



О. Г. ШОСТАК

ХУДОЖНІ ВИРАЖЕННЯ
НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ
В ТВОРЧОСТІ СУЧАСНИХ
ПІВНІЧНОАМЕРИКАНСЬКИХ
ПИСЬМЕННИКІВ КОРІННОГО ПОХОДЖЕННЯ

Монографія

НАЦІОНАЛЬНИЙ АВІАЦІЙНИЙ УНІВЕРСИТЕТ

О. Г. ШОСТАК

**ХУДОЖНІ ВИРАЖЕННЯ
НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ
В ТВОРЧОСТІ СУЧАСНИХ
ПІВНІЧНОАМЕРИКАНСЬКИХ
ПИСЬМЕННИКІВ
КОРІННОГО ПОХОДЖЕННЯ**

Монографія

**Київ
Талком
2020**

УДК 821.81/.82'06.09)(02)
Ш79

Рекомендовано до друку Вченою радою Національного авіаційного університету Міністерства освіти і науки України
(протокол № 8 від 12.10.2020 р.)

Науковий редактор:

Висоцька Н. О. — доктор філологічних наук, професор, професор кафедри теорії та історії світової літератури ім. професора В. І. Фесенко Київського національного лінгвістичного університету.

Рецензенти:

Бойніцька О. С. — доктор філологічних наук, доцент, доцент кафедри зарубіжної літератури Інституту філології Київського національного університету імені Тараса Шевченка;

Горенко О. П. — доктор філологічних наук, доцент, доцент кафедри філології Закарпатського угорського інституту ім. Ференца Ракоці II;

Звисяцьковський В. Я. — доктор філологічних наук, професор, професор кафедри слов'янської філології та перекладу Маріупольського державного університету.

О. Г. Шостак.

Ш79 Художні вираження національної ідентичності в творчості сучасних північноамериканських письменників корінного походження: монографія / Шостак О. Г. — К.: Талком, 2020. — 544 с.

ISBN 978-617-7832-22-4

У монографії досліджується специфіка оприявлення національної ідентичності корінних народів Північної Америки у літературних творах автохтонних письменників. У фокусі розвідки — літературні та літературознавчі тексти, що пояснюють трансформації уявлень про національну ідентичність у транзитних суспільствах сучасних корінних спільнот Північної Америки. Вперше у вітчизняному літературознавстві комплексно і системно обґрунтовується поняття літератур корінних народів північноамериканського континенту.

Видання адресовано літературознавцям, студентам-філологам, викладачам історії та літератури, а також усім, хто цікавиться культурними аспектами становлення корінних народів Північної Америки.

УДК 821.81/.82'06.09)(02)

ISBN 978-617-7832-22-4

© О. Г. Шостак, 2020

ЗМІСТ

ВСТУП	6
Розділ 1. ПРОБЛЕМНІ АСПЕКТИ ФОРМУВАННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ КОРИННИХ НАРОДІВ ПІВНІЧНОЇ АМЕРИКИ	18
1.1. Політичні аспекти представлення ідентичності корінних народів у сучасному світі	18
1.2. Історія політичних взаємин США та Канади з корінними народами континенту	27
1.3. Становлення національної ідентичності корінних народів в історичній ретроспективі	43
1.4. Паніндіанський рух	66
1.5. «Свій» та «чужий» у контексті національної ідентичності індіанців	71
1.6. Сутність просторової ідентичності корінних американців	101
1.7. Мовна ідентичність як показник національної самобутності корінних народів	117
1.8. Визначення культурної й релігійної ідентичності корінних народів	129
1.9. Особливості гендерної ідентичності у корінних жителів Північної Америки	149
Висновки до 1 розділу	167
Розділ 2. СПЕЦИФІКА КРИТИЧНОГО ОПРИЯВЛЕННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В ЛІТЕРАТУРІ НАРОДІВ ПІВНІЧНОЇ АМЕРИКИ: ВИТЛУМАЧЕННЯ ТА РІВНІ ВЗАЄМОДІЇ	173
2.1. Історія становлення автохтонної літератури	173
2.2. Становлення літературної критики корінних американців: конфлікт висловлювань	193
2.3. Літературний націоналізм корінних народів Північної Америци в ХХІ ст.: прибічники й опозиціонери	225
2.4. Літературна критика корінних літературних творів у річищі постмодерністської теорії	249
Висновки до 2 розділу	261

Розділ 3. МИНУЛЕ Й СУЧАСНІСТЬ У ПРОЗІ КОРИННИХ ЖИТЕЛІВ ПІВНІЧНОЇ АМЕРИКИ: ПАМ'ЯТЬ, ТРАДИЦІЯ, СЬОГОДЕННЯ	267
3.1. Історія перших націй Канади в контексті колоніальної двозначності (роман Джозефа Бойдена «Оренда»)	267
3.2. Гностичне сприйняття всесвіту як форма антиколоніального спротиву в романі Леслі Мармон Силко «Сади в дюнах»	278
3.3. Біблійний символізм та образи християнських священників як транскультурний код колоніалізму у творах письменників індіанського ренесансу	291
3.4. Посттравматичний синдром та його традиціоналістське подолання в романі Ігнатії Брокер «Жінка нічного польоту» і в новелі «Беззахисність» Джордана Вілера	313
3.5. Рецепція й реінтерпретація архетипу віндіго в романах «Будинок, створений зі світанку» Наварра Скотта Момадея та «Альманах мертвих» Леслі Мармон Л. М. Силко	320
3.6. Простір як наратив національної ідентичності народу черокі в романі Діани Глансі «Відштовхуючи ведмеда. Роман про Стежину сліз»	334
3.7. Ацентризм індіанського ідеологічного простору як парадигма дому в романістиці північноамериканських письменників корінного походження	345
3.8. Бінарна конструкція «Я-Інший» як маркер національної ідентичності у творчості письменників корінного походження	359
Висновки до 3 розділу	374

Розділ 4. (ПОСТ)МОДЕРНІСТСЬКІ ТРАНСФОРМАЦІЇ ЛІТЕРАТУРИ КОРИННИХ НАРОДІВ: ВИТЛУМАЧЕННЯ Й РІВНІ ВЗАЄМОДІЇ	378
4.1. Квір-модель взаємин між колонізованим та колонізатором у романі Джозефа Бойдена «Триденний шлях»	378
4.2. Активізація архетипів анімі й анімуса в романі Н. Скотта Момадея «Древня дитина»	392

4.3. Інтертекстуальність як стратегія руйнування імперських стереотипів у прозі письменників корінного походження	405
4.4. Полемічна індіанська ідентичність: проблема розщепленої тожсамості в романі Сюзан Паувер «Танцівник по траві»	419
4.5. Кіч як репрезентація антиколоніального та вторинного колоніального дискурсів у корінній літературі	432
4.6. Постмодерна іронічна трикстеріада як шлях до вияву національної ідентичності в романі Джералда Візенора «Духи»	441
4.7. Пастиш як спосіб віднайти власну ідентичність у збірці Шермана Алексі «Найкрутіший у світі індіанець»	447
Висновки до 4 розділу	455
 ВИСНОВКИ	 460
 ДОДАТКИ	 469
 БІБЛІОГРАФІЯ	 489

ВСТУП

На тлі зростання загального зацікавлення феноменом національної ідентичності та поліфонії його виявів у сфері літературно-художньої творчості відчутно актуалізована необхідність поглибленого вивчення літературних проекцій ідентичності, явища унікального й парадоксального за своєю епістемологічною природою. З одного боку, національна ідентичність є виявом культурної самосвідомості людини, своєрідним відлунням у царині художнього тексту, літературною акциденцією, з іншого — у творах талановитих митців це явище сягає такого масштабу узагальнення, у якому іманентно втілений величезний досвід, накопичений людством у процесі осмислення національної сутності цілих народів. Національна ідентичність здатна перетворюватися на системотворчий елемент колективної пам'яті, на ідейний фокус, де поєднані культурна традиція, історія та самосвідомість людини.

Остання третина ХХ ст. позначена низкою національних відроджень або ренесансів, які прокотилися багатьма країнами світу. Основою цього явища, на думку вчених, є «небувале за всю історію людства зростання соціальної мобільності суспільства, технологічних новацій та потоку інформації, до яких людина не пристосована психологічно, з огляду на особливості психіки, сформовані в неї в ході еволюції. <...> У таких умовах виявляється, що лише етнічне стає найдієвішим захисним механізмом для людини: тільки етнічна спільність залишається стабільною спільнотою, належність до якої індивіда в умовах неперервних змін не змінюється. Етнічне також слугує своєрідним інформаційним фільтром на рівні етнічної самосвідомості для потоку інформації, що постійно зростає. На рівні ж етнічного підсвідомого його роль теж дуже велика, оскільки тут етнічне є амортизатором та адаптером стосовно надзвичайно потужного потоку новацій у повсякденному житті людини, зокрема з родинно-побутовою сферою. Саме це, очевидно, найвагоміші причини етнічного ренесансу в сучасному світі» [Балушок, с. 160].

Рух у бік національної ідентичності на початку ХХІ ст. набув характеру світової тенденції, яка зачепила суспільства багатьох країн незалежно від рівня їхнього розвитку — чи тра-

диційних, чи постіндустріальних. Багато сучасних філософів, услід за З. Бауманом, трактують ідентичність як вічне завдання, постійний рух того, що «є», до того, що «має бути».

Національні й етнічні проблеми належать до найбільш болючих питань сучасного світу, це явище стало реакцією на уніфікацію духовної культури в умовах глобалізації. Саме тому остання чверть ХХ ст. ознаменована актуалізацією відмінностей — не лише етнічних, але й культурних, гендерних і расових. Нинішній етап маркований хвилею національних відроджень, що стають чи не найбільш провідними для розвитку людства початку ХХІ ст. Практично в усьому світі помітне зацікавлення до віднаходження власного коріння, глибокий вплив фольклору на представників професійної культури. На політичній арені інтенсифіковане прагнення до створення або до відновлення національної державності.

Як зауважує С. Хансакер, «представити себе націоналістом не є питанням привласнення заздалегідь затверджених політичних установок, а радше це виступ проти попередніх моделей національної ідентичності для створення нових, позбавлених обмежень або зручніших моделей націоналізму» [Hunsaker, с. 7]. Автори резонансної розвідки «Літературний націоналізм американських індіанців» зазначають, що «націоналізм — термін із короткого переліку, до якого входять іще й суверенітет, культура, самовизначення, досвід та історія, яка слугує основою розуміння зв'язків між творчими виявами літератури корінних жителів Америки й соціальною та історичною реальністю сьогодення» [Weaver, Womack, Warrior, с. xi].

Варті уваги міркування Р. Ворріора стосовно того, що категорії й поняття на зразок «суверенітету», «самовизначення», «трайбалізму» — надзвичайно складні та неоднозначні в контексті кожної корінної нації Північної Америки¹, оскільки

¹ За останні десятиліття в критичній літературі склалася тенденція до вживання термінів «корінні», «автохтонні» як найбільш бажаних стосовно корінних народів Північної Америки. У тексті монографії вжито низку взаємозамінних дефініцій, як-от: корінні жителі, корінні американці, автохтонні, аборигени, американські індіанці, індіанці. Для самосвідомості корінних жителів континенту останнє визначення є небажаним

ця термінологія походить із європейської теології й політичного дискурсу, які насправді мають мало спільного з цілями та баченням майбутнього серед громад американських індіанців» [Warrior, с. ххі]. Поет С. Ортіз додає, що «ідентичність корінних американців не може спиратися лише на корінні мови, незважаючи на те, наскільки недоторканими збереглися ці мови. Ідентичність стосується способу життя з усією його специфікою, особливостями, унікальною структурою й енергією» [Ortiz 2006, с. хі]. Письменник і літературний критик К. Вомак зауважує, що корінна література й корінна літературна критика — важливі частини суверенітету: у такий спосіб індіанці демонструють своє право репрезентувати образи себе й відкрито обговорювати ці образи. <...> Ключовий компонент націоналізму полягає в уявленні людей про себе та власну суть. Постійний вияв голосу племені через образи, мову й літературу підтримує життєвість суверенітету» [Womack 1999, с. 14]. А. Вілі й Р. Лі зазначають, що таке явище кінця ХХ ст., як індіанський ренесанс (термін, запропонований К. Лінкольном, передовсім стосувався літературних творів, написаних корінними письменниками в кінці 60-х — на початку 80-х років), позначав трансформацію індіанської свідомості, на зразок того, як європейська свідомість була трансформована європейським ренесансом. «Індіанський ренесанс призвів до схожих трансформацій, що зумовили відродження суверенітету в племінному² управлінні. Інші вияви залежали від цього першого — відродження традиційних для племен релігійних традицій, поява індіанського руху (AIM) як активної політичної сили, початок розвитку багатомільйонного ігрового бізнесу на територіях резервацій від Коннектикута до Каліфорнії, революція племе-

Закінчення зноски 1

через його дерогативність, проте в українській мові воно не має такої конотації. Текст монографії досить розлогий, що вимагає різноманітності термінів, тому в роботі нерідко використаний і термін «індіанці» та похідні від нього слова.

² Терміни «племінний», «національний», «етнічний», «традиційний», «корінний» є у певній мірі синонімічними у межах нашого дослідження. Слід визнати, що термін «клановість» і похідні від нього, які також зустрічаються на сторінках цієї монографії, не відносяться до цього переліку.

ні чокто, хопі й навахів. Літературні твори були частиною цього процесу, одним із його аспектів» [Velie&Lee, с. 4].

На думку Е. Чейфіца, прагнення позначити громади корінних жителів континенту термінами на зразок «плем'я» або «нація» є частиною процесу колоніальної агресії, бо такі означення — «проекції європейських концепцій про обов'язкову централізованість влади та ієрархічність соціальних структур, нав'язувану рівним за своїм значенням громадам, в основу яких покладено клан як ядро громадської єдності. Громади управлялися не через репрезентативність її членів у якомусь органі, а за допомогою домовленостей між кланами, коли вся громада була залучена до ухвалення рішень, такий процес був настільки егалітарним, що жодна національно-державна система не може з цим зрівнятися. Навіть порівняно централізована Конфедерація ірокезів управлялася за допомогою консенсусів між материнськими кланами, що пов'язували між собою спочатку п'ять, а надалі й шість корінних націй» [Cheyfitz, с. 407].

Пошук рішення проблеми національної ідентичності корінних народів Північної Америки як ототожнення себе з універсальним світобаченням та культурними світами, їхній опір суперечностям космополітичного самоусвідомлення й нівелювання особистісної автентичності варто шукати в трансцендентних самовизначеннях цих народів, насамперед у їхній культурній і релігійній ідентичності.

Попри відмінні погляди науковців щодо національної ідентичності корінних народів Північної Америки, сьогодні не становить сумніву репрезентованість цього явища в політико-філософському науковому дискурсі. Серед учених, які працюють у цьому напрямку, варто назвати такі імена, як Г. Т. Альфред, Р. Л. Бариг, М. Батіста, Р. Бекхофер, Л. Брукс, Д. Браун, К. Бруніл, Д. Карлсон, Д. Шампейн, П. Л. А. Х. Шартранд, Дж. Гіюкас, Е. Чейфіц, С. Крісті, С. Корнел, Дж. Корнтассел, Т. Х. Прімо, Дж. Делорія, М. Дикстейн, Д. Р. Едмундс, К. Фелнер, М. Форт, Д. Франсис, Л. Франсис, Дж. Фридерс, І. М. Гарретт, О. Гілда, Дж. Грин, Л. Гроссберг, Дж. Хамілл, Г. Хорн, Ш. Хугндорф, М. А. Джейміс, А. Джозефі, В. Карлберг, Т. Кубал, В. Лоуренс, Т. Ломавайма, К. Лопез, К. Лучі-Купер, С. Лайонс, В. Менкіллер, Дж. Нагел, Д. Науман, Н. Пероф,

Б. Піатот, Ф. Полліт, Дж. Джаспер, Дж. Преінг Вулф, В. Квінн, Дв. Робертсон, К. Ропполо, С. Рассел, А. К. Сміт, П. Ч. Сміт, П. Спрухан, Г. Стейнем, Д. Стивенсон, Х. Тайфел, К. Тейлор, Р. К. Томас, П. Вокер, Х. Вівер, Д. Вілкінс, Ч. Вілкінс, Е. Вілман, М. Вілсон, Дж. Вундер, Ф. Янг Мен.

Думки про напрям і роль національної ідентичності в літературному процесі та самостійність її як естетичного явища відрізняються. Національна ідентичність корінних народів — поліаспектне явище, що потребує розгляду на різних методологічних основах: психоаналіз, семіотику, постструктуралізм, деконструкцію, феміністичну критику. Літературні критики відмовляються від пошуку єдиного базису й витлумачують це явище як неможливу трансцендентну істину, наголошуючи на полівалентності смислів. Попри різні підходи до методів аналізу творів корінних письменників, критики визнають присутність тенденції до маргіналізації більшості творів корінних письменників у загальноамериканському каноні. Протягом усього ХХ ст. письменники корінного походження демонстрували прагнення виявити ідентичність як представників автохтонних народів континенту власних творах. Вагомою стала рішучість цих авторів заявити про національний, культурний, буттєво-історичний досвід власних народів. Попри це дехто з науковців вважає національну ідентичність набутком суто західноєвропейської та мейнстрімної американської культур. Науковці, дотримуючись такої думки, наголошують на несуттєвому вияві національного як явища, теоретичній неопрацьованості поняття «національна ідентичність корінних народів», сповідують принципи мультикультуралізму, децентрації, відмовляючи письменникам у праві авторського самопозиціонування.

Достатньо простежуваним є пошук національної ідентичності як основної художньої тенденції в становленні літературного процесу автохтонних народів континенту. Теоретико-методологічні засади дослідження ґрунтовані на концепціях та ідеях К. Аквензі-Дамм, П. Г. Еллен, Б. Бабкок, Дж. Брилла, К. Бекер, В. Бевіс, К. Відвелл, К. Блейзер, Е. Бузонвіллер, Л. Браун Руоф, Дж. Брухача, Б. Берк, Х. Карр, С.-П. Кастилло, Л. Седерсторм, А. Чавкіна, В. Клеменс, С. Кохран, Е. Кук-Лінн, Дж. Кокса, К. Донаван, М. Дорриса, К.-Л. Дрискілла,

Дж. Джагистиса, М. Дебори, Л.Татонетті, Дж.-Е. Епіскі'ю, М.Фі, К.Фелнер, Р.Флек, М.Форте, Дж.-Л. Фрид, С. Фридмана, Г. Гриффін, Дж. Хафен, М. Харриса, М. Наката, Г. Гобсона, Л. Хоув, Х. Ізернхаген, В. Джейкобз, Е. Джахнер, Д. Джобін, Д. Троера, А. Келсі, Дж. Кортзера, А. Кехлера, А. Крупата, Р. Ла Форчін, Р. Лі, К. Лінкольна, Дж. Локарда, С. Лундсвіст, Е. Мак Доналд, Д. Мартинеса, С. Мейер, С. Мак Каш, С. Макдоналда, Д. Мак Грегор, С. Мак Кенгі, Дж.-П. Рестола, Б. Месл, Дж. Майнера, Д. Мур, Дж. Мюррей, Б. Ноелкін, М. Нудін, С. Ортиза, Л. Оувенса, Р. Паркера, Дж. Портера, Е. Пулітано, Дж. Пурді, С. Раміреса, М. Рафкіна, К. Рислінг Болді, С. Робертсон, К. Румера, В. Роско, Дж. Рупперта, Г. Сарриса, С. Скарберрі-Гарсія, М. Шубнера, М. Шаклтон, К. Шанлі, Дж. Шерзера, А. Сміт, Н. Сінклар, М.-Б. Тейлор, Д. Тедлока, К. Теутона, Д. Тріпаті, А. Вілі, Дж. Візенора, Р. Ворріора, Дж. Вівера, К. Вітсон, Е. Вігета, В. Волтера, К. Вомака.

На пострадянських теренах найбільш знаним дослідником корінних народів Північної Америки був О. Ващенко, чий внесок у дослідження й популяризацію міфології американських індіанців та творчості Н.Скотта Момадея важко переоцінити. Досліджували творчість автохтонних письменників Північної Америки й О. Данчевська, В. Димитрієва, Ф. Димитрова, І. Єгорова, Л. Михайлова, М. Попова, С. Семенова, А. Танасейчук, К. Романов. Українська «індіаністика» представлена іменами С. Волкової, Ю. Джолос, Т. Лазаренко, С. Кот, В. Базової, Н. Березникової.

Слово «індіанець» для більшості американців, здаючись на поверхні простим, підспудно містить складні асоціативні ряди, що насправді принижують людину, до якої це слово застосоване, оскільки воно передає низку расових стереотипів та очікувань. Ужита Колумбом лексема може здатися цілком нейтральним покликанням на місце походження людини, оскільки мореплавець був переконаний, що він досяг берегів Індії. Але з роками це слово набуло безлічі інших асоціацій, причому вони зовсім не стосуються кольору чи місця походження. Ця помилка широко трансльована завдяки науковцям, які наполягають саме на цьому терміні. Натомість представники цих націй у Північній Америці погоджуються з узагальнювальним терміном «Native Americans» (корінні американці) та «First

Nations of Canada» (перші нації Канади). Навіть запропонований одним із перших дослідників корінної літератури, автором книги «Ренесанс корінних народів» Кеннетом Лінкольном термін «Amerinds» (америнди) потрактований як своєрідний дерогатив. На багатьох сайтах та в групах, присвячених вивченню нативістської культури, рекомендують його не вживати. У науковому товаристві США протягом останніх десятиліть нарешті звернули прискіпливу увагу на вивчення особливостей кожного корінного етносу й на вплив конкретної культури та історії на її представників. На теренах української науки продовжують говорити про «сутність індіанського народу та його культуру» [Лазаренко; Джолос]. Знана дослідниця Т. Денисова допустила помилку у своїй «Історії американської літератури ХХ століття», говорячи про вмираючу індіанську культуру [Денисова]. У літературознавчих розвідках російських дослідників цілком прийнятні терміни на зразок «дикий» або «дикарка», коли йдеться про персонаж корінного походження [Димитрова]. Це лише засвідчує, що інтелектуальний расизм, який бере початок від «білого погляду», продовжує продукувати подібні розвідки, особливо пишно він процвітає в країнах, що самі не вільні від виявів зверхності стосовно колонізованих народів. Саме відмінним ставленням до питання історичної справедливості по відношенню до корінних народів континенту і визнання їхнього чільного місця у літературному процесі сьогодення вирізняється це дослідження від усього написаного перед цим в українському та російськомовному просторі.

Фактично майже вся англомовна література, написана корінними письменниками США й Канади, тією чи тією мірою є виявом «корінного націоналізму», що продукує власне бачення культури завойовників і створює власний образ «білої людини». Читач може побачити цю культуру як «чужу й ворожу» для корінних американців і перших націй Канади. За словами Джеймса Кокса, «ті зусилля, що витрачають корінні автори для того, щоб кинути виклик «історично обґрунтованим» образливим для індіанської культури, історії або людської гідності наративам, є виразною рисою їхньої літературної традиції» [Сох, с. 8].

У роботі використано комплексну методологію відповідно до мети й завдань дослідження. Опорними методами стали: історико-літературний, історико-культурний, структурний методологічні підходи, що дали змогу з'ясувати особливості сприйняття ідентичності корінних народів у контексті культурних і літературних трансформацій, які відбуваються в умовах глобалізації з кінця XX століття, схарактеризувати явище письменницької боротьби за індіанську незалежність як історично зумовлений феномен культурно-літературного й історичного процесу Північної Америки. Крім цього, важлива роль належить методам культурно-семантичного й порівняльного аналізу, за допомогою яких досліджено зміни культурного змісту літературних засобів вираження національної ідентичності корінних народів континенту. Чільне місце посів біографічний метод, що допоміг простежити взаємозв'язок літературних текстів із фактами біографії конкретних письменників на тлі історичних подій поневолення й геноциду автохтонних народів, уможливив узгодження процесу текстотворення з біографічним контекстом митця та інтенціями індивідуальної авторської свідомості в руслі літературного процесу епохи. Застосовано феноменологічний метод, що дав змогу інтерпретувати літературні тексти як відображення культурної та релігійної самосвідомості індіанських авторів, яка була сформована під впливом необхідності відшукати власну опору в турбулентний час становлення національної єдності. В окремих випадках застосовано герменевтичний метод, який сприяє глибшому осмисленню змісту й значення аналізованих текстів. У роботі використано засади психоаналізу щодо вивчення структури гендерного самосвідомлення як складника національної ідентичності.

Основна стратегія дослідження — довести, що національна ідентичність є вагомим важелем у творчості письменників корінного населення, унаслідок чого вона стає й присутньою частиною сучасного літературного процесу США та Канади в цілому, якого не знала північноамериканська література за всю історію свого існування. Цим зумовлена рішуча потреба без упереджень описати виняткове явище автохтонної літератури або навіть літератур (як наголошують деякі найбільш радикальні літературні критики). Про це заговорили в останній третині

XX століття та протягом перших десятиліть XXI століття з позицій системного її осягнення, передусім у руслі художності й вагомості в літературному каноні США та Канади. Актуальним є студіювання дискурсивних можливостей, наративної специфіки, інтелектуального й філософського наповнення, ансамблевого єднання в епоху організації політичного, філософського та культурного поля корінних народів. Н. Скотт Момадей, Леслі Мармон Сілко, Джеймс Велч, Луїз Ердрич, Джералд Візенор, Луїс Оувен, Томас Кінг, Берт Брант, Сюзан Паувер, Діана Глансі, Джозеф Бойден, Шерман Алексій та ціла плеяда інших письменників активно вдаються до творення літератури, засвідчуючи у своїх працях динаміку змістовно-формального письма, базованого на культурних, релігійних, історичних реаліях, розширюючи тематику творів, прагнучи до відкритості, новизни й парадоксальності відтворення незвичних для мейнстримної ментальності історичних ситуацій, образів, архетипів і стереотипів та їх осмислення за допомогою нових поворотів у самоусвідомленні сучасних корінних народів.

Об'єкт дослідження — літературні тексти письменників-представників корінних народів США та Канади, що причетні до дискусії про національну ідентичність сучасних американських індіанців і перших народів Канади з прикметним для них розмаїттям суджень про особливості цієї ідентичності для кожного народу.

Джерельною базою дослідження послуговували близько 40 творів, написаних письменниками, які мають корінне походження. Тексти видані протягом останньої третини XX століття — на початку XXI століття та найбільш репрезентативні для порушеної тематики.

Предмет дослідження — поетикальні особливості художнього виявлення поняття національної ідентичності у творчості сучасних північноамериканських письменників корінного походження.

Мета дослідження полягає в тому, щоб через аналіз літературознавчих і літературних текстів окреслити цілісну теоретичну й емпіричну модель різномірного функціонування концепта національної ідентичності у творах американських та канадських авторів корінного походження; обґрунтувати про-

відну концепцію тлумачення літературних виявів національної ідентичності як унікального коду, гносеологічного, соціокультурного й художньо-естетичного чинника, що відіграє суттєву роль у процесі сучасного творення світосприйняття та міфотворення представників індіанських літератур. У дослідженні окреслено такі наукові завдання:

- з'ясувати риси національної ідентичності корінних народів Північної Америки в сучасному соціально-культурному дискурсі;

- виявити еволюцію формування національної ідентичності в культурах корінних народів Канади та США;

- простежити різні підходи до виявлення північноамериканської корінної ідентичності в історико-культурному дискурсі;

- виокремити основні напрями критичної та художньої рецепції творів корінних письменників;

- продемонструвати стадії становлення й розвитку літератур північноамериканських індіанців;

- оцінити емпіричний і теоретико-методологічний потенціал пошуку ідентичності в контексті аналізу літературних творів корінних американців та канадців;

- дослідити рівні функціонування літературної репрезентації національної ідентичності в художніх текстах корінних письменників на рівні знака, метафори, алегорії, символу, ідеї, міфу, «тексту в тексті»;

- описати художні проєкції індіанського ренесансу в культурі США й Канади;

- з'ясувати специфіку застосування елементів магічного реалізму в літературних творах Сьюзан Паувер;

- проаналізувати функціонування топосу дому в романній творчості Джеймса Велча, Луїса Оувенса, Н. Скотта Момадея, Луїз Ердріч;

- дослідити співвідношення християнської парадигми з традиційними віруваннями американських індіанців у художніх текстах Леслі Мармон Силко, Луїз Ердріч, Ширлі Стерлінг;

- виявити риси постмодерністської поетики в художніх текстах Джералда Візенора, Томаса Кінга, Шермана Алексі;

– пояснити місце постколоніального й гендерного дискурсу в художній матриці національної ідентичності Берт Брант, Шермана Алексі, Джозефа Бойдена;

– осмислити гностичне сприйняття всесвіту як форму антиколоніального спротиву у творчості Леслі Мармон Сілко;

– проаналізувати та класифікувати пост-травматичний синдром і його подолання у творчості Ігнатії Брокер та Джордана Вілера;

– дослідити рецепцію автохтонних архетипів у творчості Н. Скотта Момадея, Леслі Мармон Силко, Джозефа Бойдена;

– обґрунтувати вплив «білих» стереотипів на формування індіанської літературної традиції у творчості Патриції Рілей, Джулії Лоурі Рассел, Томаса Кінга;

– класифікувати поняття простору як наративу у лоробку Діани Глансі;

– системно схарактеризувати бінарну конструкцію «Я — Інший» як спосіб оприявлення національної ідентичності у творах Джеймса Велча та Томаса Кінга.

Наукова новизна отриманих результатів аргументована тим, що в монографії вперше в українському літературознавстві на широкому літературному й теоретичному матеріалі комплексно досліджений сучасний стан літератур корінних народів Північної Америки як складника американського та канадського літературного канону й феномену культури. Низка текстів та імен набули в роботі формату одного з перших наукових прочитань аналізованого феномену. Багато імен і назв творів уперше перекладено українською мовою й уведено до українського літературознавчого обігу; зроблено концептуальні висновки про художню своєрідність автохтонної національної ідентичності з її політичними інтенціями на тлі мейнстримної культурної парадигми США та Канади кінця XX — початку XXI століття.

У дослідженні сформульовано гіпотезу: національна ідентичність як дискурсивна ідентифікація сучасної прози письменників корінного походження, проаналізована з огляду на історико-культурні, наративно-ментативні, топологічні, інтегративні, комунікативні, художні перспективи, дає змогу конкретизувати цю літературу в структурі сучасного літературного процесу США й Канади як стійкий культурний і художній феномен.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертацію у вигляді монографії підготовлено в межах наукової теми кафедри іноземних мов та прикладної лінгвістики «Філологічні виміри національної ідентичності у культурі англомовних країн» (номер реєстрації 104/12.01.04) Національного авіаційного університету. Тема роботи затверджена вченою радою Національного авіаційного університету (протокол № 10 від 30 листопада 2016 року).

Практичне значення одержаних результатів полягає в можливості їх використання під час вивчення й викладання історії американської та канадської літератури, теорії літератури, історії зарубіжної літератури кінця XX — початку XXI сторіч, порівняльного літературознавства, спецкурсів і спецсеминарів з опанування літератур етнічних меншин. Результати можуть бути використані для розроблення нових літературознавчих дисциплін у вищій школі, підручників та навчальних посібників, для підготовки курсових, дипломних, магістерських і дисертаційних праць. Робота здатна стати концептуальним підґрунтям для наукових студій, присвячених теоретичним засадам і поетиці етнічної прози США та Канади, її жанровій поліморфності, інтермедійності, студіюванню специфіки й засобів реалізації амбівалентно-іронічного мислення, конструювання локальних і субкультурних наративів тощо.

Розділ 1

ПРОБЛЕМНІ АСПЕКТИ ФОРМУВАННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ КОРИННИХ НАРОДІВ ПІВНІЧНОЇ АМЕРИКИ

1.1. Політичні аспекти представлення ідентичності корінних народів у сучасному світі

Перше офіційне визнання корінних націй із боку влади США відбулося 1778 року, коли підписано першу угоду між урядом і нацією делаварів про вільний прохід американських військ територією цього народу. Проблема визначення індіанської ідентичності у внутрішній політиці США та Канади є наріжною. До теперішнього часу відкрите питання, як характеризувати людину, належну до корінних націй, і ту, яка не може претендувати на це. Проблема походить від невизначеності стосовно того, чи варто визнавати корінні народи та їхні нації, відповідно до сотень угод, укладених у ХІХ сторіччі урядом США й Канади з кожною з них (не з усіма такі угоди були укладені), чи просто класифікувати всіх індіанців як расову групу. У першому випадку ідентичність американських індіанців буде описана не лише за фактом народження, але й за правом прерогатив, притаманних кожній конкретній нації (наприклад, натуралізація в разі одруження, усиновлення або на прохання). У другому випадку актуалізовані питання генеалогії. Як констатує М. А. Хаймес, «із незрозумілих причин США вибрали обидва ці способи, що зазвичай унеможливають один одного, при чому застосовують їх практично одночасно» [Jaimes, с. 261]. К. Блейзер іронізує, що «донині є ургентна необхідність бути індіанцем, особливо зважаючи на «пострасизм» Америки» [Blaeser 2016, с. 146].

Д. Едмундс вважає, що визначення ідентичності корінних американців почало цікавити фахівців з індіанської історії й політики лише з кінця ХХ ст. «Очевидно, на більш ранніх етапах колоніальної історії проблема з'ясування ідентичності просто не існувала, оскільки в племінному суспільстві всі знали одне одного або принаймні уявляли, із якого роду хто

походить. До того ж кожен корінний американець бачив себе як частину спорідненої системи зв'язків, групова ідентичність була базована більше на клановій³ системі, ніж на неоднозначному племінному членстві. Інакше кажучи, індивід бачив себе насамперед членом клану лисиць і лише після того членом народу месквакі. Якщо полоненого чи іншого чужака приймали в сім'ю, він ставав частиною клану та частиною племінного товариства» [Edmunds, с. 733]. Зацікавлення ідентичністю корінних народів мало й політичне підґрунтя. Юридично суверенність корінних націй була закріплена вождем Джастісом Джоном Маршалом ще 1832 року в справі Ворчестер проти штату Джорджія, однак фактично вона набула сили лише в 1974 році, після того як у Верховному суді США розглядали справу Мортон проти Мансарі. Першими про свою суверенність заявили представники народу чокто, які спромоглися на своїй території створити «економічне диво чокто», побудувавши індустріальний парк, що поглинув серйозні капіталовкладення з боку трьох виробників автомобілів, а за ними й інших представників великого бізнесу США. Це призвело до швидкого зростання доходу на душу населення, який у середині 90-х років ХХ ст. становив 24 тис. доларів у рік на одного члена племені.

У своїх дослідженнях паніндеанізму Р. Томас запевняє, що в XVII та XVIII ст. не існувало концепції «індіанці» [Thomas, с. 78]. Лише через кілька століть після відкриття Північної Америки терміни на зразок «індіанський» або «корінний» набули будь-якого змісту для позначення колективної ідентичності таких людей, як представники народів черокі, пекоти, мохавки, чіппева та сотень інших племен і народів, за контрастом із новонародженим суспільством європейських колоністів. Слова «індіанець», «американський індіанець», «аборигенний» і «корінний» виникли як взаємопов'язаний продукт із такими термінами: «колонізатори», «поселенці» й «американці» [Bruyneel, с. ix]. К. Бруйніл зазначає, що терміни «плем'я» та

³ Кланова система базується на кривій спорідненості людей, що входять до конкретного клану, ця спорідненість відслідковується як походження від єдиного предка еони років тому і є найбільш священною із усіх зв'язків, що має людина на землі.

«нація» можуть породжувати плутанину у використанні, але вони часто замінюють один одного, коли йдеться про політичні відносини між США й корінними жителями. Дослідник наголошує, що «ідентичності племен у тому вигляді, у якому ми їх знаємо зараз, є продуктом не тільки взаємин корінних народів із некорінними, але й спілкування між корінними народами» [Bruyneel, с. 235].

За твердженнями концептуалістів, національна ідентичність постає як результат усвідомлення спільнотою своєї окремішності, що зафіксована у свідомості її представників тривким образом суспільної єдності, своєрідним «Ми». У цьому випадку йдеться про суб'єктивні відчуття групи людей, які можна вважати достатньою основою для виокремлення певної конкретної нації. Жодні інші детермінанти існування нації поза суспільною свідомістю не розглядають. Саме тому на індіанських масових заходах існує традиція піднімати прапори індіанських націй першими, а лише згодом — прапор США. 2 грудня 1993 р. на відкритті Національного конгресу американських індіанців у Рено, штат Невада, уперше була виголошена клятва відданості представників корінних народів, що відтоді стала традиційною. «Я присягаю на вірність моєму племені, демократичним принципам республіки й індивідуальним свободам, запозиченим у конфедерацій ірокезів і чокто, що нині втілені в конституції США, щоб смерть моїх предків не була даремною» [Praying Wolf James, с. 11].

Попри широке розмаїття підходів до концепта «національна ідентичність» і специфічні властивості, які виявляються в умовах міжкультурної комунікації, більшість дослідників вважає, що це поняття близькоспоріднене до тлумачення таких наукових явищ, як «нація», «націоналізм», «етнос», «ідентичність». Через історичні обставини, що склалися, для представників корінної спільноти Північної Америки названі поняття стали синонімами. Найбільш категорично з цього приводу висловився Л. Донкіс: «Хоч би якої форми, націоналізм невід'ємний від того, що ми називаємо «національною ідентичністю» [Донкіс, с. 121]. Це явище, на думку З. Баумана, «від початку було і тривалий час залишається полемічним поняттям та бойовим кличем» [Bauman, 2004, р. 21]. Можна говори-

ти, що ідентичність трансформується з «питання зумовленості в питання досягнення, роблячи ідентичність особистим завданням та особистою відповідальністю» [Bauman, 1996b, с. 62]. Л. Донкіс додає, що «ідентичність є також сумою економічних і культурних досягнень» [Донкіс, с. 30]. Соціологи-представники корінних народів Північної Америки Т. Альфред (мохавк) і Дж. Корнтзел (черокі) писали: «З огляду на те, що корінна ідентичність (ре)конструйована на багатьох рівнях — глобальному, державному, общинному, індивідуальному, — дуже важливо розпізнавати і множинні центри спротиву, аби точно окреслити вихід за межі» [Alfred, Corntassel, с. 600].

У висновках 2008 р. Королівської комісії з питань корінних народів Канади наголошено, що «корінні народи не є расовими групами, їх потрібно аналізувати як органічну й політичну єдність. Попри те, що сучасні корінні народи історично ведуть свій родовід від перших жителів Північної Америки, доволі часто вони мають змішане генетичне походження й варіативних предків. Як органічна політична єдність вони можуть еволюціонувати та змінювати свій внутрішній склад» [Royal Commission on Aboriginal Peoples].

Соціолог Д. Робертсон, яка досліджує ідентичність корінних народів і є представником нації крік (самоназва маскогі), говорить про кілька сфер, у межах яких конструйована національна ідентичність представників корінних народів Північної Америки. Домінанти цього конструювання настільки відрізняються одне від одного, що та сама особистість, яка в одному випадку цілком відповідає вимогам належності до однієї з них, може не підпадати під вимоги іншої, тому класифікується як така, що перебуває поза межами корінної нації. Соціолог розрізняє персональну vs групову ідентичність, расову й етнічну ідентичність, символічну, ситуативну та панетнічну ідентичність, а також інституційну ідентичність. Розмаїття англійських термінів, якими користуються в сучасному суспільстві для позначення представників корінних жителів континенту, засвідчує складність у сприйнятті поняття широким загалом. Найбільш уживаними є терміни «*Native Americans*» для США, «*First Nations of Canada*» для Канади, «*American Indians*», «*Amerinds*» або навіть абревіатура «*NDN*», що все частіше функціують як

вияв деколонізації свідомості серед представників корінних верств. Крім того, обов'язкова серед корінних жителів — само-назва нації, представником якої є людина [Robertson].

Особистісна ідентичність тісно пов'язана зі сприйняттям власної самоідентичності, вона не може уникнути силового поля звичаєвості, що дає прихисток самості, а через неї — практичну можливість бути самим собою. Групова ідентичність натовпів має глибоке історичне коріння. Вона виникла в момент, коли люди виявили через культурні порівняння представників своєї групи тих, хто до цієї групи не входив [Tajfel]. Французький соціолог Г. Лебон доводив, що самоідентифікація нації не вичерпується спільністю мови, фольклорної традиції та кровною спорідненістю. Дослідник переконаний, що існує підсвідомий зв'язок особистості з етнічною групою, основою цього зв'язку не може слугувати ні мова, ні навколишнє середовище, ні політична належність, а тільки психологічні чинники, тому що «поза закладами, мистецтвом, віруваннями, політичними переворотами кожного народу — моральні й інтелектуальні особливості, із яких і випливає його еволюція» [Донкіс, с. 36]. Фр. Полетта та Дж. Джаспер убачають у груповій ідентичності особистісний пізнавальний, моральний, емоційний зв'язок із широкою громадськістю, «сприйняття спільного статусу чи взаємин, які швидше уявляють, ніж відчують безпосередньо, попри це вони є невід'ємною частиною особистісної ідентичності» [Polletta and Jasper, с. 285]. Б. Ендрюс і М. Сутфен пропонують трактувати колективну ідентичність як спробу «сортувати навколишнє середовище за принципом подібне-неподібне, своє й чуже» [Andrews and Sutphen, с. 1]. Літературознавець С. Лайонс (представник народів дакота й оджібва) доводить, що «індіанська ідентичність конструйована не персонально, а соціально» [Lyons, с. 43].

Символічна ідентичність виражена в особливостях національного одягу або участі в соціальних подіях, пов'язаних з етнічною групою через «соціопсихологічні елементи, що супроводжують рольову поведінку, через висловлювання почуттів і вираження своєї ідентичності» [Gans, с. 8]. Ситуативна національна ідентичність флюктує в особистісній поведінці, залежно від потреб адаптації до різноманітних соціальних оточень.

Особливо цей тип ідентичності виявляється в поведінці людей зі змішаним етнічним походженням, які наголошують на своїй «індіанськості» саме в оточенні інших представників корінних народів. Д. Робертсон пише про те, що «ідентифікованість» (спроба мати вигляд справжнього індіанця) часто вимагає від людини, виховання якої проходило поза межами корінних спільнот, відповідати стереотипам, нав'язаним расовим суспільством. Потреба посилюється, якщо людина своєю зовнішністю втілює яскраві риси конкретного фенотипу, тому найбільш прийнятною в цьому випадку є саме символічна ідентичність. Така ідентичність найлегше сприймається оточенням, але викликає найбільше нарікань із боку представників корінної спільноти й часто висміюється в літературних творах письменників корінного походження. Розуміння сконструйованості символічної ідентичності — важливе в процесі інтерпретації літературних творів індіанців, оскільки, попри задекларовану ідеологію «культурної мозаїки» у суспільствах США й Канади, ідея конкретної «раси» залишається домінантною. «Поки раса та етнічні категорії сприймаються як обов'язкові в соціальній теорії, необхідно розуміти, що ці категорії соціально сконструйовані так само, як і означення раси в сучасній культурній думці є надзвичайно нечітким та ухильним» [Chartland & Giokas, с. 281].

Д. Робертсон наголошує, що расова ідентичність зазвичай пов'язана з дослідженням фенотипу, отже, має біологічний характер, натомість етнічна ідентичність тісно пов'язана з національною культурою, саме її варто вважати провідною. «Ідентичність не є об'єктивною істиною, радше вона функціонує, як наша потреба категоризувати навколишній світ» [Robertson b, с. 8]. Як пояснює С. Карнер, «етнічність» також необхідно трактувати як соціально сконструйований феномен, «що широко асоціюється з культурою, походженням, груповою пам'яттю й історією та мовою» [Karner, с. 16–17]. У культурній і літературній традиції корінних американців етнічність описана як спосіб світобачення, який «маніфестований за допомогою дихотомії задекларованих ідентичностей «ми» і «вони» [Karner, с. 31].

Паніндіанська ідентифікація — один із соціальних конструктів, який стосується особистостей із різноманітним культурним походженням та є важливою частиною індіанського

літературного процесу. Сучасна корінна громада складається із сотень відокремлених мовних і культурних груп, що відрізняються за походженням із кланів, племен, резервацій, мають власні мови й релігії. На думку дослідників, загальноіндіанську ідентичність виокремлено для того, щоб приховати конкретні проблеми кожного племені та індивідуальних членів [Nagel].

Ще один вид ідентичності, який широко дискутований та слугує джерелом трансляції різноманітних смислів літературних творів, — інституційна ідентичність, що базована на доведеній частці індіанської крові. Людина має документально довести своє походження від того, хто внесений до індіанського перепису населення в період із 1885 до 1940 рр. Саме це вможливає отримання прав «корінної ідентичності» із суспільного погляду. Основним виявом інституційної належності є «законна ідентичність американських індіанців» («American Indian Legal Identity», або скорочено «AILI»), що маніфестує наявність у людини посвідчення, виданого Міністерством внутрішніх справ США та Канади, яке підтверджує певну частку індіанської крові («Certificate of Degree of Indian Blood» («CDIB») card). Цей так званий «AILI» статус передбачає отримання фінансування й послуг, запланованих для представників корінних народів, визнаних державою. Існували різноманітні історичні обставини, коли певні племена відмовлялися підписувати угоди з урядами США та Канади, через це їхні нащадки не мають AILI статусу, а отже, не визнані мейнстримною більшістю як такі, що належать до корінних народів. На побутовому рівні панує переконання, що лише ті, хто має CDIB card, є справжніми індіанцями. Довести свій корінний статус — надзвичайно копітка, фінансово затратна річ, через соціоісторичні труднощі й ексклюзивність критеріїв у кожному випадку [Garrouette, Spruhan].

Сучасна Канада, однак, більш ретельно ставиться до позначення конкретних категорій населення, що мають корінне для її території походження. Розрізняють не лише представників перших націй, але й метисів (напівкровок) та инуїтів (ескімосів), що відображено в літературному процесі цієї країни.

Як пояснює Д. Науман, «у багатьох канадців з'явилася можливість мати подвійну або гібридну ідентичність чи навіть

вибирати власну ідентичність відповідно до особистісних уподобань або обставин. Щодо ідентичності корінних народів, то статистичне бюро Канади останнім часом зафіксувало злет серед корінного населення країни, що не можна просто пояснити демографічним зростанням населення» [Naumann, с. 344]. Останнім часом помітна мода на індіанськість, що часто висміюють корінні письменники у творах.

Поняття ідентичності корінних народів Північної Америки — неоднозначне з філософського погляду, але ще більш суперечливе в політичному контексті. У сучасному світі гостро постало питання не тільки про те, кого можна вважати представником корінного народу, але й стосовно того, хто і на якій підставі має право визначати критерії ідентичності. Після того, як 1977 року Світова рада корінних народів (World Council of Indigenous Peoples) започаткувала юридичну практику, згідно з якою тільки корінні народи можуть визначати свою належність до корінних народів, дві найвпливовіші міжнародні організації — Організація Об'єднаних Націй та Міжнародна Організація Праці — виступили на підтримку самоідентифікації корінних націй для протидії спробам «держав-господарів» відмовляти в цьому праві народам, які проживають на їхніх територіях [Corntassel, с. 75]. Згідно з доповіддю Міжнародної комісії з гуманітарних питань (1987), самоідентифікація була однією з чотирьох ключових елементів, що визначали корінні народи, до інших трьох зараховували існування до створення держави, непанівний стан у державі й культурну відмінність [Barsh]. Держави-господарі активно заперечують легітимність такої «відкритої політики», мотивуючи тим, що це може призвести до сепаратистських настроїв у державі.

Сучасні історики дотримуються різних думок щодо взаємин між американським урядом і корінними народами, з огляду на юридичні прецеденти, пов'язані з укладанням угод між урядом США та кожною нацією. Так, Д. Вілкінс описує ці стосунки як «екстраконституційні» [Wilkins 1997, с. 21–22]. На думку дослідника, племена були суверенними ще до заснування США, що й пояснює «передконституційний» статус їхньої суверенності. Відтоді вони продемонстрували свою політичну ідентичність, що дало змогу деякою мірою долучити їх

до конституційної системи США, хоч це й перебуває поза межами американської законодавчої та політичної юрисдикції. Д. Вілкінс вважає, що Верховний суд США має з повагою ставитися до такого позаконституційного статусу племен. Учений-правник Ч. Вілконсон має іншу думку стосовно цієї проблеми та трактує підписання угод між урядом США й корінними народами як «обіцянку обмеженого сепаратизму» для індіанських племен. «Цей сепаратизм є обмеженим, а не абсолютним через те, що він планує нагляд і підтримку з боку США» [Wilkinson, с. 122].

Дж. Візенор і Дж. Доерфлер пишуть про те, що навіть короткий огляд літератури з питань корінної політики й права «допомагає виявити кілька варіантів суверенітету корінних народів: дикунський суверенітет, квазісуверенітет, первісний суверенітет, резидентський суверенітет, напівсуверенітет, уроджений суверенітет, делегований суверенітет, внутрішній / зовнішній суверенітет, духовний суверенітет, дорослий суверенітет, культурний суверенітет, економічний суверенітет, риторичний суверенітет, древній суверенітет, художній суверенітет і навіть харчовий суверенітет. Така кількість термінів ускладнює розуміння реального статусу корінних націй, їхню успадковану владу над внутрішніми й зовнішніми силами, їхні фактичні політичні взаємини між націями, штатами, США та іноземними агентами» [Vizenor&Doerfler, с. 2]. Варто зауважити, що індіанці — єдина з усіх етнічних груп у США, що має законодавство, базоване не на індивідуальній, а на племінній відповідальності за порушення.

Міжнародна підтримка прав корінних народів і курс на деколонізацію офіційно розпочалися з ухвалення 13 вересня 2007 р. ООН «Декларації прав корінних народів». Друга стаття цього документа проголошує, що «корінні народи мають право на самовизначення», у восьмій статті йдеться про право не бути примусово асимільованим, позбавленим власної культури [Declaration]. За декларацію проголосували 143 країни-учасниці, тоді як 4 країни голосували проти (Канада, Австралія, Нова Зеландія та Сполучені Штати Америки). Щоправда, із часом ця цифра дещо змінилася, 10 травня 2016 р. Канада офіційно оголосила про своє приєднання до «Декларації прав корінних народів».

На сьогодні на території США проживають представники 566 визнаних урядом країни племен, на території сучасної Канади — 634. До цього переліку не входять корінні народи, які з певних причин не визнані державами-господарями. Полеміка про правильне розуміння корінної ідентичності повною мірою відображена на сторінках літературних творів, що належать авторам корінного походження. Письменники не в змозі досягти консенсусу щодо єдиного когнітивного авторитету в з'ясуванні корінної ідентичності в історичній і політичній репрезентації. Деякі з них, такі як Дж. Візенор і Т. Кінг, поряд із суто літературними творами є авторами історико-філософських розвідок, навіть юридичних документів, де порушено нагальні питання трактування категорії «справжньої тубільності». Загалом, представники корінних націй у своєму дискурсі прагнуть керуватися фактами індіанської історії й культури останніх 500 років, тому їхня літературна традиція часто стає фікціоналізацією історичного досвіду, потужним інструментом репрезентації корінної ідентичності та її культурною критикою.

1.2. Історія політичних взаємин США та Канади з корінними народами континенту

Д. Робертсон зауважує, що складний конфлікт, пов'язаний з індіанською ідентичністю, триває вже понад 500 років, тому важливо витлумачити сутність термінології. «Інституційна ідентичність ускладнює корінну ідентичність. До цього часу немає універсально визнаного визначення для ідентичності американських індіанців, через те, що критерії племінного членства відрізняються залежно від кожної нації, до цієї проблеми додана й непослідовність у федеральному законодавстві. Представники федеральної влади не можуть визначитися навіть з однією єдиною категорією, що визначає американського індіанця» [Robertson b, с. 4–5]. Бюро перепису населення стверджує, що індіанець — той, хто так себе ідентифікує, у той час як Бюро у справах індіанців, що контролює кошти, передбачені для представників корінних народів, використовує расову або законодавчу основу, згідно з якою індіанцем вважають особу, яка

має частину індіанської крові або документ, що підтверджує її належність до одного з федерально визнаних племен.

Традиційно більшість аборигенних народів підтримує концепцію групового членства, що найадекватніше відображає ідеали громадянства, порівняно з уявленнями про расу чи кровні зв'язки. До появи європейців міжплемінні шлюби були звичайною справою, чоловік або дружина ставали частиною його або її племені залежно від того, чи було плем'я матріархальним (здебільшого) або патріархальним. Більш поширеною була практика усиновлення дітей і дорослих, захоплених у полон під час війн. У постконтактний час до цих звичаїв додалося ще й зарахування до членів племені колоністів і груп чорних рабів, утікачів із півдня країни. Унаслідок цього «генетична чистота» членів племені постійно порушувалася задовго до того, як родовід кожного з індіанців почали докладно каталогізувати співробітники Бюро в справах індіанців.

Т. Кінг писав, що «більшість жителів Північної Америки вірить у те, що Канада й США в момент незбагненної щедрості надали корінним народам особливі права, закріплені особливими угодами, зробивши такий собі подарунок. Безперечно, будь-хто знайомий з історією індіанців у Північній Америці знає, що корінні народи заплатили дорогою ціною за кожне право, закріплене угодою, а іноді мусили платити декілька разів за одне й те саме» [King 2013, с. 70].

Під час одного з численних судових процесів, що тривають із кінця ХХ ст., де розглядали повернення націям прав, прописаних в угодах між урядом США й корінними жителями територій, постало питання про право на суверенність корінних народів. Тогочасний губернатор штату Міннесота Дж. Вентура публічно заявив: «Вони прагнуть бути суверенними, але насправді ними не є». Спростовуючи можливість визнати Верховним судом право племені чіппева на риболовлю, полювання й збирання рослин (відповідно до угод 1837 р.), він наголосив: «Якщо ці правила залишаються в силі, то вони мають бути в березових каное, а не на човнах із двигуном у 200 конячих сил» [Bruyneel, с. xi-xii]. У відповідь на це вождь роду майл лакс, що входить до складу нації чіппева (самоназва оджібва), М. Андерсон відповіла, що племінна суверенність не є тим

самим, що й самодостатність. «Для того, щоб стати цілком самодостатніми, що в кінцевому результаті є нашою метою, рід майл лакс, як і всі інші американські індіанці, має перебороти зневажливе ставлення до своїх прав, що тривало протягом сторіч. Будь ласка, зрозумійте, що суверенність не є дарунком від федерального уряду або штату Міннесота. Суверенність — це успадковане право кожного племені американських індіанців, що базоване на незаперечному факті того, що ми жили на цій землі й мали уряд у кожній нації сотні років до того, як сюди прибули європейці» [Bruyneel, с.хii]. Ця промова виявилася переконливою, оскільки з перевагою в один голос Верховний суд США визнав права роду майл лакс на риболовлю, мисливство та збирання рослин на територіях, зданих у тимчасову оренду, згідно з угодами 1837 р., між урядом США й корінними жителями (це був народ чіпева).

На початку формування взаємин між США й корінними народами право всіх членів племені, незалежно від расового походження, не поставало для уряду на порядку денному. В угодах, укладених до 1871 р., уряд жодним чином не обмежував у правах членів племені, зважаючи на їхню кровну належність. «Лише тоді, коли індіанці були зломлені за допомогою військової сили, США дозволило собі такі односторонні презумпції» [Jaimes, с. 262].

Американські дослідники політичної ідентичності корінних народів переконані, що в сучасному суспільстві існують кілька критеріїв трактування поняття «індіанізму», що призводять до розрізнення расової, культурної та політичної ідентичності [Garrouette; Hamill; Nagel; Robertson; Wilkins]. На думку Дв. Робертсон, це породжує бар'єри, які ще більше заплутують поняття «корінної ідентичності» [Robertson]. Дослідниця має на увазі неспівмірність останнього критерію політичної ідентичності з двома першими. Поняття раси є радше біологічним і пов'язане з фенотипом, а етнічність виражена через культуру. Політична ідентичність функціонує в царині юриспруденції, що досить розмита в США й Канаді стосовно представників корінних націй.

«Індіанцями» корінні жителі Північної Америки стали з легкої руки Колумба, однак навіть через 400 років американці плуталися в поняттях, кого, власне, потрібно вважати «індіанцем»

і як трактувати поняття «племені». Про це у своєму виступі перед Конгресом у 1892 р. заявив спеціальний уповноважений у справах індіанців Т. Дж. Морган, проголосивши доповідь «Хто такі індіанці?»: «Хтось, можливо, вважає, що це питання розв'язане ще сотні років тому й тоді ж мало бути ухвалене арбітражне рішення. Та досі ця проблема не з'ясована, натомість уряд затверджує закони без докладного роз'яснення, до кого ці юридичні норми мають бути застосовані» [Цит. за Quinn, с. 352]. Т. Кінг іронізував із цього приводу: «Анішинаабе, метиси, берегові селіш, крі, черокі. Ми мали мало чого спільного. Ми були корінними й мали барабан. От, мабуть, і все, що нас поєднувало» [King 2013, с.х].

Х. Вівер звинувачує федеральну владу в плутанині, яка виникла стосовно витлумачення корінної ідентичності, та стверджує, що довге й нечітке законодавство агресивно пристосовувало уявлення про тих, кого варто назвати індіанцем, а отже, «підопічних американської нації», до того ж робило це залежно від ситуативної вигоди [Weaver, Hilary]. На думку М. Є. Бьорда, було демонстроване зверхне расистське конструювання індіанської ідентичності з боку мейнстримного суспільства [Yellow Bird].

Т. Кінг зауважує, що в його «дитинстві індіанці завжди були індіанцями. Іноді індіанці перетворювалися в мохавків, черокі, крі, блекфутів, тлінготів або семінолів. Але найчастіше вони були індіанцями. Колумба звинувачують у запровадженні цього терміна, попри те, що він не прагнув зробити щось лихе. Просто він шукав Індію й думав, що знайшов її. Безперечно, він помилився, тому з плином часу різноманітні інституції прагнули виправити цю помилку. Індіанці перетворилися в америндів або в аборигенів, у корінні народи чи в американських індіанців. Пізніше вони стали іменуватися першими народами в Канаді й корінними американцями в Сполучених Штатах. Залишається непорушним факт: ніколи не існувало достовірної назви для того, щоб передати суть. На мою думку, один термін вартий іншого. «Перші нації» — вибір Канади, у той час як корінні американці — модний термін у США. Мені подобаються обидва терміни, але найбільш поширений усе ж — індіанець, що є загальним позначенням, увесь час нагадує мені про невиконані зобов'язання в Північній Америці» [King 2013, с.xiii].

На початку історії освоєння континенту європейці були змушені зв'язати на корінні народи, убачаючи в них сильних супротивників. Після закінчення в 1763 р. Франко-Індіанської війни Франція поступилася територією, що мала назву Нова Франція, та охоплювала територію сучасної Канади й землі між рікою Міссісіпі та так званими Східними горами Великобританії. Для утвердження королівської влади на нових землях король Георг видав декрет, згідно з яким індіанські землі не можуть бути придбані або відібрані силою ніким, окрім королівської влади. Єдиний спосіб, у який це могло відбутися, — укладання договору, за яким плем'я поступається своїми правами на землю. Крім того, була зроблена спроба провести постійний кордон поселення білого населення в Північній Америці, для тринадцяти британських колоній це був Апалачський хребет. Такий кордон почали порушувати відразу ж після того, як він був встановлений.

Після Війни за незалежність (1776–1789) були утворені Сполучені Штати Америки. Згідно з Конституцією США (стаття I, розділ 8), Конгрес має право «регулювати торгівлю з індіанськими племенами». Згодом норму стали витлумачувати як надання федеральним властям виняткової влади над індіанцями. У 1790 р. ухвалений Закон про торгівлю і взаємини, що в цілому відповідав королівському декрету. Президент Вашингтон дотримувався думки про те, що землі варто купувати в індіанців, на противагу політиці захоплення їх за допомогою зброї. Він уважав необхідним асимілювати й «цивілізувати» корінне населення на місцях постійного місця проживання. Т. Джефферсон підтримував думку Вашингтона про необхідність асиміляції індіанців, припинивши в такий спосіб їхню власну історію й традиції. Після придбання Луїзіани ріка Міссісіпі стає новим кордоном, що відмежовує «індіанську територію», хоч це тривало дуже недовгий період.

1830 року Конгрес ухвалив Закон про переселення індіанців, що фактично надав юридичної сили етнічним чисткам. 1831 року міністр юстиції США Джон Маршал під час слухання у Верховному суді справи «Нація черокі проти штату Джорджія» заявив, що стан відносин між урядом США й індіанцями є безпрецедентним, і виголосив, що віднині політичний статус усіх індіанців переходить до розряду «внутрішньої нації, що

перебуває під опікою держави». У такий спосіб міністр визнав «суверенність племінних урядів, щоправда, наголосивши на тому, що вони не мають тієї ж юридичної сили, що й іноземні нації. Для нього вони були не більше як «підопічні» федерального уряду» [Bruyneel, с. 3]. Відтоді вислів «домашні підопічні нації» набув юридичної сили, ліг в основу американського «індіанського» законодавства.

Із 1831 р. до 1939 р. основні племена південного сходу, так звані п'ять цивілізованих націй, переселено на Індіанську територію (нинішня Оклахома). Це переселення повинно було полегшити шлях білим переселенцям углиб континенту, але, відповідно до тогочасної політики, корінні народи на той момент мали зберегти в такий спосіб звичний уклад життя, органи управління й культуру поза межами Сполучених Штатів. Політична підтримка переселення суттєво послабилася через трагічні наслідки маршу народу черокі, в історію він увійшов як «Стежина сліз». Під час цього маршу загинула чверть його учасників. До цієї теми у своїй творчості звернулася Д. Глансі в романах «Відштовхуючи ведмедя. Роман про Стежину сліз» та «Відштовхуючи ведмедя. Після Стежини сліз».

Після 1839 р. основне місце в політичному житті США посили суперечності між Півднем і Північчю, що призвели до Громадянської війни 1861–1865 рр. Після її закінчення знову посилилась експансія на захід, що актуалізувала необхідність переселення індіанців. Із цього моменту розпочинається період утворення резервацій, що оцінювали як тимчасовий захід на період підготовки індіанців до прийняття громадянства США й навчання їх основ сільського господарства та ремесл. Землями резервацій за довіреністю федеральної влади управляли громади, що мали працювати в інтересах індіанців, які проживають на їхніх територіях.

Імперативним у взаєминах між корінними націями й урядом США вважають закон від 1871 р., що проголошує формальне закінчення періоду підписання угод між корінними жителями й урядом. Дж. Вандер назвав цю подію «межею між старим колоніалізмом і початком нового колоніалізму» [Wunder, с. 27]. Із цього моменту американський федеральний уряд розглядав племена як суб'єкт внутрішньої, а не зовнішньої

політики, як єдність людей, що потребують асиміляції, а не як іноземні уряди, із якими варто рахуватися.

Зломлені військово, індіанці продовжували протистояти білій експансії духовно. Кінець 1880-х і початок 90-х позначені рухом, що набув назви «танок духів» («Ghost Dance»), його очолив духовний лідер Вовока, за походженням пают. Х. Хертсберг назвав його людиною, що жила на кордоні двох світів — білого й індіанського. «Його доктрина та ритуали були досить гнучкими, тому під них могли підлаштуватися всі племена, через це рух набув паніндіанського звучання. «Танок духів» був надзвичайно пацифістським явищем, усі сподівання покладали на надприродне звільнення» [Hertzberg, с. 11]. Вовока проповідував, що за допомогою особливих танців і молитв, якщо вони виконувані одночасно в багатьох місцях представниками корінних народів, можна повернути час назад, загнати білих на їхні кораблі, щоб вони мали змогу повернутися туди, звідки приїхали, а всі індіанці, які загинули внаслідок війн і принесених європейцями хвороб, зможуть воскреснути. Це була мішанина з вірувань корінних народів і доктрини мормонів. Країну охопила хвиля індіанських «танців», що викликали жах у влади, були вислані військові формування й поліція, щоб розігнати мирних танцівників. Багато з учасників цього руху вірили, що завдяки захисту вищих сил танцівникам не можуть зашкодити ворожі кулі. Це засвідчувало носіння спеціального одягу — «духовних сорочок». Напередодні Різдва 1890 р. війська оточили танцівників, представників племені сіу, для того щоб конвоювати їх на територію резервації. Розпочалася перестрілка, військові перестріляли понад триста осіб, серед яких більшість становили люди похилого віку, жінки й діти. В історію ця подія увійшла під назвою «різанина біля Вундид Ні» (Wounded Knee Massacre). Історичні події, пов'язані з цим періодом, описані в романах Л. М. Силко «Сади в дюнах» і «Співочий клуб майстрів м'ясників» Л. Ердріч.

