M.A. & Siemianovič, A.A. 1998: 70, 74), падручніку А. Лойкі (Lojka 2001: 166 і далей) хронікі называюцца “беларуска-літоўскімі”. А. Макмілін (McMillin 1977: 24 і далей) называе іх “Byelorussian Chronicles” – гэтаксама ж, як і ў акадэмічным аглядзе 1968 г., аднак у дачыненні да другога зводу аўтар задаецца пытаннем, ці можна прызнаць гэтыя хронікі прыналежнымі да літоўскай літаратуры ў вузкім сэнсе гэтага слова (Barysienka, V.V. et al. 1968: 28).



(Barysienka, V.V. et al. 1968: 129–131). Канцэпцыя мірнага суіснавання ўсходніх славян і літоўцаў дае трэшчыны і ў іншых месцах. Так, напрыклад, заўвага пра тое, што жаніцьба Ягайлы і прыняцце ім каталіцкага веравызнання прывялі да нераўнапраўнага становішча праваслаўных (Barysienka, V.V. et al. 1968: 144), указвае на канфесійныя супярэчнасці. Наогул не ўздываецца пытанне пра тое, ці існавалі таксама помнікі літоўскага пісьменства ў вузкім сэнсе гэтага слова. Аўтары не выказваюць ніякага спачування ў сувязі з тым, што суседні з беларускім літоўскі народ страціў сваю мову і культуру, якія захоўваліся толькі “на вёсцы”.

Калі ў акадэмічным аглядзе 1968 г. *Хронікі літоўскія* беларусіфікуюцца, то аўтары ранейшых аглядаў ідуць шляхам маргіналізацыі. Так, гэтыя “літоўскія” тэксты амаль цалкам выключаны з падручніка пад рэд. П. Ахрыменкі і М. Ларчанкі: у падраздзеле “Летапісы” (Achrymienka & Larčanka 1968: 49–57) падаецца перадусім інфармацыя пра летапісы, у якіх знайшоў яскравае выражэнне аспект агульнаславянскай еднасці: пра так званы “Летапіс Аўрамкі”, а таксама пра “беларускую перапрацоўку” літаратурнага помніка пад назвай “Книга о побоищи Мамая” (Achrymienka & Larčanka 1968: 55). Абодва згаданыя тэксты былі падрабязна ахарактарызаваны і ў аглядах В. Вольскага, які, аднак, прысвяціў адмысловыя падраздзелы *летанісам літоўскім* і *Баркалабайскаму летанісу* (Vołski 1956: 22–25; Vołski 1958: 62–75). Аналагічна выглядае сітуацыя і ў выпадку *Статутаў літоўскіх*. У падручніку пад рэд. П. Ахрыменкі і М. Ларчанкі яны нават не згадваюцца; тым часам В. Вольскі ўпамінае іх у крытычным рэчышчы (Vołski 1956: 26–28; Vołski 1958: 80–83; гл. вышэй, першая частка гэтага артыкула).

У рускамоўным акадэмічным аглядзе 1977 г. (Borisenko, V.V., Pširkov, Ū.S. & Šemerickij, V.A. 1977: 64–65) аналіз хронік засяроджаны на разглядзе легенды пра патрыцыя Палямона, у межах якой распавядаецца выключна пра паходжанне літоўцаў і падаюцца аргументы супраць мірнага суіснавання славян і літоўцаў. Аўтар главы падкрэслівае, што гэты міф не мае нічога агульнага з рэальнай гісторыяй і рэальным этнагенезам. У параўнанні з беларускамоўным аглядам 1968 г. тут дададзены матыў, які ўказвае на напружанасць адносін паміж прадстаўнікамі кіруючай эліты: адзначаецца, што складальнікі хронік быццам бы імкнуліся прадэманстраваць зверхнасць літоўскіх арыстакратаў над беларуска-ўкраінскімі (Borisenko, V.V., Pširkov, Ū.S. & Šemerickij, V.A. 1977: 65). Пры гэтым у агульным кантэксце даследавання даволі часта ўзгадваецца “беларуска-літоўскі” або “літоўска-славянскі характар” дзяржавы і грамадства (Borisenko, V.V., Pširkov, Ū.S. & Šemerickij, V.A. 1977: 41, 61, 64). Даводзіцца, што з прычыны агульнасці паходжання і мовы беларусы маюць шмат агульнага з літоўцамі і што апошнія зрабілі істотны ўнёсак у этнагенез беларусаў (Borisenko, V.V., Pširkov, Ū.S. & Šemerickij, V.A. 1977: 42). Як ужо адзначалася вышэй, аўтары часта

разважаюць пра значнасць саўдзелу беларусаў: сталіца Вільня аб-  
вяшчаецца культурным цэнтрам літоўцаў і беларусаў; даводзіцца  
таксама, што ў XVI ст. палову жыхароў Вільні складалі беларусы  
(Borisenko, V.V., Pširkov, Ū.S. & Čemerickij, V.A. 1977: 77). Вялікае Кня-  
ства Літоўскае XIV–XV стст. апісваецца як федэрацыя розных тэры-  
торый, сярод якіх найбольш буйной, перадавой і эканамічна раз-  
вітай часткай былі “беларускія і ўкраінскія землі” (Borisenko, V.V.,  
Pširkov, Ū.S. & Čemerickij, V.A. 1977: 41).

З агульнага характару прадстаўленай вышэй інфармацыі  
складваецца наступнае ўражанне: літоўцы былі, на думку аўтараў,  
адсталай, асіміляванай меншасцю ў валадарстве, якое, відавоч-  
на, толькі намінальна называлася Вялікім Княствам Літоўскім.  
У падручніку для ВНУ (Lazaruk, M.A. & Siemianovič, A.A. 1998: 55–56)  
літоўцы як дзейныя асобы гістарычнага працэсу амаль цалкам ад-  
сунуты на другі план. Тут ідзе гаворка пра гістарычную неабход-  
насць аб’яднання беларусаў і літоўцаў у мэтах абароны дзяржавы  
(а не пра заваёвы літоўцаў), а таксама пра літоўска-ўсходнеславян-  
скі сінтэз (Lazaruk, M.A. & Siemianovič, A.A. 1998: 58–59). Кіраўнік  
дзяржавы названы тут “літоўска-беларускім” вялікім князем: у ад-  
носінах да Ягайлы (Lazaruk, M.A. & Siemianovič, A.A. 1998: 71–72),  
у адносінах да Міндоўга (Lazaruk, M.A. & Siemianovič, A.A. 1998: 80).  
Можна толькі ў здзіўленні пакачаць галавой, чытаючы напісанае  
Алегам Лойкам (Lojka 2001: 144–145), які атаясамлівае “літоўцаў”  
у тэкстах гістарычных крыніц з беларусамі (ён вядзе гаворку пра  
літвінаў, літвінцаў)<sup>25</sup>, літоўцаў-балтаў замяняе на “жамойтаў-аўк-  
штаў” (якія як быццам толькі ўскосна звязаны з ВКЛ). Ён піша:

Літвой колісь называлася тэрыторыя сённяшняй Беларусі, а ме-  
навіта рэгіён Клецкаўшчыны, Ляхаўшчыны, часткова Случчыны.  
Насельнікамі сённяшняй Літвы былі не літвіны, ці ліцвіны, а літоў-  
цы, жмудзіны-жэмойты, аўкшты. Літвінамі пачынаючы з XV ста-  
годдзя сталі называць у Еўропе і Масковіі нашых продкаў, на-  
сельнікаў Беларусі, жыхароў Вялікага княства Літоўскага (Lojka  
2001: 144).

Падобным чынам, тэрмін “русіны” даследчык прымяняе вы-  
ключна да ўкраінцаў. Ён падзяляе Вялікае Княства на складныя  
часткі — Літву (=Беларусь), Жамойць (=Літву), Русь (=Украіну) —  
і такім чынам адаптуецца да палітычнай мапы сучаснасці.

У найноўшым акадэмічным аглядзе (Čamiaruskі, V.A. et al.  
[2006] 2007) ўжо няма гэтай нацыянальнай рэдукцыі: аўтары раз-  
важаюць пра сінкрэтычны характар Вялікага Княства Літоўскага.  
Згодна з іх канцэпцыяй, гэта дзяржава ўзнікла на тэрыторыі, якая

25 Такое разуменне аспрэчваецца ў найноўшым акадэмічным аглядзе (Čamiaruskі, V.A. et al. 2007: 158): тут ліцвінамі прызнаюцца беларусы, а таксама эт-  
нічныя літоўцы.

доўгі час вызначалася ўплывам славяна-балцкіх кантактаў і была заселена мяшаным або славянізаваным літоўскім насельніцтвам. У згаданым аглядзе таксама падкрэсліваецца перавага славян, пры гэтым дадаецца яшчэ трэцяя група насельніцтва — мяшаная літоўска-ўсходнеславянская (Саміарускі, V.A. et al. 2007: 153–154). У XIV ст., даводзяць аўтары, славянскае і мяшанае насельніцтва пераважала ў колькасных адносінах над чыста літоўскім; сцвярджаецца, што ў 70-х гг. XV ст. уласна літоўскія тэрыторыі складалі не больш за 10% агульнай плошчы краіны, а літоўская арыстакратыя “аславяньвалася” (Саміарускі, V.A. et al. 2007: 155).

Больш выразна, чым у ранейшых аглядах, і, магчыма, імкнучыся аспрэчыць канцэпцыю А. Лойкі, аўтары падкрэсліваюць культурную неаднастайнасць Вялікага Княства і яго не-ідэнтычнасць сучаснай Беларусі:

ВКЛ, па-першае, не ўяўляла з сябе адзінай культурна-гістарычнай зоны, падобнай да колішняй старажытнай Русі. Нельга наўпрост атаясамляць усё Княства і яго культуру з Беларуссю, а ліцьвінаў з беларусамі. Па-другое, далёка не ўсё створанае або перапісанае ў Беларусі XV — пачатку XVI ст. можна лічыць уласнабеларускім (Саміарускі, V.A. et al. 2007: 158).

З найноўшай акадэмічнай “Гісторыі беларускай літаратуры” вынікае таксама, што стварэнне агульнай дзяржавы не прывяло да этнічнай або рэлігійнай гомогенізацыі насельніцтва (Саміарускі, V.A. et al. 2007: 159). У главах пра літаратуру позняга Сярэднявечча, а таксама ў вялікім раздзеле, прысвечаным літаратуры Рэнэсансу, часта сустракаюцца такія пары аднародных членаў, як “Беларусь і Літва”, “беларусы і літоўцы”, нават “паэты Літвы і Беларусі” (Саміарускі, V.A. et al. 2007: 262), аднак межы паміж гэтымі дзвюма групамі ніколі яўна не пазначаюцца. Падобным чынам шматмоўна-мультыкультурная канцэпцыя даследавання ўвасабляецца ў ідэалізаванай дэкларацыі мірнага суіснавання розных моў, якая не падлягае глыбейшаму асэнсаванню. Робіцца выснова, што акцэптаванне старабеларускай мовы ў якасці дзяржаўнай не замінала развіццю літоўскай мовы ў рэгіёнах з балцкім насельніцтвам (Саміарускі, V.A. et al. 2007: 159). Тым часам прыклады вышэйзгаданага развіцця літоўскай мовы надзвычай нешматлікія: паведамляецца толькі, што Марцінас Мажвідас пераклаў на літоўскую мову тэксты рэлігійных спеваў і надрукаваў першую кнігу на літоўскай мове — катэхізіс — у 1547 г. (Саміарускі, V.A. et al. 2007: 372<sup>26</sup>)<sup>27</sup>. Падручніку Ігара Клімава таксама не

26 Маецца на ўвазе яго “Katechizmus prasty žadei, makslas skaityma rašta yr giesmes”.

27 Літаратуразнавец Сяргей Кавалёў таксама звярнуў увагу на агульную ад-

стае “літоўскіх” прыкладаў. У главе, прысвечанай польскамоўнай літаратуры перыяду Адраджэння і Рэфармацыі, ёсць толькі намёк на тое, што былі таксама тэксты на літоўскай мове: аўтар прыводзіць статыстычныя дадзеныя пра мовы, на якіх друкаваліся кнігі ў Вільні ў 1525–1599 гг. (Клімаў 2010: 155–156). Сярод 324 пазіцый, паводле звестак аўтара, былі тры кнігі на літоўскай мове — і адна нават на латгальскай.

Інфармацыя пра літаратуру на літоўскай мове нечакана выяўляецца ў “Нарысе” С. Майхровіча (Majchrowič 1980: 24–26), што яшчэ больш выпуклівае наяўнасць адпаведнага прабелу ў іншых аглядах. Аўтар робіць дапушчэнне, што літоўцы пісалі рунамі на сваёй мове ў часы пракаветнай даўніны, яшчэ да таго, як сфарміравалася руская мова (на жаль, адпаведная спасылка на даследчыцкую літаратуру адсутнічае). Толькі тут — і ні ў адным з іншых аглядаў — згадваюцца магчымыя негатыўныя наступствы такога змянення моўнай сітуацыі для літоўскай культуры:

Цяжка, мабыць, было маладой літоўскай пісьменнасці, якая яшчэ ў XVII ст. не мела сваёй дастаткова выпрацаванай навукова-філасофскай, юрыдычнай тэрміналогіі, сапернічаць з мовай беларускай, угрунтаванай на шматвяковых літаратурных традыцыях Кіеўскай Русі і яе сусветна вядомай культурнай спадчыне (Majchrowič 1980: 25).

У кнізе С. Майхровіча прысутнічае згадка пра першую кнігу на літоўскай мове, а таксама пра ўвядзенне адмысловага алфавіту для гэтай мовы Мікалоюсам Даўкшам; упамінаюцца першы слоўнік і першая граматыка літоўскай мовы.