Відтоді почала розвиватися система освіти для індіанських дітей, основною метою якої було якомога швидше асимілювати їх до потреб білого суспільства. Спочатку ці школи перебували на території резервацій під егідою католицької церкви або різноманітних протестантських деномінацій. Місіонерські

школи навчали рідними мовами резервацій, розуміючи, що біблійні концепції краще засвоювані, якщо вони передані рідною мовою. Але таке становище не влаштовувало уряд. Починаючи з 1879 р., ініціювали створення шкіл-інтернатів, що перебували далеко від рідних резервацій. У цих школах навчалися діти-представники різних народів, що часто не розуміли мов одне одного, тому змушені були спілкуватися англійською. Ідея створення таких інституцій належала полковникові Р. Г. Пратту, який перед тим був комендантом в'язниці для полонених індіанських вождів у Флориді. Основне прагнення цих шкіл сформульоване Праттом дуже просто: «Убити індіанця — залишити людину» [Hertzberg, с. 16]. Вирвані із сімей діти були вміщені в умови, близькі до тюремних, «навчання» здебільшого полягало в тому, щоб змусити їх забути власну мову й культуру. Через погане піклування та харчування в школах часто спалахували епідемії, це призвело до того, що практично кожна третя дитина, забрана до школи-інтернату, помирала там. А ті, що виходили звідти й поверталися на батьківщину, залишалися травмованими психологічно та фізично на все життя. Школи-інтернати зруйнували культ сім'ї, покладений в основу практично кожної індіанської релігії. Делорія гірко іронізував щодо пріоритетів білої освіти для індіанців: «Якби ж ті білі змогли створити відчуття стабільності бодай у своєму власному суспільстві, яке вони так ретельно змушували нас імітувати, наші племена, можливо б, і змогли зрозуміти важливість переходу на нові шляхи. Та єдина альтернатива, що її біле суспільство могло запропонувати, був хаотичний, доведений до безглуздя, індивідуалізм» [Deloria 1985, с. 20]. Майбутні покоління були позбавлені сімейних зразків, що зумовило втрату корінної ідентичності. Про це писали такі письменники, як Л. Ердрич у романі «Сліди», Л. М. Силко — «Сади в дюнах», Дж. Бойден — «Триденний шлях», Ш. Стерлінг — «Мене звати Сіпітза».

Люди, загнані на територію резервацій, прагнучи на якийсь час вийти звідти, змушені були просити дозволу у федеральних агентів. У документі людина мусила пояснити причини свого бажання й назвати дату повернення. Така система була створена не лише для контролю зустрічей між індіанськими

лідерами та можливими повстанцями, але й заради того, щоб батьки не могли відвідувати своїх дітей у школах-інтернатах. Агентам надавали право забороняти проведення священних церемоній і танців [Naumann, с. 347].

У 1887 р. Конгрес вирішив надати землі резервацій у приватну власність (General Allotment (Dawes) Act), що, на думку істеблшменту, мало полегшити долучення корінного населення до благ «цивілізації». За цим законом, землі резервації розподіляли на невеликі паї приблизно по 160 акрів на людину між корінними жителями та членами їхніх родин, що мало пришвидшити асиміляцію корінного населення. Такими паями наділяли лише тих, хто народився в ХІХ ст. Ті, кому не пощастило народитися вже після 1900 р., паї не отримували. Нерозподілені на паї землі вважали надлишковими, вони потрапляли у вільний продаж. Крім того, людина мала платити податки за користування власними ділянками, хто не міг заплатити, втрачав їх. Торгівля землею була для корінних американців чимось на зразок свято-татства, це спонукало до краху не тільки фінансового, але й особистісного. Романи Л. Ердрич «Сліди» і «Чотири душі» написані про крах та відновлення особистісної ідентичності, що спричинені втратою земельних ділянок.

У 1901 р. президент Т. Рузвельт у своєму першому щорічному зверненні до Конгресу назвав процес асиміляції «дробильною машиною для роздрібнення племінної маси». Унаслідок пайового розподілу земель у період з 1887 р. до 1934 р. корінні жителі втратили близько 65% резерваційних земель, попри те, що основною метою «Акта Дев'ю», як його зазвичай називають, було нібито створення умов для залучення корінного населення до ведення сільського господарства. Під час розподілу індіанці отримували найгірші землі з погляду землеробства. Крім того, до 1922 року представники корінних народів здебільшого не були громадянами США. Для отримання громадянства «індіанці повинні були розірвати зв'язок зі своїм племенем, «адаптуватися до цивілізованого життя». Людина повинна була поселитися серед білого населення, прийняти християнство, носити європейський одяг і зачіску, розмовляти лише англійською мовою» [Piatote, с. 59]. Незважаючи на цю обставину, усі власники паїв повинні були сплачувати

податки, за несплату податку землю продавали, що було порушенням рішення Конгресу, згідно із яким паї давали на 25 років без права їх продажу. Крім того, відповідно до угод між багатьма корінними націями й урядом США, земля резервацій належала власникам, а не була державною власністю, тому про сплату податку не йшлося взагалі [Gross, с. 22]. Для багатьох корінних націй наслідки «Акта Дев'ю» стали навіть гіршими, ніж переселення в резервації.

Попри шалений супротив американських індіанців, «Індіанська територія» перетворюється в штат Оклахома в 1907 р. Уряд США починає працювати над черговим законом про переміщення корінного населення. Цього разу їх планували перемістити в міста, прагнучи в такий спосіб позбутися «індіанської проблеми». Про трагедію знаходження себе у світі, що радикально змінився протягом одного покоління, говорить Б. Х. Хілл: «Після того як уряд забрав їхні землі, загнавши їх у резервації, позбавивши можливості добувати їжу традиційним шляхом — полювання, риболовля, збирання й вирощування, корінні жителі опинилися на землях, де не росла навіть трава, не кажучи вже про урожай, це був іще один шлях до анігіляції, асиміляції, винищення. Обіцянка надати роботу з доброю оплатою в новому місці була черговою брехнею. Уряд сподівався, що, якщо перемістити індіанців у міста, вони «зникнуть» у мейнстрімному суспільстві, й уряду не потрібно буде виконувати свої обітниця. Те, що отримали індіанці в містах, — низькооплачувані роботи, якщо вони взагалі їх знаходили, гетто для проживання, де їх чекала самотність і відчай. Туга за домом вела до алкоголізму, смерті, безчестя, не обов'язково в зазначеному порядку. <...> Мало хто досягнув добробуту в тридцятих чи сорокових роках. У когось були великі сподівання, що, полишивши резервацію, вони досягнуть успіху у великому місті, та мало кому це вдалося, коли вони зазнавали поразки, то разом із ними зазнавали невдачі їхня сім'я, клан і ціла нація» [Hill, с. 22].

1924 року всім корінним жителям примусово «дарували» американське громадянство. «Важливим елементом асиміляційної політики уряду США на зламі сторіч були зусилля відірвати корінне населення від їхньої племінної спорідненості й нав'язування американського громадянства» [Bruyneel, с.ххiii].

У 1933 р. на посаду президента США був обраний двоюрідний брат Т. Рузвельта Франклін Делано Рузвельт, що провадив політику культурного й політичного збереження корінного населення країни. У 1934 р. ухвалений закон про реорганізацію індіанської адміністрації (IRA), який спонукав кожне плем'я до створення власної конституції й самоврядування під наглядом Бюро у справах індіанців. Хоча деякі племена чинили спротив IRA, вважаючи, що закон посягає на їхній національний суверенітет, ця нова політика все ж полегшувала долю корінних жителів. Закон припинив розподіл земель і дозволив сповідувати традиційні релігії, що були заборонені в період резервацій.

Події Другої світової війни витіснили «індіанське питання» на політичну периферію. На жаль, післявоєнні події призвели до згортання Нового курсу щодо індіанців. У 1948 р. Конгрес створив спеціальну комісію під керівництвом Герберта Гувера, який був президентом США в 1929–1933 рр. За його керівництва видано низку документів про розподілення індіанських земель, але на практиці нічого не було зроблене в цьому напрямку. Попри значні досягнення політики Ф. Рузвельта стосовно корінних жителів країни, Г. Гувер був переконаний, що історичні основи індіанської культури зруйновані, вони залишилися в минулому сторіччі, тому основною метою державної політики повинна бути асиміляція. Був вибраний курс на термінацію, за допомогою якої федеральний устрій прагнув перервати міжкурядові відносини з індіанськими народами, фактично ліквідувати юридичні права племен. Ключова теза політики переселення — програма, за допомогою якої уряд прагнув виманити індіанців із резервацій у міста, де на той момент був брак робочої сили.

Президент Г. Трумен призначив керувати програмою термінації Д. Маера, який у часи Другої світової війни очолював Військове управління з питань переселення. У підпорядкуванні цього відомства були табори для інтернованих американців японського походження. Унаслідок діяльності Д. Маера й політики термінації, індіанські племена втратили 60% своїх земель, а 70% корінних американців почали жити поза межами резервацій. Політика термінації тривала протягом 25 років. У цей період припиняли визнання суверенітету індивідуальних племен, їхніх законів і відповідальності за резерваційні землі. Влада

прагнула припинити особливі взаємини між керівництвом країни та племенами, що були закріплені угодами в XIX ст.

«У 1950 рр. від статусу індіанця масово «звільняли» цілі племена. Це розпочалося з народу меноміні у Вісконсині та кламахів з Орегона. Протягом наступних десяти років із федерального реєстру зникло ще 107 племен. У цей час десь 1,4 млн акрів індіанських земель конфісковано й продано некорінним жителям. Понад 13 тис. юридично визнаних індіанців втратили свій федеральний статус і перетворилися просто на «живих індіанців» [King 2013, с. 72]. Ці події набули широкого політичного розголосу в національних спільнотах. «Завдяки політичному активізму 1960–1970 рр. сучасники стали свідками відродження племенної суверенності» [Bruyneel, с. xxiv]. Активізм 60-х років був названий «Червона сила».

Президент Дж. Кеннеді оголосив кінець федеральним заходам із термінації, але тільки Р. Ніксон у 1970 р. узяв курс на самовизначення корінних націй. Уперше за майже 200 років індіанцям запропонували власноруч управляти власними справами. Це сталося на тлі розвитку руху за громадянські права й антивоєнних акцій. У 1961 р. 500 вождів-лідерів міських індіанців з'їхалися до Чикаго. У ході конгресу відбулася зустріч індіанської молоді, що здобула вищу освіту. Унаслідок цього була створена Національна рада індіанської молоді, першим президентом організації став паут Мел Том.

Р. Ніксон призначив на посаду комісара в справах корінних американців Л. Р. Брюса, нащадка племен мохавків та сіу. Його зусиллями 48 тис. гектарів землі в штаті Нью-Мексико, що були відібрані в 1906 р., повернули племені таос публо. Це був перший прецедент повернення земель індіанцям. Хоч варто визнати, що це було лише краплиною в морі, оскільки в 1897 р. індіанці володіли 146 млн акрів, у 1970 р. ця цифра становила лише 56 млн акрів. Такі кроки з боку федеральної влади були не зовсім виявом доброї волі, радше поступкою прогресивно налаштованим націоналістам. Причиною стали захоплення острова Алькатрас й оголошення його суверенною індіанською територією, військове протистояння біля поселення Вундид Ні, захоплення будівлі Агенції у справах індіанців у Вашингтоні, марш Каравану невиконаних угод, що пройшов по всій

країні із західного узбережжя в штаті Вашингтон, розпочавшись на початку жовтня 1972 р. і завершившись у кінці листопада в м. Вашингтон, та інші дії, організовані «Червоною силою». Про це промовисто написано в романі Дж. Армстронг (Jeannette Armstrong) «Слеш».

В.Делорія пояснює, що завдяки цим подіям «в індіанців відродилася гордість, яка виявлялася в лояльності до племінних цінностей, вона створила в уяві індіанських дітей образ сміливого індіанця, якого були позбавлені два попередніх покоління» [Deloria 1974, с. 80]. Провідною подією в житті індіанських спільнот стало військове протистояння біля містечка Вундид Ні в 1973 р. Як зауважує К. Вомак, «будь-який індіанець, вартий хоч дециці, знає, що відбулося в індіанській країні в 1973, та, перш ніж хоч щось сказати про активізм, варто звернути увагу на разючі зміни в мистецтві корінних народів. Будь-що, надруковане до 1973 р. під назвою «Література американських індіанців», містило б перекладені англійською розповіді різних племен про створення світу, пісні, замовляння (при цьому оригінали текстів не друкували, тільки переклади). Після 1973 р. такі книги вміщували вірші, короткі оповідання, п'єси, уривки з романів. Книжка з назвою «Мистецтво американських індіанців» до 1973 р. друкувала щось із гончарських виробів курганної культури й була присвячена проблемам археології. Після 1973 р. у таких книгах з'явилися замальовки, картини, скульптури, створені сучасними індіанцями. Критична маса інформації була досягнута подіями 1973 р., індіанців сприймали не як історичний феномен, а як сучасне явище. Той факт, що вони захопили Алькатрас у 1969 р., будівлю Агенції в справах індіанців у Вашингтоні 1972 р., змогли протистояти біля Вундид Ні, переконливо довів, що індіанці існують і мають свої потреби. У корінних американців відбулася разюча зміна свідомості. Із покоління, вихованого школами-інтернатами, вони перетворилися на спадкоємців індіанців із власною ідентичністю, що сталося саме завдяки руху Червоної сили, що відкинув ідеї асиміляції. <...> Без зміни свідомості ідея творця-індіанця просто б не мала сенсу» [Womack 2008, с. 11–12].

Нині на федеральному рівні визнано 562 племені. Нагальними проблемами резервацій є бідність і низький рівень охорони

здоров'я. Великий обсяг коштів надходить до економіки племен завдяки гравальному бізнесу. Це відбулося з огляду на рішення Верховного суду США в справі «Каліфорнія проти племені кобазон» (1987 р.), згідно з яким штати не мають права забороняти гравальний бізнес на суверенних індіанських землях. У 1988 р. Конгрес зобов'язує корінні народи узгоджувати відкриття казино з керівництвом штатів, що трактували як явище «примусової федералізації» і безпосереднє втручання в суверенітет племен.

За президентства Б. Обама проводили політику підтримки індіанського самовизначення, на посаду керівника Бюро у справах індіанців був призначений юрист і спеціаліст у сфері федерального законодавства Л. Ехок, виходець із племені пони. Політичний клімат стосовно національних меншин США суттєво змінився в негативний бік із приходом до влади Дональда Трампа.

Деяко інакше розвивалися події в північній частині континенту. У 1876 р. у Канаді ухвалено Закон про індіанців (так званий «Indian Act»), що стосувався внесених до реєстру індіанців 614 племен перших націй Канади та регулював взаємини держави з її корінними жителями. «Цей закон не просто регламентує те, кого можна вважати індіанцем у Канаді, а й пояснює механізм контролю над життями й долями «законних індіанців» у Канаді. Неодноразово до закону ухвалювали різноманітні поправки, які «модернізували» шляхи контролю» [King 2013, с. 70]. Зокрема, у 1881 р. була внесена поправка, що забороняла продаж індіанцями сільськогосподарської продукції на рівнинах. Це зробили для того, щоб убезпечити білих фермерів від конкуренції. У 1885 р. внесена поправка, що забороняла проведення релігійних церемоній і танців (пау-вау), у 1905 р. — поправка, що дозволяла переміщення корінних народів із резервацій, які перебували занадто близько до білих поселень, якщо ці поселення налічували понад 8000 жителів. Починаючи з 1910-х років, уряд Канади регулярно відправляє загони кінної поліції, щоб знекровити традиційну систему управління перших націй Канади та змінити її «демократичними виборами».

Поправка до Закону про індіанців від 1911 р. надавала муніципальній владі й компаніям право відчужувати частини резерваційної землі без дозволу племені, якщо на цій ділянці планували будівництво доріг, залізниць або якихось інших

будівель загального призначення. Із 1914 р. індіанці мали заздалегідь отримати дозвіл, щоб з'явитися десь у публічному місці в національному вбранні. Д. К. Скотт, який очолював Департамент у справах індіанців протягом майже двадцяти років (1913–1932), заявляв, що основна його мета полягає в знищенні індіанського питання. «Ми збираємося продовжувати це доти, поки в Канаді не залишиться жодного індіанця, усі вони поглинуться політичною масою населення Канади, тоді не буде ні індіанського питання, ні Департаменту в справах індіанців» [King 2013, с. 72].

Із 1927 р. будь-яку особу, яка збирала благодійні кошти для корінного населення без особливої ліцензії уряду, притягали до кримінальної відповідальності. Поправка 1930 р. забороняла індіанцям занадто часто грати в карти на гроші. У 1985 р. Парламент Канади ухвалив знаменитий законопроект С-31, згідно з яким індіанським жінкам повертали їхній корінний статус, який вони до цього втрачали, одружившись із не-індіанцем або з індіанцем, представником племені, невизнаного державою.

До 1968 р. уряд Канади міг «надати» визнанням державою індіанцям політичні права. Це насправді означало, що без їхньої на те згоди статус корінного жителя в них відбирали, натомість надавали громадянство Канади. Із технічного погляду це вможливлювало певні вигоди, такі як право голосувати й уживати алкоголь. Якщо людина здобувала університетську освіту або переходила на військову службу, то вона також автоматично позбавлялася статусу індіанця й отримувала громадянство. Те саме стосувалося й людини, яка вибирала фах священика чи юриста. У США статус визнання людини індіанцем залежить від частки крові, натомість Канада це питання з'ясовує індивідуально з кожним.

Державні заходи щодо термінації індіанців у Канаді були розпочаті тільки 1969 р., з оголошенням у Парламенті заяви уряду Канади про політику стосовно індіанців («Statement of the Government of Canada on Indian Policy»), що відомий під назвою «Білий документ» («White Paper»). Прем'єр-міністр П'єр Трюдо оголосив, що віднині не існує особливих прав індіанців на землю чи будь-яких інших прав корінних народів, усі вони стають рівними перед законом і набувають рівних прав

з іншими канадцями. З огляду на найкращі інтереси перших націй Канади, варто якомога швидше полішити резервації та перебратися до міст, щоб стати повноправними членами суспільства. Країною прокотилися бурхливі протести й сутички, відомі під назвою «Червона сила» («Red Power»). Протестний рух очолив Г. Кардінал, лідер Асоціації індіанців Альберти. Члени асоціації створили документ «Громадяни плюс», більш відомий під назвою «Червоний документ» («Red Paper»). У Британській Колумбії 1969 р. зібралися представники 140 племен, які засудили «Білий документ», створивши Об'єднання індіанських вождів Британської Колумбії (Union of British Columbia Indian Chiefs), яке написало «Декларацію прав індіанців» («A Declaration of Indian Rights»), відому під назвою «Коричневий документ» («Brown Paper»). Кілька подібних організацій створено в Манітобі, Саскачевані й на території всього східного узбережжя Канади.

У 1970 р. уряд відкликав «Білий документ», але активісти продовжували боротьбу за індіанські права. Так, у 1973 р. слухали резонансну судову справу Калдер проти Британської Колумбії, у ході якої визнали, що корінні нації мали права на землю задовго до того, як сюди ступили перші переселенці. У 1982 р. до Конституції Канади додали розділ 35, який визнавав на законодавчому рівні права індіанців, закріплені угодами між племенами й урядом Канади в ХІХ ст.

Бурхливий розвиток політичної думки кінця ХХ ст. вплинув на формування різноманітних ідеологій і доктрин серед індіанської інтелігенції. Факт утворення цього прошарку серед корінного населення суттєвою мірою спричинений саме політичними подіями 60–70-х рр. Доступ корінного населення до вищої освіти протягом останньої чверті ХХ ст. зумовив те, що на межі ХХ і ХХІ ст. серед корінного населення нарешті сформувалася критична маса інтелектуальної еліти, здатної організовувати власні народи, створювати власні політичні організації, спроможні протистояти несприятливій політиці урядів. Дискурс визнання передбачає дві парадигми: політику рівності та відмінності, які стали лейтмотивом політичної боротьби індіанських народів у ХХ ст. Для національної спільноти корінних американців ідентичність формується в процесі взаємодії з іншими спільнотами, з одночасним визнанням із їхнього

боку. Як пояснює Р. Ворріор, політичні події 60–70-х рр. мали безпосередній вплив на розвиток індіанської літературної критики, «заклик до єдності найчастіше йде від дослідників-представників «жорсткого курсу», які й досі надихаються ідеями активізму. Постійна наявність голосів «жорсткого курсу», а також відкрита демонстрація ідей фемінізму, гучні голоси геїв і лесбійок є очевидною демонстрацією інтелектуального спадку періоду Національного конгресу американських індіанців та Руху американських індіанців» [Warrior, с. 43].

Колоніальна історія Північної Америки з постійним переміщенням корінних народів із їхніх традиційних земель унаслідок різноманітних війн, етнічних чисток, доктрин обов'язкової освіти в інтернатах, численних законодавчих ініціатив, які були покликані знищити племінну ідентичність, стали підґрунтям для нарративу переміщення в романах Ш. Алексі, Д. Глансі, Л. Ердрич, Т. Кінга.

1.3. Становлення національної ідентичності корінних народів в історичній ретроспективі

Г.-Г. Гадамер переконаний, що буття кожного конкретного індивіда тісно переплетене з історико-національним буттям, навіть якоюсь мірою підпорядковане йому. «Самосвідомість індивіда є лише спалахом у замкнутому ланцюзі життя» [Гадамар, с. 257]. У разі соціальних контактів відбувається виокремлення зазначеної людської єдності з навколишнього соціального середовища. Допускають, що певна кількість людей визнає себе членами цього об'єднання й вирізняє серед інших членів суспільства. У такий спосіб відбувається внутрішня ідентифікація. Як пояснює П. Іванишин, важливо брати до уваги, що нація належить не просто до «великої» («суспільство» чи «держава»), а до найбільшої «історичної дійсності», яка визначає як буття індивіда, так і його спроможність розуміти та витлумачувати зовнішній, внутрішній, вербальні світи» [Іванишин, с. 16].

Один із яскравих прикладів сприйняття корінними народами себе як окремих етносів — хрестоматійна зустріч поселенців Плімутської плантації з народом вампаноагів (самоназва — «люди вранішньої зорі», оскільки їхні землі простягалися аж

до берега океану, вони першими серед жителів континенту бачили схід сонця). Ця зустріч стала традиційним для американського суспільства святкуванням Дня подяки. Ослаблені після численних епідемій вампаноаги шукали союзників, щоб протистояти племені нарангасетів, які пригнічували їх. Виявивши гостинність до прибульців, плем'я фактично прийняло піліgrimів до своїх рядів, сподіваючись на підтримку в складні часи. На жаль, пілігрими не лише не оцінили шляхетності корінних жителів, але й із часом почали пригнічувати своїх хазяїв, захоплюючи їхні землі. Це призвело до однієї з найбільш кровопролитних воєн між колоністами й корінними жителями, що отримала в історії назву війна Короля Філіпа (1675–1676), за іменем правителя вампаноагів, молодшого сина сахема (верховного вождя) Массасойта, який вітав на американському континенті піліgrimів у 1620 р.

Метаком (індіанське ім'я Філіпа) зумів об'єднати навколо себе військову міць сусідніх племен: покамтук, массачусети, нипмук, західні та східні абенаки. На його заклик відгукнулися навіть нещодавні вороги нарангасети, деякі представники Ліги ірокезів, як-от мохавки й могікани, продемонструвавши авторитет вампоноагів як народу, віддаючи належне здібності до політичної дипломатії їхнього вождя. В історичній перспективі алгонкінські народи, до яких належать вампоноаги та їхні найближчі сусіди, були споконвічними ворогами ірокезів. До речі, назва «ірокези» — французька калька слова «*irinakhoiw*» — люди гримучої змії, так їх назвали алгонкінські народи. Самоназва ірокезів — «*hodenosaune*», тобто люди довгих будинків, за формою їхніх традиційних жител.

Іншим прикладом політичного самоусвідомлення окремих націй може слугувати створена ще у XII сторіччі Конфедерація, або Ліга ірокезів, куди ввійшло п'ять племен: мохавки, онондаги, сенеки, онейда та каюги. Це був політичний союз, якому передували «темні часи» майже сторічної війни між племенами. Надалі до цього союзу приєдналося плем'я тускарорів. Саме цим історичним подіям присвячена знаменита поема Лонгфелло «Гайавата». Нації продовжували існувати в оточенні інших ірокезьких племен, говорили спорідненою мовою й вели схожий спосіб життя. На захід від них розташовувалися племена

тобаків і нейтралів, останні отримали свою назву через прагнення не брати участі у воєнних конфліктах між ірокезами й гуронами. На півдні, на території сучасної Пенсильванії, проживали саскеханни, або, як їх ще називали, конестога, західніше від них — народ ері. Мова племені черокі також належить до ірокезьких мов, але вони не вважали себе ірокезами.

На території сучасної Канади проживало численне плем'я гуронів — друзів французів і вмілих торговців та заклятих ворогів ірокезів. У середині 1600 рр. ірокези розгромили гуронів, зробивши їх своїми данниками. Французи були ворогами ірокезів, тому поразка Франції у Франко-Індіанській війні частково зумовлена зусиллями ірокезів. Американська революція внесла розкол серед ірокезів: народи тускорорів та онейда підтримали колоністів, натомість інші племена були на боці англійців.

У межах соціології проблематика ідентичності поставала як частина статусно-рольових концепцій особистості й соціалізації. Ідентичність урівнювали з вдало «зіграною» роллю, у той час як переідентифікацію трактували як зміну ролей. Невміння впоратися з роллю породжує рольовий конфлікт, що розуміють як кризу ідентичності. Еріксон інтерпретує це поняття як включеність конкретної особистості в різноманітні сукупності, підкріплені суб'єктивним відчуттям внутрішньої єдності зі своїм соціальним оточенням [Erikson, p. 675].

До прибуття поселенців тубільні народи мали власну систему правління й судочинства, свої уявлення про навколишній світ і світобудову, науку й мистецтво, їхні знання в медицині та астрономії навіть перевершували ті, якими оперувала європейська наука. Розрізнення між етносами відбувалося відповідно до релігійних уподобань, способу життя, продиктованого навколишнім середовищем.

Задовго до прибуття Колумба народи Північної Америки сформували цивілізацію, що нічим не поступалася тій, яка існувала на той час у Євразії та Африці. На сході континенту існували великі міста, що належали до так званої «курганної культури» — кеддо («Caddo»), або кеддохадачо («Kaddohadach»). Представники цієї культури проживали на південному заході сучасного штату Арканзас, північному сході Техасу й південному сході Оклахоми. Сучасні дослідження фіксують

перші вияви цієї культури ще за три тисячі років до нашої ери. Культура кеддо належала до так званої цивілізації Міссісіпі. Міста вирізнялися величними храмами й штучно створеними пагорбами правильної форми («mounds»), які слугували місцями масового релігійного поклоніння, астрономічними обсерваторіями. Найбільш знаменитою серед усіх є «Spiro Mound» у долині Арканзасу.

Це була сільськогосподарська цивілізація, основою якої стало вирощування кукурудзи, бобів, кабачків, соняшників і горіхів. У той період процвітали ремесла, у містах виробляли товари не лише для повсякденного вжитку, але й на продаж та обмін. Культура кеддо відома своїми гончарними виробами й вишуканою зброєю. Представники кеддо успішно боронили свої поселення від нападів ворогів, таких як народи осаго, квапо та чикасо, яких приваблювали багатства міст, що розміщувалися в долині Ред Рівер (Червоної річки). Перші європейці, відвідуючи міста кеддо, звертали увагу на фортифікаційну майстерність будівничих. Багатству кеддо сприяла стратегічна важливість їхньої території, що була розташована між великими рівнинами й долиною ріки Міссісіпі. Найближчими родичами кеддо за мовною і кровною спорідненістю були народи, що проживали на півдні й центрі великих рівнин, а саме: пауні, арикара, кітсаї, вішита.

Г. Мередіт стверджує, що «важливий складник ідентичності кеддохачачо — національна мова, вони висловлюють свої думки у вишуканій манері, за допомогою мовних засобів, сконцентрованих на вираженні дії. За основою слова можна було зрозуміти особу, відмінок або стан дієслова. Мінімальна дієслівна структура інформувала про час, вид, спосіб вираження. <...> Особу, відмінок та істинність передавали за допомогою займенникових префіксів. Судження про правдивість висловленої думки було обов'язковою частиною мови кеддо» [Meredith]. Залежно від розширення контактів кеддо з іспанцями, французами, а потім й англо-американцями, вони легко вивчали ці мови, як і мови своїх сусідів. Укладаючи дипломатичні й військові союзи, кеддохачачо залишалися міцним угрупованням, що активно розвивало свою культуру й зберігало високу чисельність населення. До середини XIX ст. це був один із найбільш чисельних і впливових народів Північної Америки.

Після придбання Луїзіани в 1803 р. США шукали підтримки кеддо для залагодження конфліктів у регіоні.

Кеддохадачо управляв каддій, цей титул передавали з покоління в покоління, отже, трактували як королівський для європейців, проте світська влада серед кеддо була тісно переплетена з релігійними віруваннями. Кеддо — матріархальне суспільство, тому наслідування відбувається по материнській лінії. С. Гантінгтон описує обов'язкові два типи національної ідентичності, хоч вони фігурують у його роботі «Хто ми? Виклики американській ідентичності» під різними назвами, як от громадянська й етнічна ідентичність, політична та культурна, революційна й трайбаліська, ліберальна та інтегральна, раціонально-асоціативна й органічно-містична, громадянсько-територіальна та етнічно-генеалогічна [Huntington]. Фактично, це простежуване в особі каддія, який поєднував політичну та релігійно-містичну владу кеддо.

На початку XIX ст. каддієм була людина, на ім'я Дегагвіт, чиїм досягненням стало налагодження успішних дипломатичних взаємин між США й кеддо, що засвідчувала мирна торгівля між двома державами. Проте ці взаємини призвели до низки епідемій хвороб, до яких кеддо не мали імунітету, — грип, малярія, кір, віспа. Чисельність населення різко знизилася, що вплинуло на обороноздатність, а після цього й на економіку та соціальні структури держави кеддо. Залежно від того, як кеддо слабшали, США посилювали свою експансію на їхній території. У 1830 рр. трон посів новий каддій, на ім'я Таша, на жаль, він не вирізнявся поміркованістю свого попередника. У 1835 р. уся нація кеддо, разом із залишками своїх сусідів, народу надчиточе, погодилися переселитися за власний кошт до території Техасу, що на той момент був провінцією Мексики. Вони сподівалися вступити там у конфедерацію хасинаїв і посилити свою міць. Відповідно до угоди 1835 р., кеддо мали отримати компенсацію за свої землі в Луїзіані в розмірі 80 тис. доларів, та уряд США так і не дотримався своєї обіцянки в повному обсязі. Ситуація з переміщенням до Техаса ускладнилася через Техаську революцію 1836 р. Кеддохадачо були переміщені до резервації Бразос на заході Техасу, куди через 10 років були поміщені й хасинаї. У 1859 р. кеддо знову перемістили,

на цей раз на Індіанську територію, де їхнє життя суттєво ускладнилося через Громадянську війну. Після війни кеддо були переміщені до резервації між річками Канадіан і Вашита, де вони отримали наділи в 1887 р., згідно з «Актом Дев'ю». Майже двадцять років кеддо не мали власної території, саме це було найбільш згубним фактором для нації. Відповідно до індіанського перепису в 1873 р., зафіксовано лише 401 особу, що належала народу кеддо, серед них — 116 чоловіків, 139 жінок, 86 хлопчиків і 60 дівчаток, а також 2214 коней, 1032 корови й 1293 свині. На початку XX ст. лідер народу хасинай Вайтбред, виступаючи перед Конгресом США, звинуватив уряд у підступності стосовно своїх союзників — народів кеддо, хасинай та вашита. «Вони були друзями білих, які скористалися їхньою недосвідченістю, їхні права проігноровано, а їх самих виселили на задвірки, де вони підтримують життя ціною незліченних страждань» [Meredith].

Відповідно до закону про індіанців Оклахоми (1936 р.), у 1938 р. була написана конституція народу кеддо, що законодавчо закріплювала систему самоуправління нації. Крім кеддохадачо, туди ввійшли хасинай, хаїнаї та інші невеликі народи, що історично проживали поряд із кеддо й мали споріднену з ними мову та культуру. Як зазначає Мередит, у XXI ст. кеддо ревно оберігають свої національні традиції й культуру, такі як мова, ремесла, танці, традиційні оповіді, що сприяє утвердженню відчуття національної ідентичності кеддо. На початок сторіччя нація кеддо нараховувала дещо більше, ніж 4000 членів. Адміністративний центр і виконавчі органи нації розташовані в м. Бінгер, із початку XXI ст. націю очолює ЛаРу Паркер.

Український дослідник Г. Касьянов, услід за Е. Гелнером, переконаний, що «націоналізм з'являється на історичній арені в епоху переходу людського суспільства від аграрної до індустріальної епохи. <...> Саме в цю епоху система ієрархічних соціальних зв'язків і статусних взаємин та бар'єрів, система обмеженої соціальної мобільності й розмаїття взаємно ізольованих діалектів і культур стає перепоною на шляху розвитку індустріальної цивілізації. Виникає вимога культурної гомогенності — сформулювати цю вимогу покликаний націоналізм, реалізувати — національна держава» [Касьянов 2003, с. 17].

Спроби кеддо зберегти свою національну самобутність, фактично перебуваючи в культурному вимірі своєрідною «державою в державі», говорять про духовні прагнення цього народу залишатися нацією навіть попри суцільну асиміляцію.

Е. Хобсбаум окреслює два відмінні шляхи формування національної ідентичності. Перший базований на так званому «кровному праві», коли вважають, що члени однієї нації мають спільне походження та спільну культуру. Такі народи називають етнокультурними націями. Другий ґрунтований на «праві території», коли населенню, що там проживає, бракує спільного коріння та спільної культури. У цьому випадку їхня солідарність формується незалежно від мовних, етнічних чи культурних відмінностей, стає результатом економічного або політичного розрахунку, а також проходить становлення політична нація. Говорячи про націю кеддо, безперечно, маємо справу з етнокультурною нацією, хоч волюнтаристський спосіб визнання цієї нації з боку держави лише в першій половині ХХ ст., втрата етнічної території можуть поставити під сумнів етнічний складник нації (як і багатьох інших корінних націй) із боку представників мейнстримного суспільства.

На південному сході Північноамериканського континенту представники народу анасазі створили не менш помітну культуру, що досі порушує перед дослідниками більше питань, ніж дає відповідей. Для культури характерні надзвичайні архітектурні витвори, багатоповерхові будівлі й вишукані ремесла. Протягом усього одного сторіччя цивілізація поступилася місцем більш рухомим спільнотам, що вчені називають племенами. Після навали колоністів, що завезли на континент хвороби, до яких у корінних жителів не було імунітету, разом із загарбницькою політикою, головною метою якої було повне знищення аборигенного населення, великі міста перетворилися на невеликі сільськогосподарські поселення.

Практично одночасно на континенті відбуваються історичні події, значення яких важко переоцінити: створення США як держави й виникнення великої кінної культури прерій, що надалі зіштовхнуться у кровопролитній індіанській війні, протягом якої загине рекордна кількість людей, приблизно по 20 000 осіб із кожного боку. Варто наголосити, що до появи

європейців корінні жителі пересувалися й полювали пішки, часом використовуючи собак для перевезення вантажів.

До появи в корінних жителів коня полювання на бізона, що став у XVII–XVIII ст. основою економіки й культури багатьох індіанських племен, було надзвичайно складним. На початку XVII ст. чисельність бізонів у Північній Америці варіювалася від 60 до 80 млн тварин, вони були поширені по всьому континенту, у місцях, де росла трава, від території сучасної Канади до Скелястих гір та Огайо й Кентуккі. Десятки тисяч років на бізона полювали пішки. Бізон був більш вигідною здобиччю, ніж олені, лосі й невелика дичина, оскільки доросла тварина могла важити понад тонну, а отже, давала значно більш тривалий харч для великої кількості людей. А. Джозефі наводить вислів жителя північних рівнин про роль бізонів у житті індіанців: «Великий Батько Усього Живого, що створив нас і дав нам цю землю для життя, створив бізонів, щоб забезпечити нас. Їхнє м'ясо — наша єдина їжа, у їхні шкури ми одягаємося й будуємо наше житло. Вони — наш засіб до існування — їжа, одяг, паливо». <...> Древні індіанці північних рівнин вивчали, поклонялися й налагоджували міцні духовні зв'язки між собою та бізоном, якого вони асоціювали безпосередньо з Творцем, їхнє релігійне життя було сконцентроване переважно навколо цієї кошлатої тварини. І не дивно, бо, як казали індіанці, жодна тварина настільки не віддавала себе людям. Не було частини бізона, яку б не використовували в індіанців прерій: язик і плоть для їжі, сирі шкури для щитів, кошиків, мокасин, брязкалець, обшивання човнів, барабанів, мотузок, пластин кольчуг, ременів, контейнерів; із шерсті створювали головні убори, орнаменти й мотузки; із хвоста робили пензлики, а з рогів — чаші, контейнери для перенесення вогню й драбини; копита йшли на створення клею, із них же робили ритуальні брязкальця. Череп використовували в релігійних церемоніях і ритуалах, із бороди плели орнаменти й прикраси, із сечового міхура скручували міцні мотузки, робили сумки та кисети для тютюну, із м'язів — нитки, клей і мотузки, рубцем вистилали дно чашок, корит і кошиків, мошонка йшла на брязкальця. Шлунок застосовували для ліків і вистилання контейнерів, із кісток робили бойові палиці,

лижі, ігрові кості, палки для копання, ножі, скребки, скоби й шила, а також багато інших необхідних предметів; фекалії використовували для розпалювання вогнища. Оброблені шкури йшли на виготовлення одяжі, кошиків, сумок, постелі, іграшок та сотень інших застосувань» [Josephy, с. 19–20].

Кінь (іспанський іберійський мустанг) був надзвичайно важливим знаряддям завоювання континенту для іспанців. Виведений в умовах пустелі, він міг тривалий час харчуватися однією травою, довго обходитися без води, демонструвати надзвичайно витривалість, на відміну від середньоевропейських порід, що потребували зернових культур для харчування. На такому коні вершник у тяжких обладунках міг досить швидко пересуватися через пустелі й високогірні плато. У 1680 році індіанці-пуебло підняли заколот проти іспанських завойовників, ті втекли, кинувши овець, корів і коней. Як осілий народ, пуебло не бачили жодної практичної користі в утриманні коней, тому відпустили тисячі іспанських табунів на волю. Ці коні розселилися в преріях, уже через кілька років стали ядром диких мустангів на південно-західних і південних рівнинах. До кінця XVIII ст. на великих рівнинах проживало понад 2 млн диких коней [Hamalainen]. Поширення коней стало поштовхом до швидкої зміни культури місцевих жителів. Буквально протягом століття кілька племен (навахи, шаєни, команчі, лакота, кайова, аропахо), що здавна жили по обидва боки великих рівнин, перетворилися на кінних кочівників, які почали жити з полювання на бізонів. Через сто років від початку поширення коней на території Північної Америки вони були майже в кожному племені континенту.

Проте не всі народності континенту змогли перетворитися на кінні культури. Це пов'язане з географічною локацією кожного народу. Річ у тім, що ареал розселення диких коней залежав від кліматичних умов, популяція коней швидко скорочувалася, коли «кінський» кордон просувався на північ. Жорстокі зими ускладнювали пошук харчів, зменшуючи здатність до розмноження тварин. Саме тому на півночі континенту коні могли існувати лише серед людей, спроможних заготовити достатньо сіна для зими, це були народи, що вели осілий спосіб життя. У той час як на південних рівнинах налічували до шести коней на одну особу, на території північних прерій

лише плем'я піегансів спромоглося утримувати достатню кількість коней для того, щоб посадити всіх своїх людей верхи. Володіння кіньми перетворило практично егалітарне суспільство корінних американців у класове, відповідно до чисельності табунів, що була у власності особистості [Hamalainen].

Кінь допоміг розширити життєвий простір багатьох народностей. Непридатні раніше для осілого способу життя, землі прерій ідеально підійшли для вершників, що легко пересувалися на конях. Кінь став зручним видом транспорту, а величезні стада бізонів — невичерпним джерелом високоякісної їжі, що допомагало швидко збільшувати чисельність людей. Кожне з племен мало власну історію перетворення в кочівників, що зафіксована в міфологічних оповідках. Грандіозність кінної культури корінних жителів Північної Америки можна порівняти з кочовими культурами Азії. Причини, які спонукали до «великої подорожі», були різними, їх часом навіть не згадують, але оповідь про «велике переселення» є обов'язковою частиною міфології кочівників. Із появою коня змінилося ставлення до володіння речами (житла стали більш просторими, люди могли дозволити собі мати більше хатніх речей, що легко можна було навантажити верхи під час зміни стоянок), а також ставлення до старих і немічних, яких у колишні часи залишали на попередніх стоянках через неспроможність транспортувати разом з усіма.

Дослідники зазначають, що поява великих табунів коней порушувала крихку екологічну рівновагу прерій. На думку П.Гамалейнена, у середині 1840-х років долини рік були витоптані, що стало першим поштовхом до зниження популяції бізонів. Крім того, за висловом ученого, поява коней сприяла зниженню статусу жінки в корінних суспільствах, оскільки успішно полювали на бізонів лише чоловіки-вершники, а не ціле суспільство, як це було до появи коней. Прагнення підвищити свій соціальний статус у багатьох випадках провокувало війни між племенами, оскільки це був найлегший спосіб збільшити чисельність табунів, що належали племені. Особливо страждали осілі народи, що займалися землеробством, лише частково залежали від упольованих бізонів, такі як мандани, хідатси, арикари, що проживали у верхів'ях ріки Міссурі, та племена пауні й вашита на сході. Починаючи з 1830 року, ла-

кота щорічно спустошували поселення пауні, забираючи коней і кукурудзу, що призвело до занепаду ще недавно могутнього племені й провокувало історичну неприязнь між представниками цих народів [Hamalainen].

Переселення багатьох народів на ці території передувало появі коней. Відомі сучасному загалу як войовничі кінні нації, навахо (самоназва — діне, у перекладі «люди») й апачі переселилися в прерії із субарктичних районів десь у період між 900–1400 рр., стали такими лише після того, як іспанці завезли коней до Північної Америки. Обидві ці нації належали до атабаської мовної групи, їхні предки походили з північного заходу теперішньої Канади, де вони також вели кочове життя й жили з полювання на оленів карибу, звідти мігрували на південь, на територію сучасних штатів Техас, Нью-Мексико й Аризони. До 1540 р., часу, коли на цій території з'явилися іспанці, вони вже поділялися на дві різні народності, відомі під назвами апачі й навахи, кожна з цих народностей мала власну фіксовану територію, звичаї та культуру. Завдяки своїм раннім контактам з іспанцями, саме ці дві народності першими одомашнили коней.

У 1659 р. навахо стали першими індіанцями, що напали на європейців верхи на конях. На відміну від апачів, навахи були більш схильними до осілого життя, вони будували стаціонарні житла, що мали вісім стін й ідеально підходили для життя в пустелі, ці будівлі називали «хоган». Захопивши в іспанців овець і кіз, навахо швидко розвели власні отари, стали майстерними ткачами, їхні ковдри й килими досі високо цінують на ринку. Головну роль у сім'ї навахо відігравала жінка, яка володіла житлом, землею та скотом. Увесь устрій життя навахо був побудований навколо сім'ї, це відображене навіть у релігійних ритуалах. «Найважливішою спорідненістю в навахів уважали шлюбний зв'язок між дружиною та її чоловіком, а також генеалогічний зв'язок між матір'ю й дитиною. Усі інші зв'язки мали вторинне значення. До таких зараховували зв'язок батька з дитиною і зв'язок між дітьми однієї родини. Два останні зв'язки завжди оцінювали, зважаючи на надважливу категорію матері» [Schwarz, с. 13].

М. Шварц пише, що ще до європейської навали кілька основних філософських парадигм підтримували життя навахів.

Вони мали продовжувати вести спосіб життя, що його заповідала деміург — Жінка, яка постійно змінюється, а саме: не полишати землі, де вони вперше з'явилися на світ, для народу діне вона обмежувалася священними горами; саме тому «їхня ідентичність нерозривно пов'язана зі священною географією на багатьох рівнях» [Schwarz, с. 10]. Діне повинні постійно шукати нові джерела зцілювальної сили. Ще один важливий складник життя діне — усна традиція, до їхніх обов'язків входило переповідати наступним поколінням історії про божественних близнюків, що захворіли, воюючи з ворогами. Діне мають дотримуватися пророцтв, особливо тих, що попереджають про повернення нащадків божества, відомого під назвою Гравець, оскільки це пов'язане з ризиком заразитися [Schwarz]. Друга й четверта заповіді протистоять одна одній, оскільки «пророцтво щодо Гравця змушує остерігатися його нащадків, а друга заповідь, навпаки, штовхає шукати дружби з тими, від кого можна дізнатися про нові джерела зцілювальної сили» [Schwarz, с. 10]. М.Шварц переконана, що напруження, зумовлене цими суперечностями, характерне для навахів донині.

На відміну від мирних навахів, апачі жили набігами й полюванням, мігруючи за стадами антилоп, оленів і бізонів, їхня чисельність рідко коли перевищувала 5000 осіб. Вони кочували невеликими групами або навіть окремими сім'ями, споруджуючи невеликі переносні будівлі — вік'япи. Апачі використовували коней як тяглову силу й споживали м'ясо коней у їжу. Ні апачі, ні навахо не укладали союзів з іншими племенами.

Кайова переселилися на рівнини з області кутеней, що нині розташована на території Британської Колумбії в Канаді. Їх переселення датоване приблизно XVI ст., зафіксоване на території сучасного штату Монтана. У XVII ст. вони розселилися на берегах річки Єллоу Стоун. Переїнявши в індіанців племені кроу коней, кайова перемістилися в гори Північної Дакоти, звідки їх потіснили шиєни й сіу. Просуваючись на південь, кайова весь час перебували в стані війни з команчами. Лише на початку XIX ст. вони створили військовий союз із колишніми ворогами, що відіграло велику роль у битві за південні рівнини. Мова кайова належить до ацтеко-танноанської групи, до якої входить більшість мов мексиканських індіанців. Кайова

жили завдяки полюванню та війнам, попри малу чисельність, цей народ був добре відомий своєю войовничістю й хоробрістю, суворою військовою дисципліною та міцними військовими громадами. Красномовні кольорові піктограми кайова надзвичайно наближені до писемної мови. Багато інформації про індіанські війни дійшло до сьогодення завдяки піктографічному письму кайова, виконаному на шкурах бізонів, на зразок календаря.

Інша народність, яку почали називати кайова-апахі, супроводжувала кайова під час міграції на південь. Ці люди не були спорідненими ні з кайова, ні з апачами, попри це мали схожу з кайова культуру й розмовляли мовою атабаської групи, як і апачі, через це вони отримали таку назву. Попри свою культурну й лінгвальну спорідненість з іншими племенами, вони обстоюють свою окремішність, наголошуючи на етнографічних розбіжностях та різниці в організації соціального життя. Д. Еверет та автор «Довідника американських індіанців» (2000 р.) М. Фостер переконані, що збереження цієї народністю національної мови засвідчує збереження їх як соціальної громади серед численних контактів і союзних угод з іншими народами прерій [Everet]. Ця народність отримала серед науковців назву апачі рівнин, а у федеральному переліку визнаних державою племен має назву плем'я апачі зі штату Оклахома. Їхню присутність на території сучасної Оклахоми фіксують, починаючи з 1800-х років. Із 1966 р. нація здобула визнання з боку США, має свою конституцію й органи управління, розташовані в м. Анадарко. За офіційним переписом, нація нараховувала 1802 особи у 2000 р. [Everet].

Команчі говорили мовою юто-ацтекської групи, належали до народності шешони, що проживали в плоскогір'ї Великого басейну на території сучасних Вайомінга, Юти й Невади. У XVII ст. невелика група шешонів почала мігрувати на південь, просуваючись повз Скелясті гори. У кінці XVII ст. шешони отримали коней і на початку XVIII ст. розселилися по території сучасного Канзасу. На той час вони мали найбільші табуни коней на заході, їх уважали найкращими конярами прерій. Завдяки цьому вони протягом наступних 150 років володіли найбільшою індіанською імперією. Команчі зуміли перемогти як апачів, так й іспанців, стали справжньою грозою переселенців, їм

приписують найбільш кровопролитні битви з білими. Надалі вони створювали військові союзи з кайова та південними аропахо й шаєнами. Попри володіння величезними територіями, військова організація програвала їхнім союзникам кайова. Команчі виходили у військові походи невеликими загонами зі ста воїнів. На зразок іспанців, вони займалися работоргівлею й вирізнялися жадібністю до наживи, краще за своїх сусідів сприймали зміни, принесені білою цивілізацією. Попри це, команчі дотримувалися своїх древніх вірувань, вигідно використовуючи й пристосовуючи ці знання до сучасних їм умов життя. Так, вони могли передбачати зміни погоди за характером павутиння, що давало їм перевагу на війні й під час полювання.

Аропахо, як і шаєни, належали до так званої лісової культури, що вирізнялася осілим способом життя у великих поселеннях на півночі сучасних США, у районі Великих озер. Як і шаєни, аропахо розмовляли мовою алгонкінської мовної групи. У XVII ст. аропахо переселилися у верхів'я ріки Міссурі, звідки вони рушили на південь у район Блек Хілс, де уклали військовий союз із шаєнами. З усіма іншими сусідами Великих рівнин, зокрема з сіу, команчами й шешонами, аропахо перебували в стані постійних бойових дій, крадучи в них табуни коней і скот. Є припущення, що великий ритуал центральноамериканських індіанців Танок Сонця виник саме в аропахо. Аропахо славилися своєю гостинністю, усі рішення племені ухвалювали через консенсус, право голосу належало всім дорослим чоловікам племені й деяким старшим жінкам. На відміну від команчів, які не визнавали за жінками жодних прав, в аропахо жінки старшого віку мали велику повагу в питаннях віри. Після народження дитини пуповиння клали в розшитий бісером чохол, що поміщали в колыску як амулет. Навчившись ходити, дитина постійно носила цей амулет із собою.

Шаєни вперше згадані в 1680 р., коли з цим племенем познайомився французький дослідник Лассаль на території сучасного Ілінойса. Незабаром шаєни рушили на захід, прагнучи відділитися від своїх лісових сусідів. У середині XVIII ст. вони займалися сільським господарством на берегах ріки Міссурі в Північній і Південній Дакоті, зберігаючи осілий спосіб життя своїх предків, але до кінця сторіччя перестали вирощувати ку-

курудзу, перетворившись на справжніх кінних кочівників. Протягом якогось періоду вони жили в горах Блек Хіллс, звідки їх витіснили сіу. Надалі шаєни розділилися на дві групи, отримавши назву північних і південних шаєнів, північні шаєни й аропахо стали союзниками сіу в битві за Північні рівнини, у той час як південні шаєни й аропахо уклали військовий союз із каманчами в битві за південні рівнини.

Сіу (самоназва — лакота, дакота й накота) — найбільш відоме з племен великих прерій, саме образ воїна сіу слугує основою для загальноамериканського індіанського стереотипу. На початку відомої нам історії це було лісове плем'я, що домінувало на двох третинах території теперішньої Міннесоти, однак окремі клани проживали на території Вісконсина, Північної Дакоти й Айови. На відміну від сусідів, що розмовляли алгонкінськими мовами, мова сіу належала до сіуської мовної підгрупи. Предками сіу були індіанці чотирьох родів — санти, енктон, енкотанай і тітони, або лакота чи дакота (саме назва останнього роду слугувала надалі як самоназва цілого народу). До лакотів належали такі групи, як ханкпапа, оглала, мініконжу, бруле. Тітони першими сіли на коней і просунулися на захід від гір Блек Хіллс, вони стали найбільшою групою, що брала участь в індіанських війнах, були вправними воїнами та завдали великої шкоди регулярним військам. Крім військової доблесті, сіу відомі своєю добротою, милосердям, братською єдністю. У кожного народу Великих рівнин є своя легенда творення світу та подорожей. Згідно з легендами сіу, їм з'явилася діва у вигляді самиці білого бізона, вручила їм трубку й навчила, як вони мають жити в цьому світі. Трубка стала символом згоди між сіу й бізоном. Так само, як і кайова, сіу вели піктографічний літопис своєї історії, відомий під назвою «Зимова оповідь». Знаменні події зображали на шкірі бізона у вигляді однієї картини.

Саме лакота з шаєнами, очолювані такими визначними постатями, як Скажений Кінь, Сидячий Бик, Галл, отримали найбільш визначну перемогу в індіанських війнах над військами генерала Дж. А. Кастнера в Літл Біг Хорн у 1876 році. Відомості про поразку Кастнера зіпсували святкування століття країни. Т. Кінг назвав цю подію «моментом національної ідентичності» корінних народів Північної Америки [King 2013, с. 10].

«Нам розповідали історію поразки Кастнера стільки разів, у різних ракурсах, що цей момент в історії великих рівнин Монтани став основою для метафори, яка позначає щось героїчне, але погано сплановане та передчасне» [King 2013, с. 10].

На окраїнах Великих рівнин перебували ще й кроу (на північному заході), блекфуті (на півночі) та пони (на сході). Через своє географічне розташування на периферії прерій ці племена лише умовно зараховують до кінних цивілізацій, оскільки вони рівною мірою займалися полюванням і землеробством. Саме представники народів прерій сформуvalи розтиражований Голлівудом стереотип кінного індіанця.

На південному сході континенту проживали нащадки так званої культури міссісіпі або мезоамериканської культури, яка процвітала в цьому регіоні з I ст. до н. е. до I ст. н. е. Цей період в історії Північної Америки залишив археологічні знахідки у вигляді вишуканих гончарних виробів і свідчення про високорозвинену сільськогосподарчу діяльність. Гарні природні умови й достатня кількість їжі, що її вирощували на полях, призвела до збільшення чисельності населення в регіоні. Щільність населення зумовила утворення міст і регіональних територій під управлінням вождів племені. Починаючи з 800 р. до 1500 р. н. е., формується класове суспільство з релігійною та політичною елітою, титули передають у спадок.

Іспанці починають досліджувати цю територію з 1513 р., на той час тут існували міцні етнічні утворення, абсолютно автономні одне від одного, що проживали у великих поселеннях, на зразок міст, на чолі з помісними вождями, яких європейці іменували, відповідно до панівної в Європі традиції, королями. Дослідники зараховують тогочасних жителів до представників пізньої мезоамериканської культури.

Після того, як іспанці почали насильницьке підкорення земель і місцевих жителів (особливо відома експедиція Фернандо де Сото (1540–1543)), місцеві жителі вирішили боронити свої землі, об'єднавшись в армію, куди ввійшли представники всіх поселень, її очолив вождь Тускалуса. У битві під містом Мабіла, яке іспанці спалили вщент, армія «зламала хребет» кампанії де Сото, експедиція так і не досягла поставлених цілей. Не усвідомлюючи результату, іспанці спустошили ці території за допомо-

гою принесених із собою вірусів хвороб, до яких місцеве населення не мало імунітету. Спад населення поглиблювався ще й через інтенсивну работоргівлю корінним населенням, що процвітала на цій території в XVII–XVIII ст. Нащадки тих, хто вижив, зуміли зберегти свою єдність, утворивши у XVIII ст. Конфедерацію Маскогі (Muscogee Confederacy), куди ввійшли народи, що спілкувалися мовою маскогінської групи: кріки, чикасо, чокто й семіноли. Основною територіальною одиницею було місто-ідалва («idalwa»). Існували чотири основні «материнські міста» Конфедерації Маскогі — Абіхка (Abihka), Куза (Coosa), Тукабутче (Tuckabutche), Ковета (Coweta) [Isham&Blue]. Роди Кусетта й Ковета вважають найдревнішими членами конфедерації.

Відповідно до міфічної традиції, чикасо диференціювали посади верховного вождя, пророка та шамана. За легендами, міграціями чикасо керували пророки, які були медіаторами між людьми й духами. Суспільство чикасо вважають найбільш теократичним поміж чотирьох південно-східних народів (чероки, чокто, кріки, чикасо). Чикасо були переконані, що Великий Дух очолює національний уряд і направляє членів уряду, спілкуючись із ними через пророків. Натомість уряд звертався до свого народу як до «святого люду» і постійно благав про чітке дотримання священних законів, аби забезпечити отримання рясних благословень і доброї долі народу. Національна рада чикасо зазвичай збиралася під час щорічних Церемоній зеленої кукурудзи. Проте дослідники зазначають, що політичні справи не були пріоритетними, найважливішою називали ритуальну частину свята. Час для політичних зборів був вибраний через те, що чикасо були переконані, що священники й пророки безпосередньо спілкувалися з вищими силами, а в дні найбільшого свята календарного циклу цей зв'язок був найсильнішим. Жодних рішень чи то національного, чи то територіального рівня не можна було ухвалювати без консультації з верховним жерцем.

Історія міграції народу крі схожа на традиції чикасо, однак існують історичні відомості про революцію проти деспотичного священника. Державний лад кріків регламентований національною культурою. Д. Шампейн розрізняє три основні напрями впливу: «культурний партикуляризм міст, роль священників у розв'язанні найважливіших політичних питань у цих

поселеннях, політичний розподіл міст на червоні й білі міста. Цей розподіл символізував дуалістичне протистояння космогонічних сил. Політичний поділ полягав у географічному розташуванні верхніх і нижніх міст, які також мали червоні й білі міста-столиці» [Champagne, с. 37].

Найважливішим лідером у кріків був міко («míco»), вождь поселення. Міко вели воїнів у битву й представляли інтереси жителів своїх поселень на загальнонаціональних зборах, проте їхній авторитет верховного вождя тривав, доки вони могли переконати інших у правильності своїх рішень. Міко управляли за допомогою мікалгі («mícalgi»), менших вождів, які часто відігравали роль радників. Другий за значенням вождь поселення іменований хеніха («heniha»), після нього йшли поважні старійшини, шамани й тустуннуггі («tustunnuggee»), військовий радник, воїн, що вкрив себе славою в бою. Ягола («Yahola»), або шаман, виконував різноманітні ритуали, найважливіший серед яких — виготовлення «чорного напою», що використовували під час церемоній очищення.

Серед елементів життя кріків варто назвати клани, що організовували лови, розподіляли землі, організовували шлюби й карали порушників закону. Владу міко доповнювали жінки-старійшини роду, їхнє слово було визначальним в ухваленні найважливіших рішень. Кріки становили матріархальне суспільство, де наслідування відбувалося за материнською лінією. Клан Вітру вважали головним, тому більшість міко походили з цього клану.

Із навалюю білих поселенців у XVII ст. кріки були змушені покинути десятки міст, щоб позбутися неприємного сусідства. У боротьбі за контроль над територією як іспанці, так і французи з англійцями прагнули мати кріків серед своїх союзників, при чому верхні й нижні міста могли мати різних «друзів», що нерідко призводило до міжетнічного кровопролиття. У травні 1718 р. імператор Брим, міко могутнього роду Ковета, запросив представників Великої Британії, Іспанії й Франції до свого міста, де зібралася Рада верхніх і нижніх міст, там була оголошена декларація про національний нейтралітет народу кріків щодо колоніального суперництва білих. Того ж року Іспанія побудувала укріплення Сан-Марко де Апалаче в затоці Апа-

лаче, а за три роки британці звели форт Короля Георга в усті річки Алтамахо, що межували із землями кріків. Тільки декларація про нейтралітет допомагала утримувати рівновагу сил.

У 1732 р. засновано колонію Джорджія, із столицею в Саванні. Це стало можливим завдяки зусиллям Джона Маскгрова, який був одружений із дочкою британського торговця хутром, жінкою з могутнього клану Вітру. Мері Маскгров була близькою родичкою могутнього імператора Брима. Вона стала перекладачкою для першого губернатора Джорджії, який використав її зв'язки, щоб закріпити британську присутність у цьому регіоні.

1736 року британський та іспанський уряд дійшли згоди про створення нейтральної зони між ріками Алтамаха й Сен Джон, гарантувавши безпечне полювання на оленів для кріків та убезпечивши іспанську Флориду від британських зазіхань. На цю територію почали переселятися біженці з усіх постраждалих від військових дій племен, так звані «місіонерські індіанці» (корінні жителі, що були вкрадені або виманені хитрощами місіонерами з їхніх рідних земель, а потім перетворені на рабів при християнських місіях)⁴, раби-втікачі. Це нове утворення отримало назву семіноли, від іспанського слова «cimarrones», яке позначало втіклий домашній скот, який здичавів на волі.

Під час американської революції верхні кріки разом із черокі підтримували британців, у той час як нижні кріки були на боці американців. Після закінчення війни в 1783 р. кріки дізналися, що британці поступилися правами на їхні землі новоствореним Сполученим Штатам. Того ж року два міко нижніх міст Хопоісл-міко (Hopoithe Miko — у перекладі приручений король) та Енея-міко (Eneah Miko — у перекладі товстий король) передали права на 800 квадратних миль території кріків у володіння штату Джорджія. Натомість Александер Мак-Гілліврей (Alexander McGillivray), син багатого шотландського плантатора, чиї землі були конфісковані британцями, і матері-крік, вождь міста Каушата, очолив одне з перших антибританських міжплемінних повстань, отримавши зброю від іспанців. Як двомовний громадянин, володіючи однаковою мірою уявленням про обидві культури, Мак-Гілліврей прагнув

⁴ Іспанці називали таких індіанців «гелізаро».

розвинути у своїх підлеглих відчуття національної гордості, централізувати владу та політичний авторитет, виступав проти розрізненої влади міко, що на свій розсуд передавали права на територію кріків британцям. У 1784 р. він досягнув угоди з Іспанією, яка визнавала право кріків на 3 млн акрів землі, на яку претендував штат Джорджія. У 1786 р. Рада верхніх племен вирішила розпочати війну проти білих поселенців, що захоплювали їхні землі. Для врегулювання конфлікту Джордж Вашингтон вислав уповноваженого до Мак-Гілліврея, який переконав його відвідати президента в Нью-Йорку, тогочасній столиці країни. Улітку 1790 р. Мак-Гілліврей і 29 інших вождів підписали Нью-йоркську угоду від імені «верхніх, середніх і нижніх кріків та семінолів», згідно з якою велика частина земель переходила у володіння федерального уряду. Крім того, кріки зобов'язувалися повертати рабів-втікачів. Натомість США визнавали суверенність кріків, прагнули виселити білих поселенців із земель, що залишалися у володінні кріків. Мак-Гілліврей помер через три роки після підписання цієї угоди, що збіглося в часі з винайденням бавовноочисної машини, яка зробила надзвичайно вигідними бавовняні плантації. Білі поселенці почали вимагати від федерального уряду дозволу на створення плантацій на землях, що належали крікам, відповідно до Нью-Йоркської угоди.

Земельні претензії до кріків мали не тільки білі поселенці, але й інші члени Конфедерації Маскогі — чокто. Так, 1790 року виник конфлікт щодо земель біля ріки Ноксубі (Noxubee). Обидві нації дійшли згоди розв'язати цей конфлікт за допомогою гри в м'яч. На полі зібралося понад 10 000 осіб — гравців і вболівальників. Після дня виснажливої гри перемогу отримали кріки. Чокто не погодилися з таким результатом, розпочалася бійка, унаслідок якої загинули понад 500 осіб.

1799 року зафіксована спроба створити незалежну державу кріків. Натхненником цієї ідеї був європеєць Віліам Боулз (William Bowles), який утік жити до кріків у 16-літньому віці. Там він мав двох дружин — із двох племен (із кріків та з черокі), що забезпечило йому політичну підтримку обох націй. Він відкликав угоди Мак-Гілліврея, оголосивши про створення держави Маскогі зі столицею в місті Міккосукі (Miccousuki), де вождем

був його тесть міко Каначе (Kanache). Боулз планував включити до складу нової держави великі території землі сучасної Флориди, Алабами, Джорджії, Північної Кароліни й Теннессі, об'єднавши народи черокі, верхніх і нижніх кріків, чикасо та чокто. Він навіть побудував невеличкий флот, розпочав рейди проти іспанських судів у Мексиканській затоці. У 1800 р. Боулз оголосив війну Іспанії. Ця військова кампанія була програна, Боулза видали іспанцям, він помер в ув'язненні через два роки.

Як стверджує Х. Хертцберг, «історично американські індіанці реагували на іноземне проникнення як із племінної позиції, так і з деяким виявом більш широкої індіанської ідентичності. Проте аж до кінця ХІХ сторіччя в індіанській відповіді на біле вторгнення племінне превалювало, лише подеколи з'являлися в окремих регіонах міжплемінні угруповання, що дуже віддалено нагадували паніндіанізм [Hertzberg, с. viii]. Одним із перших подібних явищ був рух, очолений військовим лідером шауні Текумсею, який зробив спробу укласти військовий альянс із племенами маскогі (черокі, чокто, кріки, чикасо), представниками верхніх міст у 1811 р. У 1812 р., скориставшись політичною ситуацією в новостворених США, спробував відновити суверенітет індіанських племен на їхніх споконвічних землях.

У Канаді розрізняють не лише представників перших націй, але й метисів (напівкровок) та інуїтів (ескімосів). Метиси утворюють досить велику корінну частку населення Канади, перебувають в особливому становищі. Це нащадки змішаних шлюбів, спочатку між французами й представниками індіанських націй, а потім між англійцями та індіанцями, тому вони неодноразово обстоювали власну ідентичність усіма доступними способами. Метиси не є визнаною державою групою, отже, не мають статусу індіанців, що наданий іншим представникам корінних націй Канади, проте вони володіють великими територіями у Квебеку, Онтаріо, Манітобі, Саскачевані й Альберті. Культура багатьох общин метисів має суттєві відмінності як від представників перших народів Канади, так і від білого населення. Це підтверджене наявністю особливої мови метисів — мічіф, що складається з компонентів французької мови та аборигенних мов.

Саме завдяки представникам аборигенних націй відбулося так зване повстання Червоної ріки в 1869–1885 рр. під

керівництвом Луї Ріеля й Габрієля Дюмона. Розпочалося воно з придбання Канадою в Гудзонської компанії частки території розміром приблизно 3,9 мільйона квадратних кілометрів, із центром у Йорк Факторі. Велика частина цього «придбання» зачіпала наділи в Саскачевані, Квебеку, Альберті й Онтаріо, захоплюючи невеликі наділи в Міннесоті, Монтані, у Північній та Південній Дакоті. Із населенням цієї території, вагому частину якого утворювали саме метиси, не були укладені угоди, тому Гудзонська компанія не мала жодних прав на продані землі. «Вони навіть не контролювали ці землі. Купівля була нічим іншим як паперовою обіцянкою й задекларованими бажаннями» [King 2013, с. 15].

Губернатором нової території був призначений Вільям Мак-Дугал, який, як виявилось, не особливо прихильно ставився до французів, а у зв'язку з цим і до метисів, що в більшості були нащадками змішаних шлюбів саме з французами. У серпні 1869 р. губернатор дав розпорядження розділити землі, проігнорувавши чинну систему розподілу землі серед метисів (земельні наділи, за їхнім переконанням, повинні обов'язково мати вихід до річки або до інших джерел води). Це спричинило незадоволення, у листопаді метиси змусили землемірів полишити їхню територію. На тлі конфронтації та необхідності обстоювати інтереси франкомовного населення перед англomовним урядом постав Луї Ріель, який очолив боротьбу метисів за свої землі. Під егідою Ріеля створено уряд провінції Манітоба, що мирно розв'язував питання з офіційною Оттавою. Справи йшли непогано до лютого 1870 р., поки четвірка незгодних: Чарльз Болтон, Джон Шульц, Чарльз Мейєр та Томас Скотт — не організували заколот, щоб скинути уряд. Заколот не мав успіху, Болтон і Скотт були схоплені, а Шульц та Мейєр втекли до Торонто. Ріель помилував Болтона, але наказав стратити Скотта, що спричинило нову хвилю виступів проти католицької церкви, французького впливу й метисів. Тікаючи від політичних переслідувань, Ріель полишив Канаду та перебрався до США.

У наступні п'ятнадцять років більшість метисів були змушені полишити Манітобу й переїхати до Саскачевана, на півдні якого утворилися великі метиські поселення, у районі Боточе в долині ріки Південний Саскачеван. «На той момент

було вже цілком зрозуміло, що суверенна влада Канади, як ця юна країна йменувала себе, зовсім не зацікавлена в тому, щоб забезпечувати дотримання прав метисів чи взагалі дослухатися до будь-яких їхніх проблем. Того року повернувся Ріель, щоб очолити Північно-Західне повстання метисів» [King 2013, с. 16]. Із квітня до червня 1885 р. відбулося кілька сутичок з урядовими військами, вирішальна битва сталася біля Баточе. Три дні військові загони метисів на чолі з Луї Ріелем і Габріелем Дюмоном протистояли значно більшій і краще озброєній канадській армії. Після того як скінчилися боєприпаси, Ріель здався в полон, а Дюмон зумів відступити зі своїми військами до американської Монтани. Як підсумовує Т. Кінг, «прем'єр-міністр Джон Макдональд наполіг на страті Ріеля, попри те, що всі собаки Квебеку гавкали на його підтримку». Ріеля повісили за державну зраду, а англомовна Канада, поплескавши себе по плечу, залишилася переконаною, що питання метисів розв'язане раз і назавжди» [King 2013, с. 17]. Так не вважають самі метиси, виокремлюючи себе в культурну групу, проблемам якої присвячено низку яскравих літературних творів. Серед найбільш визначних варто назвати романи «Голубина чума» («The Plague of Doves») Л. Ердрич і «Напівкровка» М. Кемпбел.

Е. Сміт стверджує, що в ідеальному варіанті «націоналізм надає розрахунок ресурсів і рецепт оптимального способу життя, необхідні для автономії й автентичності; якщо цього не вдається досягти, націоналісти змагаються за максимальний контроль над своєю землею та її ресурсами. До того ж націоналізм діє ще на соціальному рівні, вимагаючи єдності й дієвості «народу», рівності людей як громадян перед законом та їхньої участі для «національного блага». Дивлячись на націю як на родину «з великої літери», він прагне створення духу національної єдності й братерства серед членів нації; ось чому він пропонує соціальну єдність кожної нації» [Сміт]. Це можна зафіксувати в історичній ретроспективі розвитку й становлення національної ідентичності корінних народів Північної Америки, що являє собою важливий аспект тлумачення корінної ідентичності як літературного перформансу. Історичність — значуща частина літературного дискурсу письменників корінного походження. Відкритість інтерпретації історичних подій

дає літераторам змогу вийти за бінарну опозицію «дикунство — цивілізація», нав'язану індіанцям мейнстримною культурою, спонукає до відкритості інтерпретації, поглиблює й розширює перспективу бачення національної ідентичності. Історична сигніфікація літературних творів відкриває перспективу до багатовимірності трансформацій подій сьогодення, допомагає літераторам функціювати в кількох дискурсах, що сприймається читачем як вільна гра з традицією, своєрідний діалог з Іншим в історичній проекції. Зіткнення часових площин помітне у творчості практично всіх письменників корінного походження. Проте до суто історичного роману як до жанру, де взаємодія часів постає найбільш яскраво, зверталися одиниці з авторів. Серед найбільш яскравих імен варто назвати Д. Глансі, Дж. Велча, Л. Ердрич, Дж. Бойдена, П. Г.Еллен.

1.4. Паніндіанський рух

Так званий «прогресивний індіанський рух» початку ХХ століття вперше актуалізував загальні для всіх корінних жителів проблеми, визначивши спільну індіанську ідентичність, що відрізнялася від вузької племінної боротьби за інтереси конкретного народу або клану. Паніндіанізм окреслив шляхи пристосування до домінантного суспільства.

Усезагальна організація, що вперше зробила спробу об'єднати представників різних індіанських народів, створена в 1911 р. Це була Асоціація американських індіанців (Society of American Indians). Як писав Т. Кінг, «іронія полягала в тому, що створена вона була в день Колумба» [King 2013, с. 153]. Варто визнати, що організатором і натхненником цієї фундації став професор університету Огайо Фаєт Авері Мак-Кензі, який не був етнічним індіанцем. Від початку ця організація створена як національне об'єднання «освічених і прогресивних індіанців» [Allen 2013, с. 9]. До організації ввійшли визначні діячі індіанського руху, учені, учителі, співробітники урядових організацій, представники духовенства, письменники, художники. Серед найбільш відомих її членів — Чарльз Істман (Charles A. Eastman), представник племені сіу, Карлос Монтесума (Carlos Montezuma) — апаче, Френсис Лафлеш (Francis

LaFlesche) — омахо, Альберт Хенслі (Albert Hensley) — вінебаго, Марі Болдвін (Marie L. Baldwin) — оджібва, Артур Паркер (Arthur C. Parker) — сенека, Лаура Корнеліус Келлог (Laura Cornelius Kellogg) — онейда, Гертруда Боннін (Gertrude Bonnin) — сіу.

Організація проіснувала до 1923 року, у часи свого розквіту вона налічувала у своїх лавах понад 500 членів — представників корінних народів, а також широке коло друзів серед білого населення. Це засвідчувало велику популярність організації серед «асимільованих» індіанців. У цілому ж в індіанських резерваціях, що стали на той час єдиним прихистком колишніх володарів континенту, організація не мала підтримки через свою «рафінованість» і віддаленість від нагальних потреб загалу. Насамкінець члени верхівки організації не знайшли спільної мови між собою, асоціація перестала існувати. К. Ламавайма так характеризувала цю проблему: «На початку XX сторіччя тертя між індивідуальною й груповою організацією життя становили основу битви за американське громадянство для американських індіанців, тому що вимагало відцуратися від племінного укладу життя. Руйнівний вибір між корінною національністю й громадянством США знищив Асоціацію американських індіанців» [Lamawaima, с. 333].

Спад паніндіанської активності в США тривав аж до 1944 р., коли був створений Національний конгрес американських індіанців (National Congress of American Indians). Конгрес активно обстоював громадянські права індіанців. Так, 1954 р. ця організація активно протистояла спробі створити нове законодавство, згідно з яким штати отримували б право на кримінальні й процесуальні впровадження проти представників корінних народів на територіях резервацій. У середині 60-х років цю організацію очолював Вайн Делорія-молодший (Vine Deloria Jr.). Однак, подібно до Асоціації американських індіанців, Конгрес прагнув до замкненості й часто сповідував примиренські гасла, тому з початку 1960-х рр. на авансцені почали з'являтися організації на зразок Національної ради індіанської молоді (National Indian Youth Council), створеної в 1961 р. у Чикаго, Об'єднання червоношкірих жінок (Women of All Red Nations), що ініційоване в 1974 р. насамперед серед лакота. Ці організації

обстоювали більш активну громадянську позицію, порівняно з Конгресом, але найбільш радикальною організацією того часу варто вважати Рух американських індіанців (American Indian Movement). Ця організація більш відома за своєю аббревіатурою AIM.

Нуклеарна організація, із якої надалі виріс Рух, була створена влітку 1968 р. у Міннеаполісі для боротьби проти виявів антиіндіанської брутальності в районі міст-близнюків. Активісти Руху патрулювали вулиці, наглядаючи за роботою поліції. Крім того, учасники цієї організації створювали систему альтернативної освіти для дітей корінного походження. Були організовані шкільні комплекси «Маленька червона школа» («Little Red Schoolhouse») і «Серце землі» («Heart of the Earth») для тих дітей, які мали проблеми в загальній системі освіти. Крім того, Рух американських індіанців лобював ідею створення особливих програм для дітей із сімей, які опинилися в Міннеаполісі-Сент-Полі внаслідок державної програми переміщення індіанців із резервацій до міст. «Від початку AIM являло собою вільне угруповання людей, яким було вже достатньо несправедливостей, тому вони вибрали дію замість бездіяльності» [King 2013, с. 147]. Поступово організація перетворилася на загальноамериканський рух спротиву, члени цієї організації були в авангарді багатьох радикальних виступів і заворушень, найбільш відомими з яких стали захоплення острова Алькатрас у Каліфорнії (1969–1971), автомобільний пробіг через усю країну, відомий під назвою Марш порушених угод (1972), військова сутичка біля Вундид Ні (1973). AIM вважали екстремістською організацією. «На краще чи на гірше, але саме AIM завжди опинявся під пильним прицілом преси, саме проти його лідерів завжди були спрямовані всілякі юридичні утиски» [King 2013, с. 154].

Т. Кінг наголошував, що, попри весь потенціал і впливовість Руху американських індіанців, його життя на політичній мапі США було надзвичайно нетривалим. «До кінця 1990 рр. уся верхівка AIM або опинилася у в'язниці, або їхнє життя було просто зруйноване різноманітними урядовими санкціями, законними чи незаконними» [King 2013, с. 157]. Донині відкриті питання про роль цієї організації в історії паніндіанського

руху. Дехто звинувачує її у волюнтаризмі й екстремізмі, надаючи всій діяльності негативного забарвлення, водночас існує й інша думка про діяльність цієї організації, що обґрунтував Т. Кінг: «АІМ й інші активістські групи стомилися від умовляння й необхідності весь час бути прохачами, яких завжди ігнорують. Чи існував інший шлях для того, щоб привернути увагу до проблем корінного населення, окрім як вийти на демонстрації, спричинити конфронтацію, а коли випадала нагода — і насилля? — Ні» [King 2013, с. 157–158]. К. Вомак пише про вплив Червоної сили на формування індіанської інтелектуальної традиції: «Література корінних американців багато чим завдячує активізму, що оточував її, хоч часом нам і не зручно визнавати його вплив у романах, віршах і п'єсах. І якщо в Канаді роман про «червоний рух» з'явився ще за рік до друку «Священного кола», написаний представницею народу оканага Дж. Армстронг («Слеш» (1985), то Сполученим Штатам ще варто написати свій твір на цю тему. Червоний Рух просто просочується крізь сторінки белетристики американських індіанців, що призвело до зміни у свідомості й породило національну гордість, без якої просто не відбулися б індіанські письменники» [Womack 2008, с. 26].

Рада індіанської молоді успішно боролася за відновлення прав на рибальство в північно-західній частині США в 1960-х рр. Наступне десятиліття рада боролася з відкриттям вугільних й уранових шахт на територіях резервацій, крім того, активісти виступали за створення робочих місць і покращення рівня освітніх послуг для корінного населення. Об'єднання червоношкірих жінок створено як дочірня організація АІМ в 1974 р., але дуже швидко вона посіла свою особливу нішу, розпочавши боротьбу за громадянські права для представників корінних общин, особливо жінок і членів їхніх родин. Після політичних переслідувань у другій половині 70-х рр. АІМ і споріднені організації зійшли з політичної арени. Натомість був створений Національний конгрес американських індіанців (National Congress of American Indians), що є політичною силою, яка представляє інтереси корінних американців на цей момент.

Першу спробу створити паніндіанську організацію в Канаді зроблено в 1919 р. з організацією Ліги індіанців Канади

(League of Indians of Canada). Її засновником став Ф. О. Лофт, представник народу мохавків. Ця організація послугувала своєрідним продовженням Ради племен, що її прагли на той момент створити в США. Основне завдання організації — змусити офіційну Оттаву визнати права на землю корінних народів Канади й лобювати інтереси корінного населення перед федеральним урядом Канади. На жаль, Ліга не здобула широкого визнання серед багатьох племен, її роботі активно перешкоджав уряд. Офіційний спротив федеральній владі був закріплений на законодавчому рівні в 1927 р., коли затверджена поправка до Закону про індіанців (Indian Act), де представникам корінних народів забороняли утворювати власні політичні організації, розмовляти мовами корінних народів. У таких політичних умовах Ліга індіанців Канади не змогла вільно існувати, тому подальші двадцять років її відгалуження працювали підпільно, позиціонуючи себе як різноманітні гуртки за інтересами або групи з вивчення Біблії.

Спробу створити наступну паніндіанську організацію зроблено лише після закінчення Другої світової війни. У 1945 р. засновано Північноамериканське індіанське братерство (North American Indian Brotherhood), яке проіснувало недовго, багато корінних племен вбачало в ньому парафіяльну організацію католицької церкви. Через шістнадцять років, у 1961 р., створено Національну раду індіанців (National Indian Council). До її складу увійшли як представники корінних народів, визнаних державою, так і ті, що належать до федерально невизнаних племен, а також представники від метисів. Як виявилось, інтереси цих груп відрізнялися, через це організація розділилася на дві — Раду корінних народів Канади (Native Council of Canada), яка мала опікуватися племенами, що не отримали державного визнання, і Національне індіанське братство (National Indian Brotherhood), яке задовольняло потреби визнаних державою племен. 1983 року метиси відділилися від Ради корінних народів Канади, сформувавши власну національну організацію — Національну раду метисів (Metis National Council). Ескімоси від початку не приєднувалися до жодної з названих організацій, створивши в 1971 р. власну організацію Тапіризат ескімосів Канади (Inuit Tapirisat of Canada).

У 1982 р. Національне індіанське братство спробувало розширити свої повноваження, задекларувавши прагнення зарахувати до своїх лав усіх представників корінних націй Канади. Братство навіть змінило свою назву на Асамблею перших націй (Assembly of First Nations). Попри всі намагання, ця організація переважно опікується проблемами народів, визнаних державою.

Не всі народи належать до Асамблеї перших націй чи Національного конгресу американських індіанців, але саме ці дві організації — найбільш впливові політичні сили, що на сьогодні опікуються індіанськими проблемами в Північній Америці. Крім цих двох організацій, функціують Тапіризат ескімосів Канади й Національна рада метисів.

Індіанські політичні сили середини ХХ ст., а особливо другої половини століття, сприяли пробудженню політичної свідомості серед корінного населення Північної Америки та активізації боротьби з відкритими й прихованими формами расизму та дискримінації американських індіанців і представників перших націй Канади. Політичні організації, такі як Рух американських індіанців (США) і Національна рада індіанців (Канада), робили реальні практичні кроки в напрямі морально-психологічного й фізичного звільнення представників корінних націй від расистської політики урядів двох країн. Навколо цих організацій згрупувалися прогресивні діячі та митці, які активно вплинули на явище «Індіанського ренесансу» кінця 60-х — початку 70-х рр. Особистості, що надалі ввійшли до письменницької еліти, брали активну участь у паніндіанському русі.

1.5. «Свій» та «чужий» у контексті національної ідентичності індіанців

Привілейоване місце, що відводиться західному світосприйняттю, піднесення європейських цінностей, виокремлення західної системи знання як універсальної, відношення до представників не-європейських цивілізацій як до меншوارтисних, підпорядкованих Інших (чужих) зумовили етнічну кризу ХХ століття. Суть цієї кризи філософи пояснюють як «переоцінювання цінностей і перерозташування складників її

духовного ядра» [Кондаков; с. 7]. Така криза здатна вивести з рівноваги й навіть паралізувати культурний розвиток цілих країн. Загрозу національній ідентичності сприймають як соціально-психологічний чинник динаміки свідомості, культурної, соціальної та політичної поведінки людей, що належать до різних культурних ареалів. Відомий канадський письменник і політичний діяч Томас Кінг (за походженням черокі) у своєму відомому творі «Незручний індіанець. Цікавий звіт про корінне населення Північної Америки» зауважує, що, якщо поглянути на стосунки між «корінним і не-корінним населенням Північної Америки, важко зафіксувати суттєву відмінність між минулим і теперішнім. Тоді коли обходяться без допомоги зброї та сурм, відчуття північноамериканської зверхності стає краще замаскованим, а презирство не таке дзвінкоголосе, але ставлення до корінних народів і у двадцять першому столітті залишається таким самим, як і у попередніх віках» [King 2013, с. xv].

Часто національна, етнічна, релігійна ідентичність утворюється за допомогою формул, які містять заперечення іншої ідентичності, оголошуючи про те, ким людина або спільнота не є. Л. Оувенс пише, що «слово «індіанці» з'явилося на цьому континенті лише заради того, щоб на мовному рівні позначити «іншість» корінного населення. Бути «індіанцем» означало «не бути європейцем» [Owens 1992, с. 7]. Обов'язковою умовою для формування колективної або й особистої ідентичності є виникнення образу «іншого», найчастіше ворога; на тлі цього образу й відбувається процес самоідентифікації. «Ідеться про класичну проекцію: не ми створюємо проблеми, а «вони». Перекладання проблеми на плечі «іншого», зазвичай, поєднується з глибоким переконанням, що проблема полягає не в «нас», а в «них» [Козловець, с. 39]. Відчуття «ми» найбільш продуктивно формується лише за наявності поряд «інших» як категорії внутрішнього ворога.

В американському суспільстві найчастіше свідомо реєструється опозиція між білою й чорною ідентичністю, маргіналізуючи латиноамериканців, американців азійського походження та корінних жителів континенту, завдяки чому «відбувається унормування білості, тому що білі стали групою, із якою порівнюють усіх інших» [Gilda, с. 73]. Осмислення процесів формування національної й культурної ідентичності — ґрунт для

спрямованого досягнення динаміки привласнення особистістю культури й ідентичності Іншого. «Концепції транскультурації, культурного полілогу, взаємодія різних культур, що при цьому залишають за собою право бути «непрозорими», унаочнюють нові уявлення про порядок і хаос у світі та є своєрідною спробою пошуків виходу із ситуації постмодерну» [Тлостанова, с. 118–119]. Невідома донедавна, а тому й ворожа інакшість, нині визнана модною. Аби було зручніше долучити її до мейнстріму, вона, крім формальної легітимізації, має ще й бути «розфасованою в зручне для середньостатистичного споживача пакування». У такий спосіб відбувається не просто привласнення, вона стає безпечною (бо вже відомою), передбачуваною та «не абсолютно іншою» [Тлостанова, с. 122]. Культура споживання начебто стирає кордони, нівелюючи будь-яку ідентичність. Як пояснює Е. Мак-Дональд, «європейці ніколи не визначали корінних американців за суто соціологічними фактами, але натомість уважали їх потенційним символом того, чим поселенці не були або чим би вони хотіли стати» [MacDonald& MacDonald&Sheridan, с. xv].

Важливе місце тут посідають стереотипізація й комерціалізація, які ставляться до Іншого як до товару, що добре продається, приносячи гарний матеріальний зиск. Таким чином відбувається не викорінення іншого з-поміж свого, а свідоме нівелювання, подолання інакшості. Показовим для мейнстрімного суспільства є прихований расизм, який виявляється в комерційному застосуванні образливих для корінних жителів номінативів, як «червоношкірі», «індіанці», «скво», «папус», «вам-пум». Їх часто икористовують у назвах спортивних команд та рекламі різноманітних товарів, образи індіанців є основою багатьох спортивних маскотів, машини найменуванні за назвами націй («Cherokee», «Dakota», «Winnebago»). Усе це щоразу актуалізує історичні стереотипи про варварську нецивілізованість корінних жителів, уроджену лінь і сексуальну доступність індіанських жінок [Russell; Roppolo; Young Man; King].

Використання індіанських маскотів — не лише недостойне тиражування стереотипів, але й безпосереднє приниження корінних жителів. А. Янг Мен висловлює думку, що якби хтось із власників спортивних команд додумався використати

будь-що, пов'язане з мусульманством, то у відповідь одразу б прокотилася хвиля вибухів. Образ Ісуса Христа — також погана ідея для маскоту, бо християни можуть бути не гіршими вбивцями, ніж мусульмани. «Індіанці люблять баскетбол, але ми не розбиваємо свої табори на спортивному полі... А чому б Атланті Брейвз, що використовує індіанців як маскот, уважаючи, що це просто безневинний жарт, не вдягнути білого в костюм-трійку та не запропонувати йому стрибати довкола мобільного будинку, припаркованого біля баскетбольного майданчика, щоразу як його команда влучає в кільце? А як щодо зміни назв деяких спортивних команд? А чому б не Білі з Атланти, або Білолиці з Канзас Сіті, чи Чиказькі Негри, Вашингтонські Евреї, або Нью-Йоркські Селюки?» [Young Man, с. 202].

Т. Кінг подає у зв'язку з цим величезний перелік промислових товарів і послуг, де з маркетинговою метою залучені індіанські маскоти, що, на думку виробника, мало б зробити товар більш привабливим для потенційного споживача: цукор «Від червоного вождя», сода «Калюмет»⁵, в'ялене м'ясо «Від великого вождя», дикий рис «Сірої Сови», тютюн «Від червоношкірого», «Об'єднання омахів» (комерційна організація), мобільні будинки «Вінібаго», «Пігулки великого вождя», цигарки «Американські духи», ракети «Томагавк», холодильні компресори «Текумсе». «Особисто я полюблю масло «Озерна земля», де зображена індіанська дівчина в сукні з оленячої шкіри, що на колінах тримає коробку з маслом. Дизайнер-жартівник зробив так, що якщо пакування повернути під певним кутом, то індіанка постає у вигляді «au naturel», демонструючи оголені груди. Який дотепний хлопець...» [King 2013, с. 56].

Іще один різновид «культурного споживання» індіанської ідентичності — поширена гра в індіанців, яка має історичне підґрунтя в американській історії. Під час відомого Бостонського чаювання, коли скинуто в море мішки з чаєм, на знак непокори британському правлінню, учасники цієї акції були перевдягнуті індіанцями [Deloria]. С. Рассел пише, що білі граються, не прагнучи збагнути культуру та звичаї американських індіанців. «У Європі дорослі люди бігають по лісу напівоголені,

⁵ Священна трубка.

б'ючи весь час у барабани, зводять тіпі там, де їх просто не має бути з погляду здорового глузду, тому що тіпі — це людський притулок там, де лісу мало. Американські індіанці не зводять тіпі в лісах. Багато американців вважає себе правнуками королівських родин народу черокі (чому це має обов'язково бути черокі?). Зазвичай, вони ведуть свій родовід від принцеси, яка з'являється їм уві сні й наказує збирати артефакти, пов'язані з людьми сіу. Ну, хоч почуття гумору бабусі не зраджує...» [Russel, с. 212].

Федеральна політика часто репрезентує корінні народи як такі, що стоять на нижчому щаблі розвитку, як не здатних ні до чого дикунів. «Антиіндіанська термінологія, образність і поведінка набули такого рівня законності, що навіть інші маргіналізовані народи не сприймають це як вияв расизму та беруть у цьому участь» [Robertson b, с. 32].

Масове продукування подібної ідеології породжує виникнення расистських організацій на зразок Ку-клукс-клану. До таких варто зарахувати Спілку за рівні права всіх громадян (Citizens Equal Rights Alliance). У статуті цієї організації задекларовано постулат про те, що «федеральна політика стосовно індіанців є непідконтрольною, деструктивною, расистською та неконституційною. Спілка бере на себе місію захисту рівних прав перед законом усіх громадян відповідно до Конституції США. Ми вбачаємо своє завдання в тому, щоб змінити федеральну політику щодо індіанців, яка загрожує або обмежує права окремих індивідуумів, що живуть на території резервацій або поряд із ними» [CERA website]. За висловом активістів спілки, найбільш «постраждалою» верствою населення США є саме біле населення, яке обмежене в правах на користь індіанців. Одна з недавніх статей, що наявні у вільному доступі на сайті цієї організації, розміщена 31 серпня 2016 р., має назву «Стежина війни: Проіндіанська політика Обама загрожує всім американцям — як членам племен, так і тим, хто не має цього членства». Авторка переконує читачів у тому, що «політики, індіанські лідери і їхні іміджмейкери майстерно експлуатують симпатії чесних американців та маніпулюють їхнім почуттям провини за минулі негаразди (як реальні, так і вигадані), що були вчинені проти індіанських племен. <...> Політики

та їхні поплічники створили небезпечну позірну реальність, згідно з якою суверенітет племен важливіший, ніж суверенітет штатів» [Willman]. Провокування спалахів фанатизму й дезінформація — ось справжня мета подібних організацій, на думку Т. Кінга. Письменник зазначає, що це навіть не найгірший вияв расизму, притаманний Північній Америці. «У 1999 р. у штатах Південна Дакота й Небраска поширено листівки, схожі на офіційні повідомлення від Департаменту мисливства й рибальства штату Південна Дакота, де повідомлено про офіційне відкриття мисливського сезону на індіанців на території резервації народу лакота. Білі мисливці могли полювати на корінних жителів, або, як про них писав цей рекламний листок, «нікчемних покидьків», «їдоків печінок», «негрів прерій». Відповідно до листівки, мисливський сезон розпочато, щоб «прорідити поголів'я цих покидьків» [King 2013, с. 182].

У той же час, М. Тлостанова переконана, що наприкінці ХХ ст. неоліберальні варіанти мультикультуралізму визнали існування не-свого та його вимог. Були начебто забезпечені умови для формального егалітаризму, поваги до відмінностей іншого. Ще одним важливим чинником у цьому процесі стали зміни до освітніх програм і квоти на представництво етнічних меншин у органах державного самоврядування. Таким чином втілювалося на практиці універсальна утопія про «рівність у розмаїтті», але культура меншин однаково залишається «маргінальною» для культури мейнстріму. «Міжкультурна комунікація гальмується протегуванням і

Твердження М. Тлостанової про протегування й «відтворення» маргінальної культури проілюстровано дослідженнями К. Рополло, де зауважено, що для більшості сучасних американців корінні жителі залишаються у стані «невидимості». «Ті з них, що є «повнокровками, належать до історичних часів, навіть тоді, коли мейнстрімна Америка зіштовхується з ними віч-на-віч, вони все одно залишаються лише ефемерним нагадуванням про своїх «диких» предків, є замороженими в часі в недбалих голлівудських фільмах і телесеріалах. Сьогоднішні «благородні дикуни» — лише ілюстрація «зв'язку з природою й духовністю», живі привиди, які репрезентують відчуття екзотичного Дикого Заходу, підтвердження ідеї, що

потрібно рятувати планету від капіталізму та матеріалізму, занесеного сюди європейцями. Їхнє завдання полягає в тому, щоб вказувати шлях духовно зголоднілим представникам руху нью ейдж до «пошуку духовних видінь» [Roppolo, с. 192–193]. У мейнстримній свідомості статус корінних жителів Північної Америки неототожнений саме зі станом вічної транзитності, завдяки стереотипному уявленню про дикого індіанця, що ніяк не може адаптуватися до цивілізації.

Т. Кінг звертає увагу на ту провідну роль, яку відіграли представники корінних націй у тому, що європейська цивілізація мала змогу рушити вглиб північноамериканського континенту. «Що змушує робити нас сьогоднішня історія, так це пам'ятати про пастки, що їх корінні народи ставили на шляху західної міграції європейців углиб континенту, забуваючи, що саме корінні жителі надавали допомогу європейцям у цьому русі, показуючи річки та інші джерела води, навчаючи мисливства, ознайомлюючи з особливостями ландшафту, представляючи їх друзям і родині. Мені здається, що згадати про це було б надзвичайно корисно, тоді як популярна історія, присвячена тому періоду, усіяно ігнорує це, актуалізуючи натовість факти про те, які проблеми чинили індіанці переселенцям. До того ж імена корінних жителів, що допомагали європейцям, прагнучи перекинути мости між двома різними групами людей, щоб нині згадати про них із вдячністю, не збереглися в історії. Якщо й збереглися, як ім'я Сакавеа, то історики весь час намагаються подивитися десь убік, аби знайти мотиви такої поведінки» [King 2013, с. 19].

Поява «Чужого» у сфері досвіду свідомості поставила під питання не лише людську самість, але й можливість діалогу та існування категорії «загального». «Присутність Чужого як поняття або як феномену все одно перетворює світ в абсолютну дискретність і незв'язність, а спроба вибудувати діалог — це спроба створити світ Іншого як образ життя поряд із ним. Інакше кажучи, необхідно дати Чужому певне словесне, свідоме оформлення, для того, щоб змиритися, злитися з ним. У цьому розумінні вся сфера культурології, уся галузь знань про культуру є спробою вибудувати міф про Чужого» [Савельєва, с. 224–225].

Ч. Міллс впевнений, що спроба вибудувати міф про чужого розпочалася на північноамериканському континенті ще в перший приїзд Колумба, хоч із суто технічного погляду ні сам Х. Колумб, ні члени його команди ніколи не ступали на землю континенту. Та саме Колумбом започаткувана дихотомія сприйняття індіанців, яка досі жива у світовій культурній парадигмі. Спочатку у своїх листах він атестував їх як шляхетних дикунів, таких собі дітей природи, базуючи свою думку на їхньому зовнішньому вигляді, але щойно вони стали опиратися спробам їх колонізувати, то нараз перетворилися на канібалів, яких неодмінно потрібно знищити або поработити [Wilford, с. 159]. «Індіанці знали, що життя ототожнене із землею та її ресурсами, що Америка була їхнім раєм, вони не могли зрозуміти, чому завойовники із Заходу так уперто намагалися знищити все індіанське, зокрема й Америку» [Brown, с. XIII].

Епістолярний спадок Х. Колумба та членів його команди, записи у корабельних журналах із його чотирьох подорожей є документальним підтвердженням апропріації категорії «своє», «чуже» та «універсальне». Перші враження мореплавця про індіанців позиціонували їх як присвоєних «чужих»: «Вони ходять нагими, як мати народила. ... Ними легко командувати та змушувати працювати, сіяти чи робити те, що буде потрібно, будувати міста, їх можна навчити носити одяг та привчити до наших звичаїв. Це найкращі у світі люди, дуже добрі, і я вірю, що їх легко буде повернути в християнство, бо мені здається, що в них немає релігії» [Wilford, с. 159].

Через три роки супутник Колумба в другій його експедиції, аристократ Мішель де Кунео, так описував події тих подорожей: «Ми захопили каное з усіма людьми. Один із канібалів був поранений списом. Думаючи, що він мертвий, ми залишили його в морі. Та зненацька ми побачили, що він відпливає, тоді захопили його великим крюком і витягли на борт, де відрубали йому голову сокирою. Ми відправили всіх канібалів із двома іншими рабами до Іспанії» [Wilford, с. 159].

Історична інформація про злочини Колумба та його команди не є надто поширеною. До того ж переселенці до Нового Світу потребували власних героїв і святих, що призвело до канонізації Колумба. Назва столиці США — Вашингтон, Округ

Колумбія, назва дана на честь двох історичних постатей — Дж. Вашингтона та Х. Колумба. Святкування Дня Колумба в жовтні щорічно породжує обурення в США з боку корінних спільнот, а представники Руху американських індіанців 2000 року виступили навіть із прес-релізом, де порівняли свято на честь Колумба із заходами, присвяченими Адольфу Гітлеру на єврейських територіях. «Колумб був початком американського голокосту, етнічних чисток, що поєднувалися з убивствами, тортурами, викраденнями, грабунками, рабством і насильницьким виселенням корінних народів із їхніх споконвічних територій... Ми переконані, що влаштовувати свято на честь цього вбивці — це публічне приниження всіх представників індіанських народів та всіх тих, хто щиро переймається історією» [Robertson, с. 59]. Расистський дискурс в історії США й Канади, маніфестований у міфі про Колумба, спонукає американців святкувати відкриття та розвиток незаселених земель, яких насправді ніколи не існувало. «Небажання законно критикувати расизм, що уособлюється в Дні Колумба, продовжує травмувати покоління індіанців» [Robertson, с. 61]. Ще 1913 р. активісти Асоціації американських індіанців висловили пропозицію започаткувати в цей день Свято корінних народів, що була підтримана 1977 р. ООН. Проте, ця пропозиція не отримала достатньої політичної підтримки, попри те, що майже століття триває невпинна боротьба за офіційне визнання цього свята. 1990 року сенатори штату Південна Дакота більшістю голосів змінили назву Колумбового свята на Свято корінних народів. Таку ідею підтримано в м. Цінцинаті (Огайо) 1992 року, м. Лоуренс (Канзас) 2007 року. 1992 року в Каліфорнії з нагоди святкування 500-ліття Колумбової експедиції відбулися масові виступи проти возвеличення цієї постаті. Влада м. Санта Круз спробувала примирити непримиренне й запропонувала присвятити цей день Колумбу та корінним народам. Щоправда, через кілька років під тиском італійської діаспори це рішення скасували [Kubal, с. 64–69].

Ще з античних часів відомий варіант, коли «своє» видавали за «універсальне», з цієї причини варвари сприймалися не просто як інакші, а практично як такі, що порушують норми «універсального», бо вони не досягали потрібного розвитку.

Концепція європоцентризму полягає у переконанні, що решта країн, народів і культур є недорозвиненими, бо мають реалізувати у своєму поступі ті самі засади та схеми розвитку, що і Європа.

Ч. Міллз вважає, що «поштовхом до приниження всього не-європейського є переконання про божественну природу папської влади на землі. 1452 року Папою Миколаєм V була видана папська булла, що надалі отримала в історії назву «*Romanus Pontifex*», де християнам імперативно заповідано «захоплювати землі, вишукувати, брати в полон, ув'язнювати, підкорювати, перетворювати на рабів усіх сарацинів та інших язичників-ворогів Христа, де б вони не перебували» [Mills, с. 22–23]. В історичній перспективі це явище отримало назву доктрини відкриттів, коли завойовники одержали санкцію від самої католицької церкви на поневолення, колонізацію й експлуатацію тих, хто не мав бажання уподібнюватися до «цивілізованих християн». Починаючи з 1455 р., у Європі стала активно розвиватися работоргівля. Папська булла покладена в основу концепції про богообраність піонерів та першопроходців Північної та Південної Америки й теорії маніфестованої долі.

Активне підкорення Америки збіглося в часі з епохою Просвітництва на європейському континенті, тому в основу філософії захоплення нових земель покладено роздуми Т. Гоббса, Е. Канта й Дж. Локка. Т. Гоббс відомий своїми роздумами про бестіарність природи, спроектував їх не на європейців, а на «дикунів», що населяли нововідкритий континент. Дж. Локк доводив, що Господь дає землі працьовитим англійцям, а не лінивим індіанцям, бо вони не можуть бути власниками землі, оскільки не працюють на ній. Е. Кант досліджував рівень моральності людей відповідно до кольору їхньої шкіри, надаючи представникам білої раси найвищих моральних стандартів. На його думку, наступною в цьому переліку йшла жовта раса, потім — чорна, останнє місце посідали червоношкірі [Нохіє, с. 70].

Д. Робертсон наголошує, що «до перших контактів із європейцями індіанців не існувало. Люди тут, безперечно, існували, та перші жителі Північної Америки були досить гетерогенними, вони жили відокремленими групами, поділялися на племена і клани, утворювали й інші різноманітні альянси, динамічні та плинні за своєю природою. Індіанці не були «інді-

анцями» доти, поки колоніальна влада не сформулювала уявлення про расовість. Інституційні сили спотворили автономність корінних племен за допомогою расового дискурсу й визначили їх як гомогенну, уніфіковану, примітивну расову групу» [Robertson b, с. 12]. Варто зауважити, що поняття «індіанець» закріплене на інституційному рівні лише 1789 р. у Першій поправці до Конституції США, де цим словом названі всі автохтонні народи, які проживали на той момент на території США.

1800 року уряд США скористався теорією маніфестованої долі для виправдання загарбницького захоплення індіанських земель. За переконаннями послідовників цієї теорії, уряд має божественний обов'язок розвивати землю, при цьому ще й цивілізувати індіанців, що перебувають на нижчому расовому щаблі. Ідеї, запропоновані в трактатах філософів-просвітників, до цього часу актуальні на політичних і культурних теренах Північної Америки.

Оскільки Чужий немає об'єктивно сталих характеристик, а лише формує їх в акті протистояння Своему, то в такий спосіб порушуються всі звичні суб'єкт-об'єктні зв'язки та уявлення про норми і правила. Т. Гаврилів вважає, що «ідентичність передбачає самореферентність і референтність. Самореферентність мислить стосунок Я до себе, референтність — стосунок Я до Іншого» [Гаврилів, с. 17]. Часто бінарність «Чужий — Свій» зіставлена з опозицією — «Норма — Патологія». З латини «погма» означає «загальне правило» або зразок, засвідчує ступінь розуміння, освоєння й участі людини в процесі побудови світу. Як наголошує С. Холл, «ідентифікація слугує тлом загального походження або спільних характеристик, має природну схильність до солідарності й лояльності щодо цінностей, визнаних у певній спільноті» [Hall b, с. 2].

Н. Висоцька пропонує дефініцію національної ідентичності, сформульовану з кількох визначень, стверджуючи, що ідентичність є «конститутивним елементом індивідуальної» і має бути описана в контексті ідей Б. Андерсона про націю як про «уявну спільноту», ідей Е. Сміта, який до характеристики нації долучає риси державності, та акцентуватися на категоріях міфу, пам'яті, спільного походження В. Конрада.

Як слушно наголошує дослідниця, «порушуючи питання про значущість расового / етнічного / національного складника в загальній структурі ідентичності, науковці проводять між цими компонентами розрізнення, що не перешкоджає їм доходити типологічно схожих висновків стосовно неможливості в сучасних обставинах «монологічного», унітарного розуміння ідентичності» [Висоцька 2003, с. 14].

Базою для сьогоднішньої репрезентації корінних жителів як диких, брудних, п'яних, лінивих є переконання, що зародилися іще з часів перших контактів між європейцями й індіанцями. Ці стереотипи стали основою для історичного геноциду корінних народів, який продукував масові вбивства, переселення, насильницьке переведення дітей до шкіл-інтернатів. «Расові випадки проти американських індіанців стали настільки звичною частиною американської міфології, істиною, у яку значна група людей бажає вірити, що без них ця країна мала би зіткнутися з тим, чого вона ніколи не відчувала, — колоніальною провинною» [Roppolo, с. 190].

К. Рополло в дещо упередженій формі передає стан висвітлення п'ятисотлітніх взаємин між білими й корінними жителями континенту. Вона пише, що цілий світ обурюється знищенням нацистами шести мільйонів євреїв, яке іменують голокостом, оскільки одна з європейських націй знищувала іншу (неприпустима ситуація коли «свій» знищує «свого»), але Америка не бажає визнати значно кривавішого голокосту проти корінних націй, що розпочався з Колумба та триває й досі, тому що в цьому випадку йдеться про знищення «іншого», який ніяк не можна поставити на один щабель із «своїм». «Нас не навчають у школах, що люди Колумба розбивали голови немовлятам об каміння на очах у їхніх матерів, нас не вчать, що вони розрубували людей надвое просто заради розваги, укладаючи в такий спосіб парі про найгостріший меч. Нас не вчать того, що вони зв'язували чоловіків після дня роботи в срібних копальнях, кидали під свої гамаки та гвалтували їхніх жінок над ними. Нам не говорять, що індіанці називали пілігримів «тими, що перерізують горлянки», саме тих людей, яких вони навчили виживати та святкувати на цій землі. Одного разу добрі християни запросили їх до себе, дістали ножі й перерізали

всіх від вуха до вуха. Нам не розповідають, як «батьки-засновники» засмажили пекотів, жінок, дітей, старих живцем у їхніх ліжках. Нам не кажуть, що Томас Джеферсон запровадив расове кровозмішування як спосіб позбутися «індіанської проблеми». Нас не вчать того, що американські солдати колекціонували статеві губи, груди й пеніси після масових убивств жінок, дітей, старих, просто так, із цікавості. <...> Нас не навчають, що улюблений творець «Чарівника з міста Оз» Л. Франк Баум писав передовиці, де закликав «убити всіх», хто призвів до різанини у Вундид Ні. Не вчать у школі й того, що газети Каліфорнії відкрито оголошували про продаж індіанських дітей для надання сексуальних послуг, дітей, чиї батьки були законно вбиті, що робило цих сиріт законними рабами. Середньостатистичний американець був би нажаханий власною історією» [Roppolo, с. 191]. Т. Кінг наголошує на тому, що «більшість сучасних канадців, як і американців, має приголомшливо неповне уявлення про власну історію» [King 2013, с. 11].

У той час як, завдяки старанням Голлівуду, у суспільній свідомості міцно утвердилося уявлення про «кровожерливих індіанців», масові вбивства корінних жителів Північної Америки обходять мовчанням. Досі не існує жодного твору мистецтва або кінематографу, де було б висвітлено трагедію знищення корінних жителів. Т. Кінг доводить, що «не тільки індіанці вбивали — білі були більш успішними в цьому», а також подає в книзі «Незручний індіанець. Цікавий звіт про корінних людей Північної Америки» довгий, але не повний список убивств, вчинених білими: «1598 р. там, де нині розташоване Нью-Мексико, Хуан де Онате зі своїм військом убив понад вісімсот акома, а чоловікам у віці до 25 років, що були залишені живими, відрізав по коліно праву ногу. 1637 року Джон Андерхіл зі своїми поплічниками вбив від шестисот до семисот пекотів біля Містик Ривер у Коннектикуті. 1687 року вбито понад сто сорок піналів та аравайпа апачів у Кемп Грант, що в Аризоні. Двісті п'ятдесят північних шошонів знищено 1863 року під час різанини на Бівер Рівер у сучасному Айдахо, тоді як генерал Генрі Аткинсон убив понад сто п'ятдесят сауків і фоксів в усті річки Бед Екс у Вісконсині 1832 р. Звичайно, відома різанина 1864 р. у Сан-Крік, Колорадо, де двісті мирних жителів

були перебиті злочинцями, у яких просто чесалися руки, аби когось убити, а ще зловісно відома різанина біля Вундид Ні, де понад двісті лакота розпрощалися з життям» [King 2013, с. 5]. Знищення корінного населення розпочалося практично від початку заселення континенту, попри те, що для новоприбулих європейців індіанці були надзвичайно важливою умовою виживання на новому місці. Як наголошує Т. Кінг, «на початку індіанців було надзвичайно важко ігнорувати», та попри це колоністи у своїх звітах усе одно більшої уваги надавали «тому, що вони вважали «темним складником» аборигенів. Озброєних божественним імперативом населяти й підкорювати землю, їх, без сумніву, дратувало, що ця незаймана земля, як вони її собі уявляли, пустеля, яку їм пообіцяли, населена. Дивлячись на неї через християнську доктрину XVII ст., вони, безперечно, були спроможні сприймати світ лише у вигляді дихотомії світло — темрява, добро — зло, цивілізація — дикунство» [King 2013, с. 23]. Говорячи про розтиражовані голлівудськими вестернами стереотипи, Т. Кінг іронізує, що в тому світі можна було бути або тільки ковбоєм, носієм добра, або кровожерливим індіанцем, іншого бачення ця доктрина не пропонувала. «Чужаки на чужій землі, європейці швиденько створили свій наратив, у якому позбавили корінних жителів людяності, знизивши їх до інструменту божої кари. За допомогою елегантно суміші прагнення й доктрини колонізатори пояснювали атаки індіанців не як наслідок власної неправильної поведінки або результат взаємних непорозумінь, а лише як божий спосіб перевірити, чи обраний народ достатньо приділяє йому уваги. Індіанські набіги розглядали як тест, за допомогою якого вимірювали силу й глибину віри» [King 2013, с. 23–24]. Безперечно, у цьому наративі простежуване яскраве прагнення письменника змусити загал, що читає, досягнути «факти», які постачає історична реальність, що перебуває поза зацікавленістю мейнстримної історичної науки, яка поділяє її на прості двополюсні опозиції (свій — чужий, білий — червоний, цивілізований — дикун). У такий спосіб Кінг прагне створити для читача досвід індіанської історії у вигляді полеміки навколо питання, чи може такий історичний наратив бути об'єктивною репрезентацією індіанської історії, чи вона лише

суб'єктивно конструйована автором. За теорією текстуальності Ж. Дерриди, лінгвістика слугує необхідним доповненням для заповнення лакун у знанні історії.

Т. Кінг переконаний, що зневажливе ставлення до корінних жителів нової землі лягло в основу так званих індіанських воєн, що роздирали Північну Америку протягом кількох століть. Письменник розпочинає їхній відлік із війни 1622–1644 рр., коли конфедерація паухетанів воювала з колоністами Вірджинії, після бійні, спричиненої Джоном Андерхілом у 1637 р., розгорілася пекотська війна, у Массачусеттсі й Род Айленді точилася війна короля Філіпа (1754–1763). Франко-індіанська війна охопила величезну територію від Вірджинії до Нової Шотландії, корінні народи підтримували різні сторони. Так, алгонкіни були на боці французів, тоді як ірокези воювали пліч-о-пліч із британцями (1754–1763). Війна тускарорів розпочалася 1711 року на півночі Каліфорнії, майже одночасно на півдні Кароліни спалахнула війна ямасі (1715–1718). Понтіаки уклали союз племен, щоб відтіснити британців із долини ріки Огайо (1763–1774), із новою силою цей військовий конфлікт спалахнув знову в 1790–1794 рр. 1811 року відбулася битва тітпіканов біля річок Вашаб і Тіпіканое, за нею війна кріків у 1814 на території сучасних Джорджії й Алабами. Було кілька війн із семінолами в 1817–1818 рр., у 1835–1842 рр. та в 1855–1858 рр. Відбулося повстання під проводом Чорного Шуліки в 1832 р., тривалий конфлікт із навахами, який точився на території Аризони й Нью-Мексико з 1849 р. до 1863 р. Війна із сіу відбувалася на території трьох сучасних штатів — Вайомінг, Міннесота й Південна Дакота в 1854–1856 рр. Одночасно із семінолами в 1855–1856 рр. доводилося воювати з об'єднанням племен в Оригоні (1855–1856 рр.). Війна з апачами в Нью-Мексико, Аризоні, Техасі й Мексиці продовжувалася майже сорок років — із 1861 р. до 1900 р. Юти воювали в штаті Юта в 1865–1868 рр., а потім знов у 1879 р. У 1872–1873 рр. відбулася війна з мордоками в Північній Каліфорнії та Південному Орегоні. Війна неж-персів у 1877 р. пала на території Оригона, Айдахо та Монтани. Майже всі назви війн увійшли в історію відповідно до назв племен, що вели війни, це засвідчує добру обізнаність білого населення зі звичками та місцем

розташування червоношкірих сусідів. Лише коли військовий спротив був зламаний, корінне населення отримало узагальнювальну назву — індіанці.

Г. Стейнем наголошує на факті переписування історії континенту з погляду «білої культури» і на привласненні досягнень її корінних жителів європейцями, які так прагнули ідеалізувати свою історію завоювання. «Традиційно наші історичні книги розпочинаються з прибуття сюди європейців, а не тоді, коли тут реально з'явилися люди. Але що означають п'ятсот років порівняно з десятками тисяч?» [Steinem, с. xvi].

До 1960 рр. корінним американцям забороняли вивчати їхні культури й мови в школах, проводити духовні відправи; дітей примусово забирали до християнських шкіл-інтернатів, наче держава не була відділена від церкви. «Більшість із нас не знає, що наші предки мали демократичні форми правління набагато раніше, ніж греки, і без рабів мали іригаційні системи, а їхній астрономічний календар значно перевищував точність того, що його мали римляни. Медицина лікувала за допомогою трав і психотерапевтичних навичок уже тоді, коли в Європі тільки покладалися на тілесні флюїди та п'явки. Ми не знали й про те, що вони одомашнили сільськогосподарські культури, що потім урятували Європу від голоду. У них розвивався фольклор, а подекуди — і письмова література. Вони проклали торговельні шляхи в землі, які нині відомі під назвами Канада, Мексика, Центральна та Південна Америка. Вони були звичні до співпраці тією мірою, як ми звикли до суперництва, мали повагу до людини так само, як ми до масової реклами, уміли планувати на сім поколінь уперед так само, як ми привычаєні до отримання негайної вигоди, були занурені у вивчення внутрішніх сил людини тією ж мірою, як ми вивчаємо зовнішній світ» [Steinem, с. xvi-xvii].

Г. Стейнем належить дискусійна думка про те, що Б. Франклін разом із іншими авторами Конституції Сполучених Штатів і Перших десяти поправок використовували як одне із джерел Конфедерацію ірокезів. Американський етнограф Л. Генрі Морган писав про самоуправління в шести основних північно-східних племенах, акцентуючи на злагодженій взаємодії, рівновазі, збалансованості та спільному володінні землею. «Його

найбільш визначна книга «Стародавнє суспільства» надихнула Маркса й Енгельса прагнути подібних цілей у брутальній класовій системі індустріалізованого суспільства. Сенатор Генрі Дев'ю, за дорученням Конгресу, звітував про стан народу черокі через 50 років після їх насильницького переселення і жахливих втрат на Дорозі Сліз. Він виявив, що співпраця всередині нації створила більш освічені й процвітаючі громади, ніж біле населення, що проживало з ними поряд. Були створені школи як для хлопчиків, так і для дівчаток. У нації взагалі не було бідних. На думку Дев'ю, це була величезна проблема. Він уважав, що націю не можна було заманити на «цивілізовані» шляхи, обіцяючи, що її будинки будуть такими ж чудовими, як і в білих сусідів. «У них немає егоїзму, що лежить в основі цивілізації». Тому Дев'ю розробив акт, який змусив громаду розбити спільні землі на приватні ділянки» [Steinem, с. xvi-xvii].

Немає сумніву, що Г.Стейнем малює картину, яка відображає прагнення колективної пам'яті корінних народів. З огляду на твердження французьких постструктуралістів про те, що історичні тексти створюють люди, а отже, вони можуть бути обмеженими й упередженими, цей текст варто трактувати з розумінням того, що історичні наративи не є прозорими чи нейтральним відтворенням зображуваної реальності. За М. Хальбваксом, колективна пам'ять народу — це образ, що «розгортається в часі, оскільки йдеться про минуле, але так, що вона⁶ завжди впізнає себе в картинах, що весь час змінюються» [Хальбвакс].

Ідеалізуючи представників народу черокі, Г. Стейнем обходить мовчанням практику рабовласництва, що була притаманна племенам так званих п'яти цивілізованих націй (черокі, кріки, чокто, чикасо, семіноли). Протягом XVIII–XIX ст. володіння людьми африканського походження було досить поширене серед цих націй. Плантаторами були особи змішаного походження, відбувалося це з мовчазної згоди верхівки племені. За кількістю рабів і багатством і різноманітністю плантацій черокі могли конкурувати з білими землевласниками. У такий спосіб старійшини п'яти цивілізованих націй прагнули не тільки швидко збагатитися, але й «демонстрували» рівень

⁶ Група, якій належить колективна пам'ять.

своєї «цивілізованості» білим сусідам. Напередодні громадянської війни черокі володіли понад 2500 рабами. Угода 1866 р. між США й черокі висувала вимогу визнати звільнених рабів членами племені. 1898 року під час перепису, який проводили для того, щоб «Акт Дев'ю» набув чинності, виокремлено расові категорії; списки були розподілені на основі расових принципів: «індіанці по крові», «звільнені» і «білі, одружені з черокі». Частка крові для «звільнених» не була зафіксована, тому до цієї категорії могли потрапити ті, хто мав змішане походження, фактично у категорію «черокі по крові» потрапляли ті, у кого мати була чорною, а батько — черокі, їхні нащадки ставали рабами, у ситуації навпаки — вільними⁷.

Далеко не всі корінні нації так позитивно ставилися до ідей рабства, як представники «п'яти цивілізованих націй». Народи, що проживали в районі Великих озер, недалеко від кордону з Канадою (племена одава, потаватомі, анішінаабе, а також кілька інших алгонкінських народів), брали активну участь у русі «підземної залізниці»⁸. Відомо, що безпечні шляхи й місця зустрічей позначали скривленими деревами, які культивували індіанці. Образ «скривленого дерева» став символом свободи у вірші сучасної поетеси М. Нудін: *«Скривлені дерева / Анішінаабе приручали їх, / Повільно згинаючи, / Роблячи компасом, / Історії однодумців / Із видимою енергією, / Кожний яскравий листочок — / Запрошення до волі»* [Noodin, с. 183].

Чужий не є випадковим, навіть якщо його зовсім прибрати зі смислового горизонту. М. Савельєва наводить дискусійну тезу про те, що «будь-які спроби спілкування з невідомими культурами, чи то первісні племена, чи цивілізовані держави, призводять до поневолення їх або себе. У цьому й виявляється чужість. Будь-який культурний обмін насправді більше забирає, ніж дає. Проте обставини складаються так, що іншого шляху для культури, крім внутрішнього самовідчуження,

⁷ У черокі, як і багатьох інших корінних народів, діяла кланова система, тому важливішою вважалася материнська лінія. Про це більше докладно буде сказано у підрозділі 1.9.

⁸ Підземною залізницею називали шлях для втікачів із рабовласницького Півдня до Канади.

немає. І тому, щоб вижити, без будь-яких підстав створюються смисли про плідотворність культурної співпраці та спілкування «духовно близьких» народів» [Савельєва, с. 228].

Л. Донкіс наголошує на моральній відповідальності кожного за продуковану ідентичність. «Ідентичність у сучасному багатокультурному суспільстві потрактована як моральна відповідальність. Як відповідь на запитання: хто святкуватиме наші військові та політичні перемоги, нашу історію чи оплакуватиме наші жертви воєнних злочинів? Ідентичність — це також певний режим пам'яті, оскільки ми використовуємо дуже вибірковий підхід до історії — цінуємо те, що інші зневажають» [Донкіс, с. 30]. Як переконує М. Хальбвакс, «жива історія відрізняється від історичного опису: у ній є все необхідне, щоб стати живими й природними межами, на які може опертися свідомість, щоб зберегти та знову відтворити образ свого минулого» [Хальбвакс].

У разі з корінними жителями Північної Америки все постає в значно темнішому світлі. Т. Кінг наслідково резюмує: «Сумна істина полягає в тому, що в публічній сфері колективного свідомого населення значна частина історії індіанців Північної Америки просто забута. А те, що нам залишили, — це лише серія історичних артефактів, перетворених на розваги. <...> У серії розваг історія корінних народів постає у вигляді немислимого поєднання страху й зневаги, романтики та благоговіння, фактів і фантазій, перетворених на нескінченне джерело для вистав у техніці 3D, що смакують із колою й поп-корном. Справді, кому потрібні подробиці тієї історії корінних жителів, якщо просто можна переглянути кіно?» [King 2013, с. 20]. За слушним висловлюванням Д. Лоджа, «історія може бути у філософському сенсі фікцією, але ми не відчуваємо її такою, коли спізнаємося на поїзд або хтось розпочинає війну» [Lodge, с. 109]. Т. Кінг називає цей вид історії «мертвими індіанцями». Комерційно організована, перероблена під смаки середньостатистичного споживача історія, або «індустрія минулого», є «паралельною реальністю, що має мало спільного (якщо взагалі має) із мовчазним буттям руїн, чия автентичність закликає до відкритого діалогу з сучасністю» [Донкіс, с. 295].

П. Нора впевнений у швидкому відродженні «форм пам'яті меншин, для яких відвоювання власного минулого є необхідним

складником утвердження власної ідентичності» [Нора]. Л. Донкіс також пов'язує категорію пам'яті з феноменом національної ідентичності. Він наголошує, що, «хто контролює суспільне життя й культуру, той забезпечує легітимний виклад подій. Пам'ять — одна зі сторін влади. Що і як пам'ятати, а також що і як забути, залежить від того, хто пише звіт про історію доби та про політичні здобутки» [Донкіс, с. 71]. Дослідник говорить про одну з найбільш небезпечних тенденцій сучасності — заміну справжньої історії підробкою / симулякром. Л. Донкіс іронізує: «Неприємним фактом є те, що незаймані, автентичні руїни не такі корисні, як підробки або маленькі копії Діснейленду. Як ми можемо здійснювати дрібне мирське паломництво до святих місць туристичного щастя та організованого споживання без можливості споживати Історію безпечно і зручно?» [Донкіс, с. 295].

На думку Т. Кінга, завдяки «адаптованій» Голлівудом історії корінних жителів, північноамериканське суспільство отримує «сертифікат» на власну автентичність, бо «привласнення» індіанської історії дає право країні претендувати на давність і, так би мовити, на автентичність, що є надзвичайно важливим складником національної ідентичності будь-якої спільноти. «Як би провокаційно це не звучало, але врешті-решт «мертві індіанці» — це єдина античність, наявна в Північній Америці. У Європі — Греція і Рим, Китай пишається могутніми династіями. У Росії — козаки⁹. Південна й Центральна Америка має інків та ацтеків. А в Північній Америці є лише мертві індіанці. <...> Білі завжди комфортніше почувалися поряд із мертвими індіанцями» [King 2013, с. 54–55]. Т. Кінг перераховує географічні назви, частиною яких стало словосполучення «мертві індіанці». «Виїжджаючи з Вайомінгу на велосипеді, ви перетнете прохід Мертвих індіанців, можете провести ніч у кемпінгу «Мертвий індіанець», де вранці полюбуєтеся видом долини Мертвих індіанців, піднявшись на пік Мертвих індіанців. Якщо ж заїдете до Каліфорнії, можете піти в похід Каньйоном Мертвих індіанців, а якщо ви любляєте спортивну риболовлю, то вам — до затоки Мертвих індіанців в Орегоні

⁹ Т. Кінг переплутав Росію з Україною.

або ж на озеро Мертвих індіанців в Оклахомі, хоча ні — управління в справах географічних назв нещодавно ухвалило рішення перейменувати його в озеро Мертвого воїна» [King 2013, с. 56]. Ще одна особливість «присвоєння», яку надає переконаність у тому, що всі індіанці залишилися в минулому, отже, «мертві», — це так звана філософія нью ейдж. Автори цієї надзвичайно популярної течії «створили оповідки «мертвих індіанців», які насправді являють собою неможливе поєднання даосизму, буддизму, друїдизму, наукової фантастики та якоїсь нісенітничі, що вони поєднали з церемоніями мертвих індіанців. Так легше заробляти на новому продукті з підтвердженням древнім джерелом походження та ще притрусивши його патиною екзотичності» [King 2013, с. 58]. Продовжуючи іронічну інвентаризацію, Т. Кінг робить висновок, що основна проблема білого суспільства полягає в тому, що «індіанці не всі вимерли. Вони мали це зробити, але ж — ні. Оскільки Північна Америка вже має мертвих індіанців, то навіщо їй живі? Вони стали непридатними вже на межі XIX і XX сторіч, тому про них забули, безпечно замкнувши на територіях резервацій або загнавши на задвірки великих міст Канади і США. З очей геть, щоб не думати про них» [King 2013, с. 61]. Тоді як «мертві індіанці величні, шляхетні, мовчазні, вдягнені в автентичний одяг. І мертві... Живі індіанці — невидимі, непокірні, завжди викликають розчарування. І дихають... Одні — це романтичне нагадування про романтичне, але вигадане минуле. А інші — просто якийсь неприємний сучасний сюрприз» [King 2013, с. 66].

Проблема «чужості» на власній землі перетворилася для корінних жителів континенту на національну трагедію, укорінену в підсвідомість цілих поколінь травму. Корінні народи мають жити з відчуттям травми від того, що вони «завойовані» народи, постійним відчуттям провини «тих, хто вижив», від того, що вони живі й пристосувалися до колоніального капіталізму, тоді як стільки інших заклано заради його створення. Чоловіки відчувають сором за те, що походять від тих, хто не зміг захистити своїх жінок і дітей від насилля перед демонічною машиною вбивств, «якої просто не можна було уявити в культурних межах наших традиційних культур» [Rorpolo, с. 195]. Для жінок соромно визнавати, що вони є правнучками

тих жінок, яких ґвалтували, хто був вимушений вийти заміж за європейців заради того, щоб просто вижити. Унаслідок такої травмованої самосвідомості, в спільнотах корінних народів значно вищий рівень суспільних негараздів, ніж він є у середньому по США та Канаді. «Американські індіанці мають найвищий рівень усіх культурних недугів, які тільки можна уявити, — найвищий рівень безробіття, найвищий рівень відрахувань із вищої школи, найвищий відсоток самогубств, найвищий рівень споживання наркотиків та алкоголю, найвищий рівень підліткової вагітності, найвищий рівень дитячої смертності. <...> Та самі індіанці несвідомо проектують на себе стереотипні образи мейнстримної культури: «Звичайно, я не можу досягти успіху, я ж індіанець. Я маю бути або мертвим, або мертвецьки п'яним» [Roppolo, с. 195].

Дж. Харіо, відома поетеса корінного походження, сумно констатує, що єдиний спосіб досягти успіху в мейнстримному суспільстві для пересічного представника корінної наці ї– це перестати бути Іншим, а натомість довести всім, що ти — Свій. «Колонізація навчила нас ненавидіти себе. Нам говорять, що ми нічого не варті, поки ми не засвоїмо звичаїв колонізаторів, поки ми самі не станемо колонізаторами» [Mankiller, с. 62].

За П. Нора, пам'ять — найважливіше джерело ідентичності, оскільки, «світ затоплений хвилею спогадів, що міцно поєднала вірність минулому, справжньому або уявному, із відчуттям належності, із колективною свідомістю та індивідуальною самосвідомістю, із пам'яттю й ідентичністю» [Нора]. На думку дослідника, усесвітня деколонізація породжувала прагнення відтворювати або конструювати власну пам'ять, що «до цього дрімала в етнічному сні колонізації». «Швидкий розквіт пам'яті меншин глибоко змінив співвідношення та взаємини з історичною пам'яттю. Точніше, він зробив актуальним маловживане раніше поняття «колективної пам'яті» [Нора].

За Е. Саїдом, усі суспільства мають отримувати відчуття ідентичності, відштовхуючись від чогось, так би мовити, за контрастом, чітко відділяючи «своє» місце від «чужого», без будь-яких виявів ворожості [Said, с. 58]. «Коли чужинці вриваються в чийсь світ у спробі захопити його, суспільство змушене зробити диференціацію. У цьому випадку таких людей

маркують як «інших», зменшуючи їхнє суспільство загалом до маси бездушних, безсердечних ворогів. І тому в навахів контакт із чужинцями вважали небезпечним через можливість підхопити заразу» [Schwarz, с. 25–26].

Л. Донкіс доводить, що, маніпулюючи масовою свідомістю можна легко досягти сприйняття образу Іншого як ворога, це дозволить переписати і навіть повністю знищити «незручні» сторінки історії цілого континенту. «Вибіркове сприйняття історії та політики пов'язане з дуже поширеною тенденцією застосовувати подвійні стандарти, коли йдеться про «нашу» та «їхню» роль в історії, і з вражаючою здатністю з'ясовувати, чи справді певні історичні події відбувалися, покладаючись у такому рішенні винятково на політичні вподобання» [Донкіс, с. 219]. Тоді історія перетвориться на безвідповідальну гру упереджених особистостей, які бачать у ній лише те, що вони там бажають помічати, вибудовуючи у власній уяві суспільство правди й доброчесності, яке ніколи насправді не мало місця на землі. У цьому вибудовується прямий шлях до фанатизму. Тому П.Нора переконаний, що етноменшини обстоюють «істину більш «істинну», ніж істина історії: істину живої пам'яті про пережите» [Нора].

Дж. Александер пов'язує появу колективної ідентичності з такими явищами, як пережита національна трагедія й культурна травма, яка «виникає тоді, коли члени спільноти відчують, що вони пережили жахливу подію, що залишила глибокий шрам на колективній свідомості, вкарбувалася в пам'ять назавжди й фундаментально змінила їхню майбутню ідентичність» [Alexander, с. 1].

Для розв'язання проблеми історичного забуття й відновлення історичної справедливості К. Ропполо пропонує визнати криваве минуле країни та зарахувати американських індіанців до категорії «своїх». «Зрештою, ми не просимо того, чого не можна отримати, — ми не просимо повернути вкрадені в нас землі або навіть виплатити за них гроші, ми не просимо виконати умови угод між урядом і корінними народами, ми не вимагаємо від уряду Сполучених Штатів реституції за геноцид, відповідно до Конвенції ООН. Ми навіть не очікуємо, що президент Сполучених Штатів хоча б формально попросить вибачення

за всі ті злочини проти людяності, від яких постраждали наші предки. Ми просто просимо визнати за нами право на таку саму повагу, яку мають інші етнічні групи в цій країні. Ми просто хочемо, щоб у нас бачили людей, а не мультиплікаційних героїв чи телевізійні стереотипи» [Rorpolo, с. 198].