## 8. Меншасці і іх літаратуры

У некаторых аглядах між іншым выказваецца думка, што сумесь этнасаў, культур і моў у Вялікім Княстве Літоўскім была яшчэ больш стракатай, чым гэта засведчана ў большасці гісторыка-літаратурных аглядаў. Адпаведную інфармацыю падаюць Алег Лойка (Lojka 2001: 6) і Ігар Клімаў:

У этнічных адносінах ВКЛ было стракатай дзяржавай, якую насялялі продкі цяперашніх літоўцаў, беларусаў, украінцаў, рускіх (на ўсходнім памежжы), не кажучы ўжо пра шматлікія меншасці: яўрэяў, татар, караімаў, цыган, армян, латгалаў і інш. (Kлімаў 2010: 78).

сутнасць інфармацыі пра літоўскамоўную літаратуру і пра кітабы (гл. ніжэй, частка 8; Kawalou 2016: 252). У сваёй манаграфіі ён даводзіць, якім чынам, напрыклад, творчая спадчына М. Мажвідаса можа быць звязана з гісторыяй беларускай літаратуры (Kawalou 2010: 41–52).

Без адказу застаецца, аднак, лагічнае пытанне, якое вынікае з гэтай інфармацыі: ці пакінулі па сабе якія-небудзь пісьмовыя помнікі яўрэі, татары, караімы, цыганы, армяне, латгалы (і немцы)<sup>28</sup> — за выключэннем адной кароткай заўвагі ў кнізе І. Клімава: даследчык адзначае, што побач з лацінкай, якая час ад часу ўжывалася для напісання тэкстаў на старабеларускай мове, выкарыстоўвалася таксама і арабская графіка (Клімай 2010: 80). Гэтыя выкананыя татарамі-мусульманамі пераклады з арабскай або турэцкай мовы на старабеларускую, запісаныя арабскім шрыфтам, згадваюцца таксама ў рускамоўным акадэмічным аглядзе 1977 г. (Borisenko, V.V., Pširkov, Ū.S. & Ćemerickij, V.A. 1977: 244 і далей). У кнізе М. Гарэцкага можна не толькі прачытаць пра кітабы (Нарэцкі 1992: 112), але нават пабачыць фотаздымак фрагмента аднаго з так званых рукапісных кітабаў у раздзеле ілюстрацый. Пытанне пра тое, ці захаваліся якія-небудзь пісьмовыя помнікі на іўрыце або ідышы, не закранаецца ні ў адным аглядзе, хоць, здавалася б, з улікам багатай яўрэйскай літаратуры XIX і XX стст. гэтае пытанне павінна было ляжаць на паверхні.

## 9. Падсумаванне: кірункі развіцця і адкрытыя пытанні

“Звесткі па гісторыі літаратуры, быццам шматвяковая галька, залягаюць шматслойна, пачынаючы з самага ніжняга культурнага слоя. Аднак, паколькі інфармацыя пра гэты ніжні слой, па цалкам зразумелых прычынах, заўсёды адкрыта для рознага кшталту скажэнняў і можа быць лёгка сфальсіфікавана, гэту інфармацыю трэба належным чынам аддзяляць, прычым надзвычай асцярожна і карпатліва, паколькі зробленыя на яе аснове вывады маюць вялізнае значэнне; менавіта яны заслугоўваюць давер і нясуць у сабе ўсю праўду”,

— пісаў Ганс Ротэ ў сваім эсе “Што такое «древнерусская литература»?” (Rothe 2014–2015: 80)<sup>29</sup>. Тое ж самае можна сказаць і пра “старабеларускую літаратуру”. Прадпрыняты аналіз паказаў, што наратывы, якія ўтрымліваюць “рознага кшталту скажэнні”, могуць быць дэканструяваны шляхам параўнання аглядаў па старабеларускай літаратуры, дзе яны з’яўляюцца ў сканцэнтраваным выглядзе. Гісторыя літаратуры несупынна перапісваецца, і кожнае пакаленне робіць праекцыю сваёй сучаснасці на мінуўшчыну.

Крытычны аналіз адзінаццаці аглядаў па гісторыі беларускай літаратуры (1956–2010 гг.) дазволіў вылучыць важнейшыя наратывы

28 У гэтых адносінах варта ўвагі кніга Якуба Недзведзя: (Niedźwiedz 2014).

29 Гл. нямецкамоўны арыгінал: Rothe 2000: 15.

і топасы. На фоне гэтай агульнай выявы можна вызначыць месца асобных даследаванняў у суцэльным дыскурсе, і тады робіцца відавочным шаблонны ў ідэйных адносінах характар некаторых выказванняў. Параўнанне выяўляе таксама свайго кшталту “гарачыя зоны” — тыя, у якіх былі прыняты канцэптуальныя рашэнні надзвычайнай важнасці, або тыя, у якіх такія рашэнні яшчэ не прыняты. Вялікі ўплыў у вызначанай галіне робяць адпаведныя палітыка-сацыяльныя дыскурсы; прынамсі, для савецкага перыяду неабходна браць пад увагу яшчэ і цэнзурны ўціск. Так, напрыклад, топас Русі як агульнага паходжання братніх усходнеславянскіх народаў зрабіўся грунтам савецкіх інклюзіўных наратываў, якія развівалі далей ідэю расійскіх імперскіх прэтэнзій. Гэты топас не акцэптуецца толькі ў двух аглядах вызначанага намі перыяду, прычым адзін з іх створаны брытанскім вучоным у часы халоднай вайны. Побач з імкненнем да большай незалежнасці ад Расіі ў новым тысячагоддзі назіраецца тэндэнцыя да таго, каб уяўленне пра агульнаўсходнеславянскае Сярэднявечча паступова трансфармаваць у ідэю прэлюдыі да гісторыі ўласнага пісьменства. Падобным чынам у залежнасці ад бягучай палітычнай сітуацыі змяняліся ацэнкі адносін з Маскоўскай дзяржавай і Польскай Каронай.

У постсавецкі перыяд наратывы класавай барацьбы страцілі сваю функцыянальнасць, аднак следам за Жаннай Некрашэвіч-Кароткай (Nekrašević-Karotkaja 2017: 297) можна гаварыць пра “замену прызрака камунізму” на “прызрак беларусізму”. Патрэба ў стварэнні гісторыі нацыянальнай літаратуры, імкненне да сцвярджэння ідэі беларускага нацыянальнага, тэрытарыяльнага і літаратурнага адзінства да сённяшняга дня не ставілася пад сумненне. Аўтары практычна ўсіх гісторыка-літаратурных даследаванняў адштурхоўваюцца ад эсэнцыялісцкага дапушчэння, што беларускі этнас, беларуская тэрыторыя і беларуская ідэнтычнасць існавалі заўсёды — замест таго, каб вывучаць паступовы генетычны рух, у працэсе якога адбывалася адмежаванне ад разнастайных “іншых”. У гісторыка-літаратурных аглядах цалкам ігнаруецца тая акалічнасць, што нават тэксты гістарыяграфічных крыніц не ствараюць аргументацыйнай базы для падобных нацыянальных мадэляў. Праўда, гэтая акалічнасць сама праступае паміж радкоў і робіцца відавочнай у працэсе расповеду пра — літоўскія? беларускія? беларуска-літоўскія? — летапісы і хронікі альбо калі ідзе гаворка пра тое, што Францыск Скарына або сейм мелі на ўвазе пад выразам “руская мова”/ “русский язык”. Таксама і той факт, што ў большасці аглядаў дзейнымі асобамі гісторыка-літаратурнага працэсу XV і XVI стст. выступаюць “беларусы і літоўцы”, а ў XVII ст. гэта ўжо “беларусы і ўкраінцы”<sup>30</sup>, сведчыць пра тое, што спроба

30 Насамрэч пытанне, як канцэптуалізаваць у гісторыі літаратуры “беларуска-ўкраінскія” адносіны, — адно з найбольш цікавых і складаных. Ці можна

ажыццяўлення праекцыі этнапалітычных межаў сучаснасці таксама дасягнула сваёй крытычнай кропкі. Адмысловы статус быў да сённяшняга дня замацаваны толькі за перыядам ранняга Сярэднявечча, якое ў большасці прааналізаваных аглядаў атаясамліваецца са “Старажытнай Руссю” і не абмяжоўваецца “Беларуссю”.

Беларусацэнтральная перспектыва беларускіх гісторыка-літаратурных аглядаў спрычынілася да таго, што пытанне пра саўдзел іншых этнічных груп проста не ставілася. Роля балтаў-літоўцаў бралася пад увагу адзіна з прычыны таго, што яны перамяшаліся з усходнімі славянамі, культурна асіміляваліся і практычна зрабіліся пасіўнымі саўдзельнікамі беларускіх культурных дасягненняў. Дамінаванне беларускай культурнай парадыгмы або сцвярджаецца без далейшых разваг, або інтэрпрэтуецца з пункту гледжання культурнага суіснавання. Літаратура нацыянальных меншасцяў таксама застаецца па-за ўвагай аўтараў прадстаўленых тут аглядаў.

Эсэнцыялісцкія дапушчэнні прыводзяць да таго, што аўтары нават не ставяць пытання пра ўзнікненне беларускай ідэнтнасці. Прымаецца за пастулат падзел на беларусаў і ўкраінцаў, прычым адпаведным пунктам прызнаецца распад Русі як агульнага ўсходнеславянскага адзінства. На канцэптуальным узроўні звяртае на сябе ўвагу паўсюднае пазначэнне вернакулярнай мовы як “старабеларускай”, хоць гэтак пазначэнне (як і яго аналаг “стараўкраінская”) не сустракаецца ў крыніцах. Гэтая дэфініцыя садзейнічае фарміраванню нацыянальнага погляду на літаратурную мінуўшчыну і не дазваляе ўсур’ёз ажыццявіць разгляд пытання, якім чынам у наяўным тэкставым матэрыяле магчыма вызначыць моўныя межы. Ва ўсіх аглядах пераважна ідзе гаворка пра змест тэкстаў, пры гэтым адчуваецца недахоп інфармацыі пра іх моўную прыналежнасць. Такая інфармацыя неабходная для таго, каб атрымаць магчымасць адказу на пытанне, на якой падставе аўтары і чытачы іх твораў у розныя эпохі адмяжоўвалі тыя мовы і літаратуры, якія яны лічылі “чужымі”.

З перспектывы замежнага славяназнаўства і, перадусім, з пункту гледжання падыходаў заходніх спецыялістаў у галіне гісторыі Усходняй Еўропы некаторыя зыходныя тэзы і аксіёмы ў разважаннях аўтараў разгледжаных прац патрабуюць далейшай крытычнай

стварыць дзве асобныя гісторыі літаратуры для даўнейшага перыяду (напрыклад, прэзентуючы міжканфесійную палеміку эпохі Барока)? Рашэнне не ўключаць у дадзены артыкул адмысловую главу, прысвечаную разгляду названай праблемы, тлумачыцца не толькі звычайнымі меркаваннямі абмежаванага аб’ёму даследавання, але таксама тым, што ў падыходах да беларуска-ўкраінскай пісьмовай спадчыны прааналізаваны агляды амаль не адрозніваюцца паміж сабой і ў іх не назіраецца ніякай эвалюцыі. Вучэбны дапаможнік І. Клімава, як паказана ў канцы чацвёртай часткі гэтага артыкула, з’яўляецца адзіным выключэннем сярод разгледжаных кніг.

ацэнкі і перагляду. Разам з тым у апошнія гады ў галіне даследаванняў старабеларускай культуры і літаратуры былі выпрацаваны падыходы, якія заслугоўваюць увагі і могуць быць рэlevantнымі для ўсёй славістыкі ў цэлым. Варта прызнаць наватарскай ідэю адмаўлення ад ранейшага ўспрыняцця айчыннай літаратуры як моналінгвальнай, калі тэксты на лацінскай або царкоўнаславянскай мове браліся пад увагу толькі ў парадку выключэння, з увагі на тое, што яны былі рухавікамі эвалюцыі пісьменства на нацыянальнай мове. Шматмоўнасць старажытнай літаратуры Беларусі заўважная — паміж радкоў — нават у даўнейшых аглядах. Што праўда, іх аўтары апускаюць або скажаюць тую інфармацыю, якая супярэчыць канцэпцыі пісьменства на нацыянальнай мове.

Аналіз і параўнанне розных “Гісторый беларускай літаратуры” дазваляе нам дэталёва прасачыць і нават загадзя прадбачыць эвалюцыю ацэнак спадчыны лацінамоўных аўтараў. Гэтыя аўтары і іх творы згадваюцца ў аглядах першапачаткова як з’явы на ўзбоччы беларускага культурнага развіцця, аднак паступова прасоўваюцца ў цэнтр даследчыцкай увагі — “Песня пра зубра” Мікалая Гусоўскага па неабходнасці робіцца творам, які ўтварае фундамент беларускага Рэнэсансу. Прызнанне наяўнасці ў беларускім пісьменстве ўласнага Рэнэсансу зрабілася сведчаннем прыналежнасці да Еўропы і адрознасці ад рускай культуры. Польскамоўныя аўтары і іх творы з невялікім адставаннем паўтараюць той самы шлях у гісторыі беларускай літаратуры; аднак дамінантнае становішча суседняй польскай культуры з яе інтэнцыямі да апалячвання і акаталічвання на працягу доўгага часу ўплывала на тое, што аўтары аглядаў па гісторыі даўняй беларускай літаратуры больш ахвотна акцэптавалі новалацінскіх аўтараў, чым польскамоўных. Хоць царкоўнаславянская мова як першая мова пісьменства ўсходніх славян займае трывалыя пазіцыі амаль ува ўсіх аглядах па гісторыі беларускай літаратуры, аднак і тут назіраецца неаднастайнасць у падыходах. Нярэдка чытачу вельмі цяжка зразумець, якія тэксты былі напісаны на царкоўнаславянскай (стараславянскай) мове, а якія — на “народнай мове”, дый наогул, ці мае сэнс такая выразная дыферэнцыяцыя гэтых моў. Непраглядным туманам ахутана ў разгледжаных працах пытанне пра моўную сітуацыю ў Старажытнай Русі. Спачатку складваецца ўражанне, што народная мова дастаткова хутка выцесніла царкоўнаславянскую, аднак неўзабаве паведамляецца пра функцыянальнае суіснаванне гэтых моў (дыгласію), якое было актуальным нават у XVII ст. Хоць у найноўшым акадэмічным аглядзе (Ўалярскі, В.А. et al. [2006] 2007) адсутнічае выразнае меркаванне на гэтую тэму, усё ж такі І. Клімаў дазваляе сабе сцвярджаць, што абсалютная большасць ранніх тэкстаў была напісана на царкоўнаславянскай мове; што ж да вернакулярнай мовы, то яна або ўжывалася ў пазалітаратурных тэкстах, або яе роля абмяжоўвалася “ўплывам” на мову таго ці іншага



помніка. У падыходах да пытання пра гэту моўную сітуацыю на-самрэч варта канстатаваць пільную неабходнасць крытычнага пе-рагляду савецкіх метанаратываў з прыцягненнем альтэрнатыўных канцэпцый (гл., напр.: (Rothe 2000), пераклад: (Rothe 2014–2015)) і з улікам актуальнага стану гісторыка-лінгвістычных даследа-ванняў.

У гэтай галіне даследаванняў, якая прысвечана даўнім славян-скім літаратурам і якая развіваецца надзіва дынамічна, варта ча-каць далейшых перамен. Хочацца спадзявацца, што новыя пака-ленні вучоных зменяць тых, якія ўжо дзесяцігоддзямі пішуць, па сутнасці, тыя ж самыя раздзелы ў новых і новых аглядах. Своеаса-блівы “застой” назіраецца перадусім у калектыўных манаграфіях. Адчуваецца патрэба ў новых, свежых ідэях і – перадусім – патрэ-ба ў вострых, арыентаваных на дыскусію пытаннях. Выбухова не-бяспечным з’яўляецца пытанне, якім чынам належыць вызначаць канцэптуальны грунт гісторыка-літаратурных нарысаў і ці трэба наогул распрацоўваць гісторыю беларускай літаратуры для даў-нейшых эпох. Калі надалей будзе мець перавагу ідэя літаратуры Беларусі (і на гэта можна спадзявацца), то ўсе мовы, якія цягам усіх эпох былі мовамі літаратурнай творчасці, павінны атрымаць роў-ны статус. Калі ж адысці ад Беларусі як базавага паняцця і засяро-дзіцца на паслядоўна прадстаўленых у гісторыі фармацыях – літа-ратуры Даўняй Русі, Вялікага Княства Літоўскага, Рэчы Паспалітай і г. д., – то ў гэтым выпадку літаратурны канон павінен быць прын-цыпова пашыраны.

Праўда, тут варта адзначыць, што ў галіне беларусістычных даследаванняў С. Кавалёў упершыню прапанаваў ідэю стварэння гісторыі літаратуры Вялікага Княства Літоўскага агульнымі нама-ганнямі вучоных розных краін, якую актыўна выказвалі літоўскія вучоныя (Kawalou 2009: 92). Манаграфіі Сяргея Кавалёва, прысве-чаныя літаратуры эпохі Рэнэсансу (Kawalou 2010; Kawalou 2011), ужо паводле сваіх назваў вызначаюць аб’ект даследавання: паэ-зія (пазней – літаратура) Вялікага Княства Літоўскага. Апроч таго, названыя манаграфіі ўжо арыентаваны на ідэю суіснаван-ня і ўзаемадзеяння розных моў пісьменства і розных складных частак літаратурнага працэсу<sup>31</sup>. У тэрміналагічных адносінах гэтыя даследаванні, аднак, яшчэ не адступаюцца ад прывычнай белару-скай асновы. Разам з тым варта ацаніць мэтазгоднасць далейша-га ўсебаковага адмаўлення ад нацыянальных катэгорый у галі-не гісторыка-літаратурных даследаванняў – канечне, з пэўнай асцярожнасцю, паколькі гэта было б адначасова і адмаўленнем ад магчымасці выкарыстоўваць вывучэнне даўняга пісьменства

31 Што праўда, кніга С. Кавалёва 2010 г. больш чым напалову складаецца з пад-раздзелаў яго ранейшай манаграфіі “Станаўленне польскамоўнай паэзіі ў полілінгвістычнай літаратуры Беларусі эпохі Рэнэсансу” (Мінск 2002), у якой аўтар тады яшчэ абыходзіўся без паняцця “Вялікае Княства Літоўскае”.

ў мэтах умацавання нацыянальнай ідэнтычнасці, а таксама дзе-  
ля легітымацыі літаратуразнаўчых даследаванняў у гэтай галіне.

## References:

### Primary sources:

- Achrymienka, P.P. & Larčanka, M.R. (1968). *Starażytnaja bielaruskaja litaratura* (In Bel.: Ахрыменка, П.П. і Ларчанка, М.Р. *Старажытная беларуская літаратура*); [From Bel.: Old Belarusian literature]. Minsk: Vyšejšaja škola.
- Barysienka, V.V. et al. (red.) (1968) *Historyja bielaruskaj dakastryčnickaj litaratury*. Т. 1: *Z starażytnych časou da kanca XVIII st.* (In Bel.: Барысенка, В.В. ды інш. (рэд.) *Гісторыя беларускай дакастрычніцкай літаратуры*. Т. 1: *З старажытных часоў да канца XVIII ст.*); [From Bel.: History of Belarusian literature before the October revolution. Vol. 1: From ancient times to the end of the 18th century]. Minsk: Navuka i technika.
- Borisenko, V.V., Pširkov, Ū. S. & Čemerickij, V.A. (red.) (1977) *Istoriâ belorusskoj dooktâbr'skoj literatury*. (In Rus.: Борисенко, В.В., Пширков, Ю.С. и Чемерицкий, В.А. (ред.) *История белорусской дооктябрьской литературы*); [From Rus.: History of Belarusian literature before the October revolution]. Minsk: Nauka i technika.
- Čamiarycki, V.A. et al. (red.) ([2006] 2007) *Historyja bielaruskaj litaratury XI-XIX stahoddziaŭ*. Т. 1. *Daŭniaja litaratura: XI – pieršaja palova XVIII stahoddzia*. 2-je vyd. (In Bel.: Чамярыцкі, В.А. ды інш. (рэд.) *Гісторыя беларускай літаратуры XI-XIX стагоддзяў*. Т. 1. *Даўняя літаратура: XI – першая палова XVIII стагоддзя*. 2-е выд.); [From Bel.: History of Belarusian literature of the 11th–19th century. Vol. 1. Old literature: 11th – first half of the 18th century. 2nd ed.]. Minsk: Bielaruskaja navuka.
- Harecki, Maksim (1921) *Historyja bielaruskaje litaratury*. *Vydańnie druhoje, rapraŭlienaje* (In Bel.: Гарэцкі, Максім. *Гісторыя беларускае літаратуры*. Выданьне 2-е, папраўленае); [From Bel.: History of Belarusian literature. 2nd, amended ed.]. Viłnia: Vilienskaje vydaviectva.
- Harecki, Maksim ([1924] 1992) *Historyja bielaruskaje litaratury* (pavodlie vydańnia: *Lieninhrad-Maskva 1924*) (In Bel.: Гарэцкі, Максім. *Гісторыя беларускае літаратуры*. Паводле выданьня *Ленінград-Масква 1924*); [From Bel.: History of Belarusian literature (according to the edition *Leningrad-Moscow 1924*)]. Minsk: Mastackaja litaratura.
- Harecki, Maksim (1926) *Historyja bielaruskaje litaratury*. *Vydańnie čačviertaje, pieraroblienaje* (In Bel.: Гарэцкі, Максім. *Гісторыя беларускае літаратуры*. Выданьне 4-е, пераробленае); [From Bel.: History of Belarusian literature. 4th, revised ed.]. Miensk: Džiaržaŭnaje vydaviectva Bielarusi.
- Klimaŭ, I.P. (2010). *Starażytnaja bielaruskaja litaratura XI-XVI stst.: epochi i postaci* (In Bel.: Клімаў, І.П. *Старажытная беларуская літаратура XI-XVI стст.: эпохі і постачі*); [From Bel.: Ancient Belarusian literature of the 11th–16th century]. Minsk: Bielaruski džiaržaŭny ũniversitet kul'tury i mastactvaŭ.
- Lazaruk, M.A. & Siemianovič, A.A. (red.) ([1985] 1998) *Historyja bielaruskaj litaratury*. *Starażytny pieryjad*. *Vydańnie čačviertaje, ster.* (In Bel.:

- Лазарук, М.А. і Семяновіч, А.А. (рэд.). *Гісторыя беларускай літаратуры. Старажытны перыяд. 4-е выд.*; [From Bel.: *History of Belarusian literature. Ancient period. 4th*]. Minsk: Vyšejšaja škola.
- Lojka, A.A. (2001) *Starabielaruskaja litaratura* (In Bel.: Лойка, А.А. *Старабеларуская літаратура*); [From Bel.: *Old Belarusian literature*]. Minsk: Vyšejšaja škola.
- Majchrovič, S.K. (1980) *Narys historyi staražytnaj bielaruskaj litaratury XIV–XVIII st.* (In Bel.: Майхровіч, С.К. *Нарыс гісторыі старажытнай беларускай літаратуры XIV–XVIII ст.*); [From Bel.: *Sketch of the history of 14th–18th-century Belarusian literature*]. Minsk: Vyšejšaja škola.
- McMillin, Arnold B. (1977) *A history of Byelorussian literature. From its origins to the present day*. Giessen: Wilhelm Schmitz.
- Vołski, Vital' (1956) *Staražytnaja litaratura i litaratura XVIII st.* (In Bel.: Вольскі, Віталь. *Старажытная літаратура і літаратура XVIII ст.*); [From Bel.: *Old literature and literature of the 18th century*]. In: Barysienka, V.V., Brojka, P.U. & Lyńkoj, M.C. (red.) *Narysy pa historyi bielaruskaj litaratury*; (In Bel.: В.В. Барысенка, П.У. Броўка і М.Ц. Лынькоў (рэд.) *Нарысы па гісторыі беларускай літаратуры*); [From Bel.: *Essays on the history of Belarusian literature*]. Minsk: Dziaržaŭnaje vučebna-piedahahičnaje vydaviectva, 5–57.
- Vołski, Vital' (1958). *Narysy pa historyi bielaruskaj litaratury epochi feadalizmu* (In Bel.: Вольскі, Віталь. *Нарысы па гісторыі беларускай літаратуры эпохі феадалізму*); [From Bel.: *Sketches of the history of Belarusian literature in the period of feudalism*]. Minsk: Dziaržaŭnaje vučebna-piedahahičnaje vydaviectva.

## Research:

- Kavalou, Siarhieŭ (2010) *Šmatmoŭnaja paezija Vialikaha Kniastva Litoŭskaha epochi Reniesansu*. (In Bel.: Кавалёў, Сяргей. *Шматмоўная паэзія Вялікага Княства Літоўскага эпохі Рэнесансу*); [From Bel.: *The multilingual Renaissance poetry of the Grand Duchy of Lithuania*]. Minsk: Knihazbor.
- Kavalou, Siarhieŭ (2011) *Litaratura Vialikaha Kniastva Litoŭskaha XI – pačatku XVII st.: fenomen kulturnaha ramiežža* (In Bel.: Кавалёў, Сяргей. *Літаратура Вялікага Княства Літоўскага XI – пачатку XVII ст.: феномен культурнага памежжа*); [From Bel.: *The literature of the Grand Duchy of Lithuania of the 11th – beginning of the 17th century: a phenomenon of cultural border land*]. Minsk: Knihazbor.
- Kavalou, Siarhieŭ (2016) *Litaraturnaja spadčyna Vialikaha Kniastva Litoŭskaha ŭ padručnikach pa historyi bielaruskaj litaratury* (In Bel.: Кавалёў, Сяргей. *Літаратурная спадчына Вялікага Княства Літоўскага ў падручніках па гісторыі беларускай літаратуры*); [From Bel.: *The literary heritage of the Grand Duchy of Lithuania in handbooks of the history of Belarusian literature*]. In: *Bielarusika – Albaruthenica*, 37: 245–255.
- Kawalou, Siarhieŭ (2009) *Literatura Wielkiego Księstwa Litewskiego XIII–XVII wieku w najnowszych badaniach białoruskich* In: *Studia Interkulturowe Europy Środkowo-Wschodniej*, 3: 84–92.
- Lewis, Simon (2019). *Belarus – alternative visions: nation, memory and cosmopolitanism*. Abingdon; New York: Routledge.

- Nekrašëvič-Karotkaja, Žanna (2017). Identitätsfigurationen polnischsprachiger Schriftsteller aus Belarus-Litauen in belarussischen literaturhistorischen Diskursen. In: *Wiedergänger, Pilger, Indianer. Polen-Metonymien im langen 19. Jahrhundert*. Hg. von Heinrich Kirschbaum. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang, 279–303.
- Niedźwiedz, Jakub (2014). Wielopiśmienność Wielkiego Księstwa Litewskiego: nowe perspektywy badawcze. *Wielogłos*, 2: 11–21.
- Rothe, Hans (2000) *Was ist „altrussische Literatur“?* Wiesbaden: Westdeutscher Verlag (Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften; Vorträge / G 362).
- Rothe, Hans (2014–2015) *Čto takoe „drevnerusskaâ literatura“? Per. na ruskuû movu Žanny Nekrašëvič-Karotkaj* (In Rus.: *Что такое “древнерусская литература”?* Пер. на русский язык Жанны Некрашевич-Короткой); [From Rus.: *What is “Old Russian Literature”?* Translation into Russian by Žanna Nekrašëvič-Karotkaâ]. In: *Palityčnaâ sfera*, vyp. 22–23: 69–160.

ПОСТЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ  
В ФИЛОСОФИИ И ЗАДАЧИ  
ГУМАНИТАРИСТИКИ  
В СОВРЕМЕННУЮ ЭПОХУ

Татьяна Щитцова, Ханс Ульрих Гумбрехт

THE POST-LINGUISTIC TURN IN PHILOSOPHY  
AND THE TASKS OF THE HUMANITIES IN THE CONTEMPORARY EPOCH

© Tatiana Shchytsova

Dr. habil., Professor at European Humanities University,  
Academic Department of Social Sciences  
Savičiaus g. 17, Vilnius, LT-01127 Lithuania  
E-mail: tatiana.shchytsova@ehu.lt  
ORCID ID: 0000-0003-0014-3856

© Hans Ulrich Gumbrecht

Dr. habil., Professor at Stanford University; Division of Literatures,  
Cultures, and Languages; Albert Guérard professor in Literature,  
departments of Comparative Literature and of French & Italian Literature  
E-mail: sepp@stanford.edu.

DOI: <http://doi.org/10.24412/1815-0047-2022-2-125-152>

Abstract: The Tatiana Shchytsova's conversation with Hans Ulrich Gumbrecht on the post-linguistic turn in philosophy, the conception of "production of presence" as a new paradigm for the Humanities and the challenges for the university education in the epoch of digital technologies.

Key words: the subject, phenomenology, the post-linguistic turn, real presence, intensity, Heidegger

Публикуемая ниже беседа состоялась в январе 2017 года по следам визита Ханса Ульриха Гумбрехта в Минск в декабре 2016 года. Это был первый и пока единственный приезд всемирно известного ученого в Беларусь. Визит был коротким, но очень



интенсивным — в стиле Гумбрехта, для которого интенсивность — ключевая категория, маркирующая полноценность мышления, преподавания, жизни. Имея фактически в распоряжении только один день, Гумбрехт в первой половине дня отшагал несколько километров по морозному Минску по маршруту, который прокладывал и насыщал историей известный белорусский искусствовед Сергей Харевский, а ранним вечером прибыл в Галерею «Ў» (от которой сегодня остался только миф), чтобы сначала выступить с лекцией *Should the Humanities and Arts Matter Today?*, а затем провести семинар *The Dimension of «Stimmung» in Contemporary Popular Culture*. Дискуссии продолжались до позднего вечера, а утром следующего дня Гумбрехт уже должен был улетать. Мы договорились, что продолжим разговор «на дистанции», чтобы более обстоятельно прояснить ряд вопросов, связывающих трансформации в философии с новациями и вызовами в сфере гуманитарного знания. Беседа велась по телефону в несколько этапов. Впервые она была опубликована в 2018 году на сайте Центра междисциплинарных и гуманитарных исследований, который при поддержке Института Гёте организовывал приезд Гумбрехта в Минск. Поскольку названный центр вынужден был прекратить свою деятельность, мы посчитали важным опубликовать беседу в нашем журнале, чтобы познакомить с ней более широкую аудиторию.

**Татьяна Щитцова:** Вы выступаете за «постлингвистический поворот в философии». В определенной мере он был совершен Вами уже в книге «Производство присутствия». Чтобы осознать актуальность намеченной таким образом новой философской парадигмы, было бы важно вписать ее в контекст наиболее значимых сдвигов и тенденций, которые определили и продолжают определять философскую и гуманитарную мысль современности. Отмечу здесь лишь некоторые из них: во-первых, это относительно недавнее провозглашение конца философии (метафизики) и связанное с этим широкое институциональное распространение аналитической философии; во-вторых, это конец субъекта Модерна, вылившийся в самые разные направления, нацеленные на переосмысление субъекта в терминах децентрирования и воплощения. В чем актуальность постлингвистического поворота в философии по отношению к этим и, возможно, каким-то другим важным вехам в современной мысли?

**Ханс Ульрих Гумбрехт:** Я думаю, что лучше всего начать с Гуссерля, поскольку, как я понимаю его философию, отправной точкой для Гуссерля является отказ от надежды на то, что в рамках субъект-объектной парадигмы возможно гарантировать

объективную репрезентацию мира. Можно сказать, что вторая половина XIX века была отмечена появлением предложений об отказе от субъект-объектной парадигмы, и одним из направлений (определенным образом, это и была линия Гуссерля) стала абсолютная концентрация на субъекте, которая (что вовсе не входило в намерения Гуссерля) привела к тому, что в конце XX века получило название «конструктивизм». Речь идет о том, что субъект понимается как единица, которая конституирует мир, плюральность миров, и мы можем только обсуждать условия плюральности миров. Примером подобной установки является философия моего прежнего коллеги Ричарда Рорти, который изобрел понятие «лингвистический поворот» (появившееся, насколько я помню, в одном коллективном сборнике в конце 1960-х годов<sup>1</sup>). «Лингвистический» в этом понятии означает не что иное, как другую возможность говорить о том, что плюральность миров конституируется субъектом. Вместе с тем мы можем видеть, что уже в XX веке были предприняты попытки не поддаваться такому «лингвистическому повороту». Я бы сказал, что одной из таких попыток является ранняя аналитическая философия — я имею в виду Бертрانا Рассела и главным образом Витгенштейна (его «Трактат»<sup>2</sup>), пытавшегося добиться хотя бы одного предложения, которое было бы репрезентацией мира, так что можно сказать, что он пытался сохранить определенный тип реализма.

Далее я бы сказал, что начиная с «Бытия и времени» Хайдеггер выступает с новым предложением, предлагает иное решение, касающееся конституции субъекта. Его концепт субъекта на немецком определяется как *Dasein*, где частица «*da*» включает отсылку к телу. Так что я бы сказал, что мэйнстрим в западной философии XX века составляет конструктивизм, в то время как вторая половина XX века принимает «лингвистический поворот». И всегда есть место альтернативе, которая отсылает к воплощенному субъекту, и я думаю, что как раз это и является отправной точкой *Dasein*.

Говоря в терминах актуальности, обозначенной Вами в начале вопроса, я бы сказал, что несмотря на то, что в рамках аналитической философии по-прежнему остались попытки достигнуть объективной репрезентации мира, в целом ее представители отказались от возможности реализма. Я говорю «в целом», поскольку сама по себе аналитическая философия очень сложная. Здесь можно отметить, в частности, одного ее очень интересного представителя — немецкого исследователя Маркуса Габриэля, у которого аналитическая база, но вместе с тем он пытается вернуть

1 Речь идет об антологии *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*, вышедшей в 1967 году под редакцией Ричарда Рорти.

2 Имеется в виду сочинение Л. Витгенштейна «Логико-философский трактат».

определенный тип реализма посредством отказа от субъект-объектной парадигмы и выдвижения тезиса о том, что мы всегда уже находимся внутри мира и не конституируем его снаружи.

Что касается второго аспекта, конца субъекта Модерна, если речь идет о субъекте в традиционном понимании, сформированном в эпоху Просвещения, согласно которому субъект в соответствии с субъект-объектной парадигмой верит, что может проникать и формировать мир посредством мысли (например, гегелевский субъект) — и затем этот субъект в марксизме становится очень сильным (я всегда называю его «мускулистым субъектом»), поскольку он может трансформировать мир, — я убежден, что этот уполномоченный (empowered) субъект Модерна, к сожалению, больше не функционален для нас. И в связи с этим я полагаю, что нам необходимо сформировать новый тип самореференции, человеческой самореференции, которая, будучи воплощенной, осуществляется внутри мира, вместо того чтобы занимать внешнюю по отношению к нему позицию. Например, концепция «мистического тела», о которой я говорил во время лекции<sup>3</sup>, могла бы заменить понятие «коллективного субъекта», то есть стать заменой, которая бы вовлекала тело. Я не думаю, что на сегодня мы достигли какого-нибудь согласия в отношении решения этого вопроса, но мне кажется интересным, что понятия, которые были совершенно забыты — скажем, в 1970-х, 1980-х, 1990-х, — такие как онтология и философский реализм, действительно возвращаются. Мне кажется, мы можем наблюдать два этапа в XX веке: сначала доминировали конструктивизм и лингвистический поворот, а с последней четверти века проявляется все больше симптомов желания вернуться, за неимением лучшего термина, к «философскому реализму».

**Т.Ш.:** Видите ли Вы в гуманитарных науках (не только в философии, но и в других областях) какие-то подходы, усилия, которые были бы комплементарны Вашим?

**Х.У.Г.:** Думаю, да. Например, в сфере аналитической философии это Маркус Габриэль, с которым я лично познакомился в прошлом году и к которому сейчас приковано много внимания в немецких институциях, я нахожу его очень интересным. В качестве примера я бы также отметил моего друга Слотердайка: в том, как он работает с Хайдеггером и Ницше, используя их в качестве точки отсчета, определенно обнаруживается желание восстановить субъекта (т.е. само-референцию), который бы включал телесность.

3 Имеется в виду лекция «Должны ли гуманитарные науки и искусства что-то значить сегодня?», с которой Гумбрехт выступил в Минске 13 декабря 2016 года.



Мне кажется очень интересной одна из его последних работ «Гнев и время» (*Zorn und Zeit*), в которой он реабилитирует человеческое поведение, вовлекающее тело (как гнев и т. п.). Кроме того, я нахожу удивительным, что с момента публикации книги «Производство присутствия» (которая в 2004 году многими была воспринята как провокация) она стала постоянной точкой референции и ее продолжают переводить. Я не говорю, что я занимаю здесь доминирующую позицию, но сам факт, что 13 лет спустя мы говорим об этом подходе, свидетельствует о том, что имеет место желание преодолеть лингвистический поворот и феноменологический<sup>4</sup> подход, которые действительно — и в этом проблема — исключают любые реалистические отсылки к миру.

**Т.Ш.:** Давайте попробуем подойти к вопросу о реалистической отсылке к миру и фокусе на телесном опыте с другой стороны. Современная философия сознания (*philosophy of mind*) в значительной степени опирается сегодня на достижения в науках о мозге (*neurosciences*). Прогресс в данной области настолько впечатляющий, что перед лицом предъявляемых здесь новейших позитивистских истин о природе нашей мозговой активности кажется сложным отстаивать какие-то альтернативные подходы к телесному опыту.

**Х.У.Г.:** Да, я, например, не очень оптимистично отношусь к тому, что называется «нейрофилософией», к этой комбинации науки и философии, хотя я могу и ошибаться на этот счет. Но сама попытка подойти к открытиям в нейронауках в рамках философской мысли является интересным симптомом. Я не уверен, что какое-либо решение может быть найдено посредством интеграции таких научных результатов в философию, но то, что многие люди пытаются это сделать, о многом говорит, и я не могу исключить, что в долгосрочной перспективе подобная модель станет доминирующим подходом. /.../

**Т.Ш.:** То есть развитие этого позитивистского направления может в определенном смысле оцениваться положительно с точки зрения Вашего подхода?

**Х.У.Г.:** Да, хотя, конечно, невозможно следить за всеми публикациями в этой сфере. Иногда я действительно так думаю, но потом мне кажется, что они неудовлетворительны в том плане, что они написаны в субъект-объектной парадигме, в то время как я тяготею к философским подходам, которые исходят из того, что мы всегда уже включены в мир, из хайдеггеровского бытия-в-мире,

4 Имеется в виду феноменология Э. Гуссерля.

в том смысле, что мы всегда являемся частью мира. Другое интересное предложение в этой связи принадлежит Бруно Латуру, который также анализирует субъект с точки зрения его априорной включенности в мир, а не с внешней к нему позиции. Здесь, конечно, прослеживается интересная параллель с очень древней теологической парадигмой, я имею в виду книгу «Бытия», которая как раз представляет эту точку зрения: мы часть божественного творения. Я не верю, что мы являемся частью божественного творения, но то, что конституирует эпоху Модерна с начала XVII века, — это убеждение, что мы способны занять по отношению к миру внешнюю позицию. Мне кажется, у такой исходной точки нет будущего, так что сегодня вызов заключается в том, чтобы начинать с такой позиции, в которой мы уже являемся частью мира, уже имеем влияние и в которой должны мыслить себя изнутри мира.

**Т.Щ.:** То есть речь идет о возможности преодолеть объективирующий подход по отношению к сфере чувственного, по отношению к вещам в мире?

**Х.У.Г.:** Я думаю, да. Я иногда заимствую определенные наблюдения, которые делают люди, придерживающиеся позитивистского подхода, и пытаюсь интегрировать их в мое собственное мышление, например, когда я думаю о настроении (*Stimmung*), когда я пытаюсь описать его как состояние сознания, которое инициируется влиянием материального мира на наше тело, и мы можем наблюдать этот эффект: если на улице серая, дождливая погода, большинство из нас находятся в определенном душевном состоянии, и мы знаем это из личного опыта, никто с этим не поспорит. Но я сомневаюсь, что мы когда-либо будем в состоянии описать происходящее в позитивистских терминах, и, возможно, это даже не столь важно — быть в состоянии описать, как это происходит, если мы можем начать с наблюдения, что в любой момент мы обусловлены внешней средой. Например, вы находитесь под влиянием окружающей среды в Минске, где сейчас вечер и определенная температура, а я завишу от окружающей среды здесь, в Калифорнии, где не очень холодно, однако дождливо, но настанет более погожий день — и я буду в другом настроении. И это неразделимо, неизбежно так, и нужно начинать с этого внутреннего отношения, с того, что мы всегда уже находимся внутри мира, и эта отправная точка очень сильно отличается от заявления «вы способны занять позицию вне материального мира».