На жаль, не лише мейнстримна культура вважає представників корінних народів «чужими». Відомий американський письменник корінного походження Ш. Алексі з сарказмом пише про необхідність доводити свою корінну ідентичність та належність до своєї культури в сучасному світі: «Автентичність просто заповонила всі думки індіанців. Колонізовані, вони зазнали геноциду, вигнання, а тепер індіанці формують свою ідентичність, піддаючи сумнівам ідентичність інших індіанців. Ненависть і зневага до себе перетворила індіанські племена в націоналістичні секти. Та хто може звинувачувати нас у цьому безумстві? Ми — вигнанці інших вигнанців, пуритан, пілігримів, протестантів та всіх інших навіжених, вигнаних з іще більш сказаної Європи. Ми ті, що були колись корінними на цій землі, тепер змушені емігрувати до своєї культури» [Alexie 2003, с. 40].

За Д. Робертсон, для індіанців, народжених у часи колонізаторської агресії, створення європейських законів про відчуження Іншого й федеральної антиіндіанської політики, уживання тропи «справжній індіанець» стало фактом соціальної дійсності. «Отже, пошук ідентичності поєднується із соціальним спротивом проти федеральної влади США, часто це охоплює протиставлення себе іншим корінним народам. Сумно, але зазвичай представники корінних народів уживають тропи про справжню індіанськість один проти одного» [Robertson b, с. 112]. Особливо дістається тим, хто має не повний відсоток індіанської крові. У творі «Черокі в мені» К. Бекер, позиціонуючи себе як черокі-кельто-тевтонку, пише про стан, коли необхідно доводити свою індіанськість: «Я витягла свій смартфон із сумочки, аби зробити знімок із фото моїх прапрабабусі Емми. Її обличчя плавало за нерівним склом, і я намагаюся оцінити її індіанськість. Її кров тече до мене, так само, як і до неї перетекла кров повнокровних черокі. Історії коагулюються, залишаючись нерозказаними доти, поки хтось не матиме їх достатньо у власній крові, аби випустити назовні знову» [Becker, с. 30].

Б. Х. Хілл, письменниця й художниця-традиціоналістка, представниця народу мохавків, звертає увагу, що ті, хто приїхав до США з інших країн, привозили з собою власну мову, культуру, традиційну їжу, членів сім'ї або друзів, які їм допомагали. «Наші люди були позбавлені всього цього ще до того, як перші з них переїхали до міст. Вони із соромом були змушені залишати справжніх себе дома, на резервації, у місці, якого їм надалі належало соромитися. Їх цього не просто навчали, це втовкмачували їм, такі знання вони передавали в спадок наступним поколінням» [Hill, с. 22–23].

Навіть у сьогоденні, на початку ХХІ ст., наявна «суміш любові й ненависті між міськими та резерваційними індіанцями». На думку Б. Х. Хілл, це відбувається через відсутність довіри до тих, хто повертається жити на територію резервацій, звідки їхні предки змушені були виїхати. «Урядовий план гарно спрацьовує. Резерваційні індіанці вороже ставляться до міських, а деяких узагалі не вважають індіанцями. Резерваційні індіанці вірять, що, якщо ти не виріс у резервації, оточений традиційною культурою, ти не є справжнім індіанцем. Міські ж індіанці гніваються на резерваційних, уважаючи їх жадібними й обмеженими. <...> Дуже часто міські індіанці через те, що вони довго були вдаліні від рідної культури, наслідують звичаї чужої культури. Їхні діти віддаляються від неї ще далі, а от уже наступне після цього покоління бажає повернутися «додому». <...> Ніхто з точністю не знає, через що пройшла кожна конкретна сім'я, чому його чи її прадід або прабабуся поїхали з резервації. Відбулося це внаслідок закону про релокацію 1924 року, чи хтось просто сказав, що там деє краще. Про це ніхто вже зараз не говорить. <...> Але тепер знайомі з давніми традиціями індіанці приховують від «тих, хто хоче бути індіанцями» із міст, свої знання. Діти переміщених індіанців бажають навчитися, а у відповідь їх принижують старші «обмежені» резерваційні індіанці. І це продовжується знову й знову» [Hill, с. 24–25]. Це яскраво відображено в романі «Медсин Ривер» Т. Кінга.

Не менш болюча ця проблема для нащадків звільнених рабів, які є членами так званих п'яти цивілізованих племен, відповідно до угоди 1866 р. Як пояснює Т. Майлз, черокі визнають

належність людини до нації, керуючись списками «Акта Дев'ю». У кінці XIX ст. і протягом більшої частини XX ст. нащадків рабів, що включені до цього списку, уважали членами племені. Десь наприкінці XX ст. офіційне керівництво нації черокі в штаті Оклахома, як і пересічні члени племені, висловило пропозицію стосовно того, що повноправними членами племені потрібно називати лише тих, хто веде свій родовід від осіб, зарахованих до списку «Акта Дев'ю» у графі «індіанці по крові». Отже у відповідності до цього рішення, нащадки «звільнених» вже не є повноправними громадянами нації, які мають право голосу й право на отримання фінансування від уряду США. «Верховний Суд нації черокі часом ухвалює вердикти згідно з цим рішенням, іноді ігнорує його. У той час як Департамент США продовжує наполягати на тому, що громадянство в племені має бути надане відповідно до відомостей у списку «Акта Дев'ю». Таким чином, місце нащадків звільнених рабів до цих пір не з'ясоване, що породжує постійну плутанину як у внутрішній політиці нації, так і у взаєминах із федеральними властями. Описаний конфлікт — болюче продовження наслідків рабоволодіння серед черокі» [Miles, с. 247–248]. Цьому присвячено роман Т. Майлз «Троянда черокі».

Як зазначено вище, уряд США й Канади визнає індіанцями осіб із певною часткою індіанської крові або якщо ці особи можуть довести походження від представника визнаної державою нації, що має бути засвідченим виданим державою документом. Деякі з дітей переміщених індіанців мають право на «індіанське посвідчення», але в очах корінних спільнот вони не індіанці, оскільки не належать до жодного з кланів, що є важливим складником національної ідентичності. Від'їжджаючи з резервації й беручи шлюб із не-індіанкою, представницею іншої культури, індіанець-чоловік втрачав право передавати свою «індіанськість» дітям. «Клани наслідуються по материнській лінії. У наших громадах запевняють: якщо в тебе немає домашнього клану, ти — не індіанець. Це ще одна проблема, оскільки в Канаді уряд визнає наслідування за патріархальним принципом. Із погляду закону, ти визнаний індіанцем, якщо твій батько — індіанець, із традиційного погляду — ти ним не є. Тому існує багато людей із посвідченням належності до одного

з визнаних державою корінних племен, що називають себе індіанцями, але традиціоналісти їх такими не вважають. Їх не зараховують до індіанців, бо вони не належать жодному з кланів, через це їм відмовлено в доступі до традиційного вчення» [Hill, с. 26]. Така відмова в традиційному знанні насправді суттєво скорочує чисельність представників того чи того народу, перекреслюючи надію на його швидке відродження.

Б. Х. Хілл стверджує, що така поведінка старійшин недопустима, бо вона суперечить традиційному вченню. «Традиціоналісти деяких громад надзвичайно пихаті й жадібні щодо традиційних знань. На моє глибоке переконання, вони насправді не є справжніми традиціоналістами, бо вони не практикують того, що проповідують» [Hill, с. 26]. Часто міська юнь, що прагне повернутися до власного коріння, потрапляє до подвійної пастки кризи ідентичності. З одного боку, вони незадоволені моральними цінностями, що їх пропонує мейнстрімне суспільство, шукаючи вихід у традиційному знанні своїх предків, але натомість наштовхуються на зневажливе ставлення тих, хто в їхніх уявленнях має бути втіленням справедливості і доброти.

Негативне ставлення до нерезерваційних індіанців може мати не лише релігійні переконання, але й суто фінансове підґрунтя. Б. Х. Хілл пише про те, що, згідно з «індіанськими законами», ухваленими в Канаді протягом XVIII–XIX ст., щоб полишити межі резервації, до якої він належав, індіанець повинен був отримати дозвіл. Під час «Великої депресії» чоловіки залишали резервацію, щоб прогодувати сім'ї, для цього вони були змушені відмовитися від права вважатися індіанцями. Це означало, що вони більше не могли називатися індіанцями, навіть якби і воліли повернутися, для канадського уряду ні вони, ні їхні діти, а тим паче онуки індіанцями вже не були. «Це ще більше додало ворожості між резервацією й тими, хто переїхав до міста, на них дивилися з підозрою та заздрістю за те, що вони спромоглися на такий крок» [Hill, с. 27]. Велика кількість угод між урядом і першими націями Канади фіксувала зобов'язання, що брав на себе уряд стосовно безкоштовної освіти й медичного забезпечення представників перших націй. У 1986 році, одночасно з поправкою С31, що повернула

права дітям індіанців, які змушені були віддати свій статус заради права полишити резервацію й шукати кращої долі в містах, називатися індіанцями, уряд почав скорочувати фінансування освітніх і медичних програм для резервацій. Ця подія спричинила протест серед жителів резервацій, які вимагали відкликати право бути названими індіанцями в тих, хто проживає в місті, заради збереження фінансування резервацій.

Дослідники індіанської ідентичності часто говорять про «розірваність кола», оскільки представники корінних спільнот оцінюють одне одного як недостатньо належних до цих спільнот через неправильне виховання, проживання в місті, а не на території резервації, через неповний відсоток індіанської крові. Цей конфлікт, досить тривіальний у реальному житті, отримує проєкції навіть на сторінках академічних розвідок. Так, автор нещодавнього видання «Шляхи анішінабе у знанні й бутті» Л. Гросс починає свою книгу з епіграфа: «Мене звати Спокійна Вода. Я не знаю свого клану. Я з резервації Білої Землі (White Earth Reservation)» [Gross, с. 1]. Письменник пояснює свою належність до резервації та її древніх учень, до яких він прилучився уже дорослим, отримавши знання від свого наставника Грега Кінгберда, цілителя і духовного лідера народу анішінабе. Це навчання автор називає незавершеним через передчасну кончину вчителя. «Як стає зрозуміло з мого вступу, я не знаю свого клану. Не вдаючись у деталі, лише скажу, що це велів мені сповістити один із моїх духовних помічників. Отже, я про це сказав у такий спосіб. Ця частина мого вступу говорить про те, що існує діра в моїй ідентичності як особистості анішінабе» [Gross, с. 1]. Поет Гвендолін Бенавей, зазначаючи авторство добірки своїх віршів, наголошує на своїй корінній ідентичності передовсім через власну належність до «Makwaa doodem» (клану Ведмеда), а лише потім до нації анішінабе [Benaway].

Аналогічна ситуація простежувана в збірці «Нові голоси з довгого будинку. Антологія сучасних письменників-ірокезів» (1989) за редакцією Дж. Брухача. Надаючи біографічну довідку про авторів антології, укладач констатував належність до клану: «Саллі М. Кавеннотакі належить до мохавків із клану Ведмеда, які проживають на острові на річці Св. Лаврентія на

території Аквесасне, із нації мохавків» [Bruchas 1989, с. 7], «Пітер Блу Клауд, клан Черепахи з народу мохавків (Ganienkehaka), що розташований у Кахнаваке, усередині так званого Квебеку» [Bruchas 1989, с. 16], «Мене звати Гермейн Дженерал-Майк. Я — онондага / каюга індіанка з клану Вовка» [Bruchas 1989, с. 115], «Хранитель віри клану Черепахи народу онондага Ореон Лайонс народився 1930 року в Сиракузах, штат Нью-Йорк» [Bruchas 1989, с. 199], «Одрі Шенандоу. Ірокези (шість націй), народ онондага, клан Вугра» [Bruchas 1989, с. 229], «Дебра І. Сталк — Kawennanoron (Дорогоцінне слово). Клан Ведмедя. Мохавк із Кахнаваке» [Bruchas 1989, с. 242], «Син вождя клану Черепахи і шанований шаман Тед Вільямс ріс на резервації тускарорів біля Ніагарських водоспадів у 1930-х і 40-х роках» [Bruchas 1989, с. 283].

Яскраво ілюструє ситуацію «розірваності кола» звинувачення П. Г. Еллен у десакралізації щодо надзвичайно резонансного роману Л. М. Силко «Церемонія» («Ceremony»), опублікованого в 1977 р. Роман зробив Л. М. Силко номером два (після Н. С. Момадея) у списку найяскравіших митців корінного походження серед літераторів так званої «першої хвилі індіанського ренесансу» [Lincoln]. П. Г. Еллен і Л. М. Силко — є представницями народу лагуна публо. Обидві письменниці мають лише чверть крові племені, але якщо П. Г. Еллен пов'язана із племенем через материнський родовід, то в Л. М. Силко цей зв'язок іде через батька, по матері вона має частку черокі крові, а також веде свій рід від переселенців із Німеччини. Змішане походження Л. М. Силко не дозволило їй бути повністю допущеною до всіх ритуальних таємниць племені, їй також не дозволялося бути членом релігійних товариств, які становлять важливу частину традиційного виховання і готують дитину до дорослого життя [Seyersted]. П. Г. Еллен підкреслює: «Серед публо людина повинна знати не більше, ніж дозволено її духовним і соціальним статусом» [Allen 1990, с. 379].

П. Г. Еллен реагує на появу роману «Церемонію» Л. М. Силко як на текст, що містить смертельну загрозу, тому за будь-якої нагоди вона прагне «не вивчати» цей роман зі своїми студентами на заняттях із літератури. «Моє прочитання відрізняється від того, як його читає більшість. Я переконана, що дослідження

«церемоніальної частини» роману, які проводить багато учених, є не менш безневинним, ніж перерізати горлянку власній матері. Навіть коли я просто бачу щось таке надрукованим, у мене по шкірі бігають мурашки. <...> Історія, яку вона поклала в основу сюжету, — це кланова історія, її не можна розповідати поза межами клану. <...> Я довго роздумувала над тим, навіщо вона це зробила. <...> Можливо, її прагнення продемонструвати свою важливість як напівкровки змусило її до цього, а можливо, ніхто ніколи не пояснював їй, чому лагуна, як і інші пуебло, так ретельно приховують таємницю їхніх духовних традицій та фольклору» [Allen 1990, с. 382–383]. Справедливості заради варто згадати, що саме П. Г. Еллен належить найбільш глибокий, із погляду міфопоетики, аналіз цього роману кількома роками раніше [Allen 1983]. Попри те, що публічно Л. М. Силко не зреагувала на звинувачення П. Г. Еллен, у наступному її романі «Альманах мертвих» дія винесена за межі резервації лагуна пуебло, а у романі «Сади в дюнах» узагалі фігурує вигадане плем'я піщаних ящірок, яке, щоправда, має чимало споріднених рис із культурним ландшафтом лагуна пуебло. В інтерв'ю, яке передувало виданню цього роману, письменниця наголосила, що вона навмисне вигадала це плем'я, щоб не зачіпати нічиїх інтересів [Conversation with Leslie Marmon Silko, с. 173].

Сама Л. М. Силко стає не менш дразливою у статті «Ось вам дивний артефакт на книжкову полицю з казками», де аналізується «Бурякова королева», другий роман з епопеї «Чари кохання», іншої визначної письменниці індіанського походження Л. Ердріч. Правда, на відміну від П. Г. Еллен, Л. М. Силко звинувачує Л. Ердріч у відсутності «індіанськості» у тексті роману. «Бурякова королева» — це дивний артефакт, красномовний приклад американського політичного клімату зразка 1986. Місце йому на полиці поряд з останніми звітами Комісії із захисту прав людини в Сполучених Штатах, де йдеться, що чорне населення досягло значних успіхів у працевлаштуванні й збільшенні заробітної плати. На цій самій полиці стоїть і «Збірка думок Едвіна Місса про Першу Поправку до Конституції США», а поряд «Казки» Братів Грімм» [Silko 1986, с. 179]. Л. М. Силко пише про те, що в пошуку постмодерніст-

ських підходів до літературної творчості Л. Ердрич відкинула будь-що, пов'язане із рідним племенем, на думку Л. М. Силко, роман присвячений «ізоляції та відчуженню особистості, яка нічого не поділяє з собою подібними, окрім мови, із її гігієнічним граматичним механізмом» [Silko 1986, с. 179]. Л. М. Силко атестує роман як відчужений, сповнений порожніх покликів, що перероблює історію, залишаючи лише її оболонку. У подібних нападках на молодшу колегу дослідники побачили вияв кризи ідентичності самої Л. М. Силко [Castillo].

За інтерпретацією Е. Ериксона, якому належить пріоритет у науковому описі феномену «криза ідентичності», варто трактувати як феномен соціально-культурних відносин, що пов'язані з негативними виявами соціального або екологічного середовища, коли якась соціальна група зазнає впливу, що загрожує її власному існуванню, тоді особливо важливою стає підтримка й захист від загрози. Х. Хамілл пише про те, що ідентичність виникає, відштовхуючись від кордонів, що їх зводять люди для того, щоб визначити конкретні групи [Hamill]. Д. Робертсон обстоює думку про те, що рух через етнічні кордони значно легший, ніж через расові, оскільки етнічні групи можуть мати багато спільного й ніколи не скуті статичними кордонами [Robertson b]. Ф. Барт доводить, що етнічність і раса створюють різні соціальні ролі й слугують різним соціальним функціям [Barth]. С. Корнелл та Д. Хартменн доводять, що раса й етнічність не внеможливають одне одного, однак, коли обидва наявні, расова десигнація є пріоритетною. Це призводить до того, що етнічний і культурний складники зазвичай мінімалізовані або й взагалі проігноровані за наявності расового статусу [Cornell and Hartmann, с. 64].

1.6. Сутність просторової ідентичності корінних американців

Л. Гумільов доповнює думку про те, що світ щоденної реальності має просторову і часову структуру тезою про те, що «взаємодія людства з природою є постійною, однак цей процес надзвичайно варіюється і в просторі, і в часі» [Гумилев, с. 12]. Дослідники національної ідентичності сходяться на думці, що

з двох зазначених критеріїв для корінних жителів Північної Америки просторова структура відіграє важливішу роль, ніж часова. Так, В. Делорія-молодший пропонує термін «біорегіональний світогляд» [Deloria 1973] для визначення світосприйняття американських індіанців. В основу цього терміна покладено належність до землі, конкретного простору та його ландшафту. Відчуття єдності з конкретною територією — важлива тема в літературній традиції американських і канадських індіанців («Темна ріка» Л. Оуенса, «Відштовхуючи ведмеда» Д. Глансі).

Земля у володінні європейця XVI–XVII ст. означала незалежність та фінансову стабільність. Безкраї землі Америки — саме те, що покликала жителів густонаселених країн Європи до нововідкритого континенту, належність до цієї землі робила її корінних жителів «корінними». Проте для них було чужим поняття «володіння землею», вони не відривали себе від неї, уважали себе її частиною. Цей факт досі простежуваний у світоглядних моделях індіанців. К. Лінкольн писав, що «плем'я відчуває себе єдиним цілим із землею» [Lincoln, с. 8]. У статті С. Кохрана подано вислів відомого письменника Р. Анаї: «Від мами я дізнався, що людина із землі, що її глиняні ноги є частиною ґрунту, що плекає її» [Cohran, с. 82]. «Моя сила, моя кров походять від риби, коріння, ягід і дичини. Я не прийшов сюди. Творець створив мене тут», — говорять якіма. Натомість представники таос публо розповідають: «Коли земля була все ще юною, її населяли гіганти, але трапився серед них великий мор, і всі вони померли, окрім маленького хлопчика. Одного разу, коли хлопчик грався, його вкусила змія. Хлопчик почав плакати, із нього витікала кров, а потім він помер. Із його сліз утворились озера, із крові — червона глина ґрунту, тіло перетворилося на наші гори. Так наша земля отримала теперішній вигляд» [Josephy, с. 11].

Більшість народів вірить, що їх створено на території, де вони нині живуть, тому саме цю місцину вважають центром усесвіту. Просторова ідентичність корінних жителів підкріплена їхніми духовними переконаннями, завдяки цьому існує тісний симбіоз між землею й людьми. Археологи датують сліди людських поселень, що вони виявили практично на всій терито-

рії Північної та Південної Америки, приблизно XII ст. до н. е., це набагато раніше від розквіту цивілізацій Єгипту, Фінікії, Китаю, Ізраїлю чи будь-якої іншої цивілізації, відомої в Старому світі. В очах представників корінних спільнот древність існування на конкретній землі є важливим фактом самоідентифікації корінних націй. Відомий письменник і літературний критик Л. Оуенс (чокто-черокі) наголошував, що «індіанці — вагома частина тих складних взаємозв'язків у світі, які ми нині називаємо навколишнім середовищем» [Owens 1998, с. 54]. Ця теза перегукується із думкою А. Лефевра, який переконаний, що «за допомогою (в потрібному значенні цього слова: як засіб, середовище та взаємодія) ритмів складається живий простір, продовження простору тілесного. Яким чином закони простору і його подвійність (симетрія і асиметрія, розмітка й орієнтація і т.п.) узгоджується із законами ритмічного руху (регулярністю, дифузією, взаємопроникненням)? На це питання відповіді поки немає» [Лефевр, с. 205].

Відчуття себе як складника чогось більшого, так само, як і відчуття належності до місця, — елемент національної ідентичності індіанців, значущий компонент художньої творчості. Національна ідентифікація базована на зв'язній системі ідей і почуттів та на відчутті зв'язку між поколіннями. Людина постає спадкоємцем фізичних і духовних рис своїх предків, що передають від покоління до покоління майже без змін. Зазнають актуалізації уроджені підсвідомі стереотипи світосприйняття, притаманні членам конкретної етнічної єдності. Так, поетка Г. Бенавей (за походженням анішінаабе) говорить про нерозривну єдність землі й художньої творчості: «Коли я пишу, подумки подорожую до моєї гокум (бабуся на анішінаабе) і тієї землі. Це той краєвид, що я успадкувала разом із Великими Озерами й лісами навкруги. Провідна риса моєї роботи — зв'язок між тією землею й водою, їх поєднання з моїм тілом і сексуальністю. Існує багато причин бути пов'язаним із тим краєвидом, серед яких — раса, родинні зв'язки та проведене там дитинство. Найміцніші асоціації мого письма переплетені з метафізикою землі, що поєднана в наших тілах і душі жінок народу анішінаабе» [Benaway, с. 113].

У збірці інтерв'ю корінних письменників «Крилаті слова» С. Ортиз (представник племені акома публо) сказав, що місце

народження людини визначають за місцем її походження: «Ти походиш із конкретного місця, але це місце — не просто фізична точка на географічній карті, а духовне місце, якому притаманна особлива схема життя, з'єднаного з всесвітом і силою творіння. Місце це — витік того, ким ти є у своїй ідентичності, мови, у якій ти народився та якою ти повинен говорити» [Coltelli, с. 105].

П.Г. Еллен неодноразово наголошувала, що нерозривний зв'язок із рідною землею — це не просто літературний троп. «Ми є землею. Це фундаментальна ідея для життя американських індіанців; земля (Мати) і люди (матері) — єдине ціле. «Ми є землею, і земля складається з нас», — казав Лютер Стоячий Ведмідь (Luther Standing Bear) своєму народу лакота. Земля — джерело життя людей, та вона потребує людей тією ж мірою, що й вони її. Земля — це зовсім не відокремлене від людей місце й зовсім не бездушні лаштунки, де розігрується ізольована від неї драма. Змушувати людей думати так — це чорна магія. Земля — не відокремлений від усього засіб виживання, вона нерозривно поєднана з істотами, яких плекає, і духом, що вдихає в нас» [Allen 1983, с. 128].

У документальному фільмі «Повернення до Гори Дошів», що знятий за мотивами автобіографічної книги «Шлях до Гори Дошів», Н. С. Момадей говорить: «Я мрію про перетин Берингової протоки. Я бачу там щось. У нас генетична пам'ять, і моя часом повертається до Льодовикового періоду». Ця наголошеність на давньому походженні — характерна для образного діапазону письменника, який часто звертається до витоків міграції кайова з північно-східної арктичної Азії до узбережжя Північноамериканського континенту.

Просторовість ідентичності зумовлена тим, що простір неможливо уявити без тих, хто посідає певне місце в ньому. Людина має постійний внутрішній зв'язок із тою місциною, звідки вона походить, як і з тією, де вона перебуває в певний момент. М. Гайдеггер писав, що буття людини — це її буття у світі, а не просто тілесна екзистенція [Хайдеггер]. Отже, від початку ідентифікація корінних жителів проходила в межах ситуації, зумовленої фактом народження людини в певному середовищі, її належністю до конкретної мовної та культурної традиції. Це своєрідна діалектика між внутрішньою самоідентифікацією

й зовнішнім соціальним походженням [Nagel]. Л. Оуенс говорив про те, що «люди всіх племен завжди мали міцні зв'язки із землею, у священних місцях якої були поховані кістки предків, із цими місцями пов'язані священні перекази, що пояснювали людям, ким вони є насправді, звідки походять і як мають жити у світі, що їх оточує. Проте практично всі племена мали й так звані історії міграції, які розповідали, звідки вони прийшли, перш ніж знайти власний дім. Той факт, що переміщені нації південного сходу змогли успішно освоїти Індіанську територію вісля всіх жахів переміщення, доводить здатність корінної Америки до переміщення, під час якого зберігається культура й традиції нації» [Owens 1998, с. 28].

Е. Джозефі, досліджуючи особливості формування етносів у доколумбові часи, зазначає, що населення континенту спочатку було нечисленне, проте окремі групи людей контактували між собою, об'єднувалися та розділялися на нові співтовариства, відтісняючи одна одну в менш доступні або несприятливі місцини. Десять тисяч років тому ці групи людей ділили територію Північної Америки з мамонтами, мастодонтами, величезними бізонами й ведмедами, гігантськими лінивцями, маленькими доісторичними конями та іншими тваринами льодовикового періоду. Після закінченню цього періоду гігантські льодовики відступили, земля набула нової форми. Тундра й вічнозелені ліси на південному краю льодовиків пересунулися на північ, а територію, де були розташовані льодовики, зайняли просторі трав'яні прерії, ліси з твердою деревиною, пустелі й гірські плато. «Через дві тисячі років усі мастодонти, гігантські лінивці, поні, саблезубі тигри та багато інших тварин льодовикового періоду вимерли. У багатьох частинах континенту люди досліджували менших тварин, що вижили разом із ними, змінюючи свої мисливські методи, розміри своїх списів разом із впольованими оленями, антилопами та іншими невеликими тваринами, водночас покладаючись на рибу й молюсків та зібрані горіхи, ягоди, трави, насіння й дикі овочі та фрукти. Із плином часу різні групи людей почали ідентифікувати себе з конкретними земельними територіями, пов'язуючи їх із місцями походження своїх предків або з місцями, створеними для них Творцем чи іншими надприродними істотами. Сторіччя за

сторіччям вони зміцнювали духовні зв'язки з конкретною територією, навчаючись розуміти й турбуватися про її ресурси, натомість отримуючи все необхідне від неї» [Josephy, с. 17]. Особистість сприймає характеристики цієї спільноти як власні цінності. Етнічне самоототожнення формує суб'єктивний статус етнічної належності особистості, що може й не збігатися зі справжньою етнічною належністю.

Дж. Майнер переконаний, що навіть практика складання мап корінних народів базована на культурній традиції кожного народу. «Індіанські мапи функціювали не просто як засіб для полегшення фізичної орієнтації, зрозумілої для європейців, це були задокументовані за допомогою піктограм священні історії. Вони вказували напрям, одночасно пояснюючи соціальні й духовні зв'язки між людьми та іншими істотами, розтягнуті в часі й просторі. Колонізовані, вони постали перед геноцидом, вигнанням, але тепер індіанці, які користувалися цією мапою, могли зрозуміти священні історії, що лягли в її основу, і розділити відповідальність» [Miner, с. 62].

Із часом, коли кількість населення збільшилась і стародавні індіанці адаптувалися до різноманітного природного середовища, у них почали з'являтися культурні й фізичні відмінності. Ті, що проживали на океанському узбережжі, створили орієнтовану на море культуру, їхня економіка залежала від рибних виловів і збирання молюсків та мушель. У східних лісах і Каліфорнії лісові люди навчилися користуватися вогнем, щоб очистити землю для нових сходів, що збільшувало популяцію оленів та інших тварин. На канадській Півночі мисливці вчилися ходити на лижах у пошуку оленів-карибу й застосовувати манекени тварин, щоб заманювати полохливих тварин у загони для вилову. У великому басейні заходу, найважчому для проживання й найбільшій з усіх регіонів континенту, мандрівні групи людей покладалися на будь-що їстівне, що траплялося на їхньому шляху, зокрема на земляні горіхи і ящірок, зуміли створити достатню для життя й настільки стабільну цивілізацію, яка проіснувала тисячі років аж до 19 ст. У Мексиці й річкових долинах Сходу мисливці та збирачі швидко перетворилися на фермерів, навчившись вирощувати кукурудзу, боби, кабачки. У східних лісах культивували такі їстівні культури, як соняш-

ник і кукурудза. «У кожній частині континенту древні індіанці вибудовували стосунки зі своєю землею, гармонізуючи потреби з тим, що природа могла дати їм, а духовне життя — із духами всесвіту, що оточував їх» [Josephy, с. 17–18].

На думку А. Джозефі, більшість індіанських націй Північної Америки «жили в еквіваленті християнського Едему, місці свого створення — місці суцільного достатку, єдиному на планеті місці, яке повністю відповідало їхнім потребам. І для кожної нації це місце було унікальним» [Josephy, с. 18]. Так, вождь нації кроу, що проживала на території сучасної Монтани в XIX ст., на ім'я Аропуїш, говорив білим переселенцям: «Країна кроу — добра країна. Великий Дух помістив її у правильному місці. Поки ти перебуваєш у ній, ти маєш досить їжі, коли ж ти її покидаєш, щоб подорожувати, їжі стає менше. Країна кроу розташована в дуже правильному місці — усе найкраще тут. Немає у світі країни, подібної до країни кроу» [Josephy, с. 18–19].

Л. Гумільов зазначає, що, попри розвиток технічного прогресу, основою підтримки людського життя є природа. Люди — «завершальна ланка біоценозу регіону, де вони проживають», вони являють собою елементи структурно-системних цілісностей, до яких входять також domestikати (домашні тварини й культурні рослини), ландшафти (як перетворені людиною, так і первісні), багатство надр, а також та чи та комбінація мов й елементів матеріальної та духовної культури. «Цю динамічну систему можна назвати етноценозом. <...> Кожен процес етногенезу залишає на тілі земної поверхні глибокі сліди, завдяки яким можна з'ясувати загальні характеристики розвитку етнічної історії» [Гумилев, с. 11].

В. Балушок пропонує поняття етнічної ніші, завдяки якій формується сутність етнічного підсвідомого. У процесі адаптації до природних і соціальних умов останні з часом дедалі більше переважають у спільноті, виникають реалії культури й риси ментальності, що потім усвідомлюються, з'являється етнічна самосвідомість. «Під етногенетичною нішею розуміють локальний регіон земної ойкумени, що виокремлений із-поміж інших аналогічних регіонів за своїми природно-географічними, а також пов'язаними з ними соціокультурними характеристиками. Об'єднаний мережею комунікацій (серед них основну

роль відіграють інформаційні), цей регіон становить певну цілісність. Етногенетична ніша, впливаючи на розміщене на її території населення, стає причиною утворення етносу» [Балушок, с. 156]. Ця теза дослідника продовжує думку Л. Гумільова, який переконаний, що «в різних географічних регіонах і в різні епохи люди та природні комплекси (ландшафти й геобіоценози) взаємодіють по-різному. Між закономірностями природи та соціальною формою руху матерії існує постійна кореляція» [Гумилев, с. 15].

Е. Мак-Дональд доводить, що «ключовим поняттям індіанського способу життя є константа єдності часу й простору». Дослідник переконаний, що цю єдність варто розуміти з погляду теорії Ейнштейна, постулати якої давно відомі корінним жителям Америки та слугують основою їхньої космології [MacDonald & MacDonald & Sheridan, с. 23]. Людина в корінній космогонії ніколи самотійно не «вибирала» сакральні простори, натомість священні місця відкривалися людині через ієрофанію, тому втра-ту цих місць унаслідок будь-якої події вважали катастрофою.

Відчуття прив'язаності до рідної землі (етнічної батьківщини) — провідне в процесі створення етнічної ніші. Яскравим прикладом цього слугує доля індіанських племен, що були примусово виселені з рідних земель після ухвалення урядом Сполучених Штатів закону 1830 р. про переміщення всіх корінних жителів, які проживали на схід від ріки Міссісіпі, за цю річку (у такий спосіб створено так звану індіанську територію). Депортація проходила жорстоко, із залученням військової сили, унаслідок чого країною прокотилася хвиля локальних війн із місцевим населенням. У ході військових операцій індіанський опір вдалося зламати. Але навіть після тотального кровопролиття повністю звільнити східну частину країни від її корінного населення не вдалося. Чимало представників Конфедерації шести націй ірокезів, а саме онейда, мохавки, онондаги, каюги, сенеки та тускарори, продовжували населяти штат Нью-Йорк, у Флориді залишалися семіноли, в Алабамі — чокто, у Південних Апалачах — черокі, а вздовж Атлантичного узбережжя жили прибережні алгонкіни, які мали нещастя першими зіткнутися з ордами білих переселенців. Більшості з них довелося тривалий час переховуватися в несприятливих

для проживання гірських і болотистих місцевостях, та вони не покинули рідну землю. П. Г. Еллен зазначає, що «незаймана природа існує в крові кожного індіанця, вона залишиться там так довго, як зростають трави, дме вітер і течуть ріки, доки в цьому світі залишиться хоч одна жінка-індіанка» [Allen 1986, с. 183]. Л. Гумільов доводить, що «етноси — явище, яке перебуває на межі біосфери й соціосфери, тому вони мають надзвичайно специфічне призначення в будові біосфери Землі» [Гумилев, с. 15]. Цю ж думку провадить і М.М.Понті, говорячи, «що першим філософським актом повинно стати повернення до життєвого світу, що знаходиться по цей бік від світу об'єктивного, оскільки тільки в ньому ми змогли б зрозуміти закони і межі об'єктивного світу, повернути речі її конкретний вигляд, організмам — їх власний спосіб ставлення до світу, суб'єктивності — невід'ємну від неї історичність, відшукати феномени, той шар життєвого досвіду, через який нам вперше даються Інший і речі, вся система «Я — Інший — речі» в момент її зародження, тільки в ньому ми могли б повернути до життя сприйняття» [Понті, с. 90].

Повернення на батьківщину племені навахів — інший приклад у цьому контексті. 1863 року навахи були примусово виселені у виділену для них резервацію (хоч якійсь частині все ж вдалося залишитися на етнічній території). Навахи вперто домагалися повернення до своїх пустельних і мало придатних для сільського господарства земель. Узявши до уваги малу придатність цих земель для проживання білої людини, племені дозволили повернутися. Прагнення перебувати на рідній землі вкорінене в міфологію навахів, відповідно до якої перші чотири жінки й чотири чоловіки були створені з фрагментів епідермісу Жінки, що постійно змінюється (головний деміург навахів) і яка змішана з ґрунтом землі, спеціально створеної богами для цього племені. Із цих чотирьох пар пішли основні чотири клани навахів, а межі їхньої землі були позначені священними горами. «Після творіння Астзаа Надлеехе та інші Діін Діне'е або «Святі Люди навахів» доручили їм (*навахам*) піклуватися про географічну область, обмежену священними горами, що нині відома під назвою Діне Бік'ях, або «Земля навахів» [Schwarz, с. 9].

Повернення на етнічну батьківщину призвело до відродження фізичних і духовних сил цього народу, зростання його чисельності та консолідації, як наслідок — до перетворення на найбільший індіанський етнос США з розвиненою етнічною самосвідомістю й культурою. Нещастя, що спіткали навахів протягом «Довгої дороги», названі подіями 1863–1868 рр., стали основою формування національної самосвідомості нації. «Для Ніхокаа Діне, які вважали себе обраними людьми, що жили на землі, яка була створена саме для них, це стало відправною точкою формування колективного «ми» [Schwarz, с. 17]. Насильницьке переміщення на 300–400 миль (залежно від початкової точки відліку руху) до місця, яке вони назвали Хвелді (місце страждань), більш відоме як Форт Самнер. Ця резервація, розташована в 165 милях на південь від Санта-Фе в Нью-Мексико, де близько 9000 навахів перебували під вартою протягом п'яти років, а половина з них померла, стала трагедією, що об'єднала націю [Bailey].

Феномен рідної землі стає чи не основним фактором у формуванні корінних етносів. «Етнічна плинність слугує своєрідним залишком протоетнічного стану людських спільнот, характерного ще для ранніх мисливців-збирачів, який переборюється з переходом до стійкої осілості, концентрацією населення на певних локальних територіях та виникненням політичних структур на етапі фінальної первісності» [Балушок, с. 159]. Така плинність докорінно відрізняється від «етнічності осілих, міцно пов'язаних із власними етнічними теренами народів, виявляючись у безперервному процесі перекомпонування, переході окремих груп, цілих родів й етнічних підрозділів з одного етнічного угруповання до іншого, злитті дрібних спільностей у більші й дробленні великих» [Балушок, с. 159].

Серед небагатьох індіанських народів, яким вдалося залишитися на ендемічних місцях проживання, — народи пуебло, що змогли обстояти ці землі, попри неодноразові спроби захоплення з боку Іспанії, Мексики, а потім й уряду Сполучених Штатів. Не останню роль тут відіграли і вмілі дії адвокатів-пуебло. Л. М. Силко, яка має юридичну освіту, створила в романі «Альманах мертвих» автобіографічний образ Вілсона Візел Тейла, адвоката-поета, «зцілителя й провісника народу лакота».

Його вуста ми виголошена поетична промова-звинувачення, написана в стилі поетичного фольклору корінних народів із перерахуванням усіх порушень прав і назв гучних процесів: «Тільки уряд покидьків окупує вкрадені землі! Гей ви, варвари-завойовники! Скільки ще? Ви думаєте, що колоніалізм продовжиться навіки? *Res ipsa loquitur*! Хмарне право, непродажне право, сумнівне право, дефектне право, немовчазне право, незрозуміле право, вороже право. Вороже захоплення, неправомірне захоплення, незаконне захоплення! Ми кажемо: Адьйос, біла людино, п'ять сотень років злочинців і обманщиків, незаконного уряду! *Res accident lumina rebus*, одне накладається на інше. Ворчестер проти Штату Джорджія, експатріація Собак кроу! Вінтерси проти Сполучених Штатів! Уільямс проти Лі! Самотній вовк проти Хічхока! Плем'я паютів з озера Пірамід проти Мортон! Село Каке з Аляски проти Ігана! Плем'я апачів із ріки Джила проти Аризони! Порушення кордонів, порушення совісті, порушення контрактів, порушення заповіту, порушення підпорядкування, порушення обов'язку, порушення віри, порушення опікунської відповідальності, порушення обіцянок, порушення миру, порушення довіри, порушення довіри з шахрайським умислом! Порушення Угоди щодо Священних гір! Порушення угоди щодо Священного Голубого озера! Порушення угоди Гваделупа Хідальго! *Res judicata*! Ми — на війні [Silko 1991, с. 714–715]. Схожий образ індіанського адвоката-захисника створений і Дж. Велчем у романі «Індіанський юрист», де герой відмовляється від політичної кар'єри конгресмена від штату Монтана на користь захисту корінних земель.

Зазвичай межі ідентичності рідко збігаються з кордонами національних держав. Будь-яка ідентичність людини: особистісна, культурна чи національна — це насамперед просторова ідентичність, оскільки залежить не від кордонів держави, а від її життєвої ситуації, де й формуються маркери цієї ідентичності. Дослідниця ідентичності корінних народів Північної Америки Дж. Трипаті стверджує: попри те, що не існує стандартизованого корінного жителя Північної Америки (у зв'язку з надзвичайно розвиненою «внутрішньою гетерогенністю»), корінні жителі континенту мають «колективне відчуття

основ, укорінене в їхніх землях і способі життя племен, вони репрезентують найбільш споконвічне та незмінне сприйняття буття серед усіх етносів Північної Америки» [Tripathy, с. 314].

Дж. Візенор і Дж. Доерфле (оджібва) писали про те, що «виснаження земель корінних народів та капіталізація природних ресурсів, таких як природні копалини, вода, ліс, було корпоративною стратегією, а не спорадичним волевиявленням йоменів. Природа пташок і звірів — невловимий складник, на якому базовані тотемічні уявлення корінних жителів, усе це затоптували заради наживи й демократичної комерції. Попри всю іронію такої «демократії», двозначності та зрад, спілкування із землею й тотемічні асоціації, які нині постають у вигляді культурного суверенітету, у переданні духовних цінностей наступним поколінням, у спогадах про колишню свободу континенту, є важливою частиною літературної традиції корінних народів» [Vizenor & Doerfler, с. 11]. Д. Глансі в романі «Відштовхуючи ведмеда» робить спробу передати всю складність і важливість сакральної географії для переміщених черокі, а Л. М. Силко в романі «Церемонія» аналізує особливості просторової ідентичності народу лагуна публо в контексті уранового забруднення їхніх споконвічних земель.

Сучасна Канада тісно пов'язує поняття ідентичності з міфом Нового Світу, що, на думку Н. Овчаренко, суперечить традиційній європейській парадигмі та сфокусований на історичності світопочатків. «Його адепти актуалізують невизначеність (навіть ненадійність) основ світобудови, спричинену умовами адаптації до стереотипів американського континенту» [Овчаренко, с. 84]. Формується новий тип канадської ментальності — ментальність особистості, «яка опинилася у сфері впливу двох культур — прабатьківщини й північноамериканського що оцінюють у поняттях іммігрант — прибулець, свій — чужий, центр — периферія, домінування — підкорення й надають цим дихотоміям притчевої конотації» [Овчаренко, с. 85]. Дослідниця вважає, що мультикультурна парадигма канадського суспільства «корелює з постколоніальним художньо-естетичним полем», саме тому вона зумовлює психологію канадців, «водночас фрагментуючи їхнє суспільство з погляду багатосторонності та позиціонуючи його як органічну єдність, яку, за

всієї різноманітності, поєднує спільна належність до американського континенту, спільної держави» [Овчаренко, с. 86]. Саме така дихотомія поглядів покладена в основу специфічної канадської ідентичності. Н. Овчаренко констатує, що «поняття канадського транс- чи мультикультуралізму передбачає не лише суму культур, а й невпинний процес культурної взаємодії між ними» [Овчаренко, с. 86].

Національну ж ідентичність жителів США від початку характеризує розрив зв'язків, що натомість продукує індивідуалізм, «який слугує цементувальним началом Америки від перших кроків її поселенців до сьогодні» [Денисова 2002, с. 11]. Т. Денисова зазначає, що «амбівалентність, спіритуалістичність, словесна значущість, алегоричність і метафорика інтерпретації світу, характерні для пуританського концепту, масштабність його сітки координат, специфічність потрактування індивідуальності — особливості пуританського світобачення, які підкріплені ритуальністю, сформувалися в пуританську традицію, що залишається основою американського міфу» [Денисова 2012, с. 19]. На думку Т. Денисової, індивідуалізм — це канон американської ментальності. «США — країна емігрантів, кожен із яких (крім тубільців й афроамериканців) вирішив шукати щастя в Новому Світі, розірвавши зв'язки зі своїм оточенням, бути собою, почуватися самостійною незалежною персоною. Індивідуалізм є передумовою становлення американця» [Денисова 2002, с. 12]. 10 травня 1915 р. Вудро Вілсон виголосив промову, наголосивши, що «неможливо стати справжнім американцем, якщо продовжувати уявляти себе в групі, бо Америка не складається з груп. Людина, яка уявляє себе частиною конкретної національної групи, ще не стала американцем» [CERA website]. Підтримуючи тезу С. Берковича, Т. Михед зауважує, що «американський «символ віри» на загал охоплює такі ідеали, як життя, свобода, рівність, індивідуалізм, права індивіда, прагнення щастя, демократія, верховенство закону, закріплене конституцією. Це ті принципи, що, як найважливіші, формують національну ідентичність. Національний «символ віри» — та своєрідна формула, яку виголошують і повторюють для закріплення концепції національної ідентичності. Її підмурівками слугує пуританська реакція

християнства, принесена пілігрімами та їхніми послідовниками» [Михед, с. 193]. С. Беркович запевняв, що «з ідеологічного погляду індивідуалізм, довіра до себе, ліберальна демократія — такі ж самі справжні закони природи й розуму, як вічні істини провидіння, ієрархії та божественного права королів, що їх Америка прагнула не описувати, а відкинути» [Bergovich, с. 100]. Для свідомості корінного американця подібне ставлення до громади й простору, що належав цій громаді, можна порівняти з християнським апокаліпсисом.

Великий розрив між аксіологічною шкалою європейських поселенців і корінних жителів Північної Америки в ставленні до навколишнього світу й місця людини в ньому був не просто неприйнятним для останніх, а приголомшливим. Світосприйняття корінних жителів побудоване на взаємозв'язку всього сущого у світі. Б. Лоуренс, представниця народу мігма, писала, що для «корінного жителя індивідуальна ідентичність завжди зумовлена колективною ідентичністю, навіть перед зовнішнім суспільством колонізаторів. Закони, що роками регламентували й контролювали індіанськість, спотворювали древні шляхи ідентифікації не лише з колективною свідомістю, але й із землею» [Lawrence, с. 4]. А. Верслуйс пояснює, що «значення культури племен базоване не просто на розумінні того, що люди й природа — єдине ціле, а ще й на тому, що людство та природа навколо них мали єдину духовну основу й значення. У сучасному світі люди, дерева, каміння, тварини, земля, небо, зорі й води — розділені, відособлені елементи системи, для корінних людей природу та людину не можна було розділювати, як прийнято зараз. Існував містичний зв'язок між людиною й навколишнім ландшафтом, між людьми та іншими живими істотами, що проживали поряд із ними» [Versluis, с. 13]. Письменниця К. Блейзер (оджибва) писала, що «земля — це продовжена оповідь. Багато місць мають взаємозв'язок із нашими оповідями, що лише посилює зв'язок із ними» [Blaeser 1999, с. 2]. Про це говорять і герої роману Л. Оувенса «Темна ріка». Те, що сприймається корінними спільнотами як апріорі зрозуміле, до цього часу викликає у європейців більше питань ніж відповідей: «Усякий ритм містить у собі якусь просторову і часову реальність, яку дослідила наша наука на рівні фізичної

реальності (хвильовий рух), але досі незвідану у тому, що сто-сується живих істот, організмів, тіл, соціальної практики» [Лефевр, с. 205].

Т. Кінг переконаний, що зв'язок корінних народів із землею, без сумніву, має духовну природу, але при цьому не можна відкинути «практичного аспекту, який урівноважує повагу з виживанням. Етичний бік цього явища полягає в рішеннях громади, що збереглися у фольклорних піснях й оповідях, де корінні американці розказували про природу всесвіту та про своє місце в ньому, про павутину відповідальностей, яка пов'язує все суще в єдине ціле. Письменниця, представниця нації мохавків, Б. Брант зауважує: «Ми не поклоняємося природі. Ми є її частиною» [King 2008, с. 114].

Просторова ідентичність корінних народів пов'язана з їхнім глибоким переконанням, що все на світі час від часу «робить зупинки». Якщо звернутися з молитвою в правильному місці, де вищі сили в цей момент найбільш імовірно зробили зупинку, їхня молитва має більше шансів бути почутою. Дуже часто ці місця були позначені особливими конструкціями з каміння, яке представляло різноманітних тварин чи «священні кола» народів. Священне коло розміщували на найвищій точці ландшафту, із якої можна було оглянути землю, що належала конкретному племені. Спиці колеса вказували на священні об'єкти народу. Покоління за поколінням вивчали свою землю за допомогою цих кіл. Такі об'єкти були не просто дороговказами, але й календарями. «У їхньому мовчазному та позачасовому просторі священні кола поєднують людей із верховними силами, землею й безкінечною чергою поколінь предків» [Josephy, с. 24]. Минуле та майбутнє корінні жителі осягають у теперішньому часі на рівні фізично відчутних, звукових, візуальних, тактильних і сенсорних відчуттів, у такий спосіб складається поняття сакрального ландшафту, причому в кожного народу він свій і для представників інших корінних націй — не зрозумілий. Це яскраво пояснив Л. Оувенс у романі «Темна ріка». «Священні історії та ритуали корінних жителів, їхні слова й вияви духовної сили посилюють відчуття, що минуле та майбутнє зійшлися зараз тут, у сьогодні. Для того щоб побачити світ у єдиній реальності, необхідно розмістити

його в координати чотирьох напрямків — північ, південь, захід і схід. Коли звучать удари традиційних барабанів, вони відображають серцебиття всієї землі в минулому, теперішньому й майбутньому. Традиційно, якщо корінний американець щось «бачить», він помічає це видіння з погляду цієї єдності минулого, теперішнього та майбутнього. Звуки барабанів і видіння перетинають будь-які штучні бар'єри, розміщені в часі або в просторі. Які б політичні кордони чи обмеження в часі не створили некорінні американці, корінні жителі сприймають їх як щось штучне й невідповідне природі» [MacDonald& MacDonald&Sheridan, с. 24]. Для сакральних територій американських індіанців характерна багатшарова символіка, особлива просторово-часова структура й обов'язковий зв'язок із магічно-ритуальною практикою народу, що проживає на ній.

Л. М. Силко переконана, що «наша людська природа, наш дух не визнає жодних кордонів, тоді ми є значно кращими істотами, не такими деструктивними, звичайно, більш щасливими. Ми краще виконуємо своє призначення й живемо в мирі з усім живим на землі, поводимося краще та краще знаходимо вихід зі скрутних ситуацій без того поділу» [Silko 2000, с. 170–171]. Літературознавець Карлі Д. Феллнер, розпочинаючи свою критичну розвідку про сучасний стан осмислення літератури перших націй Канади, відкриває її інформацією про своє духовне коріння й власну просторову ідентичність: «Мое духовне ім'я — miyoteshiskwew¹⁰. Моє англійське ім'я — Карлі Феллнер. Я — крі-метиска з центральної Алберти, де до горизонту простираються широкі поля пшениці та ячменю під яскраво-блакитним небосхилом» [Fellner, с. 27]. Л. Ердріч у творі «Книги й острови в країні Оджібвей» пише про подорож на північ дорогою її народу. «Ми їхали на північ автобаном, що колись був шляхом, яким оджібве йшли на полювання до північних земель. Цим шляхом подорожували пісні, церемонії, а з ними — шкури тварин, зброя, чари, знання, священні мушлі й щоденні знання, проте ще ніколи вони не неслися на швидкості сімдесят п'ять миль за годину» [Erdrich 2003, с. 14]. Досягнувши кордону з Канадою, письменниця відчула біль

¹⁰ Збережено оригінальну авторську орфографію.

і страх, трансльовані їй через покоління предків, чие життя було розрізане й зруйноване цією уявною лінією.

Представники корінних народів із великим небажанням визнають кордон між Канадою та США. Т. Кінг зазначає, що «лінія, яка розділяє дві країни, є політичною реальністю, тому лише умовно впливає на корінні роди та племена. Для мене просто неможливо говорити про одних без інших¹¹. Для більшості корінних народів та лінія просто не існує, для них це витвір чиєїсь нездорової уяви. Такі визначні історичні постаті, як вождь Джозеф, Сидячий Бик і Луї Ріель, постійно перетинали умовну лінію між країнами, добре розуміючи всю важливість кордону для білих. Однак ніщо не дає підстав говорити про те, що будь-хто з них вірив у легітимність цієї лінії» [King 2013, с. xvi].

1.7. Мовна ідентичність як показник національної самобутності корінних народів

Люди, що населяли Північну Америку до прибуття Колумба, були більш різноманітні в сприйнятті себе, ніж тогочасні європейці. Їхнє уявлення про навколишній світ було надзвичайно локалізоване, як і релігійні вірування, базовані на системах цінностей конкретних племен. Через це в них не було ні універсальної мови, яку розуміли б усі, ні спільного минулого, що поєднувало б їх у єдине ціле.

Згідно з різними даними, тогочасний континент населяло понад 10 мільйонів людей, які мали близько 300 культур і 200 різноманітних мов, що належали до 7 різних мовних сімей. Представники корінних народів різнилися між собою так само, як китайці та французи в Європі. Кожна культура мала свої вельми різноманітні уявлення про вищі сили й ієрархію всесвіту, своїх культурних героїв, кодекс правил поведінки та самоназву [Hertzberg]. Найчастіше ця назва означала щось на зразок «люди». Про це яскраво написав С. Ортіз. У вірші «Найбільші віруючі — найбільші невіруючі» він запевняє читача: *«Ніколи не було справжніх індіанців. / Ти маєш на увазі, що індіанців*

¹¹ Кінг має на увазі представників корінних народів як Канади, так і США.

ніколи не було? / Немає справжніх індіанців? / Жодного / Ніколи» [Ortiz 2002, с. 48]. (тут і далі переклад наш О. Ш.). Письменник продовжує свою тезу у вірші: «Що ми знаємо»: «Індіанці, що є нашим народом, / Звуть себе Людьми, Людськими Істотами / Ханом і т. ін., / їм відомо, що вони люди. Вони відрізняються один від одного. Говорять / різними мовами, що відрізняються одна від одної. Вони чують / мову одне одного. Їх люди мають різні імена. Їхній одяг / відрізняється. Вони їдять різну їжу. Вони танцюють різні танці. Вони / святкують свою відмінність. Так, вони різні, та все одно вони / однакові: / Люди, Людські Істоти, ти, я» [Ortiz 2002, с. 53] (обидва верлібри надруковані в збірці «Деся там» (2002)).

Х. Вівер, дослідниця-соціолог (представниця племені лакота, самоназва племені — сіу), наголошує, що використання тієї чи тієї назви племені або народу вже окреслює світоглядну модель дослідника й напрям його студій. «Ми говоримо про індіанців, тубільців, американських індіанців, корінні народи корінних американців чи людей перших націй? Ми говоримо про лакота чи сіу? Навахи чи діне? Чипева, оджібве чи анішінабе? Тільки з'ясувавши це, ми можемо розпочинати говорити про расовість, належність, культурну ідентичність, національну ідентичність, акультурацію, прилучення до будь-якої культури, бікультурну ідентичність, багатокультурну ідентичність чи якусь іншу ідентичність» [Weaver Hilary, с. 240]. На переконання О. Ващенко, саме «мова й віра стали з роками умовою виживання етносу та забезпечили історичну наступність» [Ващенко, с. 105]. У збірці «Конфліктна резолюція для святих» Дж. Харіо (представниця нації маскогі) пише: «Я очікую, що слова наші піднімуться й знесуть артилерію в руках у диктаторів» [Harjo 2015, с. 11].

Дж. Вівер зауважує, що процес колоніалізму завжди залежав від здатності поділяти людей і присвоювати їм нові імена. «Більшість наших людей відомі під назвами, якими вони ніколи не називали себе. Так, ані ів' віа (ані ев' віа) стали черокі, анішінабе — оджібва, чипева або ж крі. Дакота, лакота й накота перетворилися на сіу [Weaver, Womack, Warrior, с. 6]. Дж. Т. Алфред упевнений у тому, що «нав'язування ярликів і визначень ідентичності корінним народам від початку було провідною рисою процесу колоніалізації» [Alfred, с. 84].

Як писала Л. Хау (чокто) у статті «Трайбалографія. Сила корінних історій» (1999), «оповіді корінних народів мають силу, вони творять людей, вони є авторами цілих племен, бо історії їх народжують. <...> Америка — трайбалістська історія творіння. Історій творіння стільки ж багато, як і племен. <...> До того ж я абсолютно переконана, що наші історії творіння вплинули й на емігрантів, що ступили на наші береги. Отже, корінні народи створили такі історії, що здатні трансформувати інших» [Howe 1999, с. 118–123]. Цю ж думку підтримує й К. Блейзер: «Сила історій завжди була важливою частиною корінного життя. Індіанці не виховують дітей на інструкціях, натомість вони розповідають їм історії» [Blaeser 1999, с. 1].

У відомому есе «У пошуках національної індіанської літератури: культурна естетика націоналізму» С. Ортіз писав, що «народ спроможний зберегти й захистити своє життя за допомогою власної мови. І питання навіть не в автентичності, це радше творча відповідь корінних народів на колонізацію. А в цій відповіді — опір» [Ortiz 1981, с. 10].

Т. Кінг наголошує, що одна з перших реакцій представників корінних народів на поширені звинувачення в неавтентичності особистості — «наполеглива вимога визначати їхню національність за назвою конкретного народу — блекфути, навахи, мохавки, семіноли, хупа, чикасо, мандани, тискара, піма, омаха, крі, хайда, селіш, лакота, мікмагі, хо-чунки. Попри позитивну ідею, для Північної Америки це виявилось занадто складним завданням. Маючи ідею «мертвих індіанців», Північна Америка наполягає на колективному іменникові для всіх живих індіанців. Маємо індіанців, аборигенів, перші нації, корінних, перших людей континенту. Ніхто не звертає уваги на те, що в Канаді є 600 визнаних державою корінних національностей і понад 550 ще в США» [King 2013, с. 65].

Дослідники ідентичності наголошують, що самоназва етносу — найпотужніший знак, який слугує своєрідним способом маніфестування людьми своєї етнічної належності. «У разі небезпеки або розмивання традиційної ідентичності ці знаки мають, так би мовити, захисний характер». Такі образи можуть не завжди відповідати історично зміненому національному типові, «маскувати трансформації не лише в очах сусідів,

а й у самосвідомості власної спільноти» [Козловець, с. 95]. Самоназва — код національної мови, один з основних показників національної ідентичності.

За словами Т. Оука, представника народу нарагансеттів, «якщо перекласти слова, якими володів кожен із наших народів, навіть не знаючи про існування інших, у принципі це означало приблизно одне й те саме. Моєю мовою це нінуог (Ninuog), що означає «люди» або «людські істоти». Так ми називали себе. Коли прибули пілігрими, ми вже знали, хто ми такі, але не знали, хто вони такі. Тому ми назвали їх аваунагізук (Awaunageesuck) або сторонні, бо вони були чужими, людьми, що нас не знали, але ми знали одне одного й ми були людьми» [Josephy, с. 468].

Для представників корінних народів мова є виявом людської духовної сили в природному просторі. С. Ортіз пише, що сучасні американські індіанці, втрачаючи мову, не бажають зрозуміти, «що мова — це більше ніж технічний зв'язок між словами й звуками. Мова — це не просто механізм функціонування, це джерело духовної енергії, що доступне кожному з нас» [Ortiz 2003, с. 111].

Фольклорист Б. Толкен доводив, що священні історії, розказані рідною мовою, «сповнені надзвичайної сили, їхнє словесне вираження має магичну силу, переповідання цих історій у зимовий час пов'язане із силами природних циклів, нагадувало про найголовніші міфи, образна система тісно пов'язана з реальністю, стислий їх переказ під час ритуалу може пробудити всю плеяду правічних сил, успадкованих від початку світу» [Toelken, с. 390]. Учений переконаний, що, коли духовні лідери навахів говорили про те, що такі історії дають силу, вони зовсім не вживали це в метафоричному значенні. На переконання навахів, історії викликають до життя сили творіння, «такий собі різновид традиційної синекдохи: навахи вірять, що мова не просто дає опис реальності, вона її творить. Переповідання історій у Toelken, с. 390].

Культурна ідентичність пояснює національну ідентичність як сукупність етнокультурних чинників, сформованих унаслідок тривалого історичного процесу, де ключовими чинниками постають єдина мова, спільні традиції й релігія. Саме завдяки спільній спадщині, що формує неповторну культуру нації, ін-

дивіди, які вважаються її частиною, спроможні дізнатися про власне місце у сучасному суспільстві. Для нинішніх письменників корінного походження багатомовний текст з обов'язковими лінгвістичними інкрустаціями національною мовою — досить поширена реалія, а також вияв індіанської ідентичності в літературі. Виступаючи з лекцією на тему «Американо-індіанський конфлікт: між трайбалізмом і сучасним суспільством» в Університеті штату Колорадо 1971 року, Н. С. Момадей сказав: «Уважаю себе індіанцем через те, що якоїсь миті усвідомив, що мій батько зростає, розмовляючи мовою, якою я не володію. Мої предки емігрували з Канади, несучи її із собою... На той момент мені нічого не було відомо про атабасків, отже, я вирішив дізнатися більше. У процесі цього пізнання почав ідентифікувати себе з ними, у цьому й полягає індіанська ідентичність. Принаймні я її собі такою уявляю» [Schubnell, с. 141].

М. Батіста, говорячи про важливість розуміння лінгвістичної системи корінних народів, наголошує, що «ніхто достеменно не в змозі проникнути в знання іншої людини. Єдина річ, яка спрацьовує, — це коли інша людина ділиться своїми думками в мовленнєвому акті. Презумпцією того, про що йдеться, є досвід людини» [Battiste, с. 80]. У зв'язку з колоніальною мовною експансією, втрачається розуміння лінгвістичних структур, які є «дорожньою картою до розуміння когнітивних категорій і знань» [Inglis, с. 393], що демонструє здобутки еонів індіанських поколінь-носіїв конкретних культур. Як наголошує Р. Вардлаф, люди звикли «використовувати мову, щоб найкраще передавати [етнічні — О. Ш.] цінності й досвід. Хоч і не можна стверджувати, що культура вимагає особливої лінгвістичної структури, але цей вплив завжди помітний у специфічних частках мовної структури» [Wardlaugh, 212]. Аналіз цих «часток» мовної структури дає змогу краще зрозуміти значення й семантичне оточення, що є складниками знань корінних народів Північної Америки. У зв'язку з тим, що англomовний читач, який забезпечує маркетинговий зиск від літературної продукції в США й Канаді, не в змозі досягнути увесь реєстр індіанської мовної системи, корінні письменники вдаються до лінгвістичних інкрустацій, щоб у такий спосіб маркувати свою ідентичність.

С. Інґліс (представниця народу міґма), проводячи порівняльний аналіз мови міґма, що належить до алгонкінської мовної сім'ї¹², та англійської мови, звертає увагу на суттєві розбіжності в структурі. «Міґма, як й інші алгонкінські мови, має полісинтетичну структуру. Полісинтетичні мови мають складну морфологію й порівняно простий синтаксис» [Inglis, с. 392]. Крім того, для представників цієї мовної сім'ї характерна відсутність чіткого порядку слів у реченні, іменники поділені на два класи — ті, що позначають назви живих істот, і ті, які називають щось неживе. Цікаво, що категорія живого-неживого розрізнена за принципом цілісності та зв'язаності — «живе» — порівняно з відірваністю від цілого — «неживе». До категорії живого в цих мовах належать такі іменники, як «гора», «серце», «легені», натомість «камінь», «долоня», «ступня» є неживими. Річ у тім, що гора — частина священного ландшафту землі, створеної богами, отже, важливий компонент великої єдності, без якої неможливе існування народу. Водночас камінь — це невелика й неважлива відділена частина гори, без якої цілком можливе продовження життя. За аналогічною логікою сформована категорія іменників, що називають частини тіла: без кінцівок життя людини може продовжуватися, тоді як пошкодження внутрішніх органів призводить до неминучої загибелі. Не менше зацікавлення становлять назви ягід: суниця й малина належать до категорії живих, а чорниця — до неживих. Логіка такого мовного визначення полягає в тому, що суниця й малина розмножуються за допомогою пагонів, для продовження їх популяції необхідний постійний зв'язок із «цілим», тоді як чорниці — це окремі куштики, не пов'язані між собою нічим. Семантичні та граматичні структури алгонкінських мов поєднані з філософськими та релігійними переконаннями цих народів, де основна дихотомія пролягає по лінії належності до великого єдиного цілого або від'єднаності від нього.

¹² У цій мовній сім'ї розрізняють дві мовні підгрупи — центральну, до якої належать мови блекфутів, шаєнів, аропахо, крі, оджібва, потаватомі, меномінітів, фоксів (лисиць), шпліноїв, шауні, та східну, із мовами міґма, малісетів, пассамоквіддів, східних і західних абенаків, лоупів, масачусеттів, нарагансетів, мохеганів-пекотів, монтауків, квірі, унквічогів, моґікан, делаварів, цунамі, нантікотів, паухетанів, каролінів.

Важливим і цікавим є поняття «достовірності», яке відображене в структурі дієслів алгонкінів. Якщо дієслівна система англійської мови передає інформацію про подію в часі та ступінь її завершеності, то алгонкіни за допомогою своїх дієслів прагнуть передати ступінь достовірності інформації. «Система дієслів мігма залежить від закінчень, що вказують на те, як пов'язані між собою співрозмовники в момент мовленнєвого акту, яким чином вони обмінюються інформацією. При цьому семантично ніщо не дає підстав говорити про те, як конкретна дія розміщена в часі. Те, на що звертають увагу співрозмовники, — це шлях, яким інформація про конкретну подію потрапила до співрозмовника» [Inglis, с. 397]. Система дієслів розрізняє кілька ступенів достовірності. Перший ступінь — людина, яка говорить, є свідком того, про що говорить; другий ступінь — людині про це сказала інша людина; третій ступінь — людина почула про щось від іншої, нині не доступної людини, яка зараз спить, померла або десь пропала.