**Т.Щ.:** В книге «Производство присутствия» Вы позитивно оцениваете развитие современных коммуникативных технологий, но это амбивалентная оценка, потому что речь идет о том, что новые технологии могут вызвать новое стремление к присутствию. Другими

словами, позитивным оказывается то, что *ex contrario* по отношению к коммуникативным технологиям мы можем с новой остротой ощутить нужду в присутствии, ре-актуализировать это чувство.

**Х.У.Г.:** Да, конечно, я думаю, что электронные технологии — это почти крайнее проявление того, что я называю картезианством, поскольку это состояние, в котором наше существование превращается в слияние программного обеспечения (то, что может предложить компьютер) и нашего сознания. Я имею в виду, что мы можем наблюдать, как люди проводят дни перед компьютером, и в этой ситуации, как правило, их тело — это просто некий остаток, оно не обладает экзистенциальной значимостью. Но я думаю, как Вы и говорили, эта ситуация именно *ex contrario* во многом поспособствовала возникновению желания реализма, намерения вернуть тело, так что можно сказать, что чем дисфункциональнее становится тело во многих повседневных профессиональных ситуациях, тем больше желание восстановить тело, и это проявляется в повседневных практиках: люди пробуют диеты, упражняются, бегают, а с другой стороны (т. е. говоря эпистемологически, научно и философски), мы обнаруживаем такие симптомы, как нейрофилософия. Как я уже говорил, я не верю, что она будет каким-то решением, но желание вернуться к парадигме включения физического существования — это крайне любопытное явление. Так что я думаю, что самая радикальная ситуация картезианства — это то, что электронные технологии создают желание восстановить тело.

В то же время я нахожу занимательным, что у людей, которые используют iPhone 7, выстраивается совершенно другое отношение с их окружающей средой, поскольку это ситуация, в которой метафора «весь мир в твоих руках» внезапно обретает реальность: например, с айфоном можно знать прогноз погоды и одеться соответствующе, то есть можно подготовиться к любой поездке и т. д., так что технологии не только создают желание восстановить тело, они также помещают его в другую, иногда более непосредственную ситуацию в отношении нашей физической окружающей среды. Как Вы знаете, сам я не пользуюсь мобильным телефоном, но я думаю, что в этой сфере происходят какие-то глубочайшие изменения.

**Т.Щ.:** То, что Вы сказали, может быть проинтерпретировано двояким образом. С одной стороны, можно говорить о своего рода новой диалектике, или новой амбивалентности, при которой развитие новейших электронных технологий уравнивается стремлением к оригинальному, аутентичному телесному опыту. С другой стороны, можно все-таки усматривать основания для тревоги по поводу возможных последствий современного технологического развития, которое меняет наше тело, наше самопонимание, нашу

культуру. Если кратко: видите ли Вы повод для беспокойства или же мы просто имеем дело с новой амбивалентностью в структуре нашего опыта?

**Х.У.Г.:** Нет, конечно же, я беспокоюсь об этом, и я бы хотел вернуться к моему визиту в Минск, к тому, как все прошло. Я ведь мог выступить с лекцией и провести семинар таким же образом, как мы общаемся сейчас, по телефону или по скайпу, и тем не менее интересно, насколько полным был тот зал, где люди стояли на протяжении двух часов лекции, и я думаю, что все мы понимаем, что *реальное присутствие* там, это бытие-вместе (может, даже это в некоторой степени, в моей терминологии, бытие мистического тела), обладает огромной значимостью. Я имею в виду тот факт, что так много людей пришли, хотя могли бы просто посмотреть на меня онлайн, но они пришли туда, и это создало событие. Почему я путешествую так много? Конечно, я просто люблю путешествия, но также я люблю быть с кем-то, разделять пространство с людьми, с которыми я общаюсь, — это условия, которые становятся все более ценными в наши дни, более чем когда-либо ранее. И я думаю — и как раз поэтому я и настаиваю на таких понятиях, как «созерцание» (*contemplation*) и «реальное присутствие» (*real presence*), — это как раз то, что мы, гуманитарии, должны сохранять и оберегать. Возможно, этим мы и отличаемся от других: что вместо распространения и передачи знаний в электронном виде мы настаиваем на важности сидеть вокруг стола и производить интеллектуальные инсайты и интеллектуальную сложность (*complexity*) в ситуации реального присутствия.

**Т.Ш.:** То, что Вы сейчас сказали, как будто бы дает основание взглянуть критически на *digital humanities*?

**Х.У.Г.:** На самом деле я не имею ничего против *digital humanities*, но в принципе мне кажется, что это направление получило такой резонанс, поскольку гуманитарные науки, как я говорил на лекции в Минске, берут свое начало в XIX веке, когда они впервые были артикулированы в качестве кластера дисциплин, в основе которых лежала травма «утраты мира» (*Weltverlust*), о которой писал Георг Лукач в работе «Душа и формы». Так что, когда бы ни происходило технологическое продвижение, гуманитарные науки, чувствуя, что остаются позади, с большим рвением начинают осваивать эти техники.

Теперь же еще оказывается, что в определенных областях — там, где задача гуманитарных наук состоит в сохранении и обработке текстов, например, в истории литературы, — компьютер очень важен, так как может анализировать огромный объем информации. Я имею в виду, что, конечно, можно использовать

электронные технологии, и они должны использоваться как любой технологический инструмент, но я чувствую, что, если мы сейчас поставим нашу рефлексию, наши мысли, в зависимость от того, что можно сделать посредством технологий, мы определенно утратим тот особый, специфический вклад в индивидуальную и коллективную экзистенциальную ситуацию современности, который способны предложить гуманитарные науки. Электронные средства следует использовать тогда, когда это необходимо, но не следует ставить развитие мысли и рефлексии в зависимость от возможностей электронных технологий. Я думаю, что наша сила заключается именно в том, чтобы сохранять и культивировать определенные формы коммуникации, которая не может быть заменена технологиями.

**Т.Ш.:** Это означает, что в современных условиях задачу гуманитарных наук составляет культивирование своего рода антитехнологического подхода...

**Х.У.Г.:** Да. Я рассказывал Вам о нашей философской лиге, — например, в течение десяти недель мы встречаемся каждый вечер четверга здесь, в Стэнфорде, чтобы обсуждать философские тексты. Конечно, многие люди читают текст дома на их экранах, но затем они приходят в полную аудиторию, и мы обсуждаем все это, и я думаю, интенсивность этой дискуссии, ее событийность, тот факт, что внезапно в физическом со-присутствии мы производим новые идеи, которые никто бы из нас не имел индивидуально, — это не только то, что не может быть заменено цифровыми технологиями, но это то, что становится все более ценным в такой цифровой среде. В этом смысле мне кажется интересным тот факт, что люди, которые приходят в философскую группу, делают это, поскольку они чувствуют, что им не хватает этой экзистенциальной формы коммуникации в их собственной технологической среде (ведь мы находимся в Силиконовой долине).

**Т.Ш.:** Как бы Вы отреагировали, если бы кто-нибудь сказал, что Ваша позиция — это просто консервативная реакция и она полностью обусловлена Вашей принадлежностью к определенному поколению, в то время как новое поколение обладает совершенно новым опытом и понимает, что их связь с миром, опосредованная новыми технологиями, открывает новые перспективы и возможности?

**Х.У.Г.:** Что ж, у меня на это есть два ответа. Прежде всего, я не могу спорить с тем, что я принадлежу определенному поколению, да, мне 68 лет, и я ничего не могу с этим поделать. Я имею в виду, пока есть желающие меня слушать, я могу вырабатывать мысли с этой

точки зрения, и в целом мне кажется, что это старомодная ментальность предполагать, будто только молодое поколение имеет право высказываться, поскольку они — это будущее. Я, разумеется, не говорю, что у них нет права голоса. Конечно, мне нечего возразить насчет возраста, я родился в 1948 году, и электронные технологии появились, когда я уже прожил половину жизни, так что технологии мне не родные (I'm not an electronic native). Вместе с тем я наблюдаю, что в Стэнфорде именно студенты бакалаврского уровня — а это зачастую люди, которым 17, 18, 19 лет и которые обладают блестящими способностями в электронных технологиях, — особо тяготеют к коммуникации лицом к лицу, когда мы (взять, например, нашу группу философского чтения) обсуждаем «Бытие и время» или какую-то другую книгу. Это может быть, конечно, иллюзией, но я действительно чувствую, что именно среди этого поколения желание реального присутствия, тяга к понятиям, которые не базируются на электронных технологиях, гораздо сильнее, чем среди тех, кому 25–30.

**Т.Ш.:** Очень интересно, то есть Ваш преподавательский опыт позволяет говорить о такой тенденции?

**Х.У.Г.:** Да. Поскольку мы находимся в университете в Силиконовой долине, многие молодые люди хотят учиться здесь именно потому, что у нас лучший департамент компьютерных наук. И, например, это очень интересно, у нас есть программы с двойным мажор: с одной стороны, в компьютерных науках, а с другой — либо философия, либо литература. И число студентов, которые выбирают такую программу, стремительно растет: они хотят изучать компьютерные науки (писать код или изобретать что-нибудь — они очень продуктивны в научно-технологическом плане и зарабатывают большие деньги) и в то же время они не просто имеют тягу к реальному присутствию, но у них также есть тяга к особому роду мышления, к сложным понятиям, которые выводят их к совершенно новому экзистенциальному опыту, вовлекающему, в том числе через страстность, и телесную сторону.

**Т.Ш.:** Как бы Вы совместили теоретически два этих типа желания: с одной стороны, желание полноценного физического присутствия, желание ощущать себя как живое тело и, с другой стороны, желание реально общаться друг с другом, желание быть вместе?

**Х.У.Г.:** Я был бы очень самокритичен и скептичен в плане выстраивания некой утопии, как должен выглядеть мир. После моих ранних академических лет, когда я, как и все остальные, хотел быть марксистом, изменить мир и освободить миллионы людей, находясь за своим письменным столом, я понял, что лучше всего

находиться в среде, где я обладаю определенным влиянием. Что я делаю, это, например, веду группу философского чтения, провожу почти два дня в неделю, просто беседуя лицом к лицу со своими студентами, так что в моем университете я оказываю какое-то влияние, а поскольку это университет мирового класса, то некоторые люди непременно умножат это влияние. Это не хвастовство моими достижениями, я просто пытаюсь сказать, как я понимаю собственные задачи. Когда, например, в маленькой столице Люксембурга основали университет, меня пригласили для разработки концепции того, как должны быть там представлены гуманитарные науки. Так что вместо того, чтобы генерировать некое видение того, каким должен быть мир в XXI веке, я стараюсь сосредоточиться на том вкладе, который я могу привнести в свой мир. Понимаете, я не могу никак повлиять на общую картину мира и тем более на будущее, но я могу оказать какое-то влияние на мой мир в Стэнфорде. Вы понимаете, к чему я: у меня нет утопического видения — я не имею в виду, что утопические видения — это плохо, я бы мог составить такое, но думаю, что, если бы гуманитарные науки сосредоточили внимание на преподавании, на отношениях со студентами, они могли бы обнаружить, что в этих отношениях мы можем делать вещи, которые мы уже объявили невозможными, — и это было бы отличным началом.

**Т.Щ.:** Я хотела бы спросить сейчас об отношении между интерпретацией и конституированием смысла. Эти понятия нередко используются как взаимозаменяемые, Вы же подчеркиваете различие между ними.

**Х.У.Г.:** Да, это связано с тем, что я ведь литературовед по образованию, а в литературоведении интерпретация обладает особой ценностью и имеет очень сложное значение, в том числе эстетическое. Поэтому, когда кто-то использует понятие интерпретации для обозначения любого вида конституирования смысла, это сбивает с толку. Именно по этой причине я в определенный момент пришел к необходимости говорить отдельно о «конституировании смысла» (meaning constitution). Конституирование смысла, на мой взгляд, неизбежно. Как только мы конституируем интенциональный объект в нашем сознании (в эпистемологическом смысле) — как, например, в случае нашей беседы: я слушаю Вас и конституирую Ваш голос, я слышу его дома как интенциональный объект, — я ничего не могу поделать с этим процессом, я не могу не конституировать значения. Поскольку мы говорим на английском, я могу «производить смысл» (make sense of) того, что Вы говорите. Но даже если бы Вы говорили на белорусском языке, который я не понимаю, я бы все равно пытался делать это. Так что я полагаю, что «конституирование смысла» — это очень широкое понятие,

которое Хайдеггер назвал бы экзистенциалом, имея в виду попытку придания значения миру; а придать миру смысл всегда означает связать интенциональный объект с совокупностью ранее усвоенных и накопленных знаний.

**Т.Щ.:** Но в этом процессе конституирования смысла вас интересуют феномены, которые не являются «значащими»...

**Х.У.Г.:** Да, я задался этим вопросом, когда начал интересоваться тем, что теперь называется «философский реализм». В 1980-х годах в Дубровнике (тогда еще в Югославии) мы с коллегами издали коллективный сборник, посвященный материальности коммуникации. Мы говорили там о материальности коммуникации и всех тех элементах, которые вносят вклад в конституирование смысла и при этом сами не являются этим смыслом. Например, возвращаясь к понятию настроения, можно сказать, что, когда вы замерзаете, ваше отношение к мороженому — смысл, который вы конституируете, имея дело с мороженым, — ваш интенциональный объект отличается от объекта «мороженое» в ситуации, когда вам жарко. Но что касается этого вопроса о не-значащем (non-meaningful) интенциональном объекте как конститутивном для конституирования смысла, то сегодня я сказал бы (об этом идет речь в «Производстве присутствия»), что мы всегда находимся в ситуации осциллирования. То есть с каждым интенциональным объектом мы пытаемся конституировать значение, но с каждым таким объектом мы имеем также пространственное отношение. Скажем, я слышу Ваш голос, я конституирую смысл, основываясь на вашем голосе, но Ваш голос уже здесь, у моего уха, и в то же время я осознаю, что вы находитесь в тысяче километров от меня. Оба отношения неизбежны. И я бы сказал, что в определенных ситуациях между ними обнаруживается напряжение, и, только если вы проживаете это напряжение — смыслового отношения к миру и отношения к миру через присутствие, — только если вы живете в этих двух измерениях, только тогда вы в полной мере проживаете свой экзистенциальный потенциал.