Починаючи з перших контактів між європейцями та корінним населенням, виникали непорозуміння, базовані на когнітивних особливостях двох різних лінгвістичних систем. Через це неодноразово корінне населення континенту звинувачувало англословних прибульців у «брехливості». У мові ці ступені достовірності виражені різними абсентативними суфіксами. Крім того, існують два види минулого — коротке й довге. Коротке минуле — це події, про які той, хто говорить, пам'ятає особисто, натомість довге минуле застосовували, коли йшлося про речі, які відбувалися давно й оповідач отримав про них інформацію з усних оповідей предків або творів фольклору. «У лінгвістичній системі мігма — закодоване джерело інформації та ступінь прямого контакту мовця з джерелом або з тим, від кого він отримав цю інформацію. Ступінь доступності джерела є надзвичайно важливим складником мовного акту» [Inglis, с. 399].

Чесність у корінних народів називали найвищою чеснотою. Піддати сумніву будь-чий слова означало завдати смертельної образи, що могла потягнути за собою кровну помсту. Здатність англословного населення приховувати інформацію за допомогою мови спочатку породжувала здивування, потім гнів, що провокував криваві сутички.

Іншим цікавим прикладом може слугувати слово «вчитель» у мові чокто. У мові цього народу є містичні слова, що означають належність до створення чогось нового, зазвичай, доброго й важливого (слова «нок» і «нук»). Це можуть засвідчувати й суфікси або префікси в словах, що стосуються трансцендентної сили, переданої за допомогою мови, подиху або розуму. Слова, які мають у своїй структурі ці морфеми, називають людину, предмет або явище, здатне творити. Високий статус учителя в народі чокто переданий за допомогою морфології слова — нукфокчі («nukfokchi») [Howe 1999, с. 123].

У мові анішінаабемовін слово життя передане дієсловом — бімаадізі («bimaadizi»), що передає одночасно рух і місцерозташування, а лексема «машкікі» («mashkiki») — чари або ліки — складається з двох компонентів машкавізі («mashkawizi») — сила й акі («aki») — земля [Noodin 2014b, с. 93].

Боротьба за відновлення мов корінних народів триває постійно. Активісти організовують вивчення мов за допомогою сучасних інформаційних мереж, до яких може приєднатися кожен охочий. «Концепції зацікавленості й ідентичності взаємопов'язані та переплетені з мовою, яка формулює людей в окремому групу; груповий інтерес та ідентичність зароджуються за допомогою мови, яка слугує символом цієї групи» [Bruyneel, с. ххі]. Елементи самообразу особи залежать від культурного середовища із якого походить людина й, навпаки, впливають на формування цього середовища. «Самотворення індивіда — водночас творення притаманної йому культурної поведінки, стилю мовлення, наративних особливостей і морального реагування» [Карась, с. 23].

Сучасні дослідники індіанської ідентичності з сумом пишуть про те, що протягом ХХ ст. уряд США та Канади доклав усіх можливих зусиль на шляху «асиміляції» корінних народів до мейнстримного суспільства. Важливою зброєю на цьому шляху стали сумнозвісні школи — інтернати для індіанських дітей (Indian boarding schools), де відірвані від батьків і рідної традиції діти навчалися звичаям «білого суспільства»; під загрозою карцеру й жорстоких фізичних покарань їм забороняли спілкуватися рідною мовою. Девізом цих освітніх закладів було «вбити індіанця, залишити людину». «Така насильницька

втрата мови вплинула на самоідентифікацію багатьох племен. Я пов'язую з цим втрату індивідуальної ідентичності в контексті міжособистісних взаємин також» [Stevens, с. 154]. Пишучи в «Нічному блюзі індіанської школи» про збережене в нічному шепоті спальні звучання рідної мови, Дж. Харіо наголошувала, що «ці слова когось зцілили, а когось підняли з мертвих і змусили танцювати» [Harjo 2015, с. 68].

С. Холл стверджує, що відчуття ідентичності зазвичай пов'язане з питанням використання ресурсів історії, мови, культури в процесі становлення, на протигагу існуванню. Постає запитання не «Хто ми є?» чи «Звідки ми?», а радше «Куди ми рухаємося?», «Як ми представлені?», «Як це позначиться на тому, як ми будемо спроможні репрезентувати себе самі?». Дослідник зазначає, що ідентичність конструйовані із середини, а не із зовні [Hall 1996, с. 4], мова в цьому випадку слугує тією внутрішньою основою, що цементує корінну ідентичність.

Слушний приклад наводить М. Шварц у книзі «Я вибираю життя. Дослідження в галузі медицини й релігії світу навахів». На думку авторки, залежно від того, як людина називає хворобу, можна говорити про її «включеність» у суспільне життя та взаємини з родиною. «Якщо уважно дослухатися до того, як люди називають такі нові для навахів хвороби, як діабет, онкологічні й серцеві захворювання, то стає зрозумілим, що їхні назви походять від соціальних змін, втрати традицій і конфліктів з англійськими євроамериканцями. Це суцільна протилежність того, як у мові навахо представлене здоров'я — життя відповідно до традицій навахо. <...> Багато хто з навахів розглядає фольклорну традицію як філософську систему, яка продукує глибинне розуміння причини хвороб із виявами конкретної ідентичності...» [Schwarz, с. 5–6].

Л. Оуенс писав, що для корінних американців проблема ідентичності охоплює століття колоніальних і постколоніальних переслідувань, «жорстко нав'язаного відчуття власної другорядності й культурної дифамації. Серед усього цього особливо варто виокремити нав'язування англійської мови та пригнічення корінних мов, систематичні утиски й тиранію «вестернізації» Америки» [Owens 1992, с. 4]. Покаранню підлягали ті, хто розмовляв рідною мовою: «Це був такий собі знаменник, через

який пройшли практично всі, хто «ходив до школи», особливо вирізнялися цим школи-інтернати, де процес промивання мізків був найбільш швидким й інтенсивним» [Owens 1992, с. 12]. Знищення корінних мов було важливою частиною політики асиміляції. Л. Росс (представниця народу селіш) переповідає історію своєї прабабусі, яка жила в часи т. з. «індіанських війн». «Говорячи про зміни, свідком яких вона стала, оповідачка стверджувала, що з приходом білих саліші вперше в житті відчували себе приниженими. Урядовці й місіонери докладали великих зусиль, щоб навчити англійської, утовкмачуючи ідею нижчості власної мови» [Ross, с. 43].

На сьогодні особливо гостро постає питання перекладу багатьох реалій і концепцій із корінних мов англійською мовою, що зазвичай є продовженням ідеологічної політики. Б. Берк, представниця народу омахо, переконана, що складні культурологічні концепції одразу порушують питання про те, хто саме і з якою метою перекладає текст. «Як зауважує багато дослідників, переклад завжди підлаштований під конкретну ідеологію» [Burke, с. 17]. Х. Карр у своїй праці «Створення американського примітиву» доводить, що переклад відображає «прагнення культури, яка робить цей переклад. У будь-якому разі ці тексти мають на собі відбиток провини, неспокою й ухиляння від основ» [Carr, с. 4]. Саме тому Е. Хейфітз стверджує, що такий переклад є «справжнісіньким насиллям, актом домінування через спробу контролювати значення» [Cheyfitz, с. 141]. Проаналізувавши ранні переклади корінних текстів, Е. Хейфітз заявив про тенденцію до «романтизації перекладу», коли важливі культурні дефініції не роз'яснювали, а перекладали наявними в мові перекладача засобами, «через власні дефініції» [Cheyfitz, с. 15], убиваючи наявний зміст сказаного. Б. Берк наголошує, що фантазуючи й вигадуючи корінні дефініції, Америка шукала пояснення себе самої, прагнучи поглинути частину національної самобутності «іншого» [Burke, с. 17]. Зараз серед корінних націй спостерігається процес, коли влада різних племен фінансово заохочує до вивчення рідної мови, справедливо вважаючи, що це укріплює відчуття національної ідентичності [Davis, с. 144].

Т. Кінг пише, що такі важливі для кожного корінного жителя поняття, як «зв'язок із землею», «Матір-земля», «у гар-

монії з природою» чи «сім поколінь» нині сприймають як за-тертий трюїзм, за допомогою якого заробляють гарні гроші. Тут немає провини корінного населення, це відбулося тому, що фрази «вкрадені білою Північною Америкою, що позбавило слова їхньої сили. «Мати-земля» нині є назвою канадського альтернативного рок-гурту, пісні Мемфіса Сліма, альтернативного журналу й оповідання, написаного А. Азимовим. «У гармонії з природою» — це інтернет-магазин, що торгує товарами «для дому й тіла», а також назва веб-сайту нью-ейдж групи, яка пропонує продукти та інструкції, «що допоможуть досягти хо-лістичного життя». «Гармонія з природою» — назва сеансу гіпнозу, який можна завантажити всього за \$12.95 та який «м'яко введе вас у захопливий стан зв'язаності з навколишнім світом». «Сім поколінь» — назва культурного освітнього за-кладу для корінного населення, що проживає на території біля Доцового озера, водночас це назва компанії в Альберті, що спеціалізується на нетрадиційному розробленні родовищ нафти й газу. Як можна в одному реченні поєднувати слова «нетрадиційний» та «нафта і газ», не створивши при цьому ок-сюморону, є просто загадкою. Існує компанія «Сім поколінь» і в Берлінгтоні (штат Вермонт), що продає «природні й дуже ефективні товари для дому»[King 2013, с. 67].

Представники корінних народів переконані, що викорис-тання мови фізично впливає на людину та її середовище, тому прагнення «підлаштувати» мову й культуру жителів Північної Америки під потреби англомовних колонізаторів варто трак-тувати як насильство. Вимовлене слово було прирівняне до дії, на цьому базований ефект церемоній. Л. Ірвінг писав про те, що «священне вимовляння — надзвичайно могутнє й небез-печне, тому обережне ставлення до нього було обов'язковим для того, щоб уникнути негативних наслідків» [Irwin, с. 239]. Т. Кінг зазначав, що «варто бути обачним з історіями, які ви перепові-даєте і які розповідають вам» [King 2008, с. 10]. На думку Б. Берк, усі, хто пише про священні церемонії, шаманів, релі-гійні вірування, використовують священні тексти, мають бути дуже обачними у виборі мови своїх творів. «Переконання в тому, що мова може мати фізичний ефект, досі надзвичайно важливе для всіх без винятку корінних релігій континенту.

Це означає, що навіть акт переказування історій може становити потенційну загрозу або силу, особливо коли йдеться про переказ мовою оригіналу. Унаслідок перекладу англійського слова корінної мови втрачають свою силу. Тому люди, чие духовне життя й здоров'я залежать від цих церемоній, опиняються в ризикованому становищі. Такі дії необхідно вважати насильством проти корінних жителів, бо подібна асиміляція є виявом культурного геноциду» [Burke, с. 18–19].

Л. Овенс наголошував, що корінні автори, які пишуть англійською мовою, «повинні мати подвійне розуміння», результатом якого стає «лінгвістичне скручування», що ілюструє дистанцію, яка відділяє письменника від англійської мови та її ідеології, а також ризик відчуження читача» [Owens 1992, с. 15]. Це стає особливо актуальним через те, що не всі сучасні автори вільно володіють своєю національною мовою: «Проблема перекладності однаково актуальна й у цьому випадку, тому що вона репрезентує місце людини в культурі, її становище між культурами» [Cheyfitz, с.xvi]. Т. Кінг пише про те, що для корінної культури, як і для будь-якої культури, світоглядні зв'язки передають за допомогою мови й літератури. У той час, як мова залишається радше усною, література має бути доступною ширшій аудиторії. «Тому корінні оповідачі ухвалюють рішення про білінгвізм і розповідають свої історії багатьма мовами — англійською, французькою, іспанською, збирають не лише паніндіанську аудиторію, але й приваблюють некорінних читачів. Для корінної аудиторії феномен, коли корінні оповідачі з різних племен передають свої історії сучасними літературними формами, що, по суті, не є традиційними, такими як письмова поезія, проза, драма, став позитивним фактором, який допоміг відродити багато традиційних для конкретних племен вірувань, бо представники різних племен дізналися, що вони спільні для багатьох із них» [King 1990 a, с. x].

Умови сучасного життя вимагають ознайомлення широкого загалу з реаліями корінної спільноти, тому письменники індіанського походження створюють так звані тексти-посередники. Х. Рупперт називає це явище медіацією, що, на його думку, «створює текст, у якому заявлені різні мови, що взаємно перекладають одна в одну» [Ruppert, с. 14]. Найкраще це явище, на

переконання дослідників, відображає роман Сюзан Паувер «Танцівник по траві» (1994). «Корінні народи аж занадто довго мушили перекладати свою культуру відповідно до західної ідеології, настав час для некорінного читача реалізувати подорож у зворотному напрямку, із перекладачем і гідом. Те, що Паувер вибирає таку тему для перекладу, як релігійні концепції, демонструє її прагнення змінити думку мейнстримного читача, водночас її могли засудити представники власного народу через таку готовність говорити про священні речі» [Burke, с. 20]. Написання роману «Танцівник по траві» стало дуже відважним вчинком, багато соплеменників С. Паувер, зокрема В. Делорія, твори якого вона згадала на сторінках роману, просто не вірили в можливість такого «перекладу». Найважливіші для лакота релігійні концепти, що не підлягали простому дослівному перекладу, були пояснені на сторінках роману. Для розуміння значення конкретного слова читач мав залучити свою уяву, звівши в одне ціле кілька розповідей, які щедро розсипані на сторінках твору. При цьому часто письменниця залишала ці концепти без перекладу, подаючи лише англійську алітерацію слова мовою лакота, «через абсолютну чужість цих реалій для некорінного читача, неможливість обійти їх, змінивши іншим англійським словом чи алегорією» [Burke, с. 34].

1.8. Визначення культурної й релігійної ідентичності корінних народів

3. Бауман назвав ідентичність призмою, крізь яку вивчають найважливіші питання сучасності. Глобалізація змушує переосмислити уявлення про культурну ідентичність через породження нових форм взаємозв'язку та взаємодії народів і суспільств. Культурна глобалізація впливає на ідентичність, відкриваючи шляхи до сукупних ідентичностей. Під впливом процесу глобалізації відбувається й зміна ідентифікаційних маркерів. Д. Робертсон переконана, що говорити про національну ідентичність корінних народів неможливо без глибокого розуміння національної культури й міфології [Robertson b]. Її підтримує К. Вомак у концептуальній роботі «Червоний на червоному». «Література має безпосередній зв'язок із громадою, із якої вона

походить. Аборигенна свідомість не може бути просто фасадом, вона є внутрішньою суттю, що лежить десь посередині між інстинктом та інтуїцією, розвивається з людського й духовного складника нашої колективної аборигенної спільноти» [Womack 1999, с. 4–5]. В іншій роботі він говорить про те, що «племена завжди аналізували передовсім із культурного, а не з політичного погляду. Культурно укорінені суперечки про літературу постійно доводять, що практично кожен твір індіанського письменника походить від усної традиції чи церемонії» [Womack 2008, с. 18].

За словами П. Г. Еллен, старійшини корінних народів зазначають, що «до тої миті, як люди не зрозуміють своє місце у Великій Таємниці й не виявлять своїх міфотворчих і церемоніальних традицій, які засвідчать їхню спадкоємність, про націєтворення не може йтися» [Allen 2004, с. 10]. У роботі «Турбуючи націю: уявлення про національну літературу в англomовній Канаді» Дж. Кертзер звертає увагу на те, що «нація завдячує своїм існуванням літературі та іншим мистецтвам, які слугують вираженням життя нації, розповідаючи її історію й чітко виражаючи мотиваційні принципи її існування. <...> Нація як соціально уявлена спільнота, завжди покладається на нарацію справедливості та справедливий наратив» [Kertzer, с. 12].

З академічного погляду, на сьогодні важлива етнічна ідентичність, що слугує системоутворювальною основою цілісності багатьох народів і соціальних груп. Цей вид ідентичності базований на культурному фундаменті й зумовлює соціально значуще розмаїття членів групи. Р. Паркер зауважує, що «не варто шукати чогось лише художнього в культурній ідентичності, однак акт самовираження в культурній ідентичності має естетичну форму. Зовсім не обов'язково, щоб аудиторія зафіксувала вираження індіанськості в живописі, белетристиці або в музиці, що створені індіанцями, попри те, що ці твори часом не можна точно ідентифікувати як щось індіанське. На думку С. Холла, усе, що роблять індіанці, зрештою, змінює те, ким вони є. Часом це навіть іде всупереч із тим, що від них очікує аудиторія, почасти індіанська аудиторія» [Parker, с. 3]. Культурна ідентичність впливає на «форму самосвідомості як умову збереження (тотожності) автентичності особи, що усвідомлює світ та себе. Без належності до будь-якої культури,

зрештою — до етнонаціональної культури тієї чи тієї спільноти, акт свідомого самозарахування (афіціювання себе) — дія самосвідомості — не є можливою» [Бистрицький, с. 14].

Культурна ідентичність пояснює національну ідентичність як сукупність етнокультурних чинників, сформованих унаслідок тривалого історичного процесу, де ключовими чинниками постають єдина мова, спільні традиції й релігія. Спільна спадщина становить неповторну національну культуру нації, а індивіди, що вважають себе її частиною, спроможні дізнатися про своє місце в сучасності. На думку Кв. Е. Аппія, людина створює себе з набору опцій, запропонованих їй культурою й суспільством. «Ми насправді робимо вибір, проте ми не вільні окреслювати опції, серед яких ми маємо вибирати» [Appiah 1994, с. 155]. Дослідники наголошують на тому, що культура корінних американців, подібно до культури будь-якої іншої нації, постійно змінюється відповідно до історичного моменту. Т. Кінг акцентує, що «корінна культура є живим і мінливим явищем» [King 2008, с.37]. На думку С. Дюрінга, «культури здатні більше боротися, ніж нації; ієрархія культур наче закріплює ідентичність, тоді як ієрархія націй просто належить історії та політиці» [Дюрінг, с. 565].

А. Вайт Плам (Alex White Plum) у 1993 р. пояснював, що його народ лакота мав контакти з білими протягом тільки 163 років, а це надзвичайно малий термін. «Цілі століття триває процес розвитку форм правління, винайдення нових життєвих устроїв. Ми досі не знайшли ритуалу пробачення для діянь білої людини. У нас є церемонія, у якій ми пробачаємо ворожі племена, — Токакла (Tokaklah), але вона з'явилася після мільйонів років життя поряд. Тому я й кажу, що 163 роки — це як помах вій, дуже короткий час. І ми досі не пристосувалися до цього способу життя, тому не винайшли ритуалу, у якому би пробачили все те, що накоїла біла людина. Вона не може просто так прийти та попросити вибачення. Спочатку ми маємо «вирити слізи наших націй» [Josephy, с. 5]. На думку Е. Сміта, націоналізм є «не так стилі й доктрина політики, як форма культури, що набула глобального резонансу, а нація — це тип ідентичності, чіє значення та пріоритет зумовлені цією формою культури» [Смит].

В. Каволіс, витлумачуючи етнічну культуру, змальовує культурну традицію як моральну сутність. «Індивіди «набувають себе», отримуючи значну частину своєї моральної сутності від спільноти, і готові передати цю сутність, переломлену через особистий досвід, наступним генераціям співгромадян» [Kavolis, с. 183]. Цю позицію поділяє й Д. Робертсон, зауважуючи, що «індіанськість — культурна компетенція особистості, яка ідентифікує себе як американський індіанець. Культурна ідентичність охоплює знання племінної мови, традицій, спільної історії, глибоке розуміння племінних традицій і церемоній» [Robertson b, с. 6]. Н. Перофф переконаний, що національна ідентичність — це символічний конструкт, що «існує на рівні значущих взаємин між частинами живої громади» [Peroff, с. 488].

Культура кожного суспільства формує всеохопний простір існування індивіда, об'єднуючи всі сторони й форми нематеріального буття — вірування, ідеї, цінності, а також матеріальні творіння — об'єкти, символи та технології, що втілюють суть культури. Корінні жителі континенту мали надзвичайно складну філософську систему уявлень про навколишній світ, «через об'єкти фізичного світу та його структури, системи, часто важко зрозумілі для європейського мислення. Дух і матерія були просто різними вимірами єдиної реальності» [MacDonald& MacDonald&Sheridan, с. 23].

А. Маслоу, Е. Еріксон, Е. Сміт, Г. Мюррей, Е. Фромм писали про потребу людини належати до соціальної групи, відчуватися її частиною й усвідомлювати єдність із її представниками. Це виражається у засвоєнні людиною поведінкового коду бажаної групи. Закріплення базових культурних кодів спільноти допомагає в процесі ідентифікації члена спільноти. К. Джокс упевнений, що корінні індіанці не уявляють так званого «релігійного знання» без зв'язку з іншими сферами життя, такими як економіка й політика. «Не існує іншого знання, ніж те, із якого ми походимо, як не існує іншого життя, що не було б пов'язане із сучасною політикою чи з історичними подіями» [Jocks, с. 425]. Е. Сміт наголошує, що «чуття національної ідентичності стає могутнім засобом самовизначення й самоорієнтації індивіда у світі крізь призму колективної особистості та своєї самобутньої культури. Саме завдяки спільній непов-

торній культурі ми спроможні дізнатися, «хто ми такі» у сучасному світі» [Сміт].

Серед народу неж-перс існувала розповідь про правічні часи, коли світ був населений лише представниками тваринного світу, які могли говорити й мали людські риси характеру. В одній із водойм мешкав жорстокий монстр, що тримав інші істоти в страху, час від часу поглинаючи когось. Нарешті сміливий Койот, культурний герой племені, стрибнув на монстра і вбив його, проткнувши серце кремінним списом, розкришив тіло на дрібні шматочки та створив кожне плем'я з окремих частин тіла. Проте кожен народ, переповідаючи цю історію, претендує бути створеним із серця або з крові монстра, що дає їм змогу претендувати на володіння найбільшими чеснотами. Ключовим моментом у цивілізаційній парадигмі корінних народів є релігія. Це не виняткове явище лише для корінних жителів Північної Америки, а радше універсальна риса людства. А. Тойнбі переконаний, що релігія слугує тією основою, згідно з якою розвивається тип цивілізації. Якщо за якоїсь обставини та чи та цивілізація не виживе, лише релігія спроможна її відродити. Літературознавець Б. Берк вважає, що збереження племенної релігії дає змогу говорити про збереження племенної ідентичності, «корінні общини борються за вітальність своїх релігійних переконань серед молоді, мейнстримна поп-культура спотворює ці переконання, щоб змусити молодь соромитися власного походження» [Burke, с. 8]. Дослідниця пише про те, що профанація релігії веде до святотатства, а воно натомість — до деградації церемоніальних практик. Н. С. Момадей проголошує святотатство найбільшим ворогом корінної ідентичності, «крадіжкою священних основ» [Momadey, с. 76]. Школи-інтернати забираючи дітей із домівок на більшу частину року, унеможливлювали передання багатьох священних знань. «Деякі оповідки можна переповідати будь-коли й будь-де. Більшість розповідають лише зимою, коли сніг лежить на землі, або під час священних церемоній чи особливих календарних днів. Деякі знання можуть бути передані лише конкретною особою або тільки однією сім'єю. Тому, коли історії корінних народів стали з'являтися друком, виникала загроза зруйнувати їхні священні основи, оскільки вони були відірвані від часового й просторового контексту» [King 2008, с. 153–154].

Особливі директиви уряду забороняли брати участь у багатьох релігійних церемоніях, притаманних конкретним націям. Так, 21 грудня 1993 року народ силетз, що проживає на території сучасних штатів Орегон і Каліфорнія, уперше за понад сторіччя мав змогу відкрито виконати ритуал танців із пір'ям, який потрібно виконувати в день зимового сонцестояння. Цей ритуал був офіційно заборонений на федеральному рівні в 1855 р., після того як американська армія розстріляла людей, що виконували церемоніальний танок у місті Кресцент, штат Каліфорнія. Місце, де проводили церемонію, спалили, а в племені конфіскували церемоніальні регалії, пов'язані з виконанням ритуалу. Проте танці з пір'ям продовжувалися підпільно, попри загрозу ув'язнення та штрафів із боку владних структур. Т. Кінг перекоаний, що «наші історії становлять основу нас самих» [King 2008, с. 32]. Дж. Візенор говорить про те, що «неможливо зрозуміти навколишній світ, не розповівши про нього історію. Немає іншого центру світу, ніж розповідь про цей світ» [Coltelli, с. 156].

У пустельних регіонах південного заходу народи зуні, хопі й пуебло, нащадки цивілізації анасазі, мають надзвичайно багатий духовний спадок. Священні історії цих народів розповідають про появу перших людей на землі через священну нору, відому під назвою «сіпапу», іноді цей отвір розташований у священному озері та поєднаний із підземними водами. Найчастіше історії про створення світу ілюструють тісний зв'язок між людьми й усесвітом. Творець, Великий Дух, Велика Таємниця, Володар Життя або Вакан Танка, хоч би який термін використовували для позначення верховної сили, вдихнув життя в людей, поєднавши їхній дух з усім навколишнім середовищем. Особливе значення в космології корінних народів має постулат про єдність минулого, теперішнього та майбутнього часу у священному колі життя. Їхня космогонія базована на вірі в «особливі фізичні лінії на землі, де існує «духовна присутність», де з'являється сам Творець, ці місця, річчї або навіть живі істоти є джерелом сили чи «воротами» у духовний світ. «Усе, що робить Верховна Сила, вона робить у вигляді кола. Небо й Земля є круглими, наче м'яч, як і зорі. Вітер виявляє свою найбільшу силу у вихрі, пташині гнізда виготовлені у вигляді кола. Сонце підіймається по небу по колу, як і Місяць; обидва вони круглі. Життя людини також

є колом — від дитинства до дитинства» [MacDonald& MacDonald& Sheridan, с. 26]. Т. Кінг пише, що «у світі публо, добро і зло не є розрізненими явищами, а радше притоками тієї самої ріки» [King 2008, с. 109].

Релігійна ідентичність — спосіб орієнтуватися в сучасному світі, усвідомити й виокремити свої духовні орієнтації та зіставити їх із загальним контекстом духовності. На відміну від культурної ідентичності, що формується, базуючись на єдності міфів, символів, традицій і цінностей, релігійна ідентичність розвивається на основі психологічного чинника, в його основу покладено міжособистісне спілкування. Так, Г. Бенавей твердить, що світогляд народу анішінабе не лише місце для так званого «конструювання ідентичності» або навіть для виявів свободи волі. «Наше походження залежить від міфів творіння. Відповідальність людини розподілена згідно з клановою належністю, зумовлена власним іменем людини й церемоніями, у яких вона бере участь, цим аргументована й гендерна ідентичність. Наш дух вибирає сім'ю, у якій йому потрібно народитися. Ми приходимо на цю землю з духовного світу заради виконання конкретного обов'язку» [Benaway, с. 113].

Згідно зі священною історією народів південного сходу континенту, сучасний світ був створений за допомогою об'єднаних зусиль Жінки, що впала з Неба, близнят, яких вона народила, і морських тварин. Жінка спустилася з більш древнього світу, та цікавість призвела до того, що вона викопала величезну яму й упала в наш світ із верхнього світу. На той момент наш світ складався із суцільної води, у якій плавали морські істоти. Оскільки вона не дуже добре плавала, її помістили на спину черепахи, та жінка була вагітна, їй потрібно було більше місця. Для цього вона запропонувала звірам знайти для неї кавалок бруду, проте жодна з тварин не знала, що вона має на увазі. Вони погодилися пірнати по черзі, сподіваючись знайти для неї мул, тварини прагли дістатися дна великої води, але це вдалося зробити тільки видрі. Жінка взяла мул, поклала на панцир черепахи й почала співати та танцювати, а з нею і всі тварини. Грудка багнюки почала рости й перетворилася в новий світ, що частково складався із суші, а частково з води. «Це був гарний трюк, — сказали морські тварини, — але не всім тепер

вистачає місця у воді. Комуś із нас доведеться піти жити на землю». Та поки вони це вирішували, Жінка народила близнят, хлопчика й дівчинку, одна дитина була темна, інша світла, одна праворука, інша — лівша [King 2008, с. 18]. Праворука дитина розрівняла всю землю, а ліворука — почала гупати ніжками, так були створені гори. Дитина, яка володіла краще правою рукою, створила прямі ріки, ліси, прямі, як просіки. Але дитині з домінантною лівою рукою це здалося нудним, тому вона скривила всі прямі лінії в лісах і створила водоспади на ріках. Правша створила літо, троянди, дерева з плодами й сонячне світло, а ліворука — зиму, колючки та тінь. Під кінець правша створила жінку, а лівша — чоловіка. Жінка з близнятами та звірі оглянули створений світ і вирішили, що він — прекрасний [King 2008, с. 18].

Життя в уявленні корінних народів приходить на землю з якогось іншого світу — із неба, як це представлено в переказаній версії міфу, або з підземного світу, як розповідають навахи, кайова, хопі, лакота та інші народи прерій. Е. Мак-Дональд переконаний, що ці історії відповідають на запитання про ідентичність творця, природу людей, якості їхнього життя. Космогонія діне розповідає про чотири підземні світи, через які мають пройти людські першопредки перш, ніж побачать світло. Найнижчий із світів населяють люди-комахи, дев'ятеро з яких зуміли піднятися до наступного світу, де вони зустрічаються з дев'ятьма деміургами, серед яких Перша Людина та Койот. Перша Людина володіє скарбами, що насправді є енергетичними згустками, які дають сили для руху нагору. «Перший світ проблематичний, оскільки боги мають амбівалентну природу, іноді вони благословляють людей, але водночас вони слугують джерелом руйнівної сили. Проте в оповідях і не зроблено жодної спроби представити їх як абсолютних істот, усезнаючих і всемогутніх. Переходячи до іншого світу, вони через незнання прихоплюють із собою кошик із хворобами. Від початку творіння ті самі сили, що посилюють життя, несуть загрозу його знищення»¹³ [MacDonald& MacDonald&Sheridan, с. 37]. Цей мотив характерний для багатьох літературних творів. В останній

¹³ Багато корінних народів вірили в перевтілення людських душ.

поетичній збірці Дж. Харіо представлено кілька віршів, присвячених цій тематиці: «Відрадьте духів від блукання землею на людських ногах», «Дайте землі стабілізуватися від вашого постколоніального нервового збудження», «Допоможи наступній людині віднайти свій шлях із темряви» [Harjo 2015, с. 4–6].

На другому рівні буття Перша Людина намагається очолити рух, проте робить вона це у руйнівний спосіб, спричиняючи перший у світі землетрус. На третьому рівні Перша Людина знову застосовує темні руйнівні сили, які складають частину її природи, цього разу проти людей-котів, що прагнуть затримати процесію. Від самого початку діне розуміють, що темрява перебуває всередині кожного живого створіння, навіть у деміургові. «Друга фаза творіння не розповідає про цей світ як про Едем, але в невеличких деталях передає ширшу картину символічних значень. Сила має дві сторони — творчу й деструктивну, що віддзеркалює загальну полярність всесвіту. Сили всесвіту можуть принести силу й благословення, але якщо їх застосовувати зі злими намірами, вони несуть руйнування і смерть. Тому з кожної оповіді про творіння будь-якого з корінних народів стає зрозумілим, що акт творіння не був лише всеблагим. Амбівалентність і полярність убудовані в структуру землі та створюють потенціал до дуалізму всього сущого на ній» [MacDonald& MacDonald&Sheridan, с. 38]. На цьому базоване переконання корінних жителів Північної Америки в тому, що сили всесвіту перебувають поза категоріями добра й зла, на людину покладена відповідальність за їхнє правильне використання. Узурпація сил і знань призводить до відьомства, а відьмаків у корінних суспільствах уважали несправжніми людьми. «Відьмак, байду-же чоловічого чи жіночого роду, є конечним виявом людської розбещеності й соціальною аномалією» [Kilpatrick, с. 10].

С. Гантингтон стверджує, що людина ідентифікує себе не тільки з культурними групами, але й на більш глобальному рівні — із цивілізаціями. Цивілізація описана як «найвища культурна спільність людей і найширший рівень культурної ідентифікації, вона залежить як від спільних об'єктивних елементів, так і від суб'єктивної самоідентифікації індивідів» [Хантингтон, с. 51]. Культурна ідентифікація суспільства пов'язана з панівною релігією. Порівнюючи дві релігійні парадигми, які

нині формують культурну й релігійну ідентичність корінних жителів, Т. Кінг зауважує: якщо Книга Буття «створює особливий всесвіт, керований кількома ієрархіями — Богом, людьми, тваринами, рослинами, що возвеличує закон, порядок і гарне управління, в історіях про творіння корінних народів усесвіт керований спільними зусиллями — Жінка, що впала з Неба, її діти-близнюки, тварини, люди — усі вони беруть рівну участь, щоб підтримати рівновагу й рівність» [King 2008, с. 23–24].

У християнській традиції вся сила сконцентрована в руках єдиного божества, усемогутнього, усюди сутнього та всезнаючого. Всесвіт створюється його думкою й діями, тільки через це стає видимим і таким, що існує. В історіях корінних американців божества постають як істоти з обмеженою силою, тому акт створення світу і відповідальність за свої дії вони розділяють з іншими істотами. Чільне місце в історіях творіння посідають тварини, особливо ті, що повинні були пірнати по грудку мулу, із якої надалі була створена земля. У різних народів ці звірі різняться, найчастіше — це черепаха, видра, ондатра, лангуст, бобер, качка, водомірка, гагара. Ці істоти «унікальні для всіх історій, що пов'язані із землею, бо земля створена з мулу, принесеного їхніми лапами» [Miner, с. 71].

Той, хто приносить мул, зазвичай, гине в процесі пірнання, інші продовжують створення світу, узявши цю грудку мулу. Земля стає результатом колективних зусиль тварин, загибель одного з учасників процесу демонструє жертовність тваринного світу, цим пояснюється те чільне місце, яке посідають тварини в космогонії корінних народів. Дж. Майнер наголошує, що «у контексті наративів про творення й походження світу пірнальники за мулом, такі як Черепаха, Качка, Видра, Водомірка й Лангуст, окреслюють риторику суверенних прав на землю, створену континуумом часу та місця, що виник у момент творення землі й нині представлений у понятті батьківщина. Пірнальники створюють землю общинно, разом працюють люди та звірі, так створюється неієрархічний суверенітет, нехтується нав'язане європейцями бачення космосу й біологічних видів у ньому» [Miner, с. 63]. У такий спосіб окреслюється національна сингулярність кожної нації північноамериканського континенту. «Тваринні агенти підривають колоніальне

домінування, бо вони на рівних поділяють долю людських істот. Тварини на зразок воронів є тотемами, що уособлюють глибинний зв'язок між людиною й природою, це вороги колоніалізму. Ідеться не просто про літературний троп. Тварини — повноправні виконавці своїх ролей у цих історіях, їх не можна сприймати як віддзеркалення антропоморфних рис і мотивів, бо вони ведуть власну боротьбу, мають свої бажання, радощі й біль. Вони демонструють наявність власної свідомості» [Miner, с. 75]. Дж. Візенор переконаний, що історія творіння — це щонайменше відображення їхньої «візуальної пам'яті та спроможності орієнтуватися на місцевості» [Vizenor 1998, с. 75].

На думку корінного американця, найстрашніше, що може відбутися з людиною в житті, — відірватися від свого коріння й забути про власне походження, забути історію творіння власного народу. «Історія творіння — основний зв'язок. Ця найважливіша з історій пов'язує разом землю, людей і тварин, як жодна інша, вона найбільш географічно маркована» [Miner, с. 68]. Дж. Візенор нагадує, що західноєвропейські картографічні практики були покликані колонізувати землю й усе живе на ній шляхом змін першопочаткових індіанських назв на назви, які ніяк не стосувалися конкретної території. Європейці готували ґрунт для переміщення корінних жителів, доводячи собі й оточенню, що корінні американці більше не мають права на цю землю. Дж. Візенор іменує цей процес «симуляція відриву» [Vizenor, 1998, с. 142]. На думку письменника, він став підґрунтям для переміщення багатьох народів із їхніх правічних земель до резервацій, землі яких були для них чужими. У такий спосіб порушували не тільки права людей, але й суверенні права землі та всього суцього на ній.

Для представників переміщених корінних народів пам'ять про історію творіння землі у версії власного народу була важливим зв'язком із втраченою батьківщиною, спробою та потребою відновити зруйнований всесвіт. Денотати цих історій розсипані на сторінках літературних текстів, створених письменниками корінного походження. Без знання й розуміння історій творіння землі часто не можливо правильно інтерпретувати літературні твори. Дж. Візенор дає назву одній із своїх книжок «Пірнальни ки за землею. Оповіді тих, хто має змішане походження»

(«Earthdivers. Tribal Naratives on Mixed Descent»). Як пояснює письменник, назва книги «Пірнальники за землею» узята з традиційних міфів про творіння, слугує метафорою. Пірнальники за землею у двадцяти одній оповідці — напівкровки або метиси, трикстери своїх народів і водночас культурні герої, уцілілі нащадки, скорботні та примхливі, від союзів між доньками лісових шаманів і торговцями хутром. Пірнальники за землею, метиси, або, як їх іще називають, напівкровки, пірнають у незнану міську атмосферу, у самісіньку темряву расових переконань, аби створити нову свідомість для існування» [Vizenor 1981, с. ix].

Образи тварин-першотворців у сучасних літературних творах часто мають трикстерську природу, можуть бути одночасно творцями та руйнівниками, тими, що дають, і тими, що відмовляють, брехунами й жертвами обману. У трикстера «немає усвідомлених бажань. Його поведінка завжди продиктована імпульсами, над якими він особисто не має влади. Він не знає ні добра, ні зла, попри те, що відповідає і за те, і за інше. Для нього не існує ні моральних, ні соціальних цінностей; він керується лише власними пристрастями й апетитами, лише завдяки їхнім діям усі цінності набувають свого справжнього значення» [Радин, с. 7–8]. На думку К. Лінкольна, він має бестіарну, а не божественну природу, проте більш міфічний, ніж тваринний [Lincoln, с. 122]. Як пояснюють видавці «Пірнальників», учені створили індіанську ідентичність, базуючись на чомусь, що має значення для тих, хто ними не є, однак вони виявилися неспроможними пояснити інтуїтивне начало племінної свідомості, що має своє коріння в глибинах індіанських вірувань» [Vizenor 1981, суперобкладинка]. На це спроможні лише ті, хто виріс серед цих переконань, як це нині роблять Дж. Візенор, Т. Кінг, Ш. Алексі, Л. Ердрич, Л. М. Силко, Д. Глансі та інші письменники корінного походження.

У жанровому вимірі історії творіння американських індіанців розрізняють три види: історії творіння землі, речей і явищ на ній («animal creation narratives»), трикстерські історії («tricky animals and wisdom tales»), розважальні історії про духів тварин («amazing stories about ghostly animals»). Історії творіння — основні, «індіанське творіння — це акт, що об'єднує громаду й проголошує мирне співіснування всіх на її поверхні,

у цій оповіді увиразнений зв'язок із власною батьківщиною, а для виселених насильно народів вона — ланка, що поєднує минуле з територією, на якій ти живеш нині» [Miner, с. 69]. М. Гоеман наголошує, що ці історії слугують важливим інструментом деколонізації [Goeman]. Завдання трикстерських оповідок — навчити правильної поведінки в колективі, вони ще мають назву «мудрих оповідок». Для оповідей характерна велика різноманітність, на думку Дж. Візенора, їхнє культурне, соціальне й політичне наповнення змінювалося з часом та обставинами [Vizenor 2009]. А. Крупат зазначає, що сучасні письменники звертаються до фігури трикстера для того, щоб легше створити «уявну драму про те, яким могло бути життя поза межами колоніальної дійсності» [Krupat 2009, с. 11–12]. Трикстерські історії використовують низку стратегій, функціуючи «як акт наративного опору, утверджуючи початкову рівновагу, що існувала між природою та корінним населенням, на протиположність ієрархічній західноєвропейській ідеології» [Miner, с. 75].

Фольклорист Б. Толкен після десяти років польових досліджень історій про Койота серед народу навахо вирізняє кілька рівнів розуміння трикстерських історій. «Історії про койота, з одного боку, створюють майбутній світ для молоді, у драматичній формі оповідаючи основні поняття, стосунки, табу й моральні принципи. Ритуали ж, пов'язані з цілительством, відтворюють світ і порядок, після того як щось пішло не так чи через порушення правил життя, чи через недостойні думки або через втручання чорної магії» [Toelken, с. 390]. Перший рівень розуміння історій лежить у площині розваги, це поверхове сприйняття. Одним з аспектів правильного поводження в товаристві навахів є прагнення не привертати до себе надмірної уваги оточення, тому насмішки стосовно людини, яка не бажає зважати на цю норму, являють собою надзвичайно дієвий інструмент корекції поведінки. «Історії про Койота дозволяють навахам сміятися з його промахів, одночасно демонструючи оточенню, що, якщо вони самі поводитимуться так, їхня поведінка також буде висміяна» [Toelken, с. 389]. Б. Толкен називає другий рівень розуміння моральним або оцінювальним, кожна дія Койота оцінена з погляду морального кодексу, що функціонує в суспільстві навахів. Функція третього рівня полягає в лікуванні, знахарі свідомо

використовують історію та її образність у лікувальних цілях. Різні історії залучають у процесі лікування низки захворювань. Четвертий рівень пов'язаний із чорною магією, яку застосовують відьмаки. «Навахи вважають відьмаками тих, хто цілеспрямовано прагне заподіяти психологічну або фізичну шкоду іншим. Їх описують як незалежних, схильних до конкуренції та жадібних людей. Крім того, вони нестримані в сексуальних стосунках, можуть заподіяти шкоди іншим через використання трав, препаратів і розсіювання різноманітної магії в повітрі. Вони легко налагоджують контакт із смертю, розкопуючи могили, щоб дістатися до прекрас похованих і їхніх частин тіла. Потім усе це використовують для проведення відьомських церемоній. Вони знаються з тваринами, лише хижими. Найчастіше це особи чоловічого роду, хоч зрідка бувають винятки. Найнебезпечніші серед них ті, хто в щоденному житті виконує функції шаманів-цілителів. Вони надзвичайно агресивні й виходять шукати собі жертву вночі, коли більшість навахів сидить удома зі своєю родиною. Для цього одягаються у тваринну шкіру (вовка, койота, собаки), проходячи крізь ритуальні кола, аналогічні до тих, які використовують цілителі для лікування людей. Оскільки вони нишпорять серед ночі у вигляді хижаків, їх іменують «yenaaldoshi», що мовою навахо дослівно перекладають як «зло, яке ходить у тваринному вигляді. Англійською це перекладене словом «skinwalker» (перевертні)» [Toelken, с. 396].

Мова — один із дарів життя у всесвіті, проте цю силу можна застосовувати не лише зі знаком плюс, але й із негативними наслідками для людини та довкілля, бо сили, що мають змогу зцілювати, можуть і руйнувати. «Тому, коли відьмаки прагнуть зашкодити, вони вибирають частини міфу про Койота для власних ритуалів. Замість того, щоб використати наратив для відновлення цілісності й порядку, вони розгортають історію так, щоб образи та альянзи слугували знищенню, розбрату, розчленуванню тіла, сім'ї, укладу життя. Зазвичай людина стає відьмаком, щоб отримати персональний зиск і силу за рахунок слабкості та смерті інших. Ціна, що платять за таке перетворення, — смерть близької людини» [Toelken, с. 396].

Б.Толкен відмовився вести подальші дослідження з цього питання після того, як дізнався, що вони призводять до вико-

ристання чорної магії, а також про ціну, яку потрібно за це заплатити. Підсумовуючи, він пише про «парність» рівнів, базуючись на тих функціях, що вони виконують. «Рівень I і IV стосуються розладу й непорядкованості. На I рівні — гумористична драма, що актуалізує моральні пріоритети та культурні цінності, які мають сприйматися апріорі в повсякденному житті людини. Рівень IV навмисне спричинює безлад, передумови для лікування всього, що відбувається на III рівні. На II рівні пояснюють важливість дотримання моральних норм і правил у суспільстві, а також застерігають проти можливих наслідків непослуху. Рівень I і II часто трапляються в повсякденному житті навахів (протягом зимових місяців і в день літнього сонцестояння, розповідь заборонена під час конкретних відрізків часу). У дозволений період ці оповіді схвалюють у дружньому колі й удома. Застосування III і IV рівнів можливе лише під час проведення церемоній» [Toelken, с. 397]. Б. Толкен допускає, що, подібно до дзеркального зразка традиційних орнаментів, існує V, VI і VII рівні міфу. Зокрема, V, на його думку, застосовують у відьомському лікуванні, VI рівень репрезентує світогляд і «моральні» принципи, а VII є історіями для задоволення естетичних смаків.

Розуміння рівнів інтерпретації традиційних міфів — надзвичайно важливе в процесі аналізу творів корінних письменників. Найбільш відомі «койотові історії» належать перу Т. Кінга. Відверта розповідь про застосування чорної магії в житті корінних жителів Америки написана Л. М.Силко у романі «Церемонія», за що письменниця була піддана нищівній критиці з боку П. Г.Еллен, про що було згадано вище.

Дж. Майнер переконаний, що містичні відлуння так званих розважальних історій про духів тварин корінних американців утілені в готичній літературі американського півдня. Ці історії беруть своє начало від учень, що їх індіанські чаклії-характерники передавали з покоління в покоління, навчаючи наступників таємних знань про навколишній світ і вміння підтримувати зв'язки з духовними складниками. Важливим елементом цих оповідей є те, що в них неможливо відрізнити фізичну істоту від її примарного двійника. Завдання цих історій — «мета-повідомлення про древню мудрість розпізнання

зла й захист прийдешніх поколінь» [Miner, с. 76]. Особливий вплив такі наративи мали на творчість Л. Оувенса, Л. Силко, Дж. Велча й Н. С. Момадея.

Корінні американці уявляли світ як поєднання властивостей землі, де вони проживали, із духовним світом, без якого індіанці не уявляли життя. Переконавання в тому, що світ є угрупованням форм, об'єднаним у кластери, — чи не основний у космогонії корінних американців. Найчастіше ці кластери мають повторювальну природу й виникають в оповіді кілька разів. Цифри чотири й шість — священні, часто трапляються як в усних оповідях, так і в сучасних літературних текстах. «Оповідачі історій розуміли, що їхня сила походить від думок і дій Творця. Іншими словами, аби досягнути Бога, людина має спілкуватися його мовою, тому зазвичай добирали слова за зразком попередників, при цьому варто було керуватися достовірним описом форми й значення предметів. Саме достовірність опису та правильне використання нумерології є частиною своєрідної мапи часу й простору» [MacDonald& MacDonald& Sheridan, с. 26]. Священна нумерологія полягала в обожествлянні простору: чотири напрямки та напрямок угору — до Сонця й униз — до Матері-землі. До чотирьох напрямків додані чотири пори року; чотири лапи тварин, що становлять основу біоценозу людини, крім того, у людини дві пари кінцівок, що разом становить четвірку; чотири основні частини рослини — корінь, стебло, листя й плоди; чотири різновиди небесних явищ — небесне склепіння, Сонце, Місяць і зорі. Із просторовою символікою часто пов'язана й символіка кольорів: білий (північ), чорний (захід), жовтий (схід) і червоний (південь). Показово, що це кольори чотирьох рас, що існують на землі. Єдність тваринного світу й людини представлена в цифрі шість, тому до чотирьох лап, на яких пересувається тварина, додані дві нижні кінцівки людини.

Важлива частина релігійних практик — пошук видінь, що певною мірою наявний практично в усіх корінних народів. Проходження цього ритуалу відбувається по лініях традиційних духовних мап і з використання символів із древніх космогонічних сказань. Деталі видіння вважають пластами складної системи образів, надбанням цілого народу, а не досягненням

окремої людини. Шаман («medicine person») має перекласти духовні події у фізичні образи, що пророкуватимуть долю як усього народу, так і окремої особистості, яка мала видіння. Описи цього ритуалу досить численні на сторінках сучасних літературних творів письменників корінного походження. «Якщо мейнстримний читач бажає зрозуміти та перекласти видіння корінних американців, то такий читач має уявляти, як функціює мапа знання, репрезентована релігійними образами й ритуалами, що базовані на повторюваних циклічних патернах» [MacDonald & MacDonald & Sheridan, с. 30]. Варто інтерпретувати й інші важливі церемонії корінних народів, такі як Танок Сонця («Sun Dance»), церемонія очищення («sweat lodge»), церемонія запалення Священної трубки («Pipe Ceremony») та інші, що можна знайти на сторінках романів Л. Оувенса, Т. Кінга, С. Паувер, Л. Ердрич, Дж. Велч та інших.

Навіть короткий огляд космогонічних поглядів корінних жителів Північної Америки дає змогу глибше зрозуміти твори, написані письменниками корінного походження. Безперечно, джерелом життя на землі для індіанців, як і для інших народів був Бог, першопочаток життя та всього суцього у світі. На відміну від європейських переконань творіння це було гармонійне й упорядковане, у ньому відсутні такі концептуальні для християнства поняття, як гріх і страждання. Це зовсім не означає, що людське існування у світі передбачає відсутність небезпеки або боротьби. Творець закодував знання про навколишній світ у власному творінні, тому важливе завдання для кожного прийдешнього члена корінних суспільств — віднайти ключ, що відкриє цей код, це заповіт життя цілих націй. Якщо ж люди нехтували найважливішим із життєвих завдань, розплатою були смерть, хаос і страждання. Священні історії, образи й ритуали є надзвичайно важливою частиною ідентичності корінних народів. Основна дилема, що постає перед людською істотою в житті, — як зберегти зв'язок із місцем власного походження. Зазвичай, проблему розв'язують за допомогою переповідання священних історій власного народу й участі у священних церемоніях. «Концепція сили серед корінних народів полягає в їхньому розумінні зв'язків між світами людей і не-людей. Вони вірили, що все на світі поєднано в одну живу

сферу, цей духовний зв'язок спричинює магію того, що відбувається в житті. Вони володіли секретом трансформації речей з одної форми в іншу, переміщення предметів з одного місця на інше за допомогою телепортації, могли лікувати хворих або, навпаки, насилати хвороби на людей, тварин, рослин, спілкуватися з тваринами, рослинами й нефізичними істотами (духами, качинами, богинями та богами), знали, як нав'язувати свою волю іншій істоті, могли вкрасти або утримувати душу» [Allen 1986, с. 22–23].

Корінні народи переконані, що люди мають з'ясувати, у який спосіб найкраще можна поєднати важливі патерни свого життя, або, іншими словами, як вони мають відтворити карту першопочатків — звести разом воду, землю й духовних істот, що пов'язані з територією їх народження. Тільки людськими стараннями ці зв'язки можуть бути поглиблені, у такий спосіб життя на землі процвітатиме. «Зовсім не випадково, що в багатьох історіях творіння Бабуся Павучиха створює світ, плетучи павутиння у вигляді лабіринтів, які підтримують зв'язок між усім сущим на землі. Знання про правильні взаємозв'язки між усім на світі робить життя на землі можливим. Саме знання контролює та активізує сили, заховані на духовній мапі. Переказ історій Бабусі Павучихи дає змогу слухачеві наново пройти шляхами предків, навчившись у них усього необхідного для життя людини» [MacDonald& MacDonald&Sheridan, с. 36].

Недбале або зневажливе ставлення до священних знань кожного конкретного народу могло стати загрозою для його існування. Узурпація космічних сил і знань призводить до віддомства та чорної магії, кожен із народів континенту мав своє уявлення про це, як і власні методи боротьби з явищами, що вважали таємними й передавали з покоління в покоління в конкретних родах і кланах. Розголошення таємниць тяжко карали як члени суспільства, так і сили всесвіту. Представники корінних народів із великою неохотою надають доступ до священних знань свого народу. На відміну від європейської цивілізації, де найвизначніші знання мали бути задокументовані й збережені в письмовому вигляді, корінне населення передавало знання через усну традицію. П. Г. Еллен зазначає, що «захист корінними народами своїх традицій є просто легендарним, але

причини цього явища не так добре відомі. Ніхто не повинен розповідати чи запитувати про речі, які його безпосередньо не стосуються. Мене виростили з розумінням меж особистого життя інших, а також передали знання про те, що порушувати ці межі — означає піддавати ризику власне життя й життя інших» [Allen 1990, с. 379]. Дослідниця наголошує, що священні знання мають сенс лише тоді, коли вони функціують у житті людей, яким вони були передані. «У світі білих інформацію потрібно зберегти й проаналізувати за будь-яку ціну. Вона не бачиться як частина життя та свідомості живих істот, а радше як щось трансцендентне. Цивілізованість цінує вільний доступ до мільйонів мегабайтів інформації й не бачить нічого поганого в тому, що ця інформація втратила значення через відсутність людського контексту. Традиційні матеріали — священні чи соціальні — мають значення лише в традиційному щоденному контексті» [Allen 1990, с. 382]. Помітна диференціація свідомості двох різних цивілізацій, що можна простежити в сучасному літературному процесі корінних жителів, де розкритий лише перший або другий рівень розуміння міфології за класифікацією Б. Толкена. Літературних творів, де порушено проблеми третього рівня, практично не існує, автори задовольняються описом подій, не розкриваючи їхнього значення із сакрального погляду.

П. Г. Еллен зауважувала, що «лише учасник магії міфу міг зануритися в її глибини на власних умовах. Лише відданий оглана міг до кінця зрозуміти значення міфу про Білу Жінку-бізона або лише шаен, вихований за трайбалістською традицією, до кінця може усвідомити присутність Солодкої магії. Лише ті, хто на власному досвіді відчув присутність нематеріальної реальності в дії, можуть сподіватися досягнути її в разі необхідності, усі інші цієї можливості позбавлені» [Allen 1986, с. 107].

Пишучи про важливий вплив усної традиції на формування літератури корінних народів, Т. Кінг зауважує, «корінна література відкрила нові світи для уяви некорінної аудиторії. Це пов'язане не тільки з тим, що ми свідомо відмовилися від писання історичних романів. Два найважливіші рішення, що ми досі ухвалили, стосуються взаємин між усною й письмовою літературою та взаємозв'язку між корінними народами й ідеєю

громади. <...> Існує неправильне уявлення про те, що корінна усна література — артефакт, щось на зразок зниклого в минулому сторіччі мистецтва. Хоча поза племенними межами її наче й справді не видно, проте усна література — основа нашої традиції, що впливає на більшість корінних творів» [King 1990 а, с. xii].

Дослідники розподіляють усну літературу корінних народів за жанрами, провідними серед них називають ритуальну драму, оповіді й міфи. Ритуальна драма містить як заклинання й замовляння, так і церемонії та власне ритуали. До пісень, оповідей, ораторій входять як священні, так і повсякденні оповіді, виголошені мовою кожного конкретного народу. Серед міфів особливу групу становлять фундаментальні міфи світотворення, основою яких є оповіді про створення землі й людини, із них випливають повсякденні правила взаємоіснування всього суцього на світі [Porter, с. 42]. Ці жанри утворюють основу сучасної письмової літератури корінних індіанців, усні традиції минулого відображені на сторінках друкованих творів, оскільки у своїй більшості письменники не вважають принциповими відмінності між завданнями, що поставали перед усною літературою минулого, й літературою сьогодення. Багато митців відкидають лінійне уявлення про час, що робить усну літературу їхніх предків практично сучасним явищем. «Конотацією руху є історії творення, тотемічні видіння, перетілення й пам'ять; відчуття постійного національного росту та активної присутності — «*sui generis*» суверенності. Національний рух слугує запорукою виживання, взаємна повага до природних ресурсів — основою територіальної суверенності. Корінні історії, що розповідають про здатність індіанців до виживання, є кульмінаційною точкою нашого руху й суверенітету» [Vizenor 1998, с. 15].

Отже, індіанський культурний націоналізм постає як найефективніша стратегія формування національної ідентичності через практику формування духовного імунітету шляхом закорінення власного буття, отримання духовного захисту й звільнення від культурного імперіалізму. Культурну ідентичність корінних народів варто трактувати як різновид духовної експансії, яка передбачає не нав'язування власних цінностей,

а радше збереження власних культурних надбань як основи виживання в умовах колоніалізму. На думку П. Г. Еллен, сучасна корінна література багато в чому завдячує древній сакральній традиції. «Більшість сучасних романів є ритуалістичними в доборі матеріалу, структурі, темі, символіці, змісту, саме це дає романам право називатися *літературою американських індіанців*, оскільки вони зважають на теми, форми, символи корінного, а не білого населення, що вивільняє їх із-під колоніального впливу. Романи продовжують усну традицію на багатьох рівнях, просуюючи й плекаючи її» [Allen 1986, с. 79].

1.9. Особливості гендерної ідентичності у корінних жителів Північної Америки

У відомій розвідці «Священне коло» П.Г. Еллен робить висновки, що протягом п'ятисотлітньої англо-європейської колонізації племена Північної Америки змушені були спостерігати, як «гіноцентричні, егалітаристські суспільні соціальні системи, що засновані на древній ритуальності, змушені були змінюватися в угоду імітації європейської патріархальної системи» [Allen 1986, с. 195]. Уявлення про сексуальність у корінних спільнотах Північної Америки суттєво відрізнялося від тих, що мали їхні завойовники. На думку сучасних дослідників, «колоніальна маскуліність з'явилася, аби брутально контролювати й замінювати визначену гендерну систему корінних суспільств» [Innes&A, с. 38].

У багатьох корінних суспільствах розрізняли третю й четверту статі, якими позначали ролі тих членів громад, чия гендерна ідентичність не збігалася з їхньою природною статтю. У народі зуні гендерну орієнтацію вважали «набутою, а не вродженою рисою. Біологічна статі не диктувала ті ролі, які вибирала собі людина» [Roscoe 1991, с. 22]. Ці складні гендерні ролі, дуже відрізнялися від прийнятих у християнській Європі. Альтернативна гендерність шокувала колонізаторів такою мірою, що зазвичай завойовники реагували на її прояви вражаючим насиллям і жорстокістю. Перший із зафіксованих випадків відбувся у 1513 р., незабаром після прибуття іспанців на континент. В. Н. де Бальбоа описуючи свою зустріч із

чоловіком, зодягнутим у жіночий одяг, не роздумуючи, зірвав із нього цей одяг і нацькував собак, які тут же роздерли бідолаху на шматки. 1540 р. К. де Вака, перебуваючи серед народу каранкава на території сучасного Техасу, описував власні враження таким чином: «Під час мого перебування серед них я спостерігав брутальну й просто тваринну традицію — чоловіка, що був одружений із іншим. Цей другий був зовсім немужнім і досить манірним імпотентом, зодягненим у жіночий одяг, і поведився, як жінка» [Roscoe 1998, с. 4].

Літературознавець і антрополог В. Роско впевнений, що альтернативна гендерність була дуже поширеною у більшості суспільств північноамериканського континенту доколумбової епохи. Спогади європейців містять відомості про це явища у щонайменше 155 народів континенту, проте не можна цілком бути впевненим, що це явище притаманне кожній нації. С.-Е. Джейкобз і Дж. Кромвел стверджують, що «гендерні варіації» простежувалися в усіх регіонах, «перетинаючи географічні, національні й лінгвістичні кордони», дослідники говорять про «культурне вираження паралельних гендерів (таких, що налічують більше двох) і можливість змінювати гендерні ролі протягом життя» [Jacobs&Cromwell, с. 43–44]. Варто сказати, що ці множинні гендерні ролі «були такими ж різноманітними, як і сама корінна Америка» [Tatonetti, с.х]. С.-Е. Джейкобз пояснює, що опис різноманітної гендерності може охоплювати як стосунки між статями, так і одностатеві стосунки, статеві взаємини взагалі не були обов'язковими у багатьох випадках. «Що ж до осіб, відомих під назвою «бердаче», то виявляється, що далеко не завжди вони були гомосексуалами або транссексуалами. Просто був (і досі є) певний різновид чоловіків, більш споріднений із жіночою статтю, а жінки були (і досі залишаються) більше подібними до чоловіків. Ця зміна ролей відбувалася в певний період життя, тривала певний час або протягом усього життя» [Jacobs, с. 29]. Т. Принс-Г'юз відзначає, що в корінних суспільствах особи з трансгендерною сексуальністю часто не були такими від народження, але їхній дух робив їх такими заради допомоги громаді [Prince-Hughes, с. 32].

Термін «бердаче» завдячує своєю появою французьким мандрівникам, які, подорожуючи долиною Міссісіпі, уперше

зустрілися з особистостями, чия гендерну поведінку було важко класифікувати як жіночу або чоловічу. Це явище отримало назву «бердаче», що з французької означало «молодший партнер» у чоловічих гомосексуальних стосунках. В. Роско вважає, що ці особистості належать до так званої «третьої статі», у них були поєднані жіночі й чоловічі риси, що призводило до особливого статусу тих, кого прозвали бердаче. Чоловіки-бердаче виконували жіночу роботу, перевдягалися або комбінували разом жіночий і чоловічий одяг, підтримували стосунки з чоловіками» [Roscoe 2017].

До перших контактів із європейцями у традиціях корінних культур не тільки ставилися терпимо, але й високо цінувалася гендерно-атипову поведінку чоловіків і жінок. Їх уважали гібридом жінок і чоловіків, цих осіб не можна було просто прирівнювати до сучасних геїв та лесбійок, їхня відмінність від звичайних людей полягала в значно складнішому явищі, ніж просто «сексуальна орієнтація». Вони були носіями особливих талантів, виконували функції цілителів, художників, посередників між духовним і земним світами, хранителів культурних традицій.

Жінки народів, що проживали на великих рівнинах, доволі часто брали участь у мисливському промислі, а також супроводжували своїх чоловіків на стежині війни, проте жіночий різновид бердаче — явище досить рідкісне, у народів прерій воно було зафіксоване лише у шаєнів. Вони називалися хетанемена («the hetaneman»). Серед народів прерій була зафіксована велика кількість жінок-військових ватажків, які в повсякденному житті поводитися, як бердаче. Відома в XIX ст. жінка-воїн із племені піеган заду згадана у спогадах сучасників під іменем Орел, що біжить («Running Eagle»). Серед народу кроу згадується жінка на ім'я Жінка-Вождь («Woman Chief»), яка була членом військової ради племені й мала чотирьох дружин-жінок, які виконували всі необхідні для повсякденного життя обов'язки, як-от будували тіпі, готували їжу, обробляли шкури й шили одяг. Варто зазначити, що Жінка-Вождь обрала роль бердаче внаслідок видіння, яке вона отримала після загибелі у бою коханого чоловіка, якого вона супроводжувала на стежині війни [Lang 1998].

Жінки часто не просто приєднувалися до військових загонів, а навіть ставали на чолі цих рейдів, коли мова йшла про помсту за смерть родича або у випадку коли чоловіки були на ловах, а поселення слід було захищати від ворогів. Часом жінки ставали воїнами після духовних видінь, у яких отримували настанову йти цим шляхом від духовних істот. Члени корінних спільнот зазнавали найвищої звитяги лише вкривши себе славою у військовій справі, під час здобуття військових трофеїв (полонені або коні), для жінки стати учасником військового походу було престижно, хоча ніхто навмисне не спонукав її до цього. «У системі пріоритетів престижності серед народів прерій безперечно домінували чоловічі заняття, такі як війна, де можна було продемонструвати чоловічу звитягу» [Lang]. Проте термін «жінка-воїн» є не передає усіх нюансів, бути воїном у корінних народів означало займатися цим протягом усього життя. Жінки, унаслідок притаманних їм гендерних ролей, не могли присвятити цьому весь свій час, вони могли вирушати у військовий рейд усього кілька разів у житті. Найчастіше жінки воювали у молоді роки, одразу після шлюбу, коли пара не мала іще дітей, а закохані не бажали розлучатися. Жінки були гарними вартувими й посланцями. Проте військова кар'єра закінчувалася, щойно жінка мала дитину, цим жінки відрізнялися від бердаче, які ходили у військові походи все життя [Lang 1998, с. 303–304].

Найбільше чоловіків-бердаче було в таких народів, як аропахо, де їх називали хоксуксуно («*hoxuxuno*»), у шаєнів — це були хе'емани («*heeman*»), арикараси й ассинібуєни мали вінктанів («*winktan*»), у кроу — боте («*bote*»), блекфути у свою чергу називали своїх бердаче акескасці («*ake:skassi*»), команчі й рівнинні кріки мали аекве («*ayekkwe*»), у канзас — мінгуг («*minguge*»), уміати), рівнинні оджібве — агоква («*agokwa*»), кайова, манданти — міхдеке («*mihdeke*»), омахи, пауні й понка — мінгуга («*minguga*»), осейджі — міксуга («*mixu'ga*»), потава-томіс — мнуктокве («*m'nuktokwae*»), лакота, дакота — вінкта («*winkta*»). квапавз, вінібаго — шієнгге («*shienge*»). Найчастіше бердаче ставали ті, хто ще з дитинства вподобав виконання роботи, притаманної протилежній статі, або внаслідок видіння. Серед дакота й лакота вважали, що видіння за участі Подвійної Жінки сигналізує зміну гендерної ролі у житті лю-

дини, в інших племенах цю функцію приписували Місяцю. Видіння пророкували про майстерність та особливі навички, найчастіше це жіноче рукоділля, виготовлення речей, оздоблених візерунками із голок дикобраза, дублення шкір або виготовлення прикрас. Сіуанські народи навіть мали висловлів про дуже гарну річ або виріб, вони говорили «така, як у бердаче», це вважалося найбільшим компліментом.