**Т.Щ.:** Когда Вы говорите об осциллировании между эффектами значения и эффектами присутствия и в особенности о конфликте между ними, может возникнуть подозрение в том, что Вы предлагаете некую новую версию дуализма.

**Х.У.Г.:** Я думаю, что есть ситуации, когда это осциллирование — называйте его конфликтом или напряжением, — является как раз тем, чем мы наслаждаемся. На мой взгляд, это то, что по крайней мере на сегодня составляет условие того, что мы называем «эстетический опыт». Например, в музыке, когда вы пытаетесь



приписать ей значение, которое она имеет для вашего тела, и не можете этого сделать, — именно это делает прослушивание музыки эстетическим опытом как раз потому, что вы полностью прожили обе стороны нашего существования. Это напряжение не означает, что оно разрывает вас на части. Только в этом напряжении бытие полноценно (fully) — таков был бы мой ответ. Я думаю, что во многих повседневных ситуациях мы можем брать в скобки то одну сторону, то другую. Например, для спортсмена нет ничего хорошего в том, чтобы слишком задумываться о рутине; например, только когда гимнастка знает, что ей не надо больше думать о рутине, только тогда она сделает все наилучшим образом. И только если мне не нужно думать о температуре в комнате, где я читаю, я могу сосредоточиться на чтении. Я не думаю, что в повседневных ситуациях мы должны полностью проживать обе стороны. Но, возможно, ценность эстетического опыта заключается именно в том, что речь идет о ситуациях, когда мы позволяем себе быть в этом напряжении, в этом осциллировании, — например, когда слушаем или читаем стихотворение.

**Т.Щ.:** Эстетический опыт получает таким образом приоритетный статус. Но если работа гуманитарных наук рассматривается в эстетических терминах, как нам быть с ответом на известный вопрос *wozu?* Может ли гуманитаристика работать с этим вопросом без этических ориентиров?

**Х.У.Г.:** Мне так сложно принимать правильные решения в моей собственной жизни, что я не чувствую себя вправе предписывать другим людям, как себя вести. Иногда мы видим философов или в целом людей в гуманитарных науках, которые, например, советуют людям, за какую политическую партию они должны голосовать. Я считаю, что у меня нет права на это, и если я это сделаю, если я скажу своим ученикам, например, за какую сторону голосовать или как вести себя, то с моей стороны это будет злоупотребление своим авторитетом преподавателя. В принципе, мой ответ в следующем: мое усилие должно состоять в том, чтобы создать для моих учеников и людей в моем окружении условия, чтобы они сами могли принимать решения. Возможно, временами я могу быть примером — в том смысле, что они могут видеть, что при моем графике работы я хорошо провожу время и у меня хорошая жизнь, и, возможно, это послужит им примером в том, что свободное время — это не самая важная вещь в жизни. Но я бы никогда не сказал им действовать таким же образом. Я имею в виду, что я могу оказать определенное влияние на людей, работающих со мной, на людей, с которыми я взаимодействую, но было бы банальностью превращать это потом в нечто нормативное. Поэтому я чувствую, что, если мне удастся организовать вокруг себя

ежедневную работу, если люди, с которыми я работаю, полагаются на меня, возможно, я оказал определенное влияние. Но я мало об этом думаю. Я предпочитаю думать о создании сложности, как я говорил в Минске, о том, чтобы делать работу более многогранной, но я не хочу специализироваться на создании предписаний для других людей. Я хочу создавать условия для того, чтобы они могли принимать решения, но я не хочу давать рецепты.

**Т.Щ.:** Я понимаю, что Вы дистанцируетесь от прескриптивной этики. Но не означает ли Ваша позиция, что сегодня речь идет о поиске альтернативного этического дискурса, и, возможно, это то, что необходимо сегодня — переопределить наше представление об этике? Каким оно могло бы быть?

**Х.У.Г.:** Если обратиться к истории философии, то, я думаю, что это было бы аристотелевское понятие этики: всегда уже имеет место воплощенный тип этики, который функционирует в нашей практике. Но, опять же, я бы предпочел воздержаться от любых формулировок в нормативном ключе. Как я уже говорил, я не расположен высказываться на тему того, как мир должен выглядеть в XXI веке, у меня не получается формулировать утопии. Я не говорю, что тот, кто делает это, поступает неправильно, я просто чувствую, что сам не хочу этого делать. Я не хочу говорить людям, как им прожить свою жизнь, потому что я не вижу, откуда у меня могут взяться такие полномочия (authority). Если я увижу, что то, что я делаю, имеет резонанс среди людей, что это важно для моих студентов, тогда я буду продолжать это делать, но это повторяет мой предыдущий тезис: я стараюсь делать все самым наилучшим образом в своей работе, как в преподавании, так и в писательстве, но я не хочу экстраполировать отсюда представления о том, как должен действовать человек.

**Т.Щ.:** Можете ли Вы провести различие между презентификацией как методологией гуманитарных наук и презентификацией как образом жизни (в аристотелевском понимании)?

**Х.У.Г.:** Именно здесь, вероятно, пролегает сегодня позиция рискованного мышления (riskfull thinking). Я имею в виду форму жизни, в которой презентификация (making present) более значима, чем в нашем повседневном окружении; и практикуя эту форму жизни, скажем, посредством преподавания поэзии и воплощения определенного стихотворения (я уже упоминал, что, когда я веду класс поэзии, я все чаще читаю вслух), — делая это, показывая студентам, что это может быть интересным, что это может привести к проживанию полноценной экзистенциальной ситуации, мы тем самым сохраняем и развиваем то, что находится под

угрозой исчезновения в повседневном окружении. То есть это некий контрапункт. Конечно, тезис о сохранении может звучать консервативно, но меня это не заботит. На мой взгляд, это именно то, что могут сделать гуманитарные науки, так что если они не будут существовать в настоящем, в присутствии, не будут настаивать на реальных занятиях в аудиториях, то новый технологический мир полностью поглотит их и они исчезнут. Я понимаю, что если рассматривать их как исторический феномен, то, возможно, их исчезновение неизбежно, но пока гуманитарные науки могут функционировать как такой контрапункт — а это и есть функция рискованного мышления, — они чрезвычайно важны сегодня.

**Т.Ш.:** А при каких условиях «производство присутствия» может быть разделяемым опытом?

**Х.У.Г.:** О совместном, разделяемом опыте можно говорить только в условиях реального присутствия: если вы разделяете комнату или хотя бы телефонную линию. Конечно, здесь имеет место и экономический фактор: если учесть, сколько платит мне Стэнфорд за преподавание в маленьких группах (наши семинарские группы должны быть не больше 18 человек), то это оказывается очень дорогостоящим. Я имею в виду, что возможность физически находиться в одном пространстве — это привилегия по сравнению с электронной коммуникацией. В Стэнфорде есть магистратура по компьютерным наукам — это единственная программа, которую можно пройти дистанционно, это доступно десяткам тысяч людей и обходится гораздо дешевле. И я не могу сказать, что это плохое образование, наверняка, они многому учатся, но то, что мы можем предложить в условиях реальных аудиторий, не может быть заменено онлайн-программами. Хотя и не нужно избегать онлайн-пространства и ни в коем случае не следует демонизировать digital humanities, я все же полагаю, что наша сила заключается в реальном присутствии в аудитории, в со-бытии с людьми и в том, чтобы исходя из этих разделяемых ситуаций — ситуаций физического со-присутствия — развивать воплощенное мышление.

**Т.Ш.:** Это вплотную подводит нас к Вашему понятию «мистического тела». Почему Вы предпочитаете говорить о теле вместо того, чтобы говорить о сообществе (community)?

**Х.У.Г.:** Я думаю, то, что мы называем социологией сегодня, основывается на представлении об обществе как сообществе субъектов. Так понимаемое общество исключает физический аспект; в свою очередь любой тип сообщества, который содержит физическую сторону, имеет плохую репутацию среди интеллектуалов, такие сообщества называют «толпами» в негативном смысле. Я также

считаю, что в современной политической ситуации важно подумать о возможности реабилитации понятия сообщества, которое бы включало нашу соматическую, физическую, телесно воплощенную экзистенцию.

**Т.Ш.:** В своем обращении к понятию «мистического тела» имеете ли Вы в виду, наряду с эстетическим измерением, также некое политическое измерение (возможно, какие-то политические импликации)?

**Х.У.Г.:** Разумеется, у него есть политические импликации. Я уже высказывал свою реакцию относительно недавних выборов в США; конечно же, я был совершенно сражен произошедшим и я очень скептичен по поводу нового президента, но, возможно, он был избран людьми, которые жаждали этой немислимой (weird) ситуации. Трамп был реально силен в том, что вызвал резонанс среди людей, он смог установить контакт, который не получился у его соперницы Хилари Клинтон. Я думаю, вопрос заключается в том, можем ли мы вообразить такое сообщество, которое включало бы тело и при этом не было связано с фашизмом. Если сказать это в Германии — физическое присутствие сообщества, сообщество, включающее тело, — люди сразу подумают о нацизме, и это справедливая ассоциация. Но вопрос в том, возможно ли представить себе «мистическое тело» («мистическое тело» — это теологическое понятие, которое я пытаюсь использовать без теологических коннотаций), которое не было бы фашистским. У меня нет готового решения, но как только я закончу книгу о Дидро и Гойа, я попробую написать работу, целью которой будет эпистемологическая реабилитация понятия сообщества, которое не исключает тело.

**Т.Ш.:** Можно ли ожидать, что здесь также принципиальную роль будут играть описанные Вами практики гуманитарных наук?

**Х.У.Г.:** Безусловно. В том-то и дело, что люди, которых мы критикуем, как этот Трамп или Марин Ле Пен, гораздо лучше справляются с производством таких эффектов и используют их. И вопрос заключается в том, могут ли в этом преуспеть только люди прото-фашистской направленности, или те, кто представляет собой новый опасный тип правых, или нео-либералы (и как бы мы их еще ни называли)? Или же все-таки существует иная возможность? Если посмотреть на истоки социализма и революции, то люди вроде Ленина были способны производить эффекты присутствия, не будучи фашистами. Я не желаю возвращения коммунизма, но в его ранней истории есть очень интересные моменты в этом смысле. Я имею в виду, что я хотел бы прервать автоматизм в ассоциировании сообщества, включающего тело, с фашизмом, Трампом и

так далее и тому подобное. Еще раз повторю: я не знаю, насколько это реально возможно, но я действительно думаю, что в этом заключается политический вызов современности. И не надо чувствовать себя оскорбленными — я имею в виду все эти имейлы, которые рассылали в 2016 году и где говорилось, что мы якобы заслужили лучшего. Что мы заслужили? Мы получаем то, что заслуживаем. Моя позиция в том, что мы должны сосредоточиться на преподавании, пытаться реально разговаривать со студентами, помогать им принимать собственные решения — именно этим мы все должны заниматься. Это намного лучше, чем чувствовать себя оскорбленными.

**Т.Ш.:** Сегодня так много говорится о кризисе — или, по меньшей мере, о радикальной трансформации — университета. В связи с этим я хотела бы спросить, при каких условиях, на Ваш взгляд, университет может быть местом культивирования «рискованного мышления» и всех тех практик по «производству присутствия», которые Вы описывали?

**Х.У.Г.:** Я думаю, что если университет станет местом, которое будет служить исключительно для передачи знания, то он будет заменен электронной коммуникацией. Потому я полагаю, что среди различных школ в университете именно гуманитарные науки обладают наибольшим потенциалом быть чем-то большим, нежели простая передача знания. Поэтому я часто цитирую слова предыдущего президента нашего университета, который говорил, что мы сохраним гуманитарные науки, поскольку именно они делают университет интеллектуальным местом. Вероятно, мы могли бы сказать, что университет будет местом интеллектуального производства не только в рамках гуманитаристики (в той степени, в какой здесь поддерживается присутствие), но это также касается и наук (sciences), и школы инженерного дела. Но, возможно, гуманитарные науки — это тот элемент, то измерение университета, где интеллектуальная продуктивность наиболее очевидным образом связана с реальным присутствием.

**Т.Ш.:** Вы бы согласились с тем, что тревога (хайдеггеровское Angst) по-прежнему остается основополагающим настроением современного Dasein? И можно ли рассматривать Ваш подход как определенную альтернативу Хайдеггеру — в том смысле, что описываемые Вами практики гуманитарных наук (эпифания, презентификация, дейксис) несут в себе потенциал своего рода аннигиляции экзистенциальной тревоги?