Бердаче виконували різноманітні ролі в релігійних практиках племен. У кроу честь вибрати дерево, із якого робили центральний шест для кріплення церемоніального тіпі на щорічній церемонії сонячного танку, довіряли боте. У шаєнів хе'емани керували однією з найважливіших церемоній племені — танець скальпів; у поселеннях хідатсасів група з не менше як п'ятнадцять міаті була «орґкомітетом» релігійних церемоній, їх називали особливими «релігійними лідерами». В інших племенах бердаче були шаманами й цілителями. Лакота вірили, що їхні вінкта спроможні передбачати майбутнє та напроорокувати щасливу долю людині, якщо оберуть для неї прізвисько, пауні мали переконання, що у разі любовних негараздів слід звертатися до мінгуга, бо вони здатні до любовних чар, а в шаєнів хе'емани були добрими свахами. Бердаче були активними у статевих стосунках, лакота вірили, що вони підвищують насагу і чоловічу силу, якщо воїн матиме стосунки з бердаче перед військовим походом. Відомі воїни, такі як Американський Кінь у омахів і Скажений Кінь у лакота, обов'язково мали бердаче серед своїх дружин.

Г. Бенавеї говорить про себе як про сучасного бердаче, мовою анішінаабе ніж оде («*niizh ode*»), він заявляє про свої обов'язки, базуючись на стародавніх традиціях свого народу. «Як ніж оде я маю бути посередником між чоловіком і жінкою як у повсякденних зв'язках, так і в конфліктах. Я маю захищати та плекати жінок, що живуть поряд, це мій священний обов'язок. Відповідно до світогляду анішінаабе немає змоги розділити мою статть і мої обов'язки, вони взаємопов'язані. Відповідно до світоглядних патернів мого народу, я цілісна особистість» [Benaway, с. 114–115].

Роль бердаче, очевидно, виникла іще й через те, що не всі чоловіки народжувалися достатньо сильними, щоб відповідати

високим вимогам маскулінності, які були поширені в древніх суспільствах. Антрополог Р. Ландз висловлює припущення, що була різниця між тими, хто не бажав приєднуватися до рейдів, і тими, хто мав видіння, через яке став бердаче. Бердаче були активними учасниками військових походів і вилазок, вважалося, що від їхньої участі залежить успіх операції. Пояснюючи належність до древніх традицій свого народу, Г.Бенавей повідомляє про те, що ніж оде народжувалися «у чоловічому тілі, але з раннього дитинства наші бабусі розпізнавали в нас тих, хто має виконувати особливі обов'язки, тому нас виховували, як дівчаток. Нас навчали того, що має вміти будь-яка жінка анішінаабе, але до цього додавали ще дещо. Ми мали турбуватися про дітей, що втратили батьків і родину, ми відігравали важливу роль у політичному й релігійному житті громади. Часто в нас було кілька чоловіків. Ми були останньою лінією оборони поселень у випадку, якщо нападали вороги, а більшість чоловіків перебувала на ловах або у військовому поході. Ми були визнаними оповідачами й ораторами. Ми мали турбуватися про жінок під час вагітності та менструацій. Деякі церемонії анішінаабе могли бути проведені тільки нами. Ніж оде були настільки ж священними, як і решта жінок нації. У нас не було вагіни, але були обов'язки, що пов'язували нас із землею [Benaway, с. 119].

Після активного освоєння континенту поселенцями й проникнення місіонерів у племена розпочалися систематичні переслідування бердаче, урядові агенти і вчителі шкіл-інтернатів жорстоко карали за нестандартне поводження і девіаційну поведінку. Із християнством проникало негативне ставлення до гомосексуалізму на території резервацій, члени родини відраджували синів від виявів немаскулінної поведінки. Попри всі ці зміни інститут бердаче підпільно зберігся, а на початку 1990-х активно став відроджуватися [Roscoe].

Різноманіття гендерних ролей відображене у автохтонній космогонії, у той час як публічний занепад цих складних гендерних взаємозв'язків пов'язують із насильницькою асиміляцією й зневажливим ставленням до традицій корінних народів. «Унаслідок фізичного та психологічного тиску з боку поселенців практики, що колись були невід'ємною частиною

життя, трансформувалися в дещо менш видиме, але все ж дійшли до нас. <...> Кожна нація має свою назву для гендерно варіативних ролей, <...> у той час як антропологи продовжують використовувати історично призвичаєний термін «бердаче», що має конотацію сексуальних відхилень від норми» [Tatonetti, с. xi]. У 1990 р. на третій щорічній конференції геїв і лесбійок, що належать до корінних народів Північної Америки, у Вінніпезі (Канада), групою активістів було запропоновано вживати термін «подвійний дух». «Це рішення було відповіддю на всю історію антропології, яка зневажливо розглядала корінні народи як суб'єкт дослідження, одним із виявів цього була етимологія слова «бердаче». <...> Вибираючи термін «подвійний дух», корінні жителі наголошують на своєму праві й здатності формулювати власні дефініції, змінюючи ставлення, нав'язане колоніальною історією й космогонією» [Tatonetti, с. xi]. У зв'язку з тим що новий термін швидко кооптували представники течії «ню-ейдж», які побачили в ньому романтичну конотацію корінної ідентичності, виник опір до його вживання серед автохтонних спільнот. Ініціатори, що винайшли нову дефініцію, визнавали термін «подвійний дух» явищем пантрайбалістського характеру, оскільки він не пов'язаний із конкретною нацією, гендерною роллю чи практикою. «Попри те, що «подвійний дух» не набув поширення, цей термін маркує ідеологічний зсув — початок створення квір теорії корінних народів» [Tatonetti, с. xi]. Для таких письменників, як П. Г. Еллен, Б. Брант і частково Ш. Алексі квір практики корінних народів є джерелом натхнення й основою для творчості.

До появи європейців серед корінних суспільств превалював матріархат, тому наслідування відбувалося по материнській лінії. Дитина насамперед належала матері й тільки після цього — батькові. У такому суспільстві жінки мали власне житло, а основні божества пантеону були жіночого роду. Фольклорні жіночі образи постають як такі, що володіють великою силою й авторитетом. Жінки мали політичну, духовну, чарівну силу, а з ними автономність і рівність із чоловіками. «Жіноцтво вважали хребтом племені, їх поважали й цінували за той внесок, що вони робили для продовження роду. Цінували за знання рослин, здібність до зцілення й зберігання їжі,

дорожили їхньою думкою в політичних питаннях. Життя племені оберталося навколо жінки. У сучасній Америці корінні жінки відкинуті на периферію традиційного патріархального суспільства не тільки через те, що вони жінки, але й тому, що вони жінки корінного походження. Подвійне пригнічення» [Тай, с. 1]. Образи автохтонних жінок-«романтичних дикунок серед незайманої природи», які перебували на «найнижчому щаблі племінної ієрархії» були витвором білих чоловіків, що намагалися задокументувати корінну культуру [Donovan, с. 17]. Життя американських індіанців фіксували з погляду християнської патріархальності, багато чого не помічали або навмисно не документували, особливо того, що було пов'язано із гендерністю.

Серед народів американського південного сходу існувала система подвійного правління, влада розподілялася на так звану червону (військову) і білу (мирну), ці позиції в древніх суспільствах відповідно обіймали чоловік та жінка. Білий вождь опікувався внутрішніми справами племені, йому належало розв'язувати внутрішні справи племені. Червоний вождь з'ясовував питання війни та миру, займався налагодженням стосунків із сусідами, представляв свій народ на зустрічах конфедерацій племен. В основу такого поділу покладено тлумачення Всесвіту як «взаємозв'язку внутрішнього й зовнішнього. На цьому базована система влади племен, побудованих на клановій основі. Ця дуалістична система наголошувала на доповнюваності, а не на протиставленні. Аналогією може слугувати зв'язок між зовнішнім і внутрішнім вогнем, що уособлює сонячне полум'я та земну лаву» [Allen 1986, с. 19]. У багатьох історіях творіння функціують жіночі й чоловічі божества, які контролюють процес творіння, «при цьому їх не варто розуміти як чоловіка та жінку чи «батьків творіння», так наче весь світ є результатом сексуального зв'язку між ними. Натомість кожен із них має власне поле діяльності, однак у творіння не можна було вдихнути життя доти, поки обидва ці джерела енергії не досягали рівноваги. Ця подвійність підтримує рівновагу у світі, що весь час пульсує життєвою енергією» [MacDonald& MacDonald&Sheridan, с. 36].

Ролі жінок і чоловіків у корінних суспільствах були чітко окресленими, їх виконання — однаково важливе для життя

племені, усі отримували поважне ставлення за добре виконані обов'язки. Для жінок Північної Америки було незрозумілим і принизливим так зване лицарсько-протекціоністське відношення європейців до своїх жінок. Європейці вважали жакли-вим обсяг робіт, що їх виконували жінки у корінних спільнотах. Жінки працювали на полях, садили, культивували посіви, збирали урожай, копали ями для зберігання провізії, зводили тіпі, збирали дикі рослини й паливо, готували їжу, носили воду, мили посуд, обробляли шкури, шили, переносили пожитки, виховували дітей. Чоловіки, на думку сторонніх спостерігачів, лише сиділи біля вогнища, палили люльку, лагодили зброю або турбувалися про коней. Дослідники вважали, що вся влада належала чоловікам, а жінки лише виконували усю роботу.

Антропологи раннього періоду, що проживали в племенах протягом довшого часу, стверджували, що розподіл обов'язків й авторитету в індіанських поселеннях був зовсім не таким однозначним, яким його бачили короточасні візитери. «До обов'язків чоловіка входило захистити дружину та дітей, а з ними — й усе поселення в разі ворожої атаки. Якщо вороги були занадто сильні — тримати оборону доти, доки жінки й діти зможуть врятуватися втечею. Для ефективного захисту чоловік нічим не мав бути навантажений, повинен був зреагувати миттєво й давати відсіч тим, хто був налаштований на війну. Тому озброєні чоловіки, нічим не навантажені, ішли попереду, тоді як жінки транспортували весь вантаж і турбувалися про дітей та тварин. До приходу білих, коли в індіанців не було коней і несподівані сутички з ворогами стали рідкістю, усе поселення однаковою мірою — чоловіки, жінки, діти й собаки — несло вантаж, який розподіляли за силами кожного» [Grinnell, с. 128].

Безперечно, жінка виконувала левову частку робіт у поселеннях, але в більшості корінних культур вона мала значно більший авторитет, ніж чоловік. Її роль полягала в підтриманні «кола життя» поселення. У племенах заходу й південного заходу, харчування яких більшою мірою залежало від сільськогосподарчих культур, жінки продукували найбільшу кількість їжі, у кочових культурах виживання людей багато у чому залежало від збирання й зберігання диких культур і ягід. Від жінок залежало консервування м'яса, яке зуміли добути чоловіки

під час полювання. Жінки володіли житлом й усіма пожитками, а також полями з урожаєм, продукцією, яку вони виробляли. Під час полювання саме жінки обирали місця для стоянок, а слово найстаршої жінки роду було найавторитетнішим на сімейних радах. Жінки оголошували розлучення, бо житло належало саме їм, поганий чоловік міг опинитися просто неба, маючи тільки бойового коня і зброю. Жінка розпоряджалася надлишками продуктів, могла продати або обміняти їх. Поцінювалася і жіноча здатність до цілительства і знання лікарських трав, а також до рукоділля, надзвичайно високо цінували майстринь і все, що мало художню вартість.

Антрополог Дж. Гріннелл писав, що «серед шаєнів жінки керували життям поселення. Вони підганяли чоловіків, якщо вважали, що ті занадто повільно виконують свої обов'язки. Жінки значно консервативніші, ніж чоловіки, яких часто втримували від поспішних непродуманих дій. І якщо жінки поселення вважали, що щось треба зробити, то, найімовірніше, чоловіки це зроблять» [Grinnell, с. 128–129].

Найважливіше, що підносило жінку, — це здатність продовжити життя свого народу. У навахів, «найважливіший зв'язок у системі кровноспоріднених зв'язків — зв'язок мати-дитя. Для навахів спорідненість означає інтенсивну, розлогу й тривалу солідарність. Як мати дає життя й постійно підтримує його турботою та увагою, так і рідними людьми є ті, хто постійною турботою, допомогою, захистом оберігають одне одного, діляться їжею та всім необхідним. Там, де існує така солідарність, існує і спорідненість, там, де її нема, нема й родинних зв'язків» [Witherspoon, с. 21–22]. Навіть письменниця Л. Ердрич завжди ідентифікує себе насамперед як матір, лише після цього як визначну письменницю: «По-перше, я — матір, це моя перша ідентичність, і лише після цього я — письменниця. Я повинна писати, я маю бути творцем» [Bouzonviller, с. 147].

Стосунки з батьком та його родиною в багатьох корінних народів уважали вторинними порівняно із взаєминами серед материнської рідні. Найважливішими чоловіками у житті хлопчика був не батько, а дядько по материнській лінії, бо він відповідав за чоловіче виховання у роді, узагалі рід (клан) вівся по материнській, а не по батьківській лінії. Наприклад,

у навахів стверджували, що «дитина народжується «у» материнський клан «для» батьківського клану» [Schwarz, с. 13]. Родичів із батьківської лінії називали тільки двоюрідними, натомість із материнської лінії — рідними. «Насамперед народжувалися від жінок (походили із жіночого черева). Новонароджену дитину зараховували до родичів материнського клану. Це означало, що найближчими їй були мати матері, сестра матері й усі жінки материнського клану. Інші важливі родичі — брати матері, сини сестри, бабусині брати. Через народження людина приєднувалася насамперед до тих, кого народили жінки її клану» [Lamphere, с. 38].

Сім'я — найбільша цінність корінних суспільств. «Чоловік і жінка були партнерами, однаково поділяли роботу для сім'ї, часто зберігаючи почуття, які поєднали їх у юності й стали змістом їхнього шлюбу, на все життя. Я бачив багато прикладів цього, про кохання рідко говорили словами, але воно виявлялося в повсякденному житті, коли з усіх можливих компаній чоловік найчастіше обирав свою дружину, у яку закохався, коли вона була ще дівчинкою, поряд із якою пройшла боротьба за успіх і з якою він зістарився» [Grinnell, с. 128].

Дж. Візенор і Дж. Доерфлер доводять, що «древні дакота пояснювали, для того, щоб усе було споріднене, необхідно бути хорошим родичем, а отже, хорошим членом суспільства. Саме в цьому полягало урядування нацією <...> Корінні народи не мали так званого соціального контракту. Практично всі народи мали систему життя, що функціювала в межах дуже реальної культурної та політичної єдності, скріпленої взаємними обов'язками, клановістю й фізичною спорідненістю. Родинні зв'язки поєднувалися в систему кланів, що були поширені практично в усіх корінних суспільствах. Клани поєднували членів племені в нації, навіть ширше — у філософсько-культурну єдність, яка перетинала кордони націй, тому ідея про абсолютно автономну націю не існувала. <...> Думаю, що кланова система руйнувала націоналізм, бо саме націоналізм спричинює конфлікт» [Vizenor & Doerfler, с. 4]. Абсолютно автономних націй просто не існувало, так само не було і абсолютних лідерів, які б мали необмежену владу над своїми співгромадянами. «У контексті життя корінних північноамериканців «лідер» — це не

той, хто ухвалює рішення, а радше координатор, миротворець, учитель, приклад і комедіант. Він не може казати іншим, що вони мають виконувати, але може переконувати, улестити, піддражнювати й надихати на одностайність дій. Вплив лідера залежить від його здатності мінімізувати різницю в поглядах, стати вище над гнівом і заздрощами, завоювати повагу та довіру, допомагаючи своїм громадянам у Vizenor & Doerfler, с. 5].

Зміни в ставленні до жінок відбулися з приходом на континент білих, які керувалися християнською ідеологією, що пропагувала вищість чоловіків і приниження жінок. Л. Росс переповідає враження своєї прабабусі від ідеології білого світу: «Вони усіляко змушували змінити плаття, про юнок, які повернулися зі шкіл-інтернатів і вдяглися в національний одяг, казали, що вони «повернулися до своїх ковдр», так виражали зневагу до національного одягу. Жінок змушували обрізати волосся. Дітей у школах-інтернатах завжди стригли. Дорослі не могли полишити територію резервації без дозволу або здати в оренду свою землю. Дітей насильно забирали до шкіл-інтернатів, деяких зовсім маленькими — у віці шести років. Монахині-урсуліанки організовували шлюби індіанок із білими чоловіками, сестри були переконані, що вони роблять велику послугу цим жінкам» [Ross, с. 43].

Зруйнувавши стару систему цінностей, білі натомість не запропонували жодної реальної системи, якою могли б керуватися корінні жителі, формуючи індивідуальну ідентичність. «Створити таку систему особистості, незважаючи на вибагливе щодо дотримання й непохитно надійне джерело, як-от міцна культурна традиція або стійка й незмінна віра, нестерпно тяжко, якщо взагалі можливо тим, хто почувається ні в сих ні в тих у цьому світі сучасних зроби-себе-сам і відкрий-себе-сам. Звідси постає та розпачлива потреба в переконаннях, теоріях та інструкціях, що обіцяють подолати невизначеність і відродити знехтувані символи й забуті цінності» [Донкіс, с. 219].

Пам'ять про високий статус жінки в корінних суспільствах було важко знищити. Особливий статус жінки у традиційних суспільствах підштовхував до роздумів їхніх білих сестер. Феміністичний рух певною мірою завдячує ідеєю свого зародження жінкам корінних суспільств. «Що стосується жінок навахо,

то суфражистки постійно наводили їх як приклад того, що жінки й чоловіки можуть та повинні мати збалансовані й урівноважені ролі. Не було іншого видимого свідчення в цьому Новому Світі, експансія якого ґрунтувалася на неоплачуваній праці й репродуктивній здатності жінок, як і на системі рабства та насильницькій репродукції чорних жінок. У 1888 р. Е. Флетчер, етнограф і суфражистка, яка жила серед північно-східних племен, доповідала на Міжнародній жіночій раді, про те, що там «жінка володіє своїм домом, собаками й усім спорядженням; у дітей є своя власність, на яку не претендують батьки. Дружина настільки незалежна, як найбільш незалежний чоловік у нашому середовищі». У багатьох племенах рада жіночих старійшин могла усувати вождя-чоловіка, жінки поряд із чоловіками-вождями підписували угоди із США, а ще мали право розлучатися й контролювати свою фертильність, завдяки гарним медичним знанням трав та часу зачаття. Це змушувало розглядати їх як аморальних, а всю систему племінного управління — як «уряд підкаблучників» [Steinem, c.xviii].

Осенонши і Сконаганлехра зауважують, що в багатьох аспектах суспільного життя корінні суспільства можна було трактувати як більш розвинені, ніж європейські (наприклад, роль жінки в корінному суспільстві набагато перевищувала дисфункційне західне ставлення до жінок) [Osennontion& Skonaganleh:ra]. Образити жінку мовою корінних народів було практично неможливо, як це практикують у західних суспільствах. Мовою анішінаабе вагіна має назву «ahkiitan» і походить від слова «ahkii» — земля. «Анішінаабве знали, що жінка — священна, бо походить із цієї землі, носить її у собі, подібно до неї, підтримує свою сім'ю й ціле суспільство. Саме тому ніколи вагіна не стане образою мовою анішінаабе, бо жінка — це серце народу» [Benaway, c. 113].

На момент прибуття європейців на континент корінні жінки мали недоторкану ідентичність, суспільство високо цінувало їх. Під впливом європейців це поступово змінилося, попри те, що європейські жінки багато чого в них навчилися для досягнення власної сучасної ідентичності. Автохтонні суспільства були змушені жити за європейськими правилами, асимільовані, що надихнуло чоловіків відтіснити жінок на периферію. З метою

вижити фізично, донедавна «жінкам корінного походження доводилося дозволяти видозмінювати, викрадати й навіть спеціально губити свою ідентичність протягом останніх 150 років доти, поки в них знову не з'явилася можливість відновлювати її» [Naumann, с. 36].

Як наголошує Л. Хоган, бути жінкою в сучасній Америці — «це все одно, що бути індіанцем, чорним або бідняком» [Hogan, с. 345]. С. Бігсбі переконує, що етнічні групи і жінки мають багато спільного, бо «поділяють необхідність втручатися в хід історичного та соціального процесу через потребу обстоювати власну чи групову ідентичність, у цьому, власне, і полягає їхня боротьба» [Bigsby, с. 365]. Д. Мінешуа підкреслює, що сучасних жінок корінного походження зневажають не лише через власну стать, а й через расизм і сексизм навіть у власному племені, вони зазнають переслідування від корінних чоловіків [Minesuah, с. 16]. Це є сумною сучасною реальністю, такі теми часто виникають у творчості письменниць корінного походження, оскільки їхні тексти «настояні на позалітературних значеннях» [Blaeser, с. 555]. Цій темі присвячено романи «Круглий дім» Л. Ердрич та «Жінка, що володіла тінню» П. Г. Еллен.

Питання індіанської жіночої ідентичності мало широкий розголос серед наукової спільноти, натомість індіанська маскулінність не поставала предметом дослідження, не має політичних чи активістських ініціатив стосовно відродження цього пласту корінної культури. Наприклад, пишучи про гендерну класифікацію ірокезів, дослідники зазначають, що «маскулінна енергія наших общин має більшу вимогу до самоаналізу й прагнення до відновлення почуття мужності, аби працювати спільно з жінками заради побудови світу без насилля. Шлях до розуміння деколонізації в контексті маскулінності вимагає позбутися прагнення до влади й контролювати свою поведінку» [Innes&Anderson, с. 36].

Сучасне мейнстримне розуміння чоловічої ролі в корінному суспільстві є також хибним. На відміну від жіночих обов'язків, сконцентрованих навколо домівок, обов'язки чоловіків не мали безпосереднього стосунку до житла, хоч досить часто вони допомагали жінкам у будівництві житла й на полях. Роботи, покладені на чоловіків, вимагали великої фізичної сили, нерідко були не-

безпечними. Чоловіки були мисливцями й воїнами. Їм доводилося подорожувати сотні миль за дичиною або в складі військової партії, щоб помститися ворогам чи здобути коней, це було небезпечно і затратно за часом і за фізичними зусиллями. Серед чоловіків був високий відсоток смертності, до старшого віку доживав лише кожен четвертий чоловік. Популяція жінок через це була значно більшою у корінних общинах, що й пояснює полігамність цих суспільств. Жінки вітали кожную нову пару рук у сім'ї, тому надзвичайно рідкими були ревності. Традиційно чоловік вибирав собі за другу дружину молодшу сестру першої дружини. Проте у народів південного заходу (особливо тих, що належали до групи пуебло), які вели здебільшого осідлий спосіб життя, практикувалася моногамія. «Чоловік приходив жити в дім дружини, рід вели по материнській лінії, племена були поділені на клани» [Taylor, с. 42]. У спільнотах пуебло серед обов'язків чоловіка було ткацтво. Весільний обряд відбувався лише, якщо наречений міг створити церемоніальну сукню для нареченої, яку вона вдягала лише двічі: на весілля та на власний похорон.

Підготовка до виконання гендерних ролей розпочиналася ще в дитинстві. Дитина із досягненням певного віку мала стати членом конкретної спільноти. Інформація про спільноту, як і знання, що їх передавало одне покоління іншому, є священною. Людині, яка перебувала поза межами конкретних товариств, таку інформацію не розголошували. Практично нічого не відомо про жіночі спільноти корінних суспільствах. Більше відомо про військові об'єднання корінних народів, так звані «війнські спільноти». Назви цих спільнот варіювалися у кожному племені, але лінгвістично ці назви мали спільну основу, що засвідчувало їхнє спільне походження в історичній перспективі. Деякі з цих назв вказували на якусь деталь, спільну для зовнішності всіх членів товариства, наприклад, «Напівпоголені голови», або «Володарі молота» серед шаєнів, або товариство «Червоних щитів» у кроу. У деяких випадках ішлося про війнські звання членів, на зразок «Канте Тінза» (Сміливість) в оглала або «Егахре» («Ті, що не бояться смерті») у понка. Найбільш поширені назви усе ж походять від назв тварин — собак чи вовків. Спільноти із цими назвами поширені по всій території Великих рівнин. Найбільш відомі — «Собаки і Вовки»

в оглала, товариство «Людино-собачих воїнів» в аропахо, «Сміливі Собаки» та «Найсміливіші Собаки» у блекфутів, «Великі собаки», «Скажені собаки», «Скажені собаки, що прагнуть смерті» та «Маленькі собаки» у кроу, «Ті, що їдять собачу печінку» у східних дакота, «Собаки», «Маленькі собаки» і «Скажені собаки» у хідатса й манаданів, «Собаки», «Вовки зі списками» та «Молоді собаки» у пауні, «Койоти» у шаєнів [Comba, с. 41]. Нерідко трапляється назва «Молоді собаки» (арикара, юти, кайова, оглана, дакоти, понка), що засвідчує вік членів цих товариств. Досягнувши певного віку й набувши воїнського досвіду та знань, хлопчик переходив до іншого товариства, так би мовити, на вищий щабель соціальної драбини. Для того щоб потрапити до найбільш поважного товариства, підліток мав продемонструвати найкращі якості й здібності. Перехід з одного товариства до іншого відбувався з проведенням священних церемоній (ініціації), що маркували перехід з однієї вікової категорії до іншої. Після цього родина юнака влаштовувала святкування для родичів і друзів. Існує переконання, що скаутська організація запозичила свою ідею та структуру саме у корінних воїнських спільнот.

Із процесом асиміляції й утворення резервацій виконання притаманних корінним суспільствам ролей ставало практично неможливим, що спричинювало кризу ідентичності маскулінності корінних жителів, які почувалися особливо приниженими. Відчуваючи вимушені обмеження, вони були змушені виконувати ролі, непридатні чоловікам. «Патріархат є порівняно новим явищем в індіанській країні, а ми наче про це весь час забуваємо, бо така домінуюча система всього світу» [McKegney 2014, с. 93]. Це вилилося у вигляді травмованої свідомості, що передається через багато поколінь, породжуючи наркоманію й пристрасть до спиртного, до якого організм корінних жителів не був пристосований на генетичному рівні через відсутність ферментів, здатних розщеплювати алкоголь. «Щоб деколонізувати маскулінність, потрібно активно протистояти гегемонії патріархату з її заразним і токсичним уявленням про «справжнього чоловіка» [Gamber, с. 156].

Д. Вісхарт зазначає, що навіть на початку XXI ст. жінки корінного походження частіше, порівняно з чоловіками, мають закінчену середню освіту й стабільну роботу. «Вони найчастіше

є основними постачальниками в сім'ї, у той час як індіанці-чоловіки опікуються дітьми, готують їжу, прибирають. Ці зміни мають і свої позитивні сторони, такі як підвищення авторитету корінних жінок, налагодження стосунків між батьком і дітьми. Негативний вплив виявляється в постійному стресі через виконання непритаманних чоловікам обов'язків і спотворене уявлення про себе» [Wishart]. Один із центральних мотивів постколоніальної літератури — знищення усталених тисячоліттями уявлень про гендерні ролі, що є важливою частиною суспільної та особистісної ідентичності. Неспроможність відповідати історичним ідеалам маскуліності — сучасна трагедія для корінних чоловіків, що часто породжує особистісні трагедії. Про це яскраво написали Дж. Велч у романі «Смерть Джіма Лоней» та Н. С. Момадей у «Будинку, створеному зі світанку». Образ молодика, який не знає, до чого себе прилаштувати в цьому житті через відчуття самотності й відірваності від традиційного укладу життя, є альтернативою розтиражованому американському образу людини, що створила себе сама. Реальність, сформована епідеміями, війнами та тотальним контролем із боку уряду, перетворила у ХХ ст. традиційний сімейний уклад індіанців із засобу підтримки й виживання на його цілковиту протилежність. Це засвідчує ворожнеча між родами в епопеї «Любовні чари» Л. Ердрич, сирітство протагоністів у романах «Кулачний шлях Самотнього Рейнджера та Тонто на небеса» Ш. Алексі, «Церемонія», «Альманах мертвих» Л. Силко. К. Ромер пише, що «криза суспільної гендерної ідентичності покладена в основу постапокаліптичного світогляду» індіанців [Roemer 2005, с. 14].

Розуміння гендерних ролей у корінних суспільствах україн важливе для інтерпретації літературних творів індіанських письменників. Характерною рисою літератури корінних народів є абсолютна відсутність романтичного дискурсу у романах. Для корінних культур була абсолютно чужою традиція поклоніння прекрасній дамі у європейському значенні цього явища. «Ідея про те, що жінка чи чоловік дозволять своїм почуттям домінувати й діяти проти інтересів родини та племені, сприймалася як сміховинна для корінних мисливців, збирачів, рибалок, землеробів американського континенту. Шлюб слугував для

задоволення економічних і соціальних потреб, пов'язував сім'ї, племена й цілі нації, задовольняв потребу в завжди необхідних робочих руках. Можливо, найважливіше те, що він збільшував кількість людей, на яких можна було покластися в непевному, загрозливому світі» [MacDonald& MacDonald&Sheridan, с. 115]. Потреби індивідуального его не вважали настільки значущими в умовах необхідності забезпечити виживання. Ролі жінок і чоловіків, шлюбні традиції тісно пов'язувалися із необхідністю постійного виживання. Тому опис романтичних переживань повністю відсутній як в усній, так і в писемній традиції практично всіх корінних народів континенту. Фольклорні твори часто попереджали жінок про підступність чоловічої поведінки, акцентуючи увагу на важливості традиційних шлюбних звичаїв і табу, про небезпеку, яка чатує на жінок, які прагнуть стосунків із красивими незнайомцями, бо ними можуть бути ведмідь або змія у людській подобі. Усна традиція розповідала про жінок, зачарованих духами природи або всесвіту, на зразок сонця, місяця, вітру чи дерева. Нащадки від таких шлюбів приносили були незвичними, а часом і небезпечними монстрами.

Деякі дослідники літературних творів, написаних корінними письменниками, звертають увагу на гендерні особливості літературних текстів: «Загальною рисою творів, написаних корінними жінками, є опис циклів жіночого життя, особливо народження дітей, жіночої сили, сім'ї, відродження, у той час, як чоловіки більше пишуть про смерть і ритуальне відродження через смерть» [Dunn, Comfort, с.xiii]. Ця думка, на перший погляд, достатньо слушна, однак її не можна вважати абсолютною аксіомою, для цього варто лише пригадати «кривавість і токсичність» роману «Альманах мертвих» авторства Л. М. Силко.

Нав'язування поневоленням народам власного бачення гендерних ролей варто аналізувати як культурний імперіалізм, що являє собою методологічну настанову та її практичну реалізацію в родинній сфері як нуклеарній частині системи національно-духовних цінностей, що призводить до фальшування дійсності заради інтересів колоніальної ідеології. У такий спосіб продукували гетерономні стосовно корінної культури й національного буття семіотичні системи — «гендерні міфи», які спотворювали реальність усталених віками родинних відносин.

Висновки до першого розділу

Ідентичність виявляється як суб'єктивне відчуття належності людини до певної нації. Водночас це джерело натхнення та спадкоємності кожного індивіда [Еріксон]. Існування феномену ідентичності позначене соціальним контекстом і непорушністю соціальних зв'язків у суспільстві. Проблема ідентичності корінних народів Північної Америки містить невичерпний потенціал для учених. Ідентичність стає своєрідною формою дискурсу, спричинюючи самовідкриття, самоінтерпретацію й надаючи нагоду перевтілитися в «іншого» у своїй країні. «Ідентичність можна викласти як теорію соціальної близькості та відстані або ж як інтерпретаційну схему поступового й безпосереднього відкриття нами самих себе та навколишньої соціальної реальності» [Донкіс, с. 31]. Будь-яка інтерпретація корінної ідентичності суттєвою мірою має бути зумовлена цілим комплексом політичних, філософських, історичних, культурологічних, релігійних, етнічних концепцій, які домінують за певної обставини, впливаючи на своєрідність корінної ідентичності. Сьогодення робить нас свідками кризи ідентичності, що прогресує, як у культурно-цивілізаційному, так і в психологічному вимірах.

Для представників корінних народів зазначена ідентичність репродукує особисті, часто неусвідомлювані уявлення про себе та власне місце в навколишньому світі. Таке оцінювання не завжди позитивно сприймають представники мейнстрімної культури сучасного американського суспільства. Визнання корінної ідентичності наразі перетворилося в умову для подальшої позитивної динаміки розвитку США й Канади, оскільки, за Е. Гелнером, «модерне суспільство не може бути побудоване без достатньо повної реалізації націоналістичного принципу» [Гелнер, с. 144]. Більшість письменників корінного походження наголошує на важливості зв'язку минулого й теперішнього, відображеного в концепції історичної пам'яті. Саме ця тяглість надає значення й сенсу сучасній корінній ідентичності. Так постає поняття історичної пам'яті, що С. Холл називає таємничою здатністю переживати національну історію як власну драму. «Позбавити людину історичної пам'яті — означає позбавити її культури (у значенні якості буття),

позбавити її духовного самовизнання, а отже, убити в ній особистість» [Hall 1990, p. 115].

Ідентичність корінних народів в умовах перманентної соціальної нестабільності, породжена як внутрішнім ходом соціально-економічного й культурного розвитку Північної Америки протягом останніх 500 років, так і зовнішніми загрозами для існування корінних спільнот, що спричинені появою на континенті представників європейського суспільства, набуває форми інструменту аварійного захисту, слугує джерелом ціннісних орієнтирів, знаряддям самозахисту. Мати ідентичність, за Е. Ериксоном, означає почуватися незмінним, незалежно від ситуації, відчувати власну безперервність й отримувати визнання цієї безперервності від інших людей, сприймати минуле, теперішнє та майбутнє як єдине ціле.

Історичні події, пов'язані із прибуттям на континент білих переселенців, вплинули не найкращим чином на самоідентифікацію корінних народів Північної Америки. Як наголошує Дж. Трипаті, «корінні умови життя змінювалися, реакція на втручання також була різноманітною» [Tripathy, с. 314]. Формування національної ідентичності в кожного конкретного народу континенту в історичній перспективі було надзвичайно поступовим, у кожному випадку цей процес потребував різного періоду й був зумовлений історичними умовами.

Визначення ідентичності корінних спільнот потребує включення Іншого, через те, що самосвідомість як конкретного індивіда, так і цілих націй формується та розвивається в процесі діалогу з Іншим. Дихотомія колоніального світобачення традиційно репрезентована формулою *ми — вони*, у сучасних індіанських постколоніальних студіях денотована як інверсія *вони — ми* й розщеплена в мультикультурній парадигмі різних корінних націй на невеличкі, різнорідні за своєю суттю, клаптики. Представники сучасної інтелігенції корінних народів виступають проти уніфікації, узагальнення й стереотипізації образу індіанця в історичній ретроспективі, наголошують на необхідності переосмислити поняття корінної ідентичності всіма доступними засобами сучасної культури.

Політичні дебати навколо стандартів тубільності проти обмежених прав у питаннях самоідентифікації додають ще

більшої гостроти дилемі конструювання корінної ідентичності. Практично всі дослідники національної ідентичності корінних жителів Північної Америки солідарні в думці, що в її основі — належність до конкретного простору, землі та її ландшафту. Основу світобачення корінних народів, що кардинально вирізняє їх від європейських поселенців, утворює ставлення до землі. «Американські індіанці ставляться до своїх земель, місць проживання як до найвищого значення, усі свої заяви вони роблять, пам'ятаючи про цю свою найбільшу цінність» [Deloria 1973, с. 75]. Тому просторова ідентичність є обов'язковим складником не тільки культурної, але й політичної ідентичності корінних народів.

Кожна ідентичність має обов'язковий зв'язок із певною культурою, цінності якої виявляються в процесі соціалізації й акультурації. Культура кожної окремої спільноти слугує джерелом соціокультурної ідентичності цієї спільноти. Формування індивідуальних і колективних ідентичностей членів корінної спільноти відбувається на підставі автохтонних культурно-смыслових кодів. Ідентичність корінних жителів Північної Америки сформована особистісними історіями конкретних родів, кланів і цілих народів, має вікову ретроспективу, із якої випливає й сучасна боротьба за індіанські права та свободи. Представників єдиної етнічної спільноти вирізняв певний набір рис, поведінкових і ціннісних орієнтирів та стереотипів, закорінених у підсвідомості кожного члена суспільства, вони виявлялися на рівні повсякденних автоматичних реакцій. У процесі адаптації корінних етносів до природних і соціальних умов життя в спільнотах виникали реалії культури та риси ментальності, із яких потім з'являлася етнічна самосвідомість, що продукувала просторову ідентичність конкретної корінної нації. Цінності культури допомагали людині спрямовувати своє життя й діяльність у схвалене суспільством русло, завдяки чому відбувалася самореалізація кожного індивіда і як окремої особистості, і як члена етнокультурного товариства. До появи на континенті європейського населення ідентичність корінних націй передовсім залежала від кристалізації й унаочнення імпліцитно присутніх у свідомості народу інтеграційних факторів.

Політичні вимоги представників індіанського руху протягом ХХ ст. допомогли зламати розтиражований масовою культурою стереотип «застиглого» у минулому часі індіанця, чій культура і спосіб життя приречені на вимирання через відсталість та нездатність конкурувати з технічним прогресом, принесеним на континент європейськими поселенцями. Із середини ХХ ст. до світоглядних парадигм, що слугували основою для корінної ідентичності й базувалися на таких засадах, як культура, спільна історія та релігійні переконання конкретних корінних народів, додалася політична ідентичність, яка привнесла у свідомість корінних спільнот ідеї паніндіанізму, певною мірою поєднала в їхньому сприйнятті різні корінні нації як такі, що мають спільні історичні травми й схожі проблеми сьогодення. Паралельно з цим простежувана криза індивідуальних ідентичностей, коли окремих індивідів повсякчасно змушений був вибирати серед різноманіття інтелектуальних пропозицій, життєвих стилів і моделей поведінки.

Корінна ідентичність — одночасно продукт і творець унікального культурного й історичного досвіду, що стає результатом опору корінних американців окупації з боку європейських поселенців, які не тільки захоплювали їхні правічні землі, але й знищували населення, що там проживало. Тих, кому вдалося вижити, прагли асимілювати, нав'язуючи європейські погляди й стиль життя. Асиміляція відбувалося через приниження всього тубільного, знищуючи правічну ідентичність.

З огляду на колоніальні реалії, сучасна корінна ідентичність залежить від історичних умов і традиційних переконань спільнот, як і від практики протистояння расистському гнобленню. На сучасному етапі розвитку вона є діалектичним виявленням покорі, спротиву й спроби інкорпоруватися. С. Ортіз пише, що американські індіанці мають «визнавати історичну реальність, яка склалася, бо немає сенсу говорити про те, що колоніалізм жодним чином не вплинув на нас. Подібні ідеї привели б до провалу. Колоніалізм поставив нас на межу виживання, у дечому ми навіть поступилися йому, погодившись із вигнанням і невидимістю» [Ortiz 2006, с. Xiii]. Через це не можна говорити про сталу або «незмішану» ідентичність сучасних корінних народів. Ідентичність ця не є завершеною, починаючи

з кінця XIX ст. (часу утворення резервацій), можна говорити про її фрагментованість. Індіанську ідентичність варто розглядати як відгук на культурне й політичне оточення. «Те, чим постає корінна ідентичність нині, є наслідком факторів передіснування й колонізаційних процесів та умов. Ідентичність ускладнена множинними культурними й політичними впливами як на окремих індивідів, так і на цілі громади» [Green, с. 37]. Суттєвою компонентою національної самосвідомості для багатьох представників корінних спільнот стає спроможність випрацювати особливі людські стосунки між представниками різних етнічних спільнот, відмінні від економічних або політичних реалій. З одного боку, такий соціально-психологічний процес є надзвичайно важливим компонентом у житті кожного конкретного індивіда, що ототожнює себе з корінною нацією, з іншого — прагне успішної соціалізації в міжетнічному просторі як представник спільноти. Ще одним мірилом цінностей корінної особистості на межі XX і XXI ст. стає поняття свободи від європоцентризму. Ця свобода перетворюється на мету, до якої прагнуть як пересічні люди, так і представники інтелігенції. Такі процеси найчастіше стають основною темою творчості письменників корінного походження. Літературні критики зазначають, що концепція трансформації суттєво відрізняється від ідеї гібридизації, яку нав'язували представникам інтелектуальної еліти у 80 роках XX ст., і є більш точною для опису процесів, що відбуваються з індіанською інтелектуальною думкою.

У сучасних умовах життя для більшості представників корінної інтелігенції релігійна ідентичність — спосіб орієнтуватися у світі, усвідомити й виокремити духовні орієнтири, зіставити їх із загальним контекстом духовності. На відміну від політичної ідентичності, що формується, базуючись на єдності вимог, політичних переконань і міфів, ними породжених, як і на паніндіанських цінностях, релігійна ідентичність формується на основі психологічного чинника, в його основу покладено міжособистісне спілкування та підтримку традиційного світосприйняття кожної конкретної нації. Корінні письменники переконані, що сакральне є провідним елементом у структурі свідомості членів їхніх спільнот, а не стадією в історії цієї

свідомості. Міфологічна комунікація стимулює рівність зіставленості в сакральному, коли кожен член суспільства рівний у процесі метафізичного єднання. Міф — безпосереднє уособлення сакральної циклічності життя та ритуальних дій, що повторюють ритми природи. Отже, міф є сакральним переживанням циклічності природи, а міфологічна комунікація натовість — способом наближення до маніфестації сакральності буття. Міфи творіння стають парадигмальною формою комунікації, джерелом образів і смислів для літературних, мистецьких, релігійних та філософських творів представників корінних націй континенту. Для багатьох із них творчість постає як акт сакралізації реальності, утілює міфологічне буття в життєвому просторі. Система ритуалів, забезпечуючи щоденний зв'язок людини з міфічним першопочатком, є екзистійним досвідом, що дає людині змогу не втрачати зв'язок зі своїм вищим «Я», усвідомювати своє місце у Всесвіті, а отже, виявляти власну ідентичність. Така комунікація вимагає обов'язкового дотримання жорстких правил і норм, що ведуть своє коріння з міфологічної реальності й маніфестовані через щоденне втілення — ритуал. Онтологізація конкретної дії в акті творчості зіставлена з першопочатком, має на меті наближення «сьогодня» до сакральних зразків, що дає змогу брати до уваги національний характер творів художньої літератури як найбільш яскравого вияву національної ідентичності корінних народів Північної Америки та детермінованість інтерпретаційної спроможності їхнього національного буття. Це унеможливорює «толерування» корінної культури в загальному мейнстрімі й нівелює деструктивні антиіндіанські дискурси.

Розділ 2

СПЕЦИФІКА КРИТИЧНОГО ОПРИЯВЛЕННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В ЛІТЕРАТУРІ НАРОДІВ ПІВНІЧНОЇ АМЕРИКИ: ВИТЛУМАЧЕННЯ ТА РІВНІ ВЗАЄМОДІЇ

2.1. Історія становлення автохтонної літератури

Отримання Н. С. Момадеем Пулітцерівської премії в 1969 р. привернуло увагу широкого читацького кола до літературної та художньої творчості представників корінних народів Північної Америки. Дж. Брухач зауважує: «З огляду на важливість ефекту успіху цього роману, цілком виправдано вважати його початком сучасного періоду індіанського красного письменства. Проте справжній початок так званого індіанського ренесансу відбувся набагато раніше» [Bruchac 1996, с. 311]. На думку багатьох дослідників, його варто шукати не серед останніх десятиліть, а протягом усього ХХ ст., коли автори індіанського походження прагнули до літературного виявлення власної ідентичності як представників корінних народів континенту. Важливою стала рішучість письменників у галузі національного, культурного, буттєво-історичного вкорінення до свіду власних народів. К. Вомак пише про те, що «значно легше описати трайбалізм літературного процесу, ніж дати визначення того, що ж таки є трайбалістська література» [Womack 2008, с. 23].

Власне літературна творчість серед представників корінних народів на теренах Північної Америки в більш сучасному розумінні цього явища почала з'являтися із запровадженням масової англомовної освіти для індіанських дітей. Представника народу могіканів, на ім'я Самсон Окком (Samson Ossom), вважають автором першого друкованого тексту, написаного індіанцем, що відомий під назвою «Проповідь, виголошена під час страти Мойсея Пола, індіанця» (1772). У цьому риторичному творі С. Окком звертається як до білої аудиторії, використовуючи вельми популярний на той час жанр проповіді, так і до червоних братів, застерігаючи їх від згубної дії алкоголю

[Brown Ruoff]. У XIX ст. серед індіанських письменників переважували такі літературні жанри, як література протесту, автобіографії, нариси з історії конкретних націй. Автори цих літературних творів мали на меті захистити права своїх народів на землю, яку в них стали активно відбирати з початку XIX ст., згідно із «Законом про переміщення корінних жителів» від 1830 р. Серед найбільш яскравих авторів літератури протесту називають Еліаса Будінота (Elias Boudinot) («Звернення до білих» (1826), представника народу черокі; Вільяма Ейпса (William Apes) («Індіанське дзеркало для білих» (1833), «Індіанська нуліфікація законів штату Массачусетс проти народу маршпі» (1835), «Похвальне слово Королю Філіпу» (1836)), члена нації пекотів. Серед канадських авторів цього напрямку необхідно назвати ім'я Луї Ріеля (Louis Riel), більш відомого як ватажка повстання метисів. Він був знаним поетом свого часу, його збірка «Релігійні та політичні поезії» видана посмертно прихильниками в 1886 р., через рік після його страти. Увесь літературний спадок Л. Ріеля виданий у п'яти томах лише в 1985 р. Ще один визначний твір того періоду, що належить літературі Канади, — «Організація Нової Індіанської території, на схід від Міссурі» (1850) Джорджа Копвея (George Corway), представника народу оджибва. Характеризуючи жанр проповіді, М. Вілсон пише, що це чудовий спосіб привернути увагу суспільства до проблем несправедливості й гноблення. «Розрізнені та зумовлені інституційною приналежністю, літературні форми, на зразок проповіді або короткого оповідання, створюють корисне (хоч аж ніяк не нейтральне) середовище для висловлювання провокативних думок літератури протесту» [Wilson 2008, с. x].

Звернення до жанру автобіографії серед індіанських авторів спричинене їхнім прагненням дати зрозуміти білому християнському загалові, що червоношкірі жителі континенту також є людьми, із власним життям, емоціями, звичками й сталим укладом життя. Найбільш відомі «Син лісів» (1829) Вільяма Ейпса (William Apes), «Життя, історія і подорожі Ках-ге-га-гах-боу» (1847) Джорджа Копвея. Варто наголосити, що автобіографія Дж. Копвея — перша книга, написана індіанцем, що надрукована англійською мовою. Трохи згодом до цього списку додана автобіографія Лідії Кемпбел (Lydia Campbell), яка

написала «Нариси життя в Лабрадорі» (1894) — перший опис життя інуїтів. О. Ващенко зазначає, що представники «диких» племен виявляють «надзвичайну обізнаність у сфері історії, літературних канонів і смаків свого часу, як і реального життя своїх опонентів» [Ващенко 2000, с. 454]. Найбільш відомою автобіографією стала книга Сари Віннемукки-Хопкінс (Sarra Winnemucca-Hopkins), представниці народу паютів, «Життя серед паютів» (1883), де описана історія її народу й уклад життя. Авторка розкриває читацькому загалу високий статус індіанської жінки, чим прислужилася феміністичному руху XIX ст. Л. В. Браун Руоф називає цю книгу «найпотужнішою» серед хронік, які розповідають про згубний вплив насильницького переміщення й зловживання державних агентів проти індіанців [Brown Ruoff 1996 a, с. 147].

Найбільш ранній твір з історії корінних націй континенту, що написана представником однієї з цих націй, — «Записки древньої історії шести націй» (1827) Девіда Кусіка (David Cusick), тускарора. Дж. Копвей написав «Традиційну історію й уклад життя народу оджибва» (1850), Пітер Джонс (Peter Jones), оджибва, — «Історію індіанців-оджибва», Вільям Віппл Ворен (William Whipple Warren), оджибва, «Історія оджибва, їхні традиції і фольклор» (1852), Пітер Дуенат Кларк (Peter Dooyenat Clark), віандот, «Походження й історія народу віандот» (1870), Еліас Джонсон (Elias Johnson), тускарора, «Легенди, традиції й закони ірокезів» (1881), Ендрю Блекберд (Andrew J. Blackbird), оттава, «Історія індіанських народів оттава й чиппева» (1887). «На етапі переходу від внутрішньо племінного мислення до національного аборигенні автори відчували потребу осмислити сутність й унікальність власних культур у загальнолюдському контексті» [Ващенко 2000, с. 460]. Пишучи про внесок ранніх письменників у розвиток індіанської літератури, Дж. Кокс і Д. Джастис зауважували, що «у той час письменники, які належать до раннього ренесансу, рідко звучали співзвучно з активістами «Червоної сили», хоч вони й передавали відчуття того, що багато з читачів розуміли як автентичну культурну традицію. Ці письменники були переважно християнами, тому й адаптували різноманітні культурні й соціальні практики європейських іммігрантів. Історичне та політичне

значення їхніх робіт стає більш зрозумілим щойно порушують питання про те, як саме вдалося Самсону Оккому чи Вільяму Ейпсу прожити свої життя між двома культурами, як вони прислужилися корінним спільнотам, до яких вони належали» [Cox, Justice, с. 5].

У середині XIX ст. виходить роман, написаний Джоном Роллінгом Риджем (John Rollin Ridge), черокі, — «Життя і смерть Хоакіна Мур'єтти» (1857). До сьогодні серед дослідників точаться суперечки щодо того, чи можна цей роман назвати індіанським, оскільки він не зачіпає індіанської тематики, розповідаючи про життя мексиканського бандита. П. Г. Еллен переконана, що «якщо Риджевий роман і не про індіанців, то він щонайменше про індіанську реакцію на захоплення й поневолення» [Allen 1986, с. 76]. Л. Оувенс запевняє, що подібні спекуляції є «прихованим актом привласнення, оскільки цей роман розповідає стільки ж про утиски індіанців, як і про романтичну фігуру індіанця» [Owens 1992, с. 33]. Натомість Б. Руоф убачає у творі лише «білий» роман [Brown Ruoff 1996 а, с. 149].

У 1891 р. надрукований роман «Вінема: дитина лісу», що написаний жінкою-індіанкою Єліс Каллаган (Alice Callahan), представницею народу крік. Роман є першим белетристичним твором, присвяченим індіанській тематиці, проте за формою — це суто «білий роман», створений у жанрі сімейної ідилії, характерному для літератури передвоєнного Сходу США. Обидва романи «Вінема: дитина лісу» та черокі, «Життя і смерть Хоакіна Мур'єтти» — імовірно епігонські наслідування європейських зразків, що не мають самостійної літературної цінності. Оцінюючи роман «Вінема» із погляду важливості або радше неважливості для індіанської національної літератури, К. Вомак, представник народу крік, зауважує, що роман «не відтворює особливостей життя кріків через те, що протагоністка зрікається цінностей матриархату, притаманних цій нації, а натомість декларує антиіндіанські цінності. Попри те, що цей роман ніяк не можна назвати літературою кріків, та й у загалом текст дуже слабкий у літературному вимірі, він становить певну цікавість як документ, що демонструє християнську зверхність і прагнення до асиміляції» [Womack 1999, с. 107].

Відлік професійної індіанської літератури пов'язаний з іменем Полін Джонсон (Pauline Johnson), представниці народу мохавків, яка проживала на території Канади. Її найвідоміші віршовані збірки — «Білий вампум» (1895) і «Народжена в Канаді» (1903). Із 1907 р. до 1912 р. вона часто друкувала свої короткі оповідання й нариси на сторінках «Мазерз Мегазін» (Mother's Magazine) та «Бойс Ворлд» (Boy's World). Більшість із цих творів утворили збірку «Легенди Ванкувера» (1911). Тяжко хворіючи, Джонсон підготувала до друку поетичну збірку «Кремінь і пір'я» (1912). Посмертно в 1913 р. вийшли дві збірки коротких оповідань «Шагганаппі» і «Виготовлювачка мокасин». Остання мала виражений феміністичний характер. Як наголошує Б. Руофф, попри те, що в історії літератури П. Джонсон залишилася відомою радше завдяки своїм поезіям, «образи жіноцтва фронтиру у «Виготовлювачці мокасин» є її найбільш вагомим внеском у розвиток індіанської літератури, що перевершує навіть її вірші» [Brown Ruoff 1996 b, с. 241].

На зламі століть особливої популярності знову набули «індіанські» автобіографії. Найвідоміші з них написані членами Асоціації американських індіанців. Перу Ч. Істмана належить «Індіанське дитинство» (1902), де він описував своє виховання як воїна серед народу сіу в дорезерваційний період. Наступна його книга присвячена досвіду набуття «білої» освіти й лікарській практиці, має назву «Із глибоких лісів до цивілізації» (1916). Г. Бонін написала книги «Враження про індіанське дитинство» (1900) і «Шкільні дні індіанської дівчинки» (1921), надрукувавши їх під своїм сіу іменем — Зіткала Ша (Червона Пташка). Лютер Стандинг Беар (Luther Standing Bear) видав «Мій народ — сіу» (1928). Френсис Лафлеч (Francis La Flesche) створив мемуари «Середні п'ятеро. Індіанські хлопці в школі» (1900). Канадські автори також додали свою частку до цього вагомого переліку: Анаута (Anauta), інуїтка, — «Земля хороших тіней. Історія життя Анаути, ескімоської жінки» (1940), Чарльз Джеймс Ноувел (Charles James Nowell), квакіутл, — «Дим із їхніх багать: життя вождя квакіутлів» (1940). «Аборигенним авторам притаманно звертатися до усних джерел, багатих фольклорних традицій, вони черпали тут і реальні факти, і конкретні приклади життєвого укладу, і манеру оповіді,

і спосіб осмислення матеріалу. Водночас на їхніх творах помітно позначилася ідеологічна ситуація періоду переходу від колоніальної епохи до зрілої американської державності, із характерною для нього експансією, що безпосередньо зачіпала долю індіанських племен» [Ващенко 2000, с. 460]. Твори цього періоду становлять більше зацікавлення для етнографів, ніж їхня літературна й естетична самоцінність. Багато авторів ще не піднялися до ідеї про важливість місця літератур корінних народів у загальноамериканському каноні. «Літературна творчість американських індіанців другої половини ХІХ ст. демонструє складний процес переорієнтації з усного традиційного мислення й оповіді до принципів літературної творчості» [Ващенко 2003, с. 892]. Як слушно зауважує Н. Висоцька, «квінтесенцією літературного процесу <...> є канони — рухливі й водночас фіксовані в кожен конкретний історичний момент» [Висоцька 2020, с. 54].

Успішно працювали індіанські автори того часу й у жанрі політичного памфлету, що відповідало історичним і культурним вимогам. 1907 року, попри шалений спротив із боку представників корінних народів, на Індіанській території створено штат Оклахома. Практично всі корінні газети відгукнулися про це глузливими статтями. Найвідомішими з авторів-сатириків є Олександр Поузі (Alexander Posey), представник народу крік, Віл Роджерс (Will Rogers) — черокі.

Віл Роджерс уславився як комедійний актор театру й кіно, автор багатьох афоризмів, але не меншу популярність він мав і як журналіст, ведучий рубрики «Що сказав Віл Роджерс» у газеті «Нью-Йорк Таймс» (1922–1935). Його дотепи часто з'являлися на шпальтах журналу «Сетедей Івнін Пост» (Saturday Evening Post) із влучними сатирами на тогочасних політиків. За вишуканий стиль і гострі коментарі його вважали літературним нащадком М. Твена. «Роджерсові схожі на водевілі естрадні виступи, газетні колонки та інші твори додали індіанської присутності у свідомість багатьох американців. Хоч Роджерс посідає зазвичай несуттєве місце в літературній історії корінних американців через те, що індіанська тематика не відігравала для нього центральної ролі у творчості, його популярність підігрівалася саме індіанською ідентичністю» [Warrior, с. 21].

Особливість розвитку індіанської журналістики полягала в тому, що шпальти багатьох газет і журналів слугували відправною точкою для оприлюднення літератури корінних народів. Вони, по суті, були єдиною трибуною для індіанських авторів на той час. Особливо варто звернути увагу на журнали, що видавалися за участі членів Асоціації американських індіанців. «Вассая» (Wassaja) видавав Карлос Монтесума в 1916 р., у «Квотерлі Джорнал» (Quarterly Journal) редактором працював Артур Паркер, журнал виходив у 1912–1916 рр., «Американ Індіан Джорнал» (American Indian Journal), виходив під редакцією Зіткала Ша в 1917 р. Протягом другої чверті ХХ ст. особливої популярності набувають газети «Томагавк» («Tomahawk»), що видавали серед народу оджибва Білої землі в 1917 р., «Індіан Спінкін Ліф» («Indian Speaking Leaf») — 1937 року в Нью-Джерсей, «Стендин Рок Ейпах» («Standing Rock Eupah») — 1943 року в Північній Дакоті, «Адхгоніігіі: щомісячник мовою навахо» (Adhgoniigii: Navajo Language Monthly), що виходив 1943 року в Аризоні.

Попри блискучу кар'єру журналіста, О. Поузі найбільш відомий своїми листами Фаса Фіксико, що друкували протягом кількох років на сторінках «Індіанського журналу» («Indian Journal») у 1902–1908 рр. у Юфалі. Усього опубліковано сімдесят три тексти. Видаючи листи під іменем селяка Фаса Фіксико, який висловлював свої думки сумішню англійської та крік, автор висміював політику уряду щодо індіанців й індіанських земель. Не зважаючи на те, що багато дослідників убаचाє схожість листів за формою з європейською традицією. К. Вомак називає листи Фаса Фіксико «одним із найяскравіших виявів індіанського літературного націоналізму» [Womack 1999, с. 132]. О. Поузі звернувся до комедійності як до способу привернути увагу до надзвичайно важливих для індіанців речей. Спочатку автор використовував Фаса Фіксико і його друзів, щоб просто поговорити про місцеві новини й плітки в містечку Юфала. Часто він розповідав про ці несуттєві події піднесено-епічною мовою, але згодом починає звертатися до більш глобальних тем, розповідаючи про корупційні дії місцевих можновладців, які одночасно були і членами комітету з розподілу індіанських земель, про права індіанців,

особливості місцевої бюрократії. «У листах створена достовірна атмосфера місцевості навкруги Юфала: вулиці містечка та його будівлі, мова жителів, природні особливості довколишніх лісів, описи місця проведення ритуальних танців, індіанські земельні латки і їхні будиночки, цілий світ, що його американський реаліст В. Фолкнер назвав «власна марка рідної землі» [Womack 1999, с. 136].

К. Вомак переконаний, що листи Фаса Фіксико — переконливий зразок літератури трайбалізму. Попри всю серйозність порушених питань, ці листи мають гумористичне забарвлення, що є характерною рисою всієї трайбалістської літератури та має глибоке коріння у фольклорній традиції корінних народів. «Гумор у листах Поузі виникає зі спроб чистокровних індіанців зрозуміти швидкі перетворення в цьому нестабільному світі. Із часом висміюються і спроби деяких індіанців отримати зиск із цього, підставивши під загрозу благополуччя цілої нації. Сленг, незвичайні словесні звороти, перекручені кліше, «редиш»¹⁴ і перебільшення створюють гумористичний ефект» [Womack 1999, с. 136]. Критик зауважує, що автор не насміхається зі своїх героїв, вони зовсім не «недоумки», а радше розумні люди, спроможні на дотепні коментарі стосовно того, що відбувається на індіанській території. У такий спосіб О. Поузі створював власний образ справжнього індіанця, який був далекий від розтиражованих на той час образів «індіанця, що вимирає» чи «кровожерливого дикуна». Сміх залишається єдиною зброєю людей, загнаних у резервації та змушених повністю змінити традиційний спосіб життя протягом одного-двох поколінь. На думку дослідника, гумор робить їх спроможними в цих умовах утримати власну ідентичність. К. Вомак пише, що «протягом усього свого життя Поузі говорив, писав і думав про себе як про індіанця-кріка, індіанського письменника племені крік» [Womack 1999, с. 138].

Ще одним представником індіанської літератури першої половини ХХ ст., тісно пов'язаний з Асоціацією американських індіанців, є Джон Мілтон Оскисон (John Milton Oskison), черокі. Він починав свій письменницький шлях як журналіст, працював

¹⁴ Від «red English».

у «Норс Американ Рев'ю» («North American Review»), «Еврибодиз Мегезин» («Everybody's Magazine»), «Саузерн Воркмен» («Southern Workman»), писав есе і статті з питань індіанської політики. Почасти зовсім не зрозуміло, чию позицію обстоював Оскисон, дослідники звертають увагу на його «асиміляційні» настрої. «Він часто використовував різкі заяви й фрази, на зразок «зруйнувати індіанську ідентичність», «укриті пилом реліквії», «непомітно відійти в минуле», «ув'язнення», «замовчування голосів». Проте різкість цих фраз підриває наївну віру читача в добрі наміри асиміляції» [Ronnow, с. 273]. Так само сповнені метафор та неочевидних алюзій і його короткі оповідання, що публікували в період із 1900 до 1925 рр. Ці твори були присвячені переважно труднощам фронтирного життя в Оклахомі, де герої-рятивники білих поселенців або просто сором'язливі сміливці-здоровані незмінно в кінці виявлялися індіанцями чи метисами. Дж. Оскисон — автор трьох романів: «Дикий врожай» (1925), «Блек Джек Деві» (1926). Найбільшу популярність здобув як автор епічного роману «Брати три» (1936), на той час це був найдовший твір, написаний коли-небудь індіанським автором. Тут уперше порушено тему упередженості щодо так званих індіанців-напівкровок. Крім того, його перу належать дві біографії «Титан Техасу» (1929) про Сема Хаустона та «Текумсе і його час» (1938).

Важлива віха індіанської літератури — одкровення Чорного Лося, записані білими інформантами Джоном Дж. Нейхартом та видані під назвою «Говорить Чорний Лось» (1931) і «Шостий предок» (1984), а також Дж. Брауном «Священна Трубка» (1953). Книга «Говорить Чорний Лось» фактично стала маніфестом відродження корінних американців, послугувала джерелом натхнення для ідеологів субкультур у 1960 рр. Найбільш цікава й важлива частина розповіді — опис «Великого видіння» Чорного Лося під час його дитячої хвороби. Видіння синтезує основні символи й концепції культури лакота, за допомогою подібних видінь духи впускали обраних у свій світ, надаючи не тільки знання та сили для зцілення людини, але й здатність увічнювати набуті знання у свідомості багатьох людей. «Ханблоглака, або передання видіння, була ритуалом відновлення й передання сили, проте навряд чи Нейхарт зрозумів

ритуальні наміри Чорного Лося. Натомість ставлення Нейхарта до викладу матеріалу в книгах має вигляд оплакування Чорним Лосем неминучого знищення його вірувань і народу. <...> Філософію Нейхарта можна назвати умовно християнською в його переконанні, що скорботи Чорного Лося були сумними та водночас пророчими, через це багато частин книги написані на зразок Біблії Короля Якова, а особисті сторінки життя героя й описи історичних подій у дитинстві Чорного Лося наче скопійовані з «Пригод Гекельбері Фіна». Що ж стосується смерті Скаженого Коня, то цей уривок узагалі вигаданий особисто Нейхартом, як і зачин з епілогом, що сповнені неймовірною тугою» [Rice, с. 212]. Завдяки такій інтерпретації Дж. Нейхарта, західний світ сприйняв одкровення Чорного Лося як зразок дохристиянської святості людини, що не отримала звістки про Христа. Проте Чорний Лось, що добре знав світ білої людини, на думку Дж. Райса, просто використав Дж. Нейхарта і Дж. Брауна, «на зразок того, як у юності він би використав доброго коня» для передання прийдешнім поколінням. Один із перших дослідників літератури корінних народів К. Лінкольн звертає увагу на текстуальні суперечності в «Говорить Чорний Лось»: «Чорний Лось оплакує розірване священне коло життя свого племені після поразки біля Вундід Ні, коли квітуче дерево почало чахнути, а «мрія людей померла в закривавленому снігу». Водночас він продовжує снити духами грози й зцілювати життя людей, як хейока або священний клоун» [Linkoln, с. 50]. Попри адаптацію білих інтерпретаторів, автентичний голос Чорного Лося сколихнув паніндіанські тенденції в літературній традиції США, що дає змогу вважати його вагомим попередником індіанського ренесансу.

Визначний автор того періоду — Джон Джозеф Метьюз (John Joseph Mathews) — представник народу осейджів, який був не лише письменником, але й провідною фігурою політику власного народу. Історики літератури називають його роман «Захід сонця» (1934) одним із перших у царині індіанського роману. Л. Оуенс уважав цей роман вступом до сучасного індіанського роману, «відмовою визнати просту ентропійну фабулу, нав'язану американським індіанцем американськими міфотворцями» [Owens 1992, с. 60]. Цьому роману передую-

вав роман «Вах'Кон-Тах» (1932), проте найбільш відомим твором письменника називають «Розмови з Місяцем» (1945), що є синтезом фольклору, натурософських роздумів та особистісних міркувань. Дослідники вбачають його спорідненість із літературною традицією, започаткованою Г. Торо у «Волдені». Остання книга Метьюза «Осейджі: діти середніх вод» (1961) високо поцінована дослідниками за літературність у викладі історичного минулого народу та визнана вагомим зразком етноісторичного тексту. Дж. Ворріор переконаний, що творчість Метьюза — це «виклик наративу про жертву, трагедію й відчуження» [Warrior, с. 56], що постійно виникав, коли поставало питання про місце індіанців у сучасному світі.

Сучасником Метьюза був Вільям Д'Арсі МакНікл (William D'Arcy McNickle) — представник народу крі (резервація плоскоголових). Його перший роман «Оточені» (1936) мав не лише етнографічну, але й неабияку літературну цінність. «Складне павутиння стосунків між білими й індіанцями в романі передане завдяки багатству підходів до текстотворення. Мак Нікл використовує розбиті наративи, поряд структурний елемент роману, поміщаючи легенди й міфи народу плоскоголових з особистісними ремінісценціями про усну історію. Такий підхід до висвітлення взаємин між білими й індіанцями закладає основу, що дає читачеві змогу зрозуміти кінцеве рішення Арчибальда про можливість духовного визволення в поневоленні. «Роман створює ілюзію об'єктивності для білої публіки 1930 рр., що читає й лише нещодавно погодилася з правом індіанських племен на самовизначення в межах проголошеного Нового курсу. Повернення протагоніста до його племінного коріння вкупі з багатою текстовою структурою вирізняють «Оточених» серед белетристики ранніх індіанських авторів, таких як Симон Покагон або Джон Джозеф Метьюз» [Hans, с. 256]. Літературні критики називають цей роман першим у новій індіанській прозі, що випередив свій час на сорок років у розв'язанні дилеми віднайдення місця індіанців у сучасному світі, а також «визнанням культурного шляху, по якому йдуть протягом усього життя» [Purdy 2009, с. 235]. Зображуючи індіанців, роман унікає двох найбільш розтиражованих крайнощів — у ньому не знайти ні шляхетного дикуна, ні індіанця,

який вимирає. «Оточені» є прототипом багатьох сучасних творів. Мак Нікл висловлює в ньому індіанську позицію, корінну ідентичність, він добре розумів необхідність зберегти вірність трайбалістському світогляду. У романі зображений народ селішів як монолітна культурна єдність людей» [Purdy 1996, с. 371]. Після виходу роману його порівнювали з творами Е. Гемінгвея, Ф. С. Фіцджеральда та інших корифеїв сучасної авторів американської літератури. Критики часто йменують цей роман предтечею індіанського ренесансу. Автору вдалося вивести тему резервації американських індіанців за межі історичних і літературних стереотипів й упереджень. «Проза Мак Нікла не романтизує американських індіанців у стилі фронтирного романтизму, не підтримує вона й думку про незворотність асиміляції, що звучить у роботах таких авторів, як Джон Мілтон Оскисон та Джон Джозеф Метьюз. Його літературні образи дають зрозуміти, що індіанець має знайти власний шлях у нестабільному світі ХХ ст., аби зберегти власні духовні цінності» [Hans, с. 251]. Крім «Оточених», перу Мак Нікла належать такі твори, як «Вони прийшли сюди першими» (1949), «Індіанці та інші американці» (1959), «Той, що біжить по сонцю» (1954), «Індіанець» (1971), «Вітер із ворожих небес» (1978), у співавторстві з Гарольдом Феєм написано «Трайбалізм корінних американців» (1962).

Найбільш відомим автором індіанського походження першої половини ХХ ст. вважають драматурга Ролла Лінна Риггса (Rolla Lynn Riggs), черокі. Найбільш видатний твір — п'єса «Зелень бузку», надалі перетворена на всесвітньо відомий мюзикл «Оклахома!». Він автор тридцяти п'єс, двох збірок віршів, кількох коротких оповідань і незакінченого роману. Проте відома більше його драматургія. 1927 року знаний театральний критик Б. Кларк запропонував кандидатуру Р. Л. Риггса за написання поетичної трагедії «Велике озеро» для отримання престижної премії Гуггенхейма. Він був першим вихідцем з Оклахоми, що отримав таке визнання. У 1928 р. вийшла друком книга А. Кларка «Студії з американської драми», де ім'я Р. Л. Риггса стоїть в одному ряду з такими визначними драматургами першої половини ХХ ст., як Ю. О'Ніл і П. Грин, що було нечуваним успіхом для автора, п'єси якого навіть ще не

були поставлені на Бродвеї. 1930 року Риггс почав працювати в Голлівуді, а його перша п'єса «Обабіч дороги» була театралізована на Бродвеї. На той час він був настільки популярним, що отримав у 1935 р. запрошення від Дж. Гершвіна написати разом мюзикл. На жаль, смерть композитора завадила цьому задуму. Критики зосереджують увагу на виразному зв'язку зі штатом Оклахома в його творчості. Він «бачив жителів Оклахоми як особливу групу людей» [Womack 1999, с. 274]. Його улюбленим твором була п'єса «Ніч черокі», де наголошено, «що для індіанця відкинути свою індіанськість означає позбавити себе людської суті. У цій етнічній чутливості Риггс набагато випередив свій час» [Erhard, с. 291]. Очевидно, цей аспект його творчості, а ще квір нахили письменника завадили йому досягти широкого визнання в тогочасній публіки Бродвея. Як зауважує К. Вомак, «індіанська ідентичність поряд із гомосексуальною ідентичністю були двома найбільш визначними аспектами в його житті та творчості. Зважаючи на час, у якому він жив, Риггс змушений був демонструвати їх лише в закодованій манері» [Womack 1999, с. 273]. Можливо, саме через це його ім'я нині є радше надбанням історії, а не практикою сьогодення. «Дотепер його більше хвалять, ніж ставлять, він ніколи не удостоївся честі бути прийнятим до внутрішнього кола Бродвея. Та Бродвей від цього тільки програв» [Erhard, с. 292].

У середині ХХ ст. серед авторів індіанського походження простежувана стійка тенденція до розширення жанрових меж творів. Цікавим прикладом слугує твір Елли Делорії «Водяна Лілія», що написаний наприкінці 1940 рр., але надрукований лише 1988 року. Авторка була на той час знаним лінгвістом, перекладачем й етнографом, проте, на її думку, академічна форма викладення звужувала можливості передання інформації. За активного сприяння таких колег, як Франц Боас і Рут Бенедикт, вона створила історичний твір, основною метою якого було якнайдоступніше донести інформацію про родинні й соціальні стосунки серед лакотів, її рідного народу. У своєму романі вона розповіла про організацію сімейного життя, одруження й традиції поховання. Найважливіше з її намагань полягало в руйнуванні стереотипів про «примітивне суспільство збирачів і мисливців», що панувало в тогочасній Америці.

Д. Джастис назвав цей роман «найбагатшим твором корінних американців про родинні стосунки» [Justice 2018, с. 42].

Історично склалося так, що, аналізуючи літературні твори, які передували літературі індіанського відродження, критики часто відмовляються визнавати їх рівними з тими, що написані неіндіанськими авторами. О. Ващенко зауважує, що вони є не дуже значущими в художньому плані, але мають безперечну цінність, оскільки відтворюють глибинний процес виживання індіанської культури й нову стадію розвитку їхньої словесності на шляху до професійної етнічної літератури корінних американців. Дослідник визнає, що творчість індіанських письменників початку ХХ ст. є вельми значущою, бо віхи аборигенної літератури не повторюють загального еволюційного ритму національної літератури Сполучених Штатів, виявляючи власні закономірності, демонструючи відособленість й іманентну логіку, відповідно до якої починає формуватися самостійна, притаманна лише цій літературі проблематика, вимальовуються імперативи власного дискурсу. Ці твори «допомагають з'ясувати суспільну спрямованість історико-літературного розвитку США, слугуючи доказом того, що на початку ХХ ст. у суспільному житті й літературі з'явилися фактори, що вплинули на подальшу проблематику та художні пошуки індивідуальних авторів» [Ващенко 2006, с. 869]. До публікації «Будинку, створеного зі світанку» Н. С. Момадея у 1968 р., коли з'ясували, що літературні твори, написані індіанськими авторами, можуть бути схвально сприйняті не тільки читацьким загалом, але й літературним істеблішментом, творчість індіанських авторів поставала радше як предмет дослідження в курсі соціальної історії, а не як самостійні літературні витвори. Видимий успіх Н. С. Момадея змусив переглянути погляди на літературу корінних народів і заохотити видавництва до співпраці з цими авторами на більш серйозній основі, що стало вирішальним фактором у формуванні громади сучасних авторів корінного походження як у США, так і в Канаді. П. Г. Еллен визнала важливість цієї книги для подальшого розвитку індіанської літератури у своєму інтерв'ю Дж. Брухачу: «Якби не Момадей із тією книжкою, я б не писала нині, а просто вже померла б» [Bruchas 1987, с. 11]. Пишу-

чи про визнання твору Н.С. Момадея, Л. Оувенс зауважував, що особлива «вишуканість» роману, на яку звернули увагу члени відбіркового Пулітцерівського комітету, полягала в «разючій відмінності від канонізованих текстів», увиразненій не літературними техніками й тропами, а, що більш важливо, — глибоким розумінням конфліктної епістемології» [Owens 1992, с. 91].

Творчість Н.С. Момадея стала своєрідним політичним каталізатором суспільної думки стосовно корінних націй континенту. Однак не можна говорити про те, що він був єдиним із письменників того періоду, чия майстерність заслуговувала визнання. Так, 1958 року вийшла друком книга поезій «Відправлені мертві листи» Мориса Кенні (Maurice Kenny), нащадка мохавків і сенек. Сучасні критики зараховують його до покоління бітників, проте неохоче визнають поетом-бітником. Особливо популярними твори автора стали лише в 1980 рр. «Чорна сутана» була номінована на Пулітцерівську премію 1983 року, у 1984 р. ця збірка отримала нагороду національного радіо. Збірка поезій «Мамині вірші» нагороджена Американською книжковою асоціацією того ж року. Не відомо, чи отримав би М. Кенні ці нагороди без гучної слави «Будинку, створеного зі світанку». Як іронізує Дж. Брухач, протягом 1950–1960 рр. індіанські автори були голосами, що «нечутно волають у цивілізованій пустелі американської літератури» [Bruchac 1996, с. 312].

Серед важливих постатей цього періоду варто назвати Вайна Делорію-молодшого, якого називали «найбільш знаменним голосом цього покоління» [Dunsmore, с. 411]. Його перший твір «Кастер помер за ваші гріхи» вийшов друком одночасно з Момадеевим «Будинком» у 1969 р. В. Делорія вперше аналізує розтиражований у мейнстрімній спільноті міф про «невидимого індіанця», який буцімто мав би давно померти, залишившись в образі шляхетного дикуна збіглого сторіччя. Письменник доводить, що «Індіанські війни» продовжують тихо точитись й у ХХ ст., коли індіанські нації обстоюють свої права на незалежність і землю. Надалі одна за одною виходять його книги «Ми говоримо — ви слухаєте» (1970), «Із найкращою вірою» (1971), «Бог є червоним» (1973), «Індіанські справи» (1974), «За стежиною невиконаних угод» (1974),

«Індіанці північно-західного тихоокеанського узбережжя» (1977). У співавторстві з К. Літлом (Clifford Lytle) 1984 року написана робота «Нації із середини: минуле й майбутнє суверенітету американських індіанців», де схарактеризовано особливості політики Ф. Рузвельта, що вилилася в ухвалення закону про реорганізацію індіанської адміністрації (IRA) 1934 р. У завершальному розділі «Майбутнє індіанських націй» автори наголошують на необхідності переосмислення управління націями, відродження культурного спадку кожної нації, що слугує основою їхньої національної ідентичності, забезпечення економічної стабільності та взаємної поваги між націями й федеральним урядом. «Делорія демонструє нам величезну розколину між духовними «володарями» землі індіанцями й політичними власниками — білими. Ця розколина є основою нестабільності в політичному, моральному та психічному житті американців. Делорія вірить, що допоки примирення між цими двома не настане, наше суспільство залишатиметься нестабільним і дуже небезпечним» [Dunsmore, с. 414].

Дослідники того періоду, навіть ті, які мали корінне походження, продовжували заперечувати наявність такого явища, як індіанська література [Dorris 1979]. Однак сімдесяті роки породили цілу плеяду індіанських письменників США. Крім Н.С. Момадея, до неї входять Дж. Велч із романом «Зима в крові» (1974), Л.М. Сілко зі збіркою «Оповідачка» та романом «Церемонія» (1977), Дж. Візенор із романом «Темрява у ведмежому серці Сент Луї» (1978), П. Г. Еллен, яка починала як поетеса й есеїстка. Її першою збіркою був «Сліпий лев» (1974), трохи згодом написаний роман «Жінка, що володіла тінню» (1983). Крім того, вона стала редактором антології індіанських письменниць «Онуки Жінки-Павучихи» (1989). А. Вілі й Р. Лі звертають увагу на те, що всі провідні представники індіанського ренесансу розпочинали свою письменницьку діяльність як поети (Н.С. Момадей, Л. М. Сілко, Дж. Візенор, Дж. Велч, Л. Ердрич, Ш. Алексі), що загалом контрастує зі світовою літературною традицією [Velie&Lee, с. 6] До цього часу імена письменників траплялися найчастіше в критичних розвідках.

По суті, художні твори Л.М. Сілко є найбільш політично орієнтованими серед письменницького загалу корінних пись-

менників. Усі «відьмацтва», описані в романі «Церемонія», — розповідь про фізичну, екологічну й духовну експлуатацію Північної Америки її колонізаторами. Ще більш глобально такі питання порушено на сторінках масштабного роману «Альманах мертвих» (1991), який часто називають пророчим, оскільки письменниця передбачила події руху запатистів. У романі розгортається гротескна галерея злочинів, що їх породила західна цивілізація, проти підкорених нею народів. Дослідниця творчості Л. М. Силко Е. Кук-Лінн пише про нього як про «найбільш амбіційний роман, коли-небудь надрукований письменником-американським індіанцем, де безстрашно говориться про повернення наших земель, викрадених у нас під час колонізації» [Cook-Lynn 1996a, с. 89]. Останній роман Л. М. Силко «Сади в дюнах» (1999) спрямований на розв'язання більш екологічних питань, тут письменниця аналізує європейську та американську культуру з погляду індіанської дівчинки. Відрив від природних основ, притаманний сучасному західному світогляду, призводить до екологічної катастрофи — як природної, так і духовної.

Важливим для розвитку автохтонної літератури був і дебютний роман Дж. Велча «Зима в крові» (1974), що з'явився через п'ять років після роману Н. С. Момадея та привернув увагу читачького загалу до проблем сучасних корінних жителів, які проживають на резерваційних землях штату Монтана. «Велч пише про американську сучасність. Він зовсім не прагне відобразити істини невихолощеної індіанської історії, як і не бажає мріяти про світле індіанське майбутнє. Його герої живуть у невикупленому чистилищі часу й простору, переслідувані міфами та історичними фактами, що вони через силу намагаються опанувати, аби зрозуміти, що очікує їх у непривабливому майбутньому» [Scheckter, с. 7].

Особливу роль у становленні індіанської літератури відіграв історичний роман «Дурить кроу» (1986), який можна вважати сумішню пригодницького роману з етноісторичним контекстом і традиційного наративу народу блекфут (самоназва пікуні, яку Дж. Велч уживає в тексті). На думку Дж. Веста, «текстові практики цієї розповіді та міфологічні залучення разюче відрізняються від творів сучасної художньої літератури

й етноісторії. «Дурить кроу» — це фактично міфографія, яка розповідає в алегоріях про героїчну історію та утверджує позачасову мудрість народу пікуні [Vest, с. 340].

Одне з чільних місць на Олімпі індіанських письменників посідає Л. Ердріч. Завдяки популярності серед читацького загалу романів епопеї «Любовні чари», названої за першим романом, що вийшов друком 1984 року, видавці звернули увагу на письменників корінного походження як на потенційних авторів бестселерів. К. Лінкольн пророкував їй долю великої американської письменниці, чиє ім'я стоятиме поряд із такими титанами, як Ф. Скотт Фіцджеральд, Е. Гемінгвей. Зараз перу Л. Ердріч належить 24 книги (17 романів, 7 повістей для дітей, 3 поетичні збірки, книга коротких оповідань, 2 документальні повісті й 2 романи, написані в співдружності з М. Доррисом). Стильовою особливістю письменниці, що вирізняє її з-поміж інших авторів корінного походження, є поєднання сюжетів за допомогою описуваних історичних подій і переплечених між собою персонажів. «Наративна конструкція, започаткована в романі «Любовні чари», подорожує з роману в роман, створюючи взаємопов'язані історії, що розгортаються на єдиному просторі, перехреснюючи долі й династії» [Velie&Lee, с. 10]. Дослідниця творчості Л. Ердріч К. Джейкобс порівнює простір її романів із фолкнерівською Йокнапатофою [Jacobs 2013].

У цей же час у Канаді працюють М. Кемпбел — роман «Напівкровка» (1973), Ж. Х. Армстронг «Слеш» (1985), Б. Брант (Beth Brant) «Стежина мохавків» (1985) і Томас Кінг «Медсин Рівер» (1989). Кожен з авторів демонструє власне бачення індіанської сучасності. Роман «Напівкровка» — автобіографічний твір про травматичний досвід нащадків метисів, які билися за незалежність під знаменами Ріеля й Дюмона, а їхні онуки опинилися між двома світами, не зумівши пристосуватися до жодного з них. «Слеш» — політична біографія анонімого канадського письменника-активіста, який, пройшовши крізь низку подій, пов'язаних із військовою діяльністю різних політичних організацій, вирішив обстоювати майбутнє свого народу за допомогою пера та пензлика. «Стежина мохавків» — один із перших літературних творів у Канаді, присвячений проблемам людей «подвійного духу». Творчість Т. Кінга — це

особлива сторінка в літературних здобутках автохтонних письменників Канади. «Медсин ривер» — перший індіанський роман, перекладений французькою мовою, що здобув надзвичайну популярність у Франції. Твори Т. Кінга часто порівнюють із творчістю Дж. Візенора.

Дебютний роман Дж. Візенора «Темрява у ведмежому серці Сент Луїса» (1978) привернув до його творчості пильну увагу. Візенорова творчість — яскравий приклад постмодернізму в літературі американських індіанців. Дж. Візенора іменують творцем постіндіанської іронії, автором сучасного індіанського міфу про трикстера. Письменник увів нову індіанську риторичу, згідно з якою зміни, що відбулися в «індіанській країні», є природними для еволюції індіанських націй, необхідні для «виживання, взаємовигідного життя природи й людини, а не просто монотеїстичної, територіальної суверенності» [Vizenor 2009, с. 5]. Дж. Візенор — автор понад тридцяти романів і віршованих збірок. Найбільш визначні з них «Голубі ворони» (2014), «Батько Мем» (2008), «Хіросима бугі» (2003), «Мертві голоси» (1992), «Духи» (2001), «Пірнальники за землею» (1981).

Не менш важливу роль в історії автохтонної літератури відіграла творчість «співця Каліфорнії» Луїса Оувенса, автора серії детективно-містичних романів, присвячених невідомим сторінкам історії штату («Вовча пісня» (1995), «Найгостріший зір» (1995), «Гра в кості» (1996), «Нічна земля» (1996), «Темна ріка» (1999)). «Під поверхнею життя Каліфорнії протікає ріка колоніальних травм, що вражають багатьох із тих, хто проживає тут» [Lockard&Lee, с. 108]. Л. Оувенс набув слави «першого естета індіанського модернізму й постмодернізму» [Lockard&Lee, с. 98].

Романи Діани Глансі вирізняються суперечностями між традиційним індіанським світоглядом черокі й християнством. «Як я можу бути християнкою, коли віра спричинила стільки страждань? Як корінні жителі можуть бути християнами, з огляду на всю брутальність їхньої історії?» [Glancy 2015, с. 104]. Письменниця визнає, що така суперечність посідає чільне місце в її особистому житті, оскільки вона належить до черокі по батьківській лінії, тому не може бути справжньою індіанкою. Її перу належить понад тридцять романів, більшість із них — історичні

хроніки, найбільш відомими є романи, присвячені переміщенню черокі «Відштовхуючи ведмеда» (1996, 2009). Авторка визнає, що вона писала історію власного походження як «маргінально-мінімальної індіанки» [Glancy 2015, с. 103].

Не можна обійти мовчанням і творчість майстра іронічного кічу Шермана Алексі. На сторінках творів письменник постійно кепкує з нездатності читача зрозуміти справжню суть літератури корінних народів. Ш. Алексі прагне розірвати індіанські стереотипи й кліше. В одному зі своїх інтерв'ю він жартував стосовно того, що годі шукати ведмедів на сторінках його романів, бо їх замінив лосось¹⁵. На відміну від письменників так званої першої хвилі, Ш. Алексі не керується фольклорними традиціями й образами свого народу, натомість створює картини сьогодення резервації. У розмові з Дж. Перді він директивно заявив, що «велика частина індіанської літератури написана людьми, чиє життя не має нічого спільного з життям індіанців, про яких вони пишуть. Усі ці люди роблять вигляд, що вони такі «традиційні», професори, які проживають в університетських містечках, зрідка заглядають на територію резервації, але пишуть «традиційні» книжки. Н. С. Момадей має мало спільного з традиційністю. Я не вбачаю нічого поганого в цьому, бо теж не є традиціоналістом, але оте суворе дотримання задекларованих ідей із ведмедами та їхньою образністю вважаю небезпечним і шкідливим» [Alexie 2009, с. 134]. Ш. Алексі — автор чотирьох романів, п'яти збірок оповідань та чотирнадцяти поетичних збірок, сценарист і режисер трьох фільмів. Найбільшу популярність автору принесли збірки оповідань «Резерваційний блюз» (1995), «Найкрутіший індіанець у світі» (2000), а також фільм «Димові сигнали» (1998). Головна дійова особа й місце розгортання подій у творчості письменника — резервація. Ш. Алексі переконаний, що його історії — це «погляд однієї людини на життя своєї сім'ї й усього племені, такі історії упереджені, неповні, перебільшені та неправильно зіграні. Прагнути зробити їх правдивими й реальними, я пишу те, що має бути назване резерваційним реалізмом» [Alexie 1993, с. xxi].

¹⁵ Шерман Алексі належить до народу споганів, життєвий цикл яких був тісно пов'язаний не з полюванням, а з риболовлю.

2.2. Становлення літературної критики корінних американців: конфлікт висловлювань

Дослідження й інтерпретація корінних літератур Північної Америки розпочалися з етнографічних розвідок, разом із записуванням міфів колонізованих народів. Як зазначають укладачі нового «Оксфордського довідника з корінних літератур Північної Америки», «усна традиція й тексти церемоній були більш доступні для ранніх спостерігачів-європейців. Очевидно, запис і переклад цих етнографічних цікавинок становив більший інтерес, ніж їхня роль у світогляді корінних американців. Історія корінних інтелектуальних традицій і їхня інтерпретація з погляду автохтонної літературної критики задокументовані вельми погано, однак сучасні літературні критики корінного походження заявляють про духовну наступність із цими традиціями» [Сох, Justice, с. 2].

Власне, літературознавчі студії цих літературних творів налічують менше ніж півстоліття й розпочалися приблизно наприкінці 60-х — на початку 70-х рр. Їх народження збіглося з присудженням Пулітцерівської премії роману Н. С. Момадея, виступами активістів за громадянські права й суверенітет корінних народів США і Канади. 1969 року надрукована перша збірка творів сучасних індіанських письменників «Говорять індіанці» під редакцією Дж. Мілтона, наступна вийшла 1971 року під назвою «Американські індіанці II». Ця публікація звернула увагу загалу на те, що Н. С. Момадей — не єдиний індіанський письменник, що американські індіанці існують у теперішньому часі, а не належать романтизованому минулому. 1972 року опубліковано відразу дві антології «Шлях: антологія літератури американських індіанців» за редакцією Ш. Х. Віт і С. Стейнера, а також «Автори — американські індіанці» за редакцією Натачі Скотт Момадей. 1974 року виходить друком перша антологія коротких оповідань, написаних письменниками корінного походження, — «Людина, що посилає дощові хмари» за редакцією К. Росена. Свою назву антологія отримала за однойменним оповіданням Л. М. Сілко, що увійшло до збірки й зробило письменницю відомою. Уперше короткі оповідання корінних народів почали трактувати не як об'єкти етнографічного

дослідження, а як літературні твори, гідні уваги літературних критиків. 1979 року надрукована антологія «Література американських індіанців» за редакцією А. Вілі. Під однією обкладинкою були зібрані як традиційні жанри індіанської літератури, так і оповіді-творіння, міфологічні розповіді, трикстерський цикл, пісні, історичні промови, мемуари, поезія й уривки з романів сучасних індіанських письменників.

1977 року розпочав роботу семінар зі створення навчальних програм з опанування літератури американських індіанців, організований П. Г. Еллен, Д. Фішером (Dexter Fisher), Л. Еверсом (Larry Evers), Т. Вілсоном (Terry Wilson), Дж. Руллардом (John Rouillard). Серед активних учасників були такі літературні критики і письменники, як Е. Кук-Лінн (Elizabeth Cook-Lynn), В. Масаяезва (Victor Masayesva), Дж. Харіо (Joy Harjo), К. Роумер (Kenneth Roemer), Дж. Рупперт (James Rupert), Л. Браун Руофф (LaVonne Brown Ruoff), Л. М. Силко. Інформаційний бюлетень цього семінару під назвою «Сейл» («SAIL — Studies in American Indian Literature») розпочала видавати Асоціація сучасних мов (Modern Language Association) у 1977р. Першим редактором видання стала П. Г. Еллен. Надалі він перетвориться на єдиний журнал, цілком присвячений дослідженню корінних літератур, що виходить донині.

Працю К. Лінкольна «Ренесанс корінних американців» (1983) можна назвати провідною серед численних розвідок, присвячених розвитку літератури американських індіанців. Назві цієї книги літературна критика завдячує терміном, що досі застосовують для характеристики корінної літератури, яка охоплює період із 1968 до 1995 рр. Варто визнати, що не всі критики вважають термін доречним і вичерпним. К. Вомак констатував, що термін «ренесанс корінних американців» — це щось на зразок «сигніфікату, який плаває», своєрідне джерело суперечностей. «Чому критик називає цим терміном лише твори, що написані за два десятиліття до 1983 р. (якщо взяти до уваги, що англійською індіанці друкували щонайменше двісті років)?» [Womack 2008, с. 16]. У своїй книзі К. Лінкольн проаналізував окремі твори корінних письменників у контексті індіанської боротьби за автономність та ідентичність. Дослідник запропонував тезу про те, що індіанська література є «письмовим

відродженням усних традицій, перекладених у західноєвропейські літературні форми» [Lincoln, с. 8]. На думку критика, сучасна література індіанців — зовсім не нове явище, а радше «відновлене» із древніх традицій. Науковець називав свою книгу «гібридною», визнаючи, що вибрана ним методологія дослідження є міждисциплінарною, у процесі роботи він зіставляє літературу, фольклор, історію, релігію, прикладне мистецтво. «Це вимагає як від дослідника, так і від його читача вміння робити перехресні покликання й виконувати додаткові дослідження для осягнення текстів, що постійно виникають, уміння ставити додаткові запитання, дошукуватися глибин, ризикувати вже доведеними аксіомами» [Lincoln, с. 9].

Практично одночасно з роботою К. Лінкольна друкують дослідження Алана Вілі «Чотири майстри індіанської літератури» (1982) й антологію критичних есе за редакцією Ендрю Вігета «Путівник по літературі корінних американців» (1985). Автори намагаються з'ясувати, у чому ж полягає літературний трайбалізм американських індіанців. Так, А. Вілі прагне вивести формулу естетики індіанської літератури, доводячи, що саме особливості естетики мають формулювати провідні риси цієї літератури, а зовсім не політичні лозунги. Один із розділів він називає «Будинок, створений зі світанку» — роман нічийого протесту», далі пише про сюрреалістичний гумор у романі «Зима в крові» Дж. Велча й навіть знаходить риси артуріанського циклу, на зразок пошуку Чаші Граалю у «Церемонії» Л. М. Силко. У своїй книзі автор переконує читача, що на літературному небосхилі зійшли нові зорі, які здатні застосовувати модерністські прийоми, як-от ахронічну побудову тексту, потік свідомості, багатоголосся й багато чого іншого для виявлення особливостей індіанського менталітету. Уживання цих прийомів, на його думку, є важливим для літератури меншин через їхню універсальність, що робить її більш доступною всьому світові. «Путівник по літературі корінних індіанців» за редакцією Е. Вігета — це своєрідний енциклопедичний довідник, де скрупульозно зафіксовані факти індіанської літературної історії. «Вігет викладає цю історію, не роблячи жодних спроб пояснити, як вона вплинула на подальший розвиток індіанської літератури» [Womack 2008, с. 16]. Вігет у передньому

слові пояснює, що «ця книжка постала з необхідності мати якийсь загальний каркас» [Wiget, с. xiv].

Лорелей Седастром у передмові до першого видання «Канадіан джорнал он натів стадіес» («Canadian Journal on Native Studies»), що розпочав свою діяльність 1985 року, обґрунтовує необхідність більш докладного вивчення літератури перших націй Канади, оскільки «корінна індіанська література передає власні культурні цінності за допомогою автентичних ідіом, саме тому необхідно дослухатися до корінних письменників у випадках, коли порушене питання культурної ідентичності» [Cedeerstrom, с. 145].

П. Г. Еллен друкує резонансну розвідку «Священне коло: відновлення жіночного в традиціях американських індіанців» (1986), де викладено основні «гінократичні» (термін, запропонований Еллен) положення, на яких, згідно авторки, базована література корінних народів. Дослідниця описує розбіжності між корінною літературою й літературами західного світу. Письменниця переконана, що західні дослідження трайбалізму американських індіанців є хибними від початку через культурну упередженість, що ґрунтована на патріархальності світогляду європейської культури. «Найважливіше, що вирізняє гінократичну культуру, — це відсутність обов'язкового покарання як засобу соціального контролю, а ще — обов'язкова присутність зв'язку з надприродними істотами» [Allen 1986, с. 3]. Формулюючи правильні, на її погляд, підходи до аналізу літературних творів, написаних письменниками, що мають корінне походження, П. Г. Еллен пропонує використовувати різноманітні методи — від висвітлення антропологічних і фольклорних моментів до психоаналізу, феміністичної критики, соціологічних досліджень й історіософії та культурологічних студій. «Я хочу наголосити, що літературні дослідження в царині студій про американських індіанців не можуть бути лише літературними, як це трактують на Заході. Ми, критики індіанської літератури, маємо залучати культурний, історичний, політичний контекст, у якому функціують традиційні народи та їхні літературні твори, бо жоден із сучасних письменників не спроможний писати поза ним» [Allen 1986, с. 266–267]. Найважливішим з усього названого є гінократичний підхід до

тексту. «Без миру й гармонії, двох сил, що належать жіночому серцю, не стане сили ні у світла, ні в кукурудзи¹⁶ не буде безкінечного кола народжень, ритуальна магія втратить свою силу» [Allen 1986, с. 26]. П. Г. Еллен переконувала свого читача, що «культури, засновані на ритуальності, відштовхуються від уявлення, що всесвіт живий і має надприродну підпорядкованість. Ці культури не вважають економічні, політичні чи соціальні елементи відцентровими; вони організовують своє життя навколо сакрального, метафізичного принципу. Якщо вони бачать причиново-наслідкові зв'язки між подіями, то причину вони приписують діям нематеріальних сил чи енергій» [Allen 1986, с. 80]. Пишучи про відмінності між європейською й індіанською літературною естетикою, вона зауважує: «Західні романи протесту — естетична відповідь на пригнічення й культурний розпад, але в цілому вони концентрують увагу на пригноблювачі, такий фокус суттєво відрізняється від запропонованого американськими індіанцями в цьому сторіччі. Загалом американські індіанці вибирають не так політичний протест, а радше романний або поетичний. Вони вибирають зосередження на власних традиціях і звичаях, ігноруючи білих, як тільки можна. Їм вдається ефективно протистояти як колонізації, так і геноциду» [Allen 1986, с. 82].

Підсумовуючи дослідження, авторка наголошує, що «література — породження традиції, а в традиційно гінократичному світі племені жінка постає центром усього існування. Це означає, що для таких авторів, як Л. М. Силко, Карол Лі Санчес, Паула Гунн Еллен, Саймон Ортиз, Н. Скотт Момадей, Дженнет Кемпбелл Хейл, Д'Арсі Мак Нікл, Джеймс Велч, Бет Брант, Джой Харіо, Лінда Хоган, Венді Роуз, Морис Кенні, Елізабет Кук-Лінн, Діана Бернс, Джералд Візенор, Герру Хобсен, Ніла Норс Сан, Мері Тол Маунтін, Рей Янг Беар і багатьох інших, центральність жіночої сили є основоположною як для творчості, так і для викладання цих творів» [Allen 1986, с. 264].

Попри великий внесок цього дослідження в індіанську критичну думку, робота мала низку суттєвих недоліків. К. Вомак писав про те, що, «протиставляючи індіанців європейцям,

¹⁶ Традиційна їжа народів пуебло, до яких належить П. Г. Еллен.

Еллен часто спрощувала їхню різноманітність, ототожнюючи її лише з гінократичною утопією та роблячи узагальнення щодо сингулярності індіанської свідомості» [Womack 2008, с. 23]. Критики дослідниці визнають, що ця розвідка є беззаперечним бестселером за всю історію індіанської критичної думки, що вплинула не тільки на розвиток літературної критики, але й на феміністичні й гендерні студії, квір теорію. Донині ця книга легко знаходить собі читачів поза академічним середовищем.

Серед визнаних літературних критиків, що заклали основу сучасної критичної методології в підході до явищ літератури корінних американців, називають Г. Гобсона та Дж. Брухача, авторів двох найбільш резонансних розвідок-хрестоматій — «Земля пам'яті» (1981) і «Пісні цієї землі, що стоїть на панцирі черепахи» (1983). Саме вони заклали методологічні підвалини дослідження корінної ідентичності й культурної автентичності корінних народів Північної Америки. Так, на сторінках «Землі пам'яті» уперше поряд із віршами й оповіданнями були надруковані надзвичайно важливі критичні розвідки таких визначних фігур індіанської літератури, як Н. Скотт Момадей («Людина, створена із слів»), Дж. Харіо («Оклахома: прерії із слів»), і власна розвідка Гобсона («Виникнення фігури білого шамана як нова форма культурного імперіалізму»), де він порушує питання політичної доцільності та сприйняття критичних розвідок, ініційованих дослідниками, які не розуміються в тонкощах корінних культур.

Величезну увагу привернуло невелике есе С. Ортиза «У пошуках національної індіанської літератури» (1981), де автор обстоює право й здатність корінних народів Америки розвиватися та змінюватися в колоніальному оточенні. Поет писав, що навіть уживання мови завойовників не робить індіанську літературу менш індіанською. «Ідеться не про автентичність, а про здатність індіанських народів опиратися насиллю колонізації. Політичний, військовий, духовний спротив — усе це зафіксовано в нашій усній традиції. Постійне функціонування усної традиції нині — доказ того, що цей спротив триває. Саме використання усної традиції підняло сучасну художню літературу, яка заснована на спротиві, це найбільш промовиста риса нашої національної літератури» [Ortiz 1981, с. 13]. Поет дово-

дять, що основне завдання корінної літератури — віднайти значення й пояснення навіть тому, що привнесене в життя поневолених народів завойовниками, для збереження власної національної гідності й ідентичності. «Багато християнських релігійних ритуалів, привнесених на південному сході (у XVI ст. тут пролягав північний кордон іспанського нового світу), більше не є іспанськими, натомість вони тепер індіанські. Корінні народи модифікували їх. Сучасна література корінних народів є також яскравим доказом цього. Через насильне «окультурювання» індіанських народів європейською культурою ми творчо відповіли й зуміли розвинути цей процес. Саме це стало першим елементом націоналістичного імпульсу, завдяки якому чужі ритуали були трансформовані, ідеї, матеріали в щось суто індіанське за суттю. Твори сучасних індіанських письменників продовжують цей процес» [Ortiz 1981, с. 8].

Того ж року С. Ортіз друкує антологію «Іде влада землі: індіанські короткі оповідання». Ця добірка була вперше надрукована у видавництві навчального закладу, що стало також важливим знаком зближення освіти й літератури. У збірці представлені всі літературні напрями — «від цілковитого реалізму до сюрреалізму» [Ortiz 1983, с. viii].

Початок 80-х рр. позначений бурхливим інтересом до розв'язання гендерних питань. Важливе місце в цьому процесі посіли так звані «жіночі» антології. Серед перших можна назвати «Цей міст іменується моєю спиною. Твори радикальних кольорових жінок» (1981) за редакцією Ч. Морага та Г. Анзальда, «Третя жінка: жінки-письменниці меншин США» (1980) за редакцією Б. Сміт. 1984 року Б. Брант друкує в Канаді антологію «Зібрання Духу», що містить вірші, оповідання й особисті сповіді жінок-індіанок. Особливе місце серед авторів посідали квір-жінки, а також митці, які на той час були ув'язненими в тюрмах із різноманітних причин. Збірка розширила горизонти індіанського літературного канону й уявлення про естетику. Наприкінці 80-х років літературні критики все частіше почали звертатися до квір-теорії, окреслюючи горизонти корінної літератури. У 1986 р. надрукована розвідка Волтера Вільямса «Дух і тіло: сексуальна різноманітність у культурі американських індіанців» та робота Вілла Роско «Чоловік-жінка народу зуні»

(1991), за його ж редакцією опубліковано «Життя духу. Антологія творів гомосексуальних американських індіанців» (1988).

Кінець вісімдесятих позначений друком ще двох антологій, де у відборі текстів упорядники керувалися принципом просторової ідентичності: «Нові голоси з довгого будинку. Антологія сучасних письменників-ірокезів» (1989) за редакцією Дж. Брухача та «Уся моя родина. Антологія сучасної канадської прози, написаної корінними письменниками» (1990) за редакцією Т. Кінга. Щоб позначити лімітрофність авторів, які належали до шести племен Ліги ірокезів, Дж. Брухач розміщає на початку книги карту, де окреслені традиційні землі кожного з племен, до яких належать автори антології, щоб читачеві було легше орієнтуватися. Поряд із назвами племен розташовані кілька знайомих усім орієнтирів, таких як невеличкий відрізок кордону між Канадою й США, кордон між штатами Пенсильванія та Нью-Йорк, місто Торонто й Великі озера. У передмові до своєї антології Т.Кінг пише про важливість друкованого слова для розвитку національної самосвідомості перших націй Канади. «Канадці бачили індіанців лише очима некорінних авторів, попри те, що більшість цих портретів були співчутливими, проте їх вибір був обмеженим конкретними темами, структурою й образністю. Багато цих творів написані про події дев'ятого сторіччя, період який, зазвичай, оминають увагою корінні письменники, що має кілька причин. По-перше, цей період сповнений літературних стереотипів і кліше. Воїни з пір'їнами у волоссі на конях, мовчазний вождь у повному обладунку, смагляві чорноволосі діви, демонічні шамани з брязкальцями, зробленими з кігтів орла й ножами для зняття скальпів. Такі були картинні образи, породжені уявою людей, що не причетні до автохтонних жителів. Для з'ясування непростих стосунків між білими й індіанцями, що склалися в XIX ст., створення нової образності, яка відображатиме той час, але уникатиме плоских і статичних зображень корінних народів, а отже, зруйнує двомірну картину, ми перенесли події наших літературних творів у теперішній час, у період, позбавлений тиску літературних монолітів. Це дає широту для маневрування під час створення образів і ситуацій. Значно важливіше: дає авторам і культурам, які вони представляють, можливість

мати сьогодення та майбутнє» [King 1990 a, с. xi-xii]. Укладач формулює особливості бачення власної культури авторами, що належать до перших націй. «Найважливішим зв'язком, що існує в корінній культурі, є той, який поєднує людей разом, він уособлений в ідеї громади. Суспільство, у корінному значенні цього слова, — це не просто місце або група людей, а радше, за формулюванням Л. Ердрич, це «місце, на якому жили люди протягом багатьох поколінь, де краєвид оживає завдяки відчуттям, що навіює історія сім'ї чи цілої громади» [King 1990 a, с. xiv]. Ще одне важливе питання, що порушує Т. Кінг у передмові до видання, — які твори можна вважати причетними до канону автохтонної літератури й чому. «Ми говоримо про корінну літературу так, наче вже маємо означення цієї літератури. <...> А якщо говоримо про корінних авторів, то вчиняємо так, наче процес визначення, хто є корінним, а хто — ні, уже відпрацьований» [King 1990 a, с. x]. Т. Кінг повністю поділяє думку С. Ортіза про те, що корінна література має бути присвячена індіанцям і темам, що їх найбільше зачіпають. «Автентичність — дуже слизький та обмежувальний термін у контексті корінної літератури, бо має на думці культурні й політичні кордони, які наші письменники ні в якому разі не мають перетинати. Якщо ми хочемо залишатися в цих кордонах, нам потрібно не просто писати про індіанців і їхню культуру, але й корелювати це з туманною концепцією «індіанськості», що є набором очікувань стосовно того, що можна вважати індіанським, а що — ні» [King 1990 a, с. xv].

Лімітрофний підхід до складання літературних антологій виявився досить цікавим і плідним, протягом наступних кількох років були надруковані ще кілька антологій, що склалися за цим принципом. Серед них були «Танець на краю всесвіту» (1990) за редакцією А. Лернер, що представляла творчість письменників північно-західного регіону. А. Л. Волтерс зібрала під однією обкладинкою письменників-представників південного заходу в «Неоновому пау-вау» (1993). Антологія «Звуки брязкалець і тріскачок» (1994) за редакцією Грега Сарріса представила читацькому загалу корінних письменників Каліфорнії. Антологія «Історії мігрують додому» (1999) присвячена творчості письменників із племені оджібва. Як пожартувала

К. Блайзер, редакторка цієї збірки, «до анішінаабе належить більша кількість визнаних письменників, ніж до будь-кого іншого племені на цьому континенті» [Blaeser 1999, с. 3].

Важлива хрестоматія — «Як залишити ледачу жінку живою: холистичний підхід до текстів, написаних американськими індіанцями» (1993) Г. Сарриса, який писав, що зазвичай «традицією називають щось канонічне й незмінне в культурі, щось таке, що має впливати на людські шляхи. <...> Проте мало хто бажає розуміти, що традиція — це процес, який вічно змінюється» [Sarris, с. 179–180]. Книга Г. Сарриса складалася з есе, присвячених аспектам культури племені помо, до якого належав сам автор хрестоматії. Головним інформантом Г. Сарриса постає М. МакКей, жінка-шаман, яка розповіла йому про важливі аспекти життя й культури народу помо. Г. Саррис зробив спробу перевірити валідність існуючих літературознавчих теорій, застосовуючи їх на практиці в культурному контексті помо й мівок. Особливу увагу Г. Саррис сконцентрував на теорії читацького відгуку. «Натомість, щоб зітхати над задусеною тоталітаризмом західною культурою й протиставляти їй гармонійний моноліт корінної культури, Саррис наголошує на багатогранності культурних виявів» [Womack 2008, с. 52].

У книзі неодноразово піддана сумніву валідність білої інтерпретації корінної культури, автор демонструє, що вихідні припущення, із якими дослідник підходить до корінного тексту або до культурного явища, впливають на висновки, що будуть зроблені. Якщо читач не розуміє культури, що покладена в основу тексту, то це не дає йому змоги зробити правильні висновки. Г. Саррис писав: «Не варто вважати мою книгу просто нотатками інсайдера стосовно всього індіанського. Я не присвоїв собі привілей абсолютної думки щодо індіанських тем. Я не прагну викликати жаль до індіанців, поневолених неіндіанцями, не возвеличую інсайдерів щодо аутсайдерів, не прагну продемонструвати вищість однієї групи над іншою. Натомість ці есе демонструють, що всі ми маємо говорити одне з одним, краще пізнаючи одне одного» [Sarris, с. 40].

Г. Саррис протистояв прибічникам так званої «гібридної теорії», яка обстоювала первинність європейського впливу на індіанську літературу. Представники цього напряму літерату-

рознавства вважали, що жоден індіанський текст не може цілком бути таким через гібридність культур корінних народів, зважаючи на їхнє п'ятисотлітнє поневолення. Г. Саррис же, навпаки, доводить наявність специфічної культури народу помо, яка продовжує існувати в усній традиції, витворах народного мистецтва й передає свої світоглядні моделі літературним творам, які були створені на їхній основі.

Із середини 90 х рр. критики почали звертати увагу на виявлення національної ідентичності в контексті особливостей конкретних громад. Дослідники називають «Шлях до Дощової гори» Н. С. Момадея першим літературним текстом «Індіанського ренесансу», у якому письменник звернувся до першоджерел ідентичності конкретного народу. Р. Ворріор був першим, хто присвятив фундаментальне дослідження «Таємниці племен: віднайдення інтелектуальної традиції американських індіанців» (1995) прочитанню творів Дж. Метьюза і В. Делорії через призму просторової ідентичності й історичної пам'яті. Він трактував етнічну ідентичність як невід'ємний складник національної ідентичності, що є результатом процесу емоційно-когнітивного самозарахування особистості до певної етнічної громади, вираженого в почутті спільності з її членами. Р. Ворріор переконаний, що літературна критика має зосереджувати увагу на аналізі текстів більш ранніх письменників, аби зруйнувати уявлення про те, що корінна література з'явилася в кінці ХХ ст. й орієнтована на досягнення лише некорінних письменників.

«Може здатися академічним нахабством обговорювати походження релігійної доктрини у творчості Делорії й Метьюза, не покликаючись на Аке Халткрантза, Кристофера Вессея, Мірчу Еліаде, Кліфорда Гірца, Зигмунда Фрейда та багатьох інших дослідників некорінного походження, які зверталися до цієї теми. Інші вважатимуть неподобством те, що я не визначив місця Метьюза в контексті традиційної для літератури США натурфілософії, деє між Ралфом Волдо Емерсоном, Генрі Девідом Торо, Джоном Муром, Гіффордом Пінчотом, Рейчел Карсон, Альдо Леопольдом, Венделем Беррі. Список таких перспектив можна продовжувати паралелями між Делорією й Альфредом Нортон Вайтхедом або іконою соціальної критики — Марком

Твенном, можна ще порівняти Метьюза з Чарльзом Дарвіном та його послідовниками» [Warrior, с. ххі]. Проте дослідник наголошував на унікальній ідентичності кожної з індіанських націй і вважав за необхідне виокремити цю особливість на шпальтах критичних розвідок. «Церемоніальні традиції американських індіанців мають бути інтерпретовані, базуючись на історичних перспективах, ретельно обґрунтовані з матеріального погляду» [Warrior, с. ххiii]. Критик погоджувався визнавати європейський підхід до творів корінної літератури лише на паритетних засадах, оскільки ці літературні теорії, на його думку, ведуть до поглиблення процесу асиміляції й акультурації, до яких американських індіанців примушували протягом усього ХХ ст. «Інтерпретація корінної традиції вимагає критичного підходу, а не бути актом агіографії. Критичне прочитання власних традицій є актом поваги, тієї самої поваги, яку ми прагли б отримати від прийдешніх поколінь» [Warrior, с. 2].

Серед першорядних завдань, окреслених дослідником перед корінними письменниками, варто назвати таке: «культурні й критичні студії американських індіанців повинні стосуватися політичних, соціальних і культурних проблем, що турбують сучасних американських індіанців та їхні общини. Особливо це важливо в галузях, що й досі проігноровані в індіанському дискурсі, особливо це стосується економіки, суспільного класу, гендерних студій та сексуальних орієнтацій» [Warrior, с. 44]. Другим завданням, що на нього науковець звернув увагу, була вимога серйозного підходу до критичного аналізу текстів. На його думку, варто більше приділяти уваги різноманіттю родів і жанрів у творчості письменників корінного походження. «Якщо ми не створимо гідного обґрунтування, куди вільно можуть вміститися як наукова фантастика, так і переказ традиційних індіанських оповідей, теорії індіанського фемінізму, класичні індіанські ораторії поряд із постмодерністськими романами й індіанськими автобіографіями, наш корінний дискурс просто розлізеться по швах» [Warrior, с. 44].

Найважливішим досягненням «Таємниці племен» називають те, що вперше в історії літературознавства корінних народів Р. Ворріор простежив вплив політики на формування літературних творів автохтонних письменників. До книги ввійшли

факти про «Акт Дев'ю», закон про реорганізацію індіанської адміністрації, реформи 1930 рр., програму термінації, школу-інтернат Карліс, Конгрес американських індіанців і Рух американських індіанців. Дослідник назвав важливі політичні похибки не тільки у роботах письменників корінного походження, але й у цілих політичних організацій. Р. Ворріор звинуватив у расизмі верхівку Конгресу американських індіанців, саме це, на його думку, завадило цій організації об'єднатися з політичними ініціативами афроамериканців і швидше досягти поставленої мети. Р. Ворріор закинув Дж.Метьюзу звинувачення у сексизмі як авторові роману «Захід сонця», оскільки письменник так і не спромігся дати ім'я для матері протагоніста, хоча саме вона відіграла вирішальну роль у формуванні сюжету. На думку критика, була замовчана роль жінок і у культурі осейджів у творі «Розмови із Місяцем». «Ворріор продемонстрував, що цікавість до соціології ніколи не може завадити уважному прочитанню літературних текстів, а знання історії збагачує літературний твір і навпаки» [Womack 2008, с. 60].

Аналізуючи «Захід сонця», Р. Ворріор звертає пильну увагу на політичний контекст твору. За його висловом, особистий конфлікт протагоніста тісно переплетений зі знищенням суверенітету осейджів, заборонаю самоуправління племені, яка відбулася внаслідок ухвалення «Акта Дев'ю». Проблема постає не так як особистісна трагедія, а радше як ідеологічна катастрофа цілого народу. Літературний аналіз виходить із царини суто біологічно-культурної й пересувається в політико-ідеологічну царину. «Метьюз не писав «Захід сонця» заради показу шляхів пошуку персональної ідентичності. Натомість письменник піднімає історичний пласт, що відіграв неабияку роль для осейджів і їхньої спільноти, демонструючи, як стратегія політичних рішень окремих груп осейджей впливає на майбутнє народу» [Warrior, с. 54].

Р. Ворріора підтримала поетеса Е. Кук-Лінн в есе «Америка-но-індіанські прозаїки», де вона жорстко вимагала від корінних письменників зробити тему землі й недотримання угод із корінними народами центральною для їхньої творчості, наголошуючи на унікальному шляху розвитку корінних націй континенту [Cook-Lynn 1996 a, b]. Дослідниця писала про недопустимість

надання пріоритету питанням метисності у творчості корінних письменників. «Існують такі важливі аспекти життя корінних народів, як суверенітет, нез'ясованість юридичних питань щодо індіанців і необхідність відновлення індіанського контролю над правічними землями племен. Правда полягає в тім, що художня проза американських індіанців опинилася заручником західної літературної теорії» [Cook-Lynn 1995, с. 51]. Авторка звернула увагу на відповідність літературознавчої теорії матеріалу, що його пропонують корінні письменники. «Поява трайбалістського голосу має мало спільного з побоюванням стосовно того, що академічні стандарти мають бути змінені, хоча, очевидно, так воно і є. Не хвилюють його і неточності або навіть відверте спрощення культурних відмінностей, що оплакують як расистські, політично коректні або некоректні, це залежить тільки від смаку дописувача. Не зачіпає його й те, що система західних цінностей завжди була протиставлена корінним народам. Поява цього голосу виникла з потреби людей переповісти свою історію життя й усього того, що цих людей оточує, інтелектуальної потреби з'ясовувати та робити висновки, що є невід'ємною частиною людської природи» [Cook-Lynn 1996a, с. 77]. На її думку, література є знаряддям політичного привласнення, що призводить до трьох найважливіших теорій, які нині турбують академічне середовище: націоналізм, індиженізм і космополітизм. Попри те, що постколоніальна теорія робить націоналізм чимось абсолютним, корінний націоналізм відрізняється від усталеного. «Протягом останніх двадцяти-тридцяти років теоретики постколоніалізму пропонують для обговорення таке: корінне населення Сполучених Штатів більше не перебуває в лещатах колоніалізму; його створили умови, запропоновані нам політикою середини ХХ ст.; ми вільні від будь-якої урядової гегемонії й можемо повністю використовувати всі наші можливості, що, на превеликий жаль, є неправдою» [Cook-Lynn 1997, с. 13]. Попри всю слухність подібних зауважень, у критичних роботах Е. Кук-Лінн відчутний завуальований ідеологічний тиск на письменників і літературних критиків.

У своїй широковідомій роботі «Чому я не можу читати Волласа Стегнера?» авторка закликає покінчити з «постколоніальною інкогерентністю з боку осіб, які видають себе за представ-

ників корінних націй» [Cook-Lynn 1996a, с. 83]. На її думку, така «інкогерентність» виявляється насамперед у прагненні авторів заявити про власний «космополітизм» і «гібридність» [Cook-Lynn 1996a, с. 84]. Е.Кук-Лінн критикує підходи до аналізу літературних творів, що пропонують трактувати їх із суто формальної літературознавчої теорії, не беручи до уваги їхні «расові особливості». Вони є незрозумілими для пересічного європейця, «укорінені в особливості географічного простору, із якого походить конкретний письменник» [Cook-Lynn 1996a, с. 88]. Безперечно, думки Е.Кук-Лінн вирізняються політичною радикальністю, і є досить дискусійними, хоч і не позбавленими слухності, коли стосуються основних питань індіанської ідентичності. Такі твердження породжені постколоніальним розмаїттям поглядів в умовах «декоративної незалежності» корінних народів і є виявом «політичного несвідомого» (за Е. Джарелдсом), що охоплює розмаїття позицій і характеристик національного, породжених у межах постмодерністської філософії кінця ХХ ст.

Вельми значущою постаттю 90-х років на критичному Олімпі є Л. Оуенс, який продовжив розроблення концепції національної ідентичності корінних народів у програмній роботі «Інші доли: як зрозуміти роман, написаний американським індіанцем» (1992). Це був найбільш докладний аналіз індіанської літератури на той час. У праці Л. Оуенс чи не вперше формулює визначення поняття «література корінних народів». На думку дослідника, це мають бути літературні твори, написані письменниками корінного походження про історію, умови життя та досвід таких самих людей. «Попри те, що індіанські автори мають надзвичайно різноманітне культурне й племінне походження, усі вони певною мірою поділяють схожий світогляд, що відображене в їхніх творах. Для світогляду та свідомості характерний пошук ідентичності: що означає бути індіанцем чи метисом у сучасній Америці?» [Owens 1992, с. 20]. Л. Оуенс уважав необхідним досліджувати кожного з авторів у контексті їхньої культурної традиції та фізичного оточення.

Питання індіанської ідентичності наріжне у дослідженнях Л. Оуенса, який протиставляє персонажів із неущожденою ідентичністю тим, хто має фрагментарне уявлення про свою

належність до власного племені, і чие самоусвідомлення як індіанця є вкрай проблемним. Л. Оуенс привернув увагу загалу до так званих метисної ідентичності, яка, на його переконання, є «трикстером» для колоніального уявлення про індіанців. Дослідник переконаний, що ця ідентичність постає основною в літературних творах письменників Індіанського ренесансу. Літературний процес дев'яностих років, за його висловом, поєднує питання ідентичності з політикою і «забутою мейнстрімом» історією. «Процес відновлення або радше «реартикуляції» ідентичності лежить через відродження належності до певного простору та громади. <...> Ця спроба є центром белетристики американських індіанців. Для Візенора, чий «войовничий» гумор проголошує метисність, або, як він сам це називає «перекручення крові», творчість стає процесом реконструювання вербальних артефактів індіанської чи метисної ідентичності. Для інших письменників, що ідентифікують себе як корінні американці, роман стає процесом реконструкції, саморозкриття й культурного відновлення. Якщо скористатися термінологією Паулі Гунн Еллен, то ця ідентичність — пригадування або складання зі шматочків» [Owens 1992, с. 5].

Друге важливе питання, порушене Л. Оуенсом у дослідженні, — з'ясування місця літератури американських індіанців у загальноамериканському літературному каноні. Він стверджує, що, оскільки літературні твори, написані індіанськими письменниками, є спробою віднайти корінну ідентичність й автентичність, автори інкорпорують усну традицію, міфи та церемонії в тканину своїх творів. Роблячи це, вони негайно опиняються в напружених стосунках із громадою, що може спровокувати питання доцільності і навіть загрозовості такої поведінки (як це сталося з романом «Церемонія» Л. М. Силко). Аудиторія таких сакральних текстів зазвичай складається із членів племені або клану, яким була відома сокровенна інформація, що лежала поза розказуваною історією, тому такі слухачі могли активно брати участь у її творенні і вплітати свої ідеї у сюжет. Якщо щось було розказане або проспіване у межах корінної культури, то воно не потребувало глибокого аналізу чи докладної метамови, яка б роз'яснювала форму. Творець і аудиторія мали спільне розуміння мови сказаного. Аудиторія

ж сучасних індіанських письменників вельми різноманітна, серед якої, безперечно, є і представники їхньої культури, але не тільки — серед читачів будуть й інші індіанці, чий культурний традиції будуть відрізнятися від авторової, вони можуть бути здатними лише впізнати міфологічні основи, закладені в розповідь. Особливу групу читачів складають неіндіанці, що мають взагалі інші уявлення про світ і духовні цінності.

Поліфонічний роман М. Бахтіна став серйозним теоретичним підґрунтям для досліджень Л. Оувенса. «Кожен дискурс, за Бахтіним, допускає особливу концепцію слухача, його аперцептивне походження й рівень сприйняття та дистанції. Для письменників корінного походження подібне припущення — суцільна загадка. Пишучи для корінного читача, письменник має також брати до уваги й неіндіанця, якщо він бажає мати змогу друкуватися. <...> Як наслідок з'являється вражаюче гібридний діалог, адресований небагатьом, хто має досить знань, — індіанським читачам, які здобули традиційну освіту, і тим, хто вважає, що вони можуть щось почерпнути з цього дискурсу, — читачів із європейською освітою. Ефект такої гібридизації досить згубний — європейський читач опиняється на окраїні, у ролі «іншого», у той час як індіанський читач (зазвичай, дуже невелика аудиторія) уперше отримує центральне місце. З одного боку, письменник, прагнучи ідентифікувати себе як «індіанця», має знайти основу для спонукання такого авторитарного дискурсу, з іншого боку, митець повинен зробити цей дискурс внутрішньою спонукую для читача неіндіанця, що зовсім не звик до периферійного місця. Одночасно письменник має працювати з «чужою» мовою, створюючи діалог мов. Унаслідок цього балансування з'являється матриця неймовірного багатоголосся та лінгвістичних вивертів із політичним контекстом» [Owens 1992, с. 14–15]. Отже, теорія читацького відгуку — більш складне явище для письменників корінного походження, ніж для їхніх американських колег.

К. Ромер пише про те, що викладачі й дослідники, які ігнорують культурний, історичний, естетичний контекст, а в разі з усними текстами й умови, за яких вони мають звучати, наражаються на небезпеку допустити безглузду або, що гірше, святотатську помилку. «Їхні студенти, не усвідомлюючи того, будуть

практикувати різновид расизму, що дозволяє появу чогось нового лише за умови формулювання його в знайомих образах і концепціях. Індіанські тексти постають такими собі червоними яблучками з тоненькою шкіркою екзотики, та лише варто ту шкоринку проткнути, одразу відкривається знайоме біле, та ще й зазвичай маскуліне начиння з тем про протистояння людини і природи, людини й суспільства, відчуження та все таке інше, що підкорене стандартам «Нової критики» і подібним їй інтерпретаційним стратегіям» [Roemer 1991, с. 8]. На думку дослідника, можна вдатися й до інших крайнощів, коли надзвичайно увиразнена «інакшість» індіанських творів, що також призводить до серйозної академічної й етичної проблеми — до прагнення створити своєрідне гетто для цих творів. Тоді індіанські тексти постають настільки відмінними, що їх просто неможливо порівнювати з мейнстримними творами, вони практично випадають із будь-якого літературного канону.

К. Роємер упевнений, що для творів індіанської літератури немає жодних проблем щодо входу в загальний американський канон, «як і в інших американських творах, там присутні протагоністи, які відрізняються від загалу з економічного, сексуального або расового погляду, наявні літературні експерименти, що вкладаються в теоретичні поклики модернізму або постмодернізму, ще є американський краєвид. Іншими словами, представлена серйозна база для компаративного аналізу індіанської прози з іншими американськими текстами ХХ ст» [Roemer 1994, с. 585].

Дослідник пропонує чотири критерії, згідно з якими варто визнати твори індіанського канону. Насамперед у цих творах має йтися про різноманітні аспекти життя корінних народів, найважливіше з цього має бути пов'язане з усвідомленням багатовекторності традиційних вірувань і місць проживання індіанців, вірою в мультиетнічну природу індіанського досвіду та сприйняття індіанської ідентичності разом із протистоянням єдиному визначенню індіанськості» [Roemer 1994, с. 587].

Проблему визначення канону порушує й А. Крупат у роботі «Голос із периферії: література корінних американців і канон» (1989) та книзі «Етнокритика: етнографія, історія, література» (1992). У розвідці «Голос із периферії» дослідник пише

про те, що необхідність включити індіанську літературу в загальний американський канон є «не просто пропозицією до розширення цього канону, а необхідністю переоцінення власне поняття «американська література» [Krupat 1989, с. 98]. Саме література, написана корінними жителями континенту й афроамериканцями, на його думку, слугує ґрунтовною основою літературного канону держави, де домінує культура, привнесена європейцями. Такий канон має стати відгуком «взаємозв'язків націй, що повинні увійти у свідомість, як незмінність місця й простору, персонажів, історичних траєкторій і доль» [Krupat 1989, с. 215]. Уявлення А. Круппата про поняття автохтонної літератури суттєво відрізняється від запропонованої концепції Е.Кук-Лінн, оскільки те, що він вважає виявом «національного», у її баченні являє собою літературний «космополітизм». Так, А. Круппат пропонує називати «корінною літературою» таку літературу, «яка є результатом взаємодії місцевої, міжплемінної, трайбалістської або «індіанської» літературних моделей із моделями домінантної культури в найрізноманітніших національних станах, у яких тільки вона може з'явитися. Корінна література — це такий тип письма, коли автор із нижчої культурної ідентифікації успішно досягає загальнокультурного рівня, що формує зовнішній канон та делегітимізує нижчий статус. Автохтонні літератури, безперечно, існують не тільки в Америках, а й по всій планеті» [Krupat 1989, с. 214].

У книзі «Етнокритика» А. Круппат пише про те, що «поняття література походить від слова «літера», отже, має на увазі письмову культуру, відкидає усні перекази, на які багаті індіанські культури» [Krupat 1992, с. 97]. Також автор наголошує на необхідності створити справжню індіанську критику [Krupat 1992, с. 44]. Така заява розпочала відкрите протистояння між літературознавцями корінного й некорінного походження, що фактично триває до сьогодні.

Дослідник пропонує п'ять визначень для творів літератури американських індіанців. На його думку, термін «індіанська» література підходить для «локальної» літературної творчості, маючи на увазі сучасний розвиток фольклорної традиції корінних народів. «Корінною» ж А. Круппат пропонує називати літературу, що має спільні риси як індіанської, так і європейської

літературної традиції. «Етнічна» — будь-яка література, створена представником національної меншини, навіть якщо вона не історично ендемічна для Сполучених Штатів. «Національною» дослідник вважає суму з індіанської, корінної, етнічної та євроамериканської літературної традиції. Наостанок виокремлює «космополітичну» літературу, що є «схрещенням» національних літератур [Krupat 1989, с. 209–216]. За А. Крупатом, націоналізм призводить до індіхенізму, який натомість визнає спільність історії й досвіду колоніального життя для всіх корінних націй, впливає із сукупності всіх корінних знань. Саме тому, за висловом дослідника, націоналізм без космополітизму є недалекоглядним явищем. Космополітизм надає змогу інтерпретувати різноманітні тексти корінних письменників, порівнюючи їх один з одним, відкриваючи нові смисли й культурні особливості. Ця думка спричинила хвилю спротиву в таборі літературознавців-націоналістів, очолюваних К. Вомаком, Дж. Ворріором і Р. Вівером, ставши одним із поштовхів до написання ними масштабної розвідки «Літературний сепаратизм» у 2006 році.

Через десять років літературознавець готує розвідку про ставлення європейської спільноти до поняття індіанської літератури («Ідеологія постколоніалізму й література американських індіанців»), де наголошує на «історичному контексті перекладацького насилля, зумовленого європейською колонізацією, що продовжується від часів Колумба донині» [Krupat 2000, с. 74]. Узагалі ж питання корінних літератур у руслі постколоніалізму є досить дражлигим, оскільки науковці, які присвятили свої роботи цій тематиці, на жаль, не зіставляють розвідки з індіанською тематикою. Загальновідома «Хрестоматія постколоніальних досліджень» Б. Ашкрофта, Г. Гриффіта й Х. Тиффін не має жодних покликань на корінних жителів Америки, за винятком згадки про «Говорить Чорний Лось». При цьому читачам запропоновано трактувати матеріал як «білий конструкт» [Ashcroft, Griffiths&Tiffin 1995, с. 136].