**Х.У.Г.:** Начать я хочу с того, что в настоящее время культура в целом отвергает веру в трансцендентную власть (authority), называемую

богом или как угодно еще. Мы больше не можем полагаться на некий трансцендентный смысл или трансцендентное направляющее руководство для человеческого существования. Если исходить из этой предпосылки — а я думаю, именно она провоцировала хайдеггеровские размышления, — то в итоге неизбежно возникает тревога (Angst). Когда индивидуум осознает, что после смерти не будет абсолютно ничего, никакой жизни после смерти, абсолютный конец, тревога всегда будет основополагающим настроением (Grundstimmung), если только человек не возвращается снова к чему-то в духе религии. Что касается предполагаемой Вами альтернативности моей позиции по отношению к хайдеггеровской, то я хотел бы отметить, что, если взглянуть на творчество Хайдеггера в его развитии, то мы обнаружим, что в более поздних работах он развивает ряд новых идей — взять, например, его размышления о четверице (Geviert), которая в конечном счете замещает отсылку к трансцендентной позиции. (Я думаю, что даже поздний Хайдеггер не так теологичен, как многие полагают.) Или, например, его эссе «Исток художественного творения». В этом эссе (я особенно люблю пассаж о древнегреческом храме) речь идет о том, как бытие раскрывает себя через присутствие произведения искусства; и в нем тоже есть определенные намеки относительно того, как можно было бы вместо тревоги иметь то, что я называю интенсивным типом существования. Можно было бы даже сказать — и в этом я согласен с Хайдеггером, — что столкновение с тревогой необязательно означает ее преодоление, речь может идти о трансформировании этого неизменного состояния человеческого существования в некую интенсивность. В общем и целом, я склонен определять свою позицию как постхайдеггерианскую, но «пост» не в том смысле, что я ее преодолел. Я разделяю его основные положения, но фокусирую свое внимание на тех возможностях существования, которые он не в полной мере развил. Если кто-то спросит, хайдеггерианец ли я (то есть если кто-то хочет слышать что-то в этом духе), то я скажу «да», но в целом я не очень люблю такие обозначения. Это может прозвучать высокомерно, но я предпочитаю думать о себе как о самостоятельной фигуре.

**Т.Ш.:** В связи с этим мне кажется примечательным, что так называемый поворот в творчестве Хайдеггера можно было бы (до определенной степени) проинтерпретировать в Ваших терминах, а именно — как переход от «культуры значения» (т.е. культуры субъекта) к «культуре присутствия» (т.е. культуре телесного участия в бытии).

**Х.У.Г.:** Я действительно полагаю, что в творчестве Хайдеггера имеет место поворот (Kehre). Я бы датировал его 1935 годом и связал с лекционным курсом «Введение в метафизику». Дело в том, что в «Бытии и времени» он говорит о бытии совсем немного. На

первых страницах он постоянно обращается к бытию, оно заявлено и в названии, однако несокрытость бытия как нечто, что превосходит наше бытие-в-мире, не является в действительности темой «Бытия и времени». Это можно видеть в лекционном курсе конца 1920-х «Основные понятия метафизики», где он пытается развить понятие мира, который выходит за рамки этого бытия-в-мире, — в смысле бытия среди подручного (того, что есть под рукой). Потому что «подручность» приведет нас снова к тому, что ранее мы назвали конструктивизмом. И имею в виду, что подручность всегда означает бытие-конституированным исходя из человеческой перспективы, тогда как идея несокрытости бытия предполагает, что на какие-то короткие моменты можно трансцендировать ограничение, накладываемое бытием-в-мире. Я действительно думаю, что в каком-то смысле Бытие (с большой буквы) является замещением вещи самой по себе (Ding an sich), которая мыслится как недоступная. В этом смысле я полагаю, что идея несокрытости бытия выходит за рамки «культуры значения». Если бы кто-то спросил меня, как я понимаю бытие (мы никогда точно не узнаем, что подразумевал Хайдеггер под этим), то я подразумеваю под бытием краткое мгновение возможности присутствия вещей, индивидуальных вещей, как если бы мы могли видеть их не из какой-то отдельной перспективы, а, так сказать, абсолютно. Однако эта несокрытость бытия, которая имеет что-то общее с теологическим понятием откровения, не означает, что мы можем его достигнуть, но скорее, что инициатива исходит от самого бытия. Бытие в каком-то смысле само делает себя несокрытым для нас, но, в отличие от откровения, это необязательно является радостным, или позитивным, опытом; это нечто, что может быть совершенно разрушительным для нас. Я имею в виду — не знаю, согласился бы со мной Хайдеггер или нет, — но иногда я привожу в пример Хиросиму 6 августа 1945 года как краткий момент несокрытости энергии — вот что произошло. Энергия всецело показала себя и всех уничтожила. В поздних работах Хайдеггера бытие действительно занимает центральное место и, повторю, не в качестве сообщения, посланного нам неким трансцендентным бытием, необязательно как ориентир. А бытие, открывающее само себя, во всей своей брутальности — это уже тема философии, которая располагается вне измерения «культуры значения».

**Т.Щ.:** Пример с Хиросимой должен означать, что существуют очень разные способы того, что Вы называете презентификацией. Вы пишете преимущественно об эстетическом опыте, но в случае с Хиросимой речь идет о чем-то ином...

**Х.У.Г.:** Я имею в виду, что несокрытость бытия не является ни чем-то всегда и абсолютно «негативным», как Хиросима, ни чем-то

всегда «позитивным», как в примере с греческим храмом в работе «Исток художественного творения». Мне нравится то, как Хайдеггер иногда играет с понятием судьбы (Schicksal) — в том смысле, что нечто случается с нами, но по-другому, нежели в случае с откровением (обычно ведь полагают, что если бог нечто открывает нам, то это позитивно, это помогает лучше жить). Несокрытость бытия может быть как позитивной, так и негативной. Есть короткий пассаж в работе «Что зовется мышлением?» (*Was heisst Denken?*), где Хайдеггер говорит, что знание формул Эйнштейна, ядерной физики никак не помогает в том, чтобы быть в присутствии бытия энергии. Всякий раз, когда вы сидите в самолете и самолет начинает ускоряться, можно сказать, что вы становитесь объектом несокрытости энергии — вы не можете это остановить, то есть некоторым образом вы становитесь жертвой всего этого. И этот пример с самолетом ни позитивный, ни негативный — кому-то нравится, а у кого-то, наоборот, головокружение при взлете. Но это моменты, которые мы не выбираем, которые случаются с нами, и все, что мы можем сделать, это позволить им случиться. И это близко к тому, с чем мы сталкиваемся, когда говорим про тревогу (Angst), хотя не совсем то же самое, конечно.

Здесь можно вот что еще отметить: все, кто оказался неподалеку от бомбы в Хиросиме, умерли. Однако меня совершенно поразили фотографии людей в первые часы после бомбежки. У одного человека была камера, и он сделал серию фотографий, кажется тридцать шесть. Казалось бы, произошло нечто сродни концу света, но если посмотреть на лица людей — это стоит сделать, — то вы увидите, что они вовсе необязательно печальные и отчаявшиеся. Я имею в виду, там что-то вроде... они выглядят как будто бы ослабленными, выглядят так, как будто что-то само показало себя им, что-то такое, что они не в состоянии усвоить. Это мой пример, Хайдеггер никогда не говорит об этом. Поздний Хайдеггер, кажется, полагает, что технологии — это потенциальное место — site — несокрытости бытия. Так что можно было бы, например, спросить себя, что же это такое, что раскрывает себя в электронных технологиях? Можно было бы, например, предположить, что то, что раскрывает себя, — это несубстанциальность знания, то, что знание не имеет абсолютно никакой материальной субстанции. Но я не утверждаю, что в этом кроется ответ на вопрос о том, что раскрывает себя в электронных технологиях. Единственное, что я хочу здесь сказать, это то, что несокрытость бытия необязательно негативна, но и необязательно позитивна. Однако она всегда предполагает материальную основу (site), которая может быть разрушительна, как это было в случае с Хиросимой.

**Т.Щ.:** Можно ли обобщить это таким образом, что в силу отсутствия трансцендентной инстанции (authority) современный человек



нуждается в своего рода потрясении (Erschütterung), которое позволило бы каким-то новым образом пережить опыт трансцендирования?

**Х.У.Г.:** Да, я как раз пишу сейчас статью для своего блога во *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. Я пишу об эстетике существования. Я полагаю, что это вопрос выбора: хотите ли вы сталкиваться с ситуациями, которые потенциально являются ситуациями нескрываемости бытия, — в том смысле, что можно ведь жить и так, что этого никогда с вами не случится. И я думаю, что государство благосостояния в наибольшей степени избегает этого. Если постоянно заботиться о том, чтобы все было в порядке, чтобы избегать риска, ничего такого и не случится. В связи с этим примечательно, что в Америке, в американском английском, обычно не используют слова *death* и *dying*, «смерть» и «умирание». Там скорее скажут *to move on* («уходить в лучший мир») или, например, не скажут, что человек умирает от рака, а скажут «борется с раком». То есть речь идет о форме жизни, которая ограждает вас от возможности нескрываемости бытия. Но вы можете выбрать способ жизни, при котором эта возможность будет более доступна, более открыта, как то, что может случиться с вами. Однако я не делаю из этого какого-то этического предписания — в том духе, что каждый должен выбрать одно или другое. Для меня высшей экзистенциальной ценностью является интенсивность. То есть мне нравится жить интенсивно. Например, если бы у меня была возможность провести насыщенный день, а я сказал бы: «О, нет-нет-нет, я могу прочесть только одну лекцию в день, после этого мне нужно пойти вздремнуть», — моя жизнь была бы куда менее интересной...

**Т.Ш.:** Мне кажется, многие Ваши рассуждения позволяют говорить о том, что в современном мире гуманитарные науки выполняют (или могут выполнять) терапевтическую функцию. Например, они могут иметь терапевтический эффект постольку, поскольку открывают индивиду возможность событийного утверждения (и в определенном смысле — реабилитации) его/ее телесного присутствия «здесь и сейчас» — утверждения, которое выводит из рамок онтологических требований модерна (быть ответственным и сосредоточенным на осмысленности субъектом, выносить тревогу).

**Х.У.Г.:** Да, по большому счету можно сказать, что гуманитарные науки имеют терапевтическую функцию, но не в том смысле, когда кто-то говорит: «О, знаете, это наша секта или наше маленькое сообщество, где каждый должен действовать именно тем образом, который мы предлагаем». Я имею в виду возможность выбора формы жизни, которая в нынешней среде находится под большей

угрозой, чем ранее. Это действительно выбор — провести значительную часть жизни в маленьких группах (речь о физическом присутствии), концентрируясь на проблемах, вопросах, явлениях таким образом, который не предполагает получения немедленной выгоды (со своим уровнем интеллектуальных способностей гуманитарии могли бы зарабатывать много больше, если бы занялись чем-то иным). Можно называть это «терапевтическим», но мне больше нравится определять это как экзистенциальную возможность, экзистенциальную опцию, которую, по моему убеждению, стоит поддерживать, и пытаться воодушевлять других людей на то, чтобы они сохраняли и поддерживали эту возможность именно потому, что она сегодня находится под угрозой. И «терапевтический» не в том смысле, что я стал бы когда-либо реально надеяться, что в итоге мы сможем в принципе привести человечество в качественно иное состояние (это зависит от гораздо более влиятельных процессов, включая, например, демографические). Речь скорее о возможности, которую вы сохраняете открытой, подобно тому, как может быть открыта какая-то спортивная студия, что не означает, что каждый должен это практиковать; если вы захотите, вы будете практиковать.

Что касается понятия ответственного и сосредоточенного на осмысленности (meaningful) субъекта, то для меня оно связано с концепцией существования, которое перегружено. Да, можно вести себя ответственно, да, можно пытаться жить осмысленно, но в этом отношении я хотел бы снова вернуться к Хайдеггеру и привести одно из моих любимых понятий у него — понятие умиротворенности (Gelassenheit). Ханс Блюменберг сказал как-то, что умиротворенность — это основная добродетель человека. Это понятие означает, что человек должен быть способен позволять вещам происходить. Некоторые вещи будут происходить так или иначе, и мы не можем их избежать. Некоторые вещи случаются в жизни, и нам необходимо быть способными, как говорится в американском английском, to own them, «сделать их своими». То есть нужно принимать ответственность, но необязательно потому, что мы это выбрали.

Конечно, мы не можем позволить происходить абсолютно всему, равно как и не можем провести всю жизнь на диване, ожидая, что вещи станут происходить сами собой. Это будет уже не Gelassenheit. Но мне бы хотелось, чтобы моя жизнь была такой, чтобы я был не настолько ответственен и жил не настолько осмысленно, чтобы это исключало возможность того, что со мной, в моей жизни, будет что-то происходить. Это то как раз, что я не связываю с понятием ответственного субъекта. Я имею в виду уход от понятия субъекта, у которого слишком много полномочности (agency); то есть когда предполагается, что мы отвечаем за все происходящее, продумываем все, что мы можем сделать. Порой

это как-то чересчур. Да, я пытаюсь, конечно, выказывать собственную полномочность, но иногда вещи происходят сами по себе...

Я хочу указать на некий баланс в вопросе ответственности, потому что она всегда связана с определенными всеохватывающими обязательствами и ценностями. Да, можно относиться со всей ответственностью к чему-то, чем занимаешься, находить это важным, но в то же время делать это просто потому, что это именно то, что ты хочешь делать — как раз из-за того, что это занятие делает твою жизнь интенсивной.

Как я уже говорил, я никогда не забуду, как я пришел в то пространство, где проходила моя лекция в Минске, сколько людей там было! Я думаю, Вы хотели испытать такой момент. И я хотел испытать такой момент. Поэтому я и приехал в Минск. То есть я не очень хорошо представлял, чего ожидать, но я хотел оказаться в такой ситуации.

**Т.Щ.:** Вопрос о балансе, равновесии оказывается принципиальным и тогда, когда вы подчеркиваете, что речь никоим образом не идет о замене «культуры значения» «культурой присутствия».

**Х.У.Г.:** Я не думаю, что это возможно — жить исключительно в культуре значения или исключительно в культуре присутствия. Согласно моей типологии, современная нам повседневность по большей части является культурой значения. Я хочу восполнить элементы присутствия, феномен присутствия в нашем существовании. И в этом смысле да, я согласен, что по большому счету то, о чем я говорю, можно свести к равновесию. Но... равновесие также предполагает то, что я называю осциллированием. Помните, в нашей первой беседе мы говорили о поэме. Я думаю, поэмы надо читать вслух. Потому что тогда вы слышите песню, то есть постоянно осциллируете между концентрацией на смысле и концентрацией на просодии. Концентрироваться на голосе, концентрироваться на музыке, и в конце концов получается что-то вроде равновесия в этом опыте. Но мне не нравится определять равновесие как какую-то стабильную формулу. То есть... это равновесие с колебанием, равновесие, которое так никогда и не достигает стабильности. Равновесие, при котором каждый день необходимо находить эти элементы присутствия, необходимо открываться им (expose yourself).

**Т.Щ.:** К концу прошлого века эмоции стали приоритетным предметом исследований в самых разных социогуманитарных дисциплинах. В первой декаде нашего столетия в некоторых публикациях было даже объявлено об «аффективном повороте» в социальных и гуманитарных науках. Видите ли в этом тренде нечто комплексное Вашей тематизации настроения (Stimmung)?

**Х.У.Г.:** Я хотел бы упомянуть здесь книгу Слотердайка «Гнев и время» (*Zorn und Zeit*), в которой он пытается реабилитировать то, что он называет «тимическими»<sup>5</sup> формами жизни. Я совершенно разделяю его точку зрения, поэтому мне так нравится эта книга. Нужно позволять себе радоваться безмерно... У меня есть один маленький пример: никотиновая зависимость. Я знаю, что для меня было бы лучше не курить, но все равно это делаю. И должен сказать, что первая утренняя сигарета — когда в мозгах что-то торкает, появляется легкое головокружение — это прекрасный опыт. И тот, кто от этого зависит, вместо того, чтобы говорить «о, как ужасно», говорит «нет, все окей». Так что я наслаждаюсь первой утренней сигаретой.

Теперь про аффективный поворот. Я держусь на некоторой дистанции по отношению к таким программным заявлениям. Да, сейчас мы все живем в эмоциях, мы культивируем наши эмоции. Я бы еще раз сказал, что экзистенциально важно дать им происходить. То есть, если вы очень счастливы по какому-то поводу, будьте счастливы; если вы чем-то восхищены... — возьмем в качестве примера вещи, вызывающие эротические чувства. Лучше, конечно, их не иметь, потому что мы все моногамны. Но все мы движемся в мире, и такие вещи могут происходить, и это хорошие моменты, которым надо позволить происходить. То есть позволить происходить этим эмоциям. И не занимать сразу установку программирования, пытаясь предвосхитить, что из этого последует. Просто быть открытым тому, что может произойти. *Stimmung* (настроение) для меня — как раз пример этого. Это так же, как в случае с погодой. Позволь настроению случиться, прими его с радостью. Подобно тому, как если это дождливый день, наслаждайся дождливым днем и так далее. Для меня это одна из модальностей присутствия. Одна из многих. Возможно, я сосредоточился на ней, потому что это что-то, что успешно производит литература. Но я бы никогда не стал утверждать, что теперь все должны культивировать «настроение». Кто-то может сказать: я ничего не могу сделать с «настроением». Вот что я говорю на этот счет своим студентам: открывайтесь книге, открывайтесь музыке, открывайтесь спорту. Если это не делает вашу жизнь более интенсивной, значит, это не ваше, попробуйте что-нибудь еще. Так что речь не идет о том, что я учреждаю некое мировое движение за «настроение». Это только одна возможность, на которую я могу указать и которую я могу обеспечить своим студентам. Но если, например, им не нравится поэма Гёльдерлина, я не буду пытаться их убеждать. Я могу прочесть им «Память», мое любимое стихотворение

5 От древнегреческого *thymos* (или *thumos*) — горячность, ярость. Платон в диалоге «Государство» обозначает этим словом одну из трех частей души — гневливую, или яростную, которая расположена между разумной частью (высшей) и воделеющей частью (низшей).

Гёльдерлина, я могу сделать это дважды, — и можно видеть, как это вызывает отклик в аудитории. Но вполне может так стать, что никакого резонанса не будет.

**Т.Щ.:** В Ваших рассуждениях о гуманитарных науках, настроении, презентификации прослеживается колебание между индивидуальным опытом и опытом определенного сообщества (например, когда Вы преподаете студентам). Как связаны эти два измерения? Насколько важен, например, переход от индивидуально переживаемого настроения к настроению *разделяемому*, переживаемому сообществом?

**Х.У.Г.:** Вы абсолютно правы. Скажем, я читаю стихотворение Гёльдерлина «Память» и понимаю, что 18 из 20 студентов со мной на одной волне, и вместе мы составляем своего рода мистическое тело, мы ощущаем разделяемый нами всеми резонанс. И это, конечно, тогда лучше для меня, то есть моя причастность мистическому телу превосходит мою собственную индивидуальную реакцию. Это как на рок-концерте или на стадионном концерте (мой любимый пример). Почему я часто хожу на такие концерты, а не смотрю все по телевизору? Потому что быть там, на стадионе, с 50 тысячами других людей, иметь разделяемый с ними опыт, вносить вклад в интенсивность этого опыта, до такой степени, что открывается новое измерение... — я должен сказать, это очень трудно описать. И, как я уже говорил, я хочу написать об этом книгу — о том, почему этот резонанс — как мистическое тело, — почему этот разделяемый резонанс интенсифицирует моменты присутствия. Но я не хотел бы, чтобы мои слова воспринимались как предписание. Речь идет о том, чтобы такие ситуации могли происходить, и для этого ведь необязательно всегда ходить на стадион. Важно, чтобы была возможность того, что такое произойдет. Например, наша группа философского чтения, которая собирается по четвергам. Несмотря на то, что дело происходит вечером, нам очень трудно остановиться, и, когда я выхожу из аудитории, я чувствую себя опьяненным; я чувствую, что меня заразило происходящее. Я на подъеме. Но я думаю, что это потому так здорово, что этого могло ведь и не произойти. Сами знаете, можно быть хорошо подготовленным к занятию, но такой момент все равно не наступает.

**Т.Щ.:** Получается, продолжая предыдущий вопрос, что в фокусе первоначально находится новая экзистенциальная возможность для индивида, но она же предполагает и новый опыт сообщества?..

**Х.У.Г.:** Я хочу жить, реализуя максимум моего потенциала. Я был рожден с определенным телом и предпочтениями; например,

я был рожден человеком без особого таланта к музыке, но тем не менее с любовью к ней. Я хочу подстегнуть все это, активировать. Я не хочу, чтобы эти возможности спали во мне. Я не хочу, чтобы они так и оставались просто потенциалом, я хочу прожить их, хочу жить полной жизнью. В испанском языке есть такое выражение — *en vivo mucho*, «жить много». Мне всегда оно очень нравилось: так что я бы предпочел «жить много» 70 лет, чем жить, ограничивая себя во всем, избегая любых вызовов и дожить так до 120 лет. Я с радостью встречаю эту интенсивность, возможность активизировать потенциал своей жизни. И это как раз зачастую открывает возможность пережить какой-то опыт сообща. Для меня эти моменты имеют экзистенциальную ценность сами по себе. Они, конечно, могут стать основанием и для создания лучшего общества. Но это моменты, которыми я наслаждаюсь как таковыми. Гуманитарные науки больше сосредоточены на том, что происходит в процессе, нежели на результате. Дома я перебирал свои книги. Ясно, что, когда я умру, эти книги останутся на полках, так что я оставил после себя кое-что. Но хорошей вещью в этих книгах был процесс их написания. Не конечный продукт, не то, что эти книги останутся. В библиотеках останется много книг с моим именем на обложке — это чудесно, но что действительно важно, так это интенсивность, связанная с их написанием. Вызов написать их. Возможность не закончить их. Возможность не найти решения. Так что я думаю, что гуманитарные науки — это деятельность, чья ценность заключается в наличии процесса, в моментах мышления. Именно эти моменты составляют и ценность наших бесед — в большей степени, чем последующее транскрибирование и опубликование в сети. Хотя, конечно, я надеюсь, что вы опубликуете их в сети, потому что тем самым вы создадите возможность для разделения этого опыта.

**Т.Щ.:** На мой взгляд, самым «вызывающим» (*challenging*) (в хорошем смысле) в ваших работах является вывод о том, что ценность гуманитарных наук связана отнюдь не с так называемым производством знания — по меньшей мере, не в первую очередь. Гуманитарий предстает тогда не как ученый, а скорее как *artful figure* — от него ожидается прежде всего определенное мастерство, искусное умение, а не трансляция знания.

**Х.У.Г.:** Мне нравится эта формулировка. Возьмем, например, Джексона Поллока. У него, конечно, была по большей части ужасная жизнь — жизнь алкоголика. Но были и годы, когда он не пил, и практически все его известные работы относятся к 1948–1950-м годам. 2 года, когда он создавал свои произведения с невероятной интенсивностью, был открыт этим моментам интенсивности, развивал свой потенциал. У нас в Стэнфордском музее есть две

работы Джексона Поллока, и я довольно часто туда прихожу. Когда я стою перед ними, я ощущаю нечто от тех моментов. Я не имею в виду, что я постоянно представляю Джексона Поллока за созданием работ, сам их генезис, но есть эти эмоции, эта вибрация от того самого момента, который я могу разделять посредством медиума произведения, так что я не могу отойти от этих работ, они как магниты. То есть они привлекают меня, провоцируют что-то, освобождают что-то, какой-то потенциал в моем собственном существовании. Это и есть то, что я могу создавать в гуманитарных науках.

**Т.Ш.:** Принимая во внимание различные политические, экономические и социокультурные трансформации, которые происходят в современном мире, не думаете ли Вы, что ведущую роль в культивировании гуманитарных наук (понимаемых как весьма деликатный (subtle) род мышления и практики по «производству присутствия») все в большей мере будут играть не университеты, а неформальные группы и сети интеллектуалов (различных профессий) и людей искусства (artists)? Подчеркну при этом, что я не говорю сейчас об университетах вроде Стэнфорда, каковых очень мало в мире.

**Х.У.Г.:** Это очень интересный вопрос. Конечно, университет вроде Стэнфорда делает очень много для того, чтобы в самом кампусе была возможность оказаться открытым и задетым в том смысле, о котором я говорил ранее. Например, 2 года назад университет открыл концертный зал, что было безумно дорого, и этот концертный зал представляет очень хорошие программы. Но что самое интересное: главная причина, почему они построили этот концертный зал, это чтобы студенты, которые изучают музыку и учатся в колледже играть на разных инструментах, могли практиковаться и выступать в наилучших условиях. То есть в будние дни концертный зал используется только студентами, так что они могут играть в очень хороших акустических условиях. Это пример того, когда университет включает такого рода возможность. И если вы спросите, что из этого получается, то в некотором смысле я могу ответить «ничего». Выгода на самом деле небольшая, потому что лишь немногие из этих студентов становятся известными музыкантами, играющими соло.

То же, о чем Вы говорите, вполне может быть применимо к Минску. Символично, что я выступал в книжном магазине и в галерее, но не в университете. Это многое говорит о специфике белорусских условий. Но вполне возможно, это и есть будущее того, что университет на протяжении 200 лет культивировал и поддерживал в рамках гуманитаристики. И если университет, а такова сегодня тенденция, все в большей степени становится

исключительно местом передачи знания, то для иных возможностей не будет места. Я думаю, в нашем случае — в гуманитарных науках — передача знания всегда является условием производства интенсивности. Почему мы продолжаем работать с поэзией Гёльдерлина, проводим семинары, посвященные Гёльдерлину, почему размышляем о Джеконе Поллоке, — потому, что эти произведения являются медиумами, в которых конденсируется и сохраняется возможность интенсивности, и мы, так сказать, выставляем себя ей. Но передача знания сама по себе (день рождения Гёльдерлина, его дружба с Гегелем, его безумие) не является знанием, с которым можно что-нибудь сделать. Невозможно изменить мир, основываясь на нем. И я не пытаюсь это сделать. Есть интересный пример в этой связи. Известно, что Япония — это богатая страна, страна очень хороших университетов, но то, что мне нравится делать в гуманитаристике, в Японии, как правило, не происходит в университете. Это находит место, ну, скажем, в дзэнских монастырях или джазовых клубах. Мой самый первый докторант в Стэнфорде был японцем, его диссертация была посвящена Аргентине 1920-х годов. Потом он возглавил кафедру южноамериканских культур и литератур в Токио. Но в итоге он стал преподавать испанский язык в университете. За хорошие деньги. А то, чем он реально интересовался — Борхес, танго и так далее, — стало предметом его занятий вне университета. Он вошел в группу, которая играла бразильскую музыку. У него были друзья, группа друзей, с которыми он читал современные южноамериканские романы и так далее. Это была его форма существования, основного существования для него, которое разворачивалось за пределами университета. Это очень конкретный пример того, как то, что нам нравится делать, не происходит в рамках официальной университетской системы. Может быть, в этом и заключается будущее. Я не уверен, но вполне может быть. И Вы правы, конечно, что Стэнфорд во многих отношениях имеет специфические условия. Это частный университет, и он в полной мере может делать то, что хочет. И он чрезвычайно богат, так что вполне может выстраивать собственный подход к тому, что должны практиковать студенты. В этих условиях можно, конечно, сохранять гуманитарные науки в самом кампусе. С этим связана и моя полемика с научностью (*Wissenschaftlichkeit*). Подчеркивая научный характер гуманитаристики, мы адаптируем гуманитарные науки к другим дисциплинам, но тем самым подавляем, убиваем, замораживаем то, что является их настоящим позитивным потенциалом.

*Перевод с английского  
Александры Логвиновой, Татьяны Щитцовой*