Корінних жителів Північної Америки не вважали здатними до інтелектуальної діяльності, водночас їхні мови, попри всю складність, називали примітивними, аборигенам відмовляли в будь-якій літературній творчості. «Ідея наявності в індіанців літератури була сміховинною через примітивність їхніх мов»

[Krupat 2000, с. 74]. Європейці стверджували (такий трюїзм досі не втратив сили), що індіанцям варто навчитися спочатку правильної мови (безперечно англійської), перш ніж вони замахнуться на створення власних літературних творів [Krupat 2000, с. 74]. Гірка теза А. Крупата підтверджена працею визначного американського літературознавця М. Дикстейна «Бути корінним» (2009). Судячи з назви, вона мала б хоч дотично зачіпати творчість письменників корінного походження. Визнаючи факт «зростання кількості корінних геніїв протягом останніх десятиліть» [Dickstein], літературознавець має на увазі лише твори представників білої та афроамериканської спільнот, що написані протягом XX ст. А. Крупат переконаний, що «тіло канону складається з текстів, які найкращим чином репрезентують соціальний правопорядок у сфері культури. Аби зрозуміти їхнє значення, потрібно сприйняти світогляд соціально домінантного класу» [Krupat 1992, с. 22].

Класифікацію А. Крупата щодо індіанських літератур поділяють не всі літературознавці, особливий спротив вона породжує у так званих «радикалістів жорсткого курсу». Діалог між дослідниками корінних літератур довжиною у майже півсторіччя так і не призвів до єдності думки з цього приводу. Дж. Візенор у роботі «Маніфестований художній метод: постіндіанські воїни в дії» (1994) клеймить означення «індіанський» як термін, що історично заплямував себе і якому мають кинути виклик «воїни постіндіанського часу», створюючи літературні твори, що здатні утвердити життєздатність та довговічність корінного населення [Vizenor 1994, с. 10–12].

Прагнучи знайти хоч якийсь вихід зі складної термінологічної ситуації, К. Роємер пише, що труднощі з вибором єдиного терміна закономірні, оскільки література або й літератури, створені корінними авторами, є надзвичайно неоднозначним явищем. Як приклад він наводить найбільш відомий з усіх творів — «Дім, створений зі світанку» Н. С. Момадея. «Роман увібрав усну традицію кайова, церемонії навахів, краєвиди й соціальні норми емец публо, модерністську (особливо Фолкнерову) концепцію роману, ліричну концепцію, що тяжіє до Емілі Дікінсон, Айвора Вінтера, урбаністичні й сільські соціоекономічні погляди післявоєнного десятиліття. Це занадто довгий

перелік рис названого твору, написаного представником літератури корінних американців. Проте така багатоплановість допомагає зрозуміти, як автор на зразок Момадея створює енергійний літературний твір із багатьох джерел» [Roemer 2005, с. 10]. К. Роємер, услід за Дж. Візенором, наголошує на «трикстерській» особливості творів корінної літератури, коли запозичення з багатьох джерел, навіть тих, що безпосередньо не стосуються індіанців, призводять до створення «суто індіанської» літератури. У такий спосіб дослідники акцентують на динамічному характері цієї літератури, що розвивається семимильними кроками. Таку особливість Дж. Візенор називає «термінальним кредо». «Те, що є невизначеним, не має кінця, але засвідчує життєздатний континуум літературних голосів» [Roemer 2005, с. 11].

Інтерес Дж. Візенора до метисної ідентичності, або, як він її назвав, «крос-ідентичності», поєднаний із дослідженнями в царині постмодернізму. Дж. Візенор звернув увагу на важливість відродження корінної культурної ідентичності в реаліях сучасного світу, назвав сучасну літературу корінних жителів Північної Америки способом опору й «вокалізацією» протистояння домінантному суспільству. Критик наголосив, що «воїни постіндіанських часів протистоять ворогам із тією ж сміливістю на своїх літературних сторінках, із якою їхні предки билися на конях. Спадковість поколінь набула нового сенсу й значення. Воїни несуть сучасну індіанськість, протистоять очевидному домінуванню» [Vizenor 1994, с. 4].

Критик наголошував на тому, що література корінних народів є найдавнішою на континенті, саме завдяки їй існуванню вижила індіанська культура, оскільки вона являє собою матеріальне втілення корінного суверенітету. Використання європейських уявлень і юридичної термінології стосовно цієї літератури — акт увічнення колоніалізму, саме тому Дж. Візенор створює неологізми для позначення суто індіанських реалій.

1992 року в Канаді виходить антологія критичних розвідок під редакцією Дж. Армстронг «Дивлячись на слова наших людей: аналіз літератури перших націй». К. Блейзер, одна з авторів цієї збірки, зазначає: «З огляду на те, що індіанська література має свій унікальний голос, проте досі не була ретельно досліджена літературними критиками, я почала останнім часом

шукати альтернативний спосіб, щоб розказати про особливість літератури перших націй. Зокрема, мені стало зрозумілим, що варто шукати інші критичні методи, які б відповідали голосам цієї літератури (ідеться про альтернативні критичні підходи до вже наявних критичних напрямів, що прагнуть підлаштувати літературні твори до жанрів і категорійних значень)» [Blaeser 1992, с. 53]. На думку дослідниці, залучення західних теорій до аналізу аборигенної літератури призводить до «спотворення змісту твору й вилучення його з контексту» [Blaeser 1992, с. 61].

1995 року вийшла друком робота Дж. Рупперта «Медіація в сучасній прозі письменників корінного походження». Дослідник розуміє під медіацією «художню й концептуальну думку, достатньо гнучку, що використовує епістемологічну будову індіанської та західної культурних традицій, аби вони могли краще висвітлити й збагатити одна одну» [Ruppert, с. 31]. У своїй книзі Дж. Рупперт аналізує шість найбільш резонансних романів того часу: «Будинок, створений зі світанку» Н. С. Момадея, «Зима в крові» Дж. Велча, «Церемонія» Л. М. Силко, «Беархарт: Хроніки прав спадкоємця» Дж. Візенора, «Вітер із ворожих небес» Д. МакНікла, «Любовні чари» Л. Ердріч. За словами дослідника, кожен із романістів створює чотири різні історії: «міфологічну» та «общинну», написану з корінних позицій, для потенційного корінного читача, у той час як «психологічні» і «соціологічні» історії написані заради потенційного некорінного читача, тому в них можна простежити європейські паттерни. У розвідці автор широко застосовує теорію читацького відгуку.

Дж. Рупперт визнає, що найбільша проблема інтерпретації текстів, написаних представниками корінних народів Північної Америки, полягає в різниці світоглядів, тому «сучасна індіанська проза орієнтована передовсім на реструктуризацію уявлень і переконань читача. Корінні письменники, зазвичай, убачають своє завдання в тому, щоб змінити спосіб мислення своїх читачів» [Ruppert, с. ix]. Дж. Рупперт переконаний, що корінні автори «конструюють уявного читача, зважаючи на пресупозиції текстової перспективи й вимоги наративної компетентності. До того ж вони переходять від одного світогляду до іншого, вимагаючи від уявного читача тієї самої епістемологічної компетенції в кожному відрізку тексту» [Ruppert, с. 7].

Дослідник висловлює припущення, що корінні письменники одночасно пишуть для двох аудиторій — корінної та некорінної. «Для просвіти й пояснення вони використовують одночасно різні культурні коди, значення цих творів буде імпліковано саме читачем, який спромігся перебороти щохвилинне й ілюзорне спантеличення перед Іншим» [Ruppert, с. 15]. Дж. Рупперт доводить, що завдання, яке мають розв'язати письменники корінного походження, відрізняється від тих, що постають перед їхніми білими братами по перу. «У руслі величезних втрат, вони мають оповідати історії тих, хто вижив, захищаючи й возвеличуючи ядра культур, що залишилися після катастрофи. <...> Як індіанці по крові чи за досвідом, сучасні американські індіанці мають змішане походження. Старе й обмежене світосприйняття дає дорогу новому, тому письменник має виконати свою роль творця-медіатора» [Ruppert, с. 131–132]. Такі сентенції спричинили хвилю протесту з боку критиків індіанського походження. Дж. Вівер відповів, що «занепокоєння про необхідність позбутися старого й обмеженого світогляду більш притаманне американцям європейського походження, ніж індіанцям, які ніколи не розглядали власні культури як щось старе та ізольоване, зазвичай, мали обмежений інтерес до реалій домінантної культури» [Weaver 1997, с. 29]. К. Вомак додав, що «у медіативній літературі, як підказує логіка, обов'язково має бути хтось некорінний, аби брати участь у подібному аналізі» [Womack 2008, с. 85].

Роботи К. Вомака «Червоним по червоному: літературний сепаратизм корінних народів» (1999) і Дж. Вівера «Щоб люди могли жити» (1997) написані в стилі ідеологічних доктрин бурхливого протистояння між владою й представниками «Червоної сили» 60-х років ХХст. Проте і для цих авторів визначення канону індіанської літератури є наріжним. Так, К. Вомак висловлює переконання, що потрібно дослідити канони кожної окремої національної літератури індіанців. У вступі до своєї розвідки автор зізнається, що «книга постала з усвідомлення того, що корінна література й критика, яка її оточує, має приділяти більше уваги специфічно трайбалістським концепціям» [Womack 1999, с. 1]. Дослідник переконаний, що критика повинна зачіпати «реальності, із яких постає індіан-

ська ідентичність — резервацію й місто, чистокровок і метисів, уміння говорити національною мовою та тих, хто втратив цю здатність, гомосексуальні й традиційні стосунки, та ще багато іншого». Тільки це, на його думку, є законним підходом до аналізу корінної літературної продукції [Womack 1999, с. 2]. К. Вомак обурюється спробами деяких дослідників висувати індіанських письменників лише старанними учнями європейської літературної традиції.

Пишучи про загальний канон американської літератури, літературознавець жорстко наголошує, що «література кожної з корінних націй — це не якесь гілля, що очікує, аби його прищепили до основного стовбура. Корінні літератури і є деревом, бо вони найстаріші літератури Америки, найбільш американські з усіх американських літератур. Ми — канон. Корінні народи перебували на цьому континенті понад тридцять тисяч років, якщо вірити нашим епосам, то й того більше» [Womack 1999, с. 7].

К. Вомак концентрується на аналізі літератури нації крік, до якої він сам належить. «Існує лише один життєздатний підхід до аналізу творів, написаних авторами-кріками, зокрема, і корінними авторами взагалі: це визнати, що існує така річ, як національна думка, її виявлення варте зусиль. Визнаю, що це нелегка справа, але зовсім не неможлива, переконаний, що пов'язана вона з дозволом для індіанців говорити за самих себе, інакше кажучи, надати пріоритет корінним голосам» [Womack 1999, с. 4]. Варто сказати, що ця теза К. Вомака започаткувала радикальну тенденцію в літературознавстві, яка тривала наступне десятиліття й не віджила досі. Згідно з тенденцією, дослідження творів корінної літератури вважали пріоритетом лише представників індіанської спільноти, а все, що написане неіндіанцем, було меншовартісним, оскільки позбавлене національного світогляду чи, радше сказати, світоглядів. «Аборигенна свідомість не є фасадом, це внутрішньо притаманне відчуття, що лежить десь між інстинктом та інтуїцією, вона еволюціонує з людяності й духовності нашої колективної громади» [Womack 1999, с. 5].

К. Вомак говорить про важливість порівняльно-історичного методу в дослідженні корінних літератур. «Ми маємо звернутися до дев'ятого сторіччя, аби зрозуміти, що прагнули

сказати корінні письменники в той час, як їхня боротьба підкріплює те, що прагнуть у друкованому слові передати нинішні письменники, як і фундаментальні принципи сучасної літературної критики, що живляться досягненнями тих часів. Допоки ми не переповімо всі наші історії, аби створити підґрунтя для нативістської критики у її зв'язку з корінною літературою дев'ятнадцятого сторіччя, постмодерністське прочитання корінних літератур є обмеженим і передчасним» [Womack 1999, с. 3–4]. На думку критика, варто спочатку осягнути явище, перш ніж його деконструювати. «Постмодерністи можуть сміятися з вимог пріоритетності інсайдерського статусу, піддаючи сумнівам природу внутрішньої групи, зазначаючи, що не існує чистих кріків або й корінних індіанців загалом. Існує думка, що представники корінних і некорінних спільнот увесь час реконструюють одне одного. Проте варто мати на увазі, що статус інсайдерів та аутсайдерів — нагальне питання, що постійно дискутують у корінних громадах, особливо зважаючи на історичні умови, коли саме аутсайдери трактували все індіанське» [Womack 1999, с. 5].

Робота Дж.Вівера «Щоб люди могли жити» цілком поділяє позицію К. Вомака. Дж. Вівер пише, що «немає жодного сумніву, що світосприйняття є найважливішим джерелом особистісної й колективної енергії та ідентичності. Корінні культури не розділяють сфери сакрального й секулярного, тому їхній світогляд залишається релігійним по суті, торкаючись навіть глибинного самовідчуття особистості та підтримки трайбалізму, що слугує основою буття та ідентичності. <...> Проте варто знати, що національні релігії, ці утворювачі світогляду й ідентичності, різняться між собою так само, як християнство й буддизм, індуїзм та іудаїзм. Тому говорити про єдиний індіанський світогляд — неправильно й науково некоректно» [Weaver 1997, с. 28]. На думку дослідника, письменники мають передовсім відповідати перед своєю національною громадою. «Єдина річ, що поєднує всі національні літератури, — це відчуття громади й зобов'язання письменника перед нею» [Weaver 1997, с. 42]. Дж. Вівер пропонує термін «communitism», що є, на його думку, злиттям двох слів «community»-громада і «activism»-активізм. За його висловом, основна мета творів індіанської літера-

тури полягає у «зціленні від туги й відчуття перебування у вигнанні на рідній землі, що нині характеризує корінні общини», у «допомозі відновити образ індіанця» у свідомості індіанців, які почуваються загубленими у світі після апокаліпсису, що випав на їхню долю» [Weaver 1997, с. 42–45]. Такий підхід цілком зрозумілий з огляду на історію Північної Америки, проте, на нашу думку, більш продуктивним був би ширший підхід до цього питання.

Дж. Брухач, який переймався викладанням індіанських літератур, поділяв позицію Вівера щодо важливості сакрального в корінних текстах. «Розуміння традиції «нічного співу» не можливе без усвідомлення його місця в практиці зцілення, розуміння того, що цей спів є частиною більшої події, у якій бере участь часом понад сотня людей, що цей спів може бути виконаний лише у визначений час й у визначеному місці, як малюнок піском, який посідає провідне місце в міфології навахів і тісно пов'язаний із традицією співу. Без цього неможливо викладати сучасні твори, як-от «Церемонія» Л. М. Силко. Викладач має помічати зв'язок цієї традиції зі схожими практиками зцілення, що наявні в традиційних лікувальних оповідях народів пуебло». На переконання дослідника, викладання літератур має відбуватися паралельно з вивченням культур і мов індіанських народів. «Аналізуючи твори індіанських письменників, написані англійською мовою, ви побачите величезний літературний масив. Якщо зосередите увагу на впливі, що його чинять традиційні вірування, ви зрозумієте, що споглядаєте лише вершечок айсберга. Існує міцний зв'язок між тим, що західний світ іменує «минулим» і «теперішнім часом», багато з корінних мов зовсім інакше трактують поняття «час» порівняно до того, як цей концепт витлумачений англійською. Так само відрізняється й трактування часу в багатьох сучасних творах індіанських письменників. Наступність — надзвичайно важливе слово для мене в інтерпретації корінних текстів» [Bruchac 1991, с. 5–6]. Письменник переконаний, що індіанську літературу варто досліджувати так само поглиблено, як вивчають англійську літературу; коледжі мають пропонувати семінари та спецкурси, присвячені аналізу лише авторів-ірокезів або ж суто одного автора, наприклад Н. С. Момадея, на

зразок того, як вивчають творчість В. Шекспіра. Викладати цю літературу мають люди, які поділяють корінну позицію стосовно природи речей у світі. «Багато з корінних культур є живими в прямому значенні цього слова. Відкриття таємниць цих культур непідготовленим є святотатством. <...> Повага часом висловлюється у відмові обговорювати щось. Цей підхід важко зрозуміти людям із західним світосприйняттям» [Bruchas 1991, с. 7].

У 1999 р. виходить друком робота С. Беррі Брілл де Рамірес «Сучасна література американських індіанців й усна традиція», де доведено, що критики корінної літератури мають уникати спроб спотворити значення текстів на догоду європейським критичним теоріям. С. Беррі Брілл де Рамірес переконана, що під час аналізу індіанських текстів потрібно зважати на ті аспекти літературної роботи, які раніше опрацьовували тільки фольклористи, лінгвісти й антропологи [Ramirez, с. 11]. На думку дослідниці, «багато літературних критиків, які вивчають літературу американських індіанців, змушені або вибирати щось із наявного комплексу засобів літературної критики, запропонованого західною традицією, або боротися із неадекватністю цієї критичної теорії щодо літератури корінних жителів континенту та використовувати їх «умовно», усвідомлюючи їхню неадекватність» [Ramirez, с. 7]. С. Беррі Брілл де Рамірес пропонує звернути увагу на інтерактивний зв'язок між оповідачем і слухачем, який трансформувався в літературних творах у взаємозв'язок між текстом і критиком у ролі слухача-читача [Ramirez, с. 6]. Вона наголошує, що усна оповідь в індіанських культурах є процесом, а не теорією, оповідна структура, зафіксована в письмовому літературному тексті, дає змогу читачеві вжитися в роль слухача, що більш притаманна корінним культурам [Ramirez, с. 13]. Попри численні критичні зауваги з боку колег-критиків, цю розвідку можна вважати одним із перших кроків на шляху до створення індіанської критичної теорії.

У 1999 р. побачила світ також і робота К. Вітсон «Література корінних народів Америки. Енциклопедія творів, персонажів, авторів і тем». Це своєрідний довідник читача, що охоплює період від С. Оккома до раннього III. Алексі. Автор розповідає про особливості творів і жанрів, у яких вони написані, перера-

ховує й характеризує персонажів і сюжети найвідоміших творів, написаних письменниками корінного походження.

Протягом 90-х рр. виходить друком низка антологій із короткими оповіданнями, такі як «Очима оленя» (1990) за редакцією К. Данн і К. Камфорт, «Блискавка всередині» (1991) за редакцією А. Вілі, «Пісня землі, дух повітря» (1992) К. Трафзера, «Пісні черепахи: література американських індіанців 1974–1994» (1994) П. Г. Еллен.

Якщо в сімдесятих роках критична думка просто фіксувала наявність літератури корінних народів Північної Америки, то кінець дев'яностих років був позначений критичним осмисленням цієї літератури, з'явилися пропозиції створити критичну теорію, що найбільше змогла відповідати потребам цієї літератури, виникла потреба критично переглянути стереотипи, що були нав'язані мейнстримною культурою щодо індіанців. Одним із перших це зробив Д. Френсис у праці «Уявний індіанець. Образи індіанців у культурі Канади» (1992). Автор проаналізував витоки образу «дикуна, що зникає», який посідав чільне місце у мистецьких і літературних творах, а за ними і в кінообразах Канади, починаючи з XVII ст. Д. Френсис іронічно зауважує, що «якби індіанці й насправді зникали, то в них на це пішло аж занадто багато часу. Передбачення почалися з Пола Кейна в 1850 рр., їх повторювали наукові авторитети і в 1930 рр. Проте люди корінного походження продовжували існувати і далі. Кого це питання справді цікавило, ставало очевидним, що кількість індіанців навіть збільшувалася. Але образ індіанця, що зникає, був аж занадто привабливим, щоб від нього так просто відмовитися. Особливо цей образ імпонував сентиментальним особам, що полюбляли упиватися відчуттям провини й усвідомлювати своє безсилля щось заподіяти» [Francis, с. 57]. У надрукованій 1998 року роботі С. Вікурса «Ідентичність корінних народів: від стереотипів до архетипів у мистецтві й літературі» розкриті мистецькі прийоми, завдяки яким у суспільній свідомості вкорінилися розтиражовані образи «поганого» і «хорошого» індіанця. 2004 року цю ідею підхопив і розвинув Г. Браун у роботі «Привиди індіанця Джо. Індіанські напівкривки в американському письменстві». На лаві «підсудних» опинилися класичні твори американської

літератури, серед яких були і «Пригоди Тома Соєра» М. Твена, «Останній із могікан» Ф. Купера, «Хобомок» Л. Чайлд. Г. Браун дотепно продемонстрував, як письменники використовували міф про чистоту крові й ідеї про нижчість осіб зі змішаною кров'ю для виправдання беззаконь стосовно індіанців після переселення їх до резервацій.

1999 року виходить друком книга Л. Т. Сміт, яка є представницею народу маорі з Австралії, — «Деколонізація методології. Дослідження й корінні народи». У роботі піддано критиці методи дослідження, що їх європейська наука й культура застосовує у вивченні явищ корінних культур по всьому світі. Дослідження Л. Т. Сміт розпочинається шокуючою для будь-якого вченого фразою: «Із погляду колонізованої людини <...> термін «дослідження» нерозривно пов'язаний із європейським імперіалізмом і колоніалізмом. Слово «дослідження», очевидно, найбрудніше слово в словнику всіх корінних народів світу. Згадане в контексті корінної спільноти, воно спричиняє важке мовчання, викликає погані спогади й криву посмішку» [Smith 1999, с. 1]. Л. Т. Сміт критикує західну парадигму проведення досліджень із погляду колонізованих народів усієї планети. Книга заперечує абсолютність західних знань і проведення досліджень, закликає до «деколонізації» методології аналізу культур колонізованих народів. «Нас дратує, що західні вчені вважають, що вони знають усе про нас, поспілкувавшись із кількома особами. Нас жахає, як легко Захід, забавивши, екстрагує і привласнює наші знання, нашу образність, речі, що ми створили, відкидаючи цінність людського життя, пов'язаного із землею й територіями, їхніми природними ресурсами, відмовляючи в праві на самовизнання, ігноруючи їхню мову та культурні особливості» [Smith 1999, с. 1]. Л. Т. Сміт відстоює необхідність етноцентричного фокусу при проведенні досліджень, оскільки в сучасній науковій парадигмі будь-що, пов'язане з корінними народами, отримує право на існування лише за умови його кореляції із загальною схемою західної науки й має якусь цінність для домінантного суспільства. «Дослідження — це один зі шляхів, що підкріплює, регулює й реалізує код імперіалізму та колоніалізму. Цей код регульований формальними правилами й науковими парадигмами дисципліни, яку вивчає

кожен конкретний дослідник, оскільки вони запроваджені науковими інституціями, що фінансовані державою. Код реалізується міріадами ідеологічних конструктів Іншого, що тиражовані на сторінках наукових і Smith 2012, с. 8].

Л. Т. Сміт говорить про обмеження, накладені західною парадигмою на вчених-представників корінних народів, через специфічні методології, притаманні західноєвропейському світосприйняттю, яке активно нав'язуване системою освіти. «Багато корінних дослідників змушені були боротися з невідповідностями, що поставали між вимогами до проведення досліджень і реальністю, що з'являлася перед ними як перед частиною корінної спільноти. Існують етичні, культурні, політичні й особистісні питання, що можуть становити певну складність для корінних дослідників, які працюють у своїх громадах як інсайдери (власне, через це їх і наймали), як аутсайдери (через свою західну освіту, через обмеження, пов'язані з клановими, племінними, лінгвістичними, віковими або з гендерними кордонами)» [Smith 2012, с. 5]. Авторка пише про спротив у сучасних корінних громадах щодо досліджень, які зачіпають інтереси корінних народів. «У контексті сучасних корінних праць виникають питання, які активно обговорюють. <...> Чие це дослідження? Кому воно належить? Чий інтересам воно слугує? Хто матиме від нього зиск? Хто сформулював коло питань, що аналізують? Хто буде його проводити й документувати? Як будуть поширювати знання, отримані внаслідок дослідження?» [Smith 2012, с. 10].

Авторка говорить про обмеження, що закладені у систему західної освіти, та про приниження корінного світогляду в академічних дослідженнях. «Найбільшу критику й обурення в корінних інтелектуалів та активістів зумовлює те, що західна освіта не дає нам змоги писати або говорити зі «справжньої» автентичної корінної позиції. Ті ж, хто обстоює традиційну корінну думку, зазнають критики. Те, що вони говорять, «не має сенсу» (говорить англійською або що!). Те, що ми говоримо, ототожнене з «нативістським» дискурсом, який академічні колеги просто не сприймають серйозно, вважаючи наївним, суперечливим або позбавленим логіки» [Smith 2012, с. 14]. Корінні представники академічного загалу, на думку Л. Т. Сміт, відмовляються брати участь у постколоніальному дискурсі, бо «вважають

його зручним винаходом західних інтелектуалів, які за його допомогою закарбовують своє право давати означення всьому, що є на світі» [Smith 2012, с. 14].

Постколоніальний дискурс породжує спротив «не стільки через нову спробу створити літературний образ культури, яка колись була частиною колоніальної окраїни, але через намагання впровадити ідею про те, що з колоніалізмом уже покінчено. <...> Учені корінного походження мають усі підстави підозрювати, що мода на постколоніалізм є стратегією відновлення й повернення авторитету вчених некорінного походження, оскільки постколоніальний дискурс прагне відтіснити людей корінного походження, наш світогляд і наші сучасні турботи» [Smith 2012, с. 25]. Книга «Деколонізація методології» мала величезний вплив на розвиток літературної критичної думки Північної Америки, спровокувавши активну дискусію про роль і місце літературних критиків некорінного походження в аналізі творів авторів, що є за походженням американськими індіанцями або представниками перших націй Канади. На нашу думку, ця полеміка має зворотній бік, бо заклики Л. Т. Сміт практично роблять нелегітимними будь-які дослідження вчених, що не мають безпосереднього відношення до корінних народів планети, й практично ущемляють права цих дослідників на свободу досліджень. За умов, запропонованих Л. Т. Сміт, наше дослідження художніх виражень національної ідентичності в творчості сучасних північноамериканських письменників корінного походження не мало б права на існування.

Як відгук на запропонований Л. Т. Сміт новий погляд на дослідження корінних народів світу наступного року надрукували антологію «Шкури: сучасна белетристика корінних народів» (2000) за редакцією К. Аківензі-Дамм, яка є представницею народу чипева в Канаді та Дж. Дуглас, яка походить із народу вардаманів з Австралії, куди ввійшли літературні твори як перших народів Канади й США, так і роботи письменників з Австралії та Нової Зеландії. Книга одночасно була надрукована в Канаді та в Австралії. У передмові К. Аківензі-Дамм пише про те, що до цього часу збереглося таке ставлення до творчості представників корінних народів світу, яке вона схарактеризувала б словом «інтелектуальний та естетичний апартеїд». «Наша творчість,

а її корпус величезний, налічує тисячі років свого існування, але щодо неї продовжується расова сегрегація, замовчування, ігнорування й зневага. Усі автори цієї збірки мають спільні риси, а саме: наш зв'язок із рідною землею, історією геноциду, колонізацією й насильницьким переміщенням, а також воля до виживання та прагнення передати перлини наших культур наступним поколінням» [Akiwenzie-Damm, с. vi].

Того ж року з'являється книга С. Ларсона «Захоплені посередині: традиції й досвід у сучасній белетристиці корінних американців» (2000). Літературознавець пропонує залучити «додатковий науковий аналіз, що охоплює діалог критиків, аби уникнути одноосібної гегемонії над текстом» [Larson, с. 56]. Дослідника непокоїть тенденція, окреслена в індіанській критичній думці, коли критики звинувачували одне одного у відмові від принципів «індіанськості» і недотримання ідей, що зародилися на полях битв, які вели протестні рухи 60–70 рр. С. Ларсон закликає до розв'язання проблем пошуку національної ідентичності на сторінках критичних розвідок, завершивши військові дії, що асоціюють американських індіанців із Рухом американських індіанців. «Не має сумніву, що в сучасному індіанському світі є багато причин для масової політичної активності на націоналістичному ґрунті. І я вдячний тим, хто має мужність вимагати повернути вкрадене й відновити справедливість щодо заподіяного в часи геноциду проти американських індіанців. Їхні добрі справи дають мені право наголосити, що існує дещо спільне для представників різних культур» [Larson, с. 5].

2.3. Літературний націоналізм корінних народів Північної Америки в ХХІ ст.: прибічники й опозиціонери

Початок ХХІ ст. позначений зламом підходів у осмисленні творів письменниками корінного походження. Літературні критики почали звертати більше уваги на особливості літератури конкретних індіанських націй, що породило таке явище, як «літературний націоналізм американських індіанців». Літературознавча увага змістилася із розгляду виявів автентичності, гібридності, міжкультурних впливів у царину пошуків

інтелектуальних, культурних, політичних, історичних контекстів, які стали причиною виникнення сучасних літератур корінних народів. Літературний націоналізм був спрямований на підтримку інтелектуального й політичного суверенітету автохтонних суспільств. Вчені пов'язують зміну пріоритетів із поверненням великої кількості корінних американців до релігійних вірувань своїх прадідів. Наразі постало питання про те, як некорінному читачеві призвичаїтися й зрозуміти тексти корінних письменників.

Б. Берк писала про те, що не існує такого явища як «автентичність поглядів», через це не може бути і міри вимірювання автентичності. «Радше ніж поділяти корінні общини, базуючись на ідеї «частки індіанської крові» і політики ідентичності, пропонованої федеральним урядом», вона дотримується переконання, що «ідентичність корінних американців є плинним і ситуативним явищем» [Burke, с. 6].

2003 року з'являється книга «Створення літератури корінних американців» Р. Паркера. У своїй розвідці дослідник з'ясовує, що ж насправді варто вважати літературою корінних жителів. Він заявляє, що сприймає наявність цієї літератури як належне явище сучасності. «Я також наполягаю на тому, що індіанська література має естетичну цінність, як і індіанську ідентичність» [Parker, с. 3]. Основою його дослідження стають твори Т. Кінга, Дж. Метьюза, Д. МакНікла, Л. М. Силко та Р. Янг Беар. Р. Паркер аналізує історію індіанської літератури з погляду втілення ідей усної літератури в письмовий текст, описує особливості виявів індіанської маскулінності в аналізованих текстах, специфіку ставлення до державних інституцій. «Прагнення створити корінну літературу весь час повертає індіанських авторів на шляхи чотирьох окреслених тем, а саме: юнацька маскулінність, що перебуває під загрозою зникнення, усна культура, особливості індіанської поетики, відчуження індіанської культури від того, що становить ціннісні орієнтири мейнстримної культури» [Parker, с. 5].

Особливе зацікавлення Паркера маскулінними виявами в індіанській літературі є неприхованою опозицією до феміністичних студій П. Г. Еллен. Деякі сентенції Р. Паркера мають вигляд звинувачення: на його думку, герої індіанських романів

сексуально неактивні, «вони весь час зволікають, а якщо щось і роблять, то роблять це без належної зацікавленості, що натякає на латентну гомосексуальність. Якщо сказати не так відверто, то це засвідчує їхню неоднозначну сексуальність. Їхня невизначена, пасивна маскулінність здається неприємним явищем індіанської сучасності й гендерних стосунків» [Parker, с. 5].

Дослідника обурює тенденція недооцінювати внесок некорінних критиків у розбудову літератури американських індіанців: «Я не вважаю аргументи Вомака щодо есенціалізму переконливими або добре обґрунтованими стосовно дебатів, які точаться навкруг цієї теми. Тому я не погоджуюсь із його прихованою тезою, що некорінні критики не можуть запропонувати нічого ґрунтового, обговорюючи літературу корінних народів» [Parker, с. 196]. Слово «створення» у назві книги, Р. Паркер пояснює тим, що він бажав наголосити на «тимчасовості й постійній змінюваності в процесі, що протистойть природній і неминучій ефузії індіанської ідентичності. Розглядати індіанське мистецтво як таку ефузію — це як уважати, що індіанська ідентичність позаісторична, статична й абсолютна, пихато створювана іншими, а не така, що постійно продукована індіанцями. Хоч варто визнати, що без неіндіанців ніхто б не зміг уявити індіанців як категорію» [Parker, с. 5].

2003 року виходить друком одна з найбільш дискутованих серед критиків корінної літератури першого десятиліття ХХІ ст. розвідка Е. Пулітано «У пошуках корінної критичної теорії». Вбачаючи свою роль як «медіатора й інтерпретатора культур» [Pulitano, с. 191], Е. Пулітано аналізує концепції шести критиків корінного походження: П. Г. Еллен, Р. Ворріора, К. Вомака, Г. Сарриса, Дж. Візенора й Л. Оувенса; авторка розмежовує перших трьох як непоступливих націоналістів, а трьох останніх — як таких, що відкриті до діалогу.

Попри заяви про захоплення здобутком усіх шести науковців, Е. Пулітано відчутно виокремлює «діалогістів» через їхній космополітичний настрій. П. Г. Еллен, Р. Ворріор і К. Вомак зазнають нищівної критики через їхнє небажання «звернутися на схід і прийняти високу літературну теорію». Крім того, на думку Е. Пулітано, ці критики у своїх роботах проголошують занадто піднесено-романтичний образ «індіанськості», оскільки

на них підсвідомо впливає західна культура й академічний дискурс, частиною якого вони є за своєю належністю до університетської професури. Авторка закликає їх до чесності й закидає їм необхідність визнати свою гібридність, а не наполягати на «трайбалоцентричності». «Загалом, їхні роботи роблять цікавий внесок до загального поля критичної теорії американських індіанців, однак позиція постає як доволі проблематична через жорстку критику в бік тих, хто не дотримується ідей нативізму або націоналізму. Що ж стосується спроб Р. Ворріора й К. Вомака ізолювати та виокремити інтелектуальну традицію американських індіанців, базуючись лише на індіанській перспективі, то така спроба закінчується створенням досить нелогічної критики, сповненої внутрішніх суперечностей і лінгвістичних невідповідностей. Корінна теорія має бути ґрунтована лише на індіанських категоріях. Наголошуючи на її унітарному характері, що відображає автохтонну ідентичність, обидва критики не звертають уваги на складну гібридизацію й культурний переклад, що діють у корінному дискурсі (і в їхньому також). Це продукт п'ятисотлітньої історії культурних контактів і взаємозв'язків» [Pulitano, с. 60–61].

Ще більш критично ставиться дослідниця до П. Г. Еллен, акцентуючи на її «відкрито сепаратистській позиції». За висловом Е. Пулітано, авторка «неспроможна розпізнати високий рівень гібридизації в літературних текстах американських індіанців, причому це стосується її власних творів» [Pulitano, с. 57]. Найбільше обурює дослідницю те, що П. Г. Еллен не бажає визнавати важливості впливу філософії постструктуралізму, особливо робіт Ж. Дерриди, на корінних письменників Північної Америки. «З огляду на постструктуралістське положення про те, що мова не тільки відображає реальність, але й змінює її, Еллен разом з іншими критиками-героями цієї розвідки об'єднує перетворювальну силу письмового слова з усною традицією корінних американців, де слова мають силу творити, змінювати та навіть руйнувати» [Pulitano, с. 22]. Варто зауважити, що тези, наведені Пулітано, не визнають первинність індіанської усної традиції порівняно з роботами структуралістів.

Утім, Е. Пулітано хвалить праці Г. Сарриса й Л. Оувенса, пропонуючи кілька узагальнювальних критеріїв, до яких необхідно

прагнути сучасній індіанській критиці, серед них — визнання гібридності, «дисперсність і багатовекторний дискурсивний підхід, що вирізняє їхню метисну ідентичність, що зрештою перевизначає кордони євроамериканського дискурсу» [Pulitano, с. 102]. Найвищу хвалу дослідниці отримує Дж. Візенор як найбільш гібридний серед корінних критиків і письменників.

У своїй розвідці Е. Пулітано прагне довести, що єдиний правильний підхід до інтерпретації творів, написаних корінними письменниками Північної Америки, полягає в залученні критичної теорії постструктуралізму, особливо Ж. Дерриди, і постколоніалізму, що репрезентоване в роботах Х. Баба та Г. Співак. На думку дослідниці, корінним критикам варто почитися в афроамериканських критиків, які активно залучають західні теоретичні викладки для аналізу афроамериканських літературних творів. Думки дослідниці, попри всю їхню непопулярність серед більшості критиків корінних творів, мали продовження в роботі Л. Катона. Автор праці «Читаючи американські романи: романтизація постмодернізму» (2008) на сторінках, присвячених романам, написаним корінними письменниками США, постулював ідею про те, що попри прагнення до міждисциплінарних досліджень, серед яких одними з найперших можна назвати вивчення корінних народів Північної Америки, багато літературознавців продовжують обстоювати західні підходи до корінних літератур, наголошуючи на їхній універсальності. Л. Катон доводить, що «необхідно зважати на найбільш докладне теоретичне підґрунтя, на зразок романтизму, що охоплює різноманіття всіляких інтерпретацій, допомагаючи уникнути «інтелектуального сепаратизму» [Caton, с. 100].

Висновки Е. Пулітано мали ефект ядерної реакції в середовищі критиків корінного походження. У відповідь на цю розвідку надруковано десятки книг і статей, де критикували підхід, запропонований авторкою. «Неспроможність Пулітано розпізнати важливість належності критика до конкретної корінної нації зводить нанівець усі її роздуми про можливість або неможливість існування корінного врядування, навіть якщо вона спроможеться протиставити його всюдисущим «гібридним» особистостям» [Weaver, Womack, Warrior, с. 116]. Серед найбільш резонансних відповідей варто назвати роботи «Літературний

націоналізм американських індіанців» Дж. Вівера, К. Вомака, Р. Ворріора та «Теорія трайбалізму в літературі корінних американців: проза дакотів і ходінонхсоні (ірокезів) та їхній світогляд» Пенелопи Келсі.

2004 року надруковано розвідку С. Лундквіст «Література корінних народів: Вступ», що присвячена проблемам категоризації індіанської літератури. Авторка порушує питання про статус інсайдера й аутсайдера в корінних літературах, його зв'язок з уявленням про автентичність і суверенність у сучасному корінному дискурсі. Як пояснює науковець, «націоналісти прагнуть звільнитися від європейського або євроамериканського впливу на розвиток корінної естетики. Це необхідний захід, оскільки племінне світосприйняття незрівнянне, воно заслуговує на незалежне дослідження й має бути, принаймні зараз, ексклюзивним. Іншими словами, націоналісти стомилися, навіть роздратовані безкінечними спробами аутсайдерів дати визначення корінній дійсності» [Lundquist, с. 291].

2006 року виходить друком резонансна розвідка Дж. Вівера, К. Вомака й Р. Ворріора «Літературний націоналізм американських індіанців». Автори аналізують сильні та слабкі сторони виявів націоналізму в літературних творах, що належать перу письменників корінного походження. Дослідники переконані, що націоналізм — не лише найбільш обґрунтований спосіб аналізу творів письменників корінного походження, але й ключовий момент у відродженні корінної суверенності та самовизначення. Р. Ворріор пише про необхідність для літературних критиків визнавати автономність корінної інтелектуальної традиції. Натомість Дж. Вівер наголошує на тому, що літературний аналіз корінних творів повинен бути базований на потребах корінних громад. К. Вомак стверджує, що корінний світогляд — основний складник інтерпретації текстів корінних письменників. Усі три автори вимагали від критиків зважати на теоретичні, історичні й соціальні надбання корінних народів Північної Америки. «Ми можемо впевнено заявляти, що індіанці навіть були причетні до становлення літературного жанру роману, а не лише були образами жертв у ньому. <...> Корінні народи мали вплив на розвиток світу поза Америками, безперечно, вплинули на європейську культуру» [Weawer, Womack, Warrior, с. 199].

Довідник «Кембриджський супутник для тих, хто вивчає літературу американських індіанців» за редакцією Дж. Портер і К. Роемер виходить 2006 року. У праці звернено увагу не тільки на історію літератури, але й на аналіз літературних жанрів, де найчастіше працюють корінні письменники. У розділі, присвяченому історичному й культурному контексту корінної літератури, Дж. Портер зауважує, що, попри розширення за останнє десятиліття корінною літературою контексту свого існування та серйозні дебати стосовно її місця в національному й транснаціональному дискурсі, її важливість для американського літературного канону досі не визнана західною академічною наукою. Дослідниця стверджує, що культура сучасних корінних народів нині перебуває в стані, який найкраще можна характеризувати словом «параколоніалізм». Саме тому сучасну літературу корінних народів необхідно називати літературою спротиву. Дж. Портер переконана, що постмодернізм, як і інші інтелектуальні надбання сучасності, «серйозно обмежують інтелектуальні основи, які індіанці вважають базою для власного літературного й понадлітературного голосу» [Porter, 59].

«Белетристика корінних американців: посібник користувача» Д. Троєра (2006) — одна з найбільш провокативних критичних розвідок, написаних критиком корінного походження. У цій праці Д. Троєр порушує питання про те, що донині літературні твори, які виходять із-під пера письменників корінного походження, трактують як артефакт культури, а не культурне явище [Treuer 2006a, с. 199]. Критик убачає помітну різницю між культурою літератури й літературою як явищем культури, вважаючи проблемою для розвитку літератури корінних народів саме плутанину між цими двома явищами.

Дослідника часто критикували за спробу реконструювати поняття сучасної літератури корінних народів. Д. Троєр наголошував на необхідності відокремити літературну традицію від індіанської громади, що слугувало викликом для критиків-традиціоналістів, які вбачають у літературі знаряддя популяризації культури й політичної боротьби. «Література корінних американців, якщо взагалі існує така річ, не засновує культуру, вона створює бажання, що за зовнішнім виглядом має культурні форми. <...> Це така література, що створює фантазії

про «корінних американців», а ніяк не навпаки» [Treuer 2006a, с. 199]. Критик переконував читача в тому, що якщо дозволити виокремлювати твори корінних письменників як індіанські, то це автоматично актуалізує в мейнстрімній аудиторії стереотипи й очікування, що були їй нав'язані всією попередньою історією американської культури.

Багато побратимів по перу сприйняли такі випадки Троєра як спробу закріпити в літературній традиції колоніальну думку завойовників і довести нижчість корінних жителів Північної Америки, оскільки вони не здатні продукувати літературні тексти належної естетичної якості. Дж. Колб частково погоджується з тезою Д. Троєра стосовно того, що література корінних американців не має поставати як артефакт. Натомість вона — важливий елемент американського канону, що постійно зростає, а тому повинна бути інтерпретована як літературний текст, а не явище індіанської культури. За висловом дослідника, Д. Троєр «не помічає, що ці літературні тексти краще витлумачувати в контексті інших робіт, які мають схожий світогляд і тематику» [Kalb, с. 114]. Особливо обурювала Дж. Колба теза Д. Троєра про те, що весь канон сучасної корінної літератури — не більше ніж ілюзія, а твори великих індіанських письменників, на зразок Л. Ердрич, Дж. Велча, Л. М. Силко, не є чимось автентичним. Критик доводив, що, презентуючи історичний роман «Дурить кроу» Дж. Велча як фікцію, як погляд аутсайдера на зразок «Останнього з могікан», Дж. Троєр заперечував право корінних жителів на власне бачення історичного процесу. «Троєр знижує історичний роман до химерного нащадка літературної вигадки XIX ст.» [Kalb, с. 115]. У разі з Троєровим аналізом роману Л. М. Силко «Церемонія» Дж. Колб обурений тим, що критик знизив глибину метафоричної оповіді, побудовану на сплетінні міфів творення та глибинних психолого-історичних алюзій до фрейдівського психоаналізу [Kalb, с. 116].

Дж. Кокс трактує розвідку Д. Троєра як «благання про естетичне й формальне визнання, а не культурологічний аналіз корінних літератур» [Сох 2008, с. 103]. Його заувага полягає в тому, що під час критичного аналізу нативістських текстів необхідно брати до уваги три найважливіші складники, а саме: історичний контекст, соціальні реалії сьогодення й традицію

корінної усної оповіді, Це робить критиків «точними й відповідальними». «Щоденна реальність і тілесність корінних народів, як і їхній історичний досвід, лежать в основі літературної критичної думки корінних американців сьогодення» [Cox 2008, с. 105]. Серед важливих пріоритетів Дж. Кокс називає виокремлення специфічних рис літератури кожного з корінних народів.

Думка про важливість виявлення специфіки літературних творів кожної з сучасних націй близька й К. Теутону (див. розвідку «Концептуалізація літературної теорії американських індіанців сьогодні» (2007)). Він із жалем зазначає, що критики загалом приділяють дуже мало уваги дослідженню корінних літератур, це негативно впливає на формування національної ідентичності представників націй. Іншу проблему дослідник убаचाє в небажанні мейстримної академічної науки визнавати дослідження вчених-нативістів вагомим внеском у розбудову літературознавчих досліджень, а також у небажанні включати твори письменників корінного походження в загальноамериканський канон. «Це відображає загальну тенденцію до посилення дебатів про необхідність з'ясувати, що є естетично значущим і що насправді становить «літературний доробок» та через це заслуговує на увагу й вивчення. <...> Той факт, що автора читають у моїй національній громаді, уже робить його естетично значущим, а моє завдання як критика полягає в тому, аби з'ясувати, що саме й чому зробило цей твір важливим» [Teuton 2007, с. 176].

2007 року Е. Кук-Лінн друкує роботу «Нові індіанці — старі війни», де закидає звинувачення в пасивності представникам сучасної корінної інтелектуальної еліти. Для вчених неєвропейського походження, серед яких найбільш яскравими вона вважає розвідки Е. Саїда, пошуки шляхів позбутися негативних наслідків колоніалізму — пріоритетний напрям дослідження. Індіанські критики стоять на узбіччі цього важливого процесу. «Що ж має бути центром наших розвідок? Може, це Денніс Банкс? Новинки із судових засідань проти представників Руху американських індіанців? Написання третьосортних романів чи участь у кінематографічних фестивалях штату Юта? А може, переповідання персональних історій у контексті історичної трагедії? Я так не думаю» [Cook-Lynn 2007, с. 10]. Письменниця доводить, що історія індіанських народів північноамериканського

континенту є збільшувальним склом для пошуків контекстів імперіалістичних війн. «Нічого у світі не відбувається без попереднього контексту, саме тому старі індіанські війни варто аналізувати як фон, на якому розгортаються сьогоднішні жахиття» [Cook-Lynn 2007, с. 72].

Е.Кук-Лінн ставить за приклад справжніх письменників, що не відступають від свого історичного покликання, — Д. Мак-Нікла, перед яким гасне навіть зірка В. Делорії, та К. Вомака. Роботи цих авторів названі «найміцнішим антидотом» для більшості американських індіанців, що, на думку Е. Кук-Лінн, продовжують писати історії, яких їх навчили їхні загарбники. Найбільше критики дісталось творам Дж. Велча й Ш. Алексі за зображення безпросвітності життя в індіанській резервації. Дослідниця пристрасно вимагає від індіанського письменства й критиків пристати стати під знамено націоналістичного прочитання текстів, що буде підтримувати, на її переконання, ідею боротьби за суверенність індіанських націй у контексті всесвітньої глобалізації.

Д. Шампейн друкує статтю «У пошуках теорії і методології індіанських студій» (2007), де пише про те, що «мультидисциплінарний підхід до вивчення американських індіанців дещо покращився протягом останнього десятиліття, але це суттєво не вплинуло на концептуальний підхід, що мав би визнати індіанські студії як дисципліну, розвиваючи її теоретичні виклади, які б гідно презентували теоретичні й методологічні підходи до вивчення корінних народів» [Champagne 2007, с. 353]. «Колоніальний і глобалізаційний контекст створюють нові перешкоди й можливості для громад американських індіанців» [Champagne 2007, с.361]. Шампейн переконана, що теоретична думка не встигає за тими змінами, які переживають сучасні корінні народи Північної Америки.

Стаття Д. Х. Джастиса «Геть воду! Спорідненість літературної критики й деколонізаційного імперативу» (2008) доводить, що найбільш плідотворний засіб, який має використовувати корінна критика, — це бути спроможною зважати на взаємозв'язки, що поєднують культурні, історичні, політичні й інтелектуальні контексти, із яких постає кожен корінний текст. «Така включеність забезпечує багате різноманіття інтерпретацій і ак-

туалізує в нас множинні зв'язки та контексти, які виправдовують подібні дослідження з морального погляду» [Justice 2008, с. 165].

2008 року виходить друком антологія жіночої прози «Обчислення» за редакцією Г. Світ Вонг, Л. Стюарт Мюлер, Дж. Секвої Магдалено. У передмові до видання укладачки пишуть про те, що вони вибирають термін «коротка проза», а не більш звичне для американської літератури «оповідання», аби позначити окремішність творів, написаних корінними жінками-авторами антології. «Оповідання — жанр євроамериканської літературної традиції, де у витонченій короткій формі створюють твір із зачином, кульмінацією та розв'язкою. Коротка проза теж належить до академічно визнаних літературних жанрів, що містить переказ усних оповідок, оповідних циклів, анекдотів, переповідання розмов, оповідей, які, на прикладі Л. М. Сілко, можуть бути організовані навколо географічного контексту народу публо» [Wong, Muller, Magdaleno, с. xv]. Проте, упорядниці заявляють, що не мають на меті відокремлювати літературні жанри як суто індіанські або ж навпаки неіндіанські. Характеризуючи твори, що ввійшли до антології, дослідниці виокремлюють риси, властиві традиційним усним оповідам корінних народів. «Рекурентні структурні елементи в короткій прозі цієї антології містять циклічну, а не лінійну наративні конструкції, нашарування мультиперспектив, пріоритет географічності над темпоральністю, перекладання звичайних подій у текстуальні площини, руйнування західної лінійності часу (минуле й сучасне існує одночасно), зображення землі як живої істоти, взаємопроникнення міфу та повсякденності» [Wong, Muller, Magdaleno, с. xv]. Укладачки наголосили на принципі, за яким складалася антологія: «Історії передають від одного покоління до іншого, корінні культури надають честь старшим говорити першими, так і ми побудували свою антологію — від старших до наймолодших» [Wong, Muller, Magdaleno, с. xv].

Того ж року надруковане колективне дослідження «Роздумуючи разом», один із редакторів якого К. Вомак у передмові до видання зазначив, що літературознавство корінних народів «постало з романів, віршів, п'єс та багатьох інших форм, зокрема з життя. Проте ми наполягаємо, що точкою відліку для автохтонної теорії необхідно вважати історії творення, саме

звідси бере свій початок корінне літературознавство й історія критики» [Womack 2008, с. 7].

Робота П. Келсі «Теорія трайбалізму в літературі корінних американців: проза дакотів і ходінонхсоні (ірокезів) та їхній світогляд» написана у ключі теорій Р. Ворріора, К. Вомака, Дж. Вівера. Келсі окреслює завдання — «продемонструвати вплив корінного світогляду та гносеології на формування теоретичних основ індіанської критики, закласти теоретичні підвалини прочитання корінних текстів, базуючись на автохтонному світогляді, «пов'язати перспективи корінної спільноти з академічними знаннями й критичними практиками» [Kelsey, с. 9]. Дослідниця називає суттєво важливим звільнити корінні тексти від колоніального прочитання, пропонованого некорінними критиками, першою в цьому ряду постає Е. Пулітано.

П.Келсі аналізує роботи письменників-дакота, таких як М. МакЛафлін, Л. Стандинг Беар, Ч. Істман, Зіткала-Ша, Е. Делорія, продовжуючи цей ряд сучасниками — Ф. Ред Ігл, Е. Кук-Лінн і М. Кенні, доводячи безперервність літературної традиції дакота. «Досліджуючи тексти дакота, створені в різні часи, починаючи від XIX ст. і протягом усього XX ст., я намагалася продемонструвати зв'язок кожного з цих авторів між собою й інтелектуальною традицією дакота в цілому, так, як кожен із цих авторів розумів її. Я зовсім не прагнула створити монолітний і вічний світогляд народу дакота, до моїх планів не входило проаналізувати всі літературні твори, написані авторами-дакота. <...> Кожен з авторів використовує епістемологічні нитки, що пов'язують його з моделями мислення, характерними для дакота, його *tiospaye*, виживанням, світоглядом, способом життя та пізнанням навколишнього середовища, ці автори лише стверджують існування континууму у власних текстах» [Kelsey, с. 112].

Найбільша увага в роботі П.Келсі зосереджена на використанні в літературних текстах тематичних і структурних елементів, що сягають углиб інтелектуальної й соціальної традиції народу дакота: текстова піктографічність, окреслення гендерних ролей і включення традиційних історій, що ілюструють ці визначення. На її думку, саме розуміння традиційних гендерних принципів допомагає боротися з провладним колоніалізмом і зрадою з боку неіндіанської громади, що обманом захоплюва-

ла правічні землі народу дакота [Kelsey, с. 110]. Дослідниця доводить умовність визначення традиційних для європейського літературознавства жанрів у творчості письменників-дакота. Саме епістеми дакота роблять твори означених авторів значущими, попри всі спроби з боку так званих «білих критиків» довести їхню малу відповідність традиціям дакота. «Культура народу має багато способів оприлюднення, як мають право на існування індивідуальні способи її виявлення у творчості кожного окремого письменника. Попри висміювання аж занадто показових прагнень продемонструвати свою належність до цієї культури та спроб дати їй конкретне означення, я вважаю, що кожен з аналізованих мною письменників заслуговує на те, щоб їхні твори читали в контексті рідної традиції, оскільки більшість із них досі не мала подібного привілею» [Kelsey, с. 129].

2008 року виходить друком ґрунтовна розвідка «Наступність: оповіді про індіанську присутність» за редакцією Дж. Візенора. У збірці зібрані твори індіанських письменників різних жанрів — від поезії й прози до літературознавчих есе. Серед авторів такі визначні особистості, як К. Грубер, Х. Брейнінг, Д. Медсен, А. Крупат, С. Бернардин, А. Вілі, Л. Хелнстер, Т. Татсумі, Дж. Макей, Дж. Рупперт, Дж. Вівер, А. Роберт Лі, Д. Глансі.

Дж. Візенор розпочинає збірку розвідкою «Естетика виживання: літературна теорія і ди наступності й виживання культури в умовах замовчування: історія А. Грубера про «останню людину кам'яної епохи» Іші, історія корінної журналістики, особливо газети «Черокі Фонікс» і «Прогрес» (останню видавали в рідній для Дж. Візенора резервації Білої Землі в Міннесоті), використання ведмежої образності у творчості письменників корінного походження. Візенор переконаний, що корінні історії про наступність культури в майбутніх поколіннях є «природним надбанням. Наступність — акт спротиву, заперечення домінування й нав'язливих тем про трагедію, нігілізм і жертви. Якщо ми говоримо про наступність, ми створюємо ефект своєї активної присутності, це навіть більше, ніж інстинкт самозбереження й живучості. Наші корінні історії є джерелом наступності, дуже зрозумілі та емоційні, сповнені народного гумору, трагічної мудрості, джерелом для майбутніх літературних творів» [Vizenor 2008, с. 11].

Тема наступності в літературі й культурі не є новою для Дж. Візенора, оскільки він розпочав її розроблення ще в роботах «Маніфестований спосіб дії: постіндіанські війни наступності» (1994) і «Невловиме позування: сцени з життя американських індіанців про їхню відсутність і присутність» (1998). Візенорівська «наступність» стала таким же впізнаваним літературознавчим брендом, як і «трикстерський дискурс». Як зазначає А. Чадвік, «бажання Візенора номінувати наступність прямолінійними термінами відображає градус постмодерністської адаптації віднайдення слова, що більше не постає як щось радикальне або складне в професійному полі корінних студій. Наступність стає стенографічним позначенням таких складних термінів, як «активна корінна присутність» і «виживання як спротив». Публікація збірки — перший великий знак, що термін швидко від'єднується від постмодерної візенорівської специфіки — іронії та потенційної радикальності» [Chadwick 2011, с. 121]. Літературні критики трактували друк «Наступності» як відповідь на роботу Д. Троера «Белетристика корінних американців: посібник користувача». Дж. Візенор вважає судження одноплемінника про природу сучасної індіанської літератури «сумнівними й двозначними», називаючи їх «прилизаними ідеями про літературу, стиль та ідентичність», «витонченою ностальгією за сентиментальними структурами пошуку традиції й відтвореннями втраченої культури» [Vizenor 2008, с. 17]. Дж. Візенора обурює те, що більшість читачів називає корінну літературу такою, яка «не існує», романтичною компіляцією з героїчного сепаратизму й зникнення, «інші читають корінні історії як криптограму, де зашифровані культурологічні поклики, незрозумілі через трагічність долі індіанців» [Vizenor 2008, с. 17].

Говорячи про стан сучасної критичної думки щодо літератур перших націй Канади у 2009 році, Н. Джеймс Синклер і Р. Ейгенброд окреслюють коло питань, на які має дати відповіді літературознавча критика: хто може визначати «мейнстримний центр критики» сьогодення, як забезпечувати інтерпретацію, відштовхуючись від текстів, а не нав'язувати їм колоніальних лінз, хто окреслює центральних гравців і маргіналів на цьому полі, що саме конститує етноцентричний та відповідальний

підхід до текстів, які парадигми й можливості відкриваються, якщо вивчати твори письменників перших націй крізь призму критичних теорій [Sinclair&Eigenbrod, с. 8].

Ч. Аллен друкує ґрунтовну роботу, присвячену дослідженню теорії літературної критики в контексті корінних народів світу, — «Транс-корінні: методологія дослідження глобальних літературних студій корінних народів» (2012), де витлумачує потенціал зіставлення текстів, написаних представниками різних корінних народів світу. Він пропонує методологію аналізу транскорінних явищ культури, які, за його словами, мають багато спільного не лише з погляду просторового зв'язку, а й у руслі схожого середовища та історичних умов. Ч. Аллен описує методологію аналізу артефактів корінних культур, зважаючи на темпоральний контекст історичних умов, у яких вони були створені. Автор прагне відтворити діалектичний зв'язок між текстами, естетичною системою та творами мистецтва на зразок картин, різьблення або ткацтва. Ч. Аллен порівнює вірш до п'ятисотріччя висадки Колумба Н. С. Момадея «Карнегі, Оклахома 1919» із піктографічною традицією народу кайова, дизайном текстильних виробів навахів і різьбленням народу маорі (whakairo).

Автор застерігає тих, хто прагне запропонувати єдину універсальну естетику для всіх корінних народів, яку б можна було застосовувати у процесі дослідження усіх творів корінного мистецтва будь-якого періоду. «Напроти, я ратую за створення відмінних естетичних систем для належного оцінювання й правильної інтерпретації різноманітних робіт корінного мистецтва, зокрема творів сучасної літератури» [Allen 2012, с. 106]. Дослідник порушує питання про можливість створити нову парадигму «транскорінної літературної критики», яка давала б змогу «читати через національні й географічні кордони, володіючи широким спектром корінних концепцій, що відтворюють естетику сили та задоволення» [Allen 2012, с. 110].

Інше порушене автором питання стосується адекватності перекладів англійською мовою творів корінних письменників. Його хвилює ймовірність багаторівневих зіставлень, що роблять можливими численні інтерпретації, за умови відсутності мови оригіналу в літературних текстах, надрукованих найчастіше англійською мовою. Ч. Аллен запитує: «Як ми можемо

концептуалізувати потенціал відтворення мелодики мови, що являє собою зв'язок між сучасним представником корінної спільноти з предковичним на рівні акустичних елементів, які можуть бути протиставлені на рівні лінгвістичних концепцій?» [Allen 2012, с. 153].

Зацікавленість у філософському світогляді корінних жителів Північної Америки та його віддзеркалення в літературних творах простежувана в монографіях, надрукованих 2013 року: «Розплутуючи павутину часу: індіанські думки про всесвіт» за редакцією М. Мур і Т. Демейер, «Крокуючи землею багатьох богів: священні витоки сучасної екзогенної літератури» Дж. Волпарта. Автори цих досліджень описують, як стародавні вірування про спорідненість людини із конкретним місцем на землі стають сучасними теоріями про збереження енергії, обмін силами й стабільність буття.

Робота «Розплутуючи павутину часу» присвячена дослідженню творчості В. Делорії-молодшого, книга розпочинається цитатою «Усі племена говорять, що всесвіт є лише плодом уяви» із книги про індіанську філософію «Світ, у якому ми жили». Монографія складається з п'яти частин, що характеризують проблеми космогонії, церемонії, усні оповіді, поняття «дух» і сакральність географічних просторів. Автори розвідок є представниками різних корінних народів, серед яких варто назвати імена Е. Азур, С. Кук Бед Медсін, Дж. Беррі, Б. Джонсон, Д. Лоу.

Монографія «Крокуючи землею багатьох богів» (2013) Дж. Волпарта актуалізує теми космогонії в сучасній літературній критиці. Автор переконаний, що цілком можливо поєднати гегелівську теорію і уявленн про всесвіт древніх жителів Північної Америки. «Фізичний світ має власне особисте життя, у якому людина посідає дуже невелике місце й потребує постійної підтримки від інших живих істот» [Wohlpert, с. 177]. Тому людина має повсякчас виявляти вдячність у вигляді пісень, церемоній і літературних оповідей. Дж. Волпарт доводить, що сучасна література корінних народів виконує ту саму функцію, що й древні форми літератури, вона може лікувати та відновлювати, застосовуючи сили всесвіту. Щоб довести цю теорію Дж. Волпарт вибрав аналіз текстів «Екологія дитинства бідняка» (2000) Дж. Рей, «Втеча: неприродна історія сім'ї

і місцини» (2002) Т. Темпест Реф'юздж, «Житло: духовна історія живого світу» (1995) Л. Хоган.

Того ж року надруковано й розвідку П. Кірвана «Історії суверенності: естетика, автономія і сучасність у сучасній прозі американських індіанців». Дослідник пише про потенціал, закладений в індіанських літературних жанрах, які спроможні вивести корінну ідентичність за межі резервацій і створити «естетичний суверенітет» [Kirwan, с. 27]. Літературознавець трактує корінні тексти як «вираження племінного суверенітету» [Kirwan, с. 23]. На його думку, політичні й правничі дебати, що точаться в «індіанській країні», забезпечують «глибше розуміння як політичних рухів, так і літературних метафор, що спричинені цими рухами, а також відображені в критичних теоріях, які визнають шляхи, що американські індіанці торують у багатограних наративних світах» [Kirwan, с. 17]. У збірці проаналізована творчість Е. Кук-Лінн, Ш. Алексі, Д. Троєра, Л.-Е. Хоув, Л. Ердрич, Г. Сарріса, К. Вомака з погляду заангажованості кожного в процесі культурного, політичного чи художнього суверенітету їхніх народів. П. Кірван пише про здатність літератури започатковувати важливі дискусії про трайбалістську автономність у сучасній Америці, наголошуючи на тому, що індивідуальний стиль життя кожного народу є важливим аргументом, який поєднує питання політики та естетики.

2014 року надруковане дослідження Л. Татонетті «Квір у корінній літературі». У вступі до книги авторка зазначає, що її роботу варто трактувати як «літературну карту й критичну лінзу». «З одного боку, проаналізовано різноманітні твори, аби розширити загальний архів, а з іншого — зроблено спробу створити нове їх бачення» [Tatonetti 2014, с. ix]. Розвідка Л. Татонетті — перше ґрунтовне дослідження квір-напрямку в сучасній корінній літературі, починаючи з 70 років ХХ ст. донині.

2016 року з'явилося міждисциплінарне дослідження «Як уявити суверенітет: самовизначення в законодавстві американських індіанців і корінних літературах» Д. Карлсона. На сторінках книги автор закликає до відкритого політичного протистояння між корінними націями й урядом Сполучених Штатів і Канади, пропонуючи як приклад протистояння народу сіу в резервації «Стандінг рок» із газовим і нафтовим монополістом

штату Дакота. Суть цього військового протистояння полягає в тому, аби не допустити прокладання труб компанії по землях, що належать сіу, оскільки це загрожує забрудненню водних запасів резервації. У праці Д. Карлсон заглиблюється у виявлення суперечностей, що лежать між племінним суверенітетом і самовизначенням конкретної нації, а також у суть питання про те, як це відображене на сторінках політичних, законодавчих документів та літературних творів. Дослідник аналізує події середини ХХ ст., виявляючи коріння сучасних питань у промахах, зафіксованих на законодавчому й політичному рівнях. Яскравим прикладом стає професійна та політична кар'єра Д. Мак Нікла, автор називає її містком між «поганими старими днями» індіанської залежності від федерального уряду й першими політичними діями, що призвели до розмов про політичний суверенітет. На думку Д. Карлсона, роботи Д. Мак Нікла доводять, що індіанські народи спроможні відновити трайбалізм, попри шалений спротив влади. Творчість Д. Мак Нікла пробудила до життя письменників на зразок В. Делорії-молодшого, який став знаменом для послідовників ідей племінного націоналізму в межах індіанського суверенітету. Дослідник переконаний, що склалася ціла плеяда літературознавців, які підтримують й укріплюють в академічній науці ідеї корінної суверенності, серед найбільш яскравих він називає імена К. Вомака, Дж. Вівера, Е. Кук-Лінн. Важливість їхньої роботи полягає в тому, що академічні досягнення не підпорядковані економічним і законодавчим чинникам, а отже, їх неможливо корегувати за допомогою економічних важелів впливу, які часто використовують проти політичних діячів. На думку Д. Карлсона, в основу політичної суверенності обов'язково має бути покладена культурна суверенність, що базована на знанні автохтонної історії й філософії [Carlson].

2018 року виходить друком дослідження Д. Джастиса з промовистою назвою «Чому корінні літератури мають значення?». Цей твір також не можна повністю зарахувати до літературознавчих. На його сторінках сплелися роздуми про культурну історію корінних народів, становлення їхніх літератур і літературну полеміку, що особливо характерні для творчості цього автора. У вступі він визнає, що книга є частиною «розмови, яку я маю щастя вести разом із великою кількістю людей різного

походження й членства в племенах, які не шкодували років роботи, аби довести, що корінні літератури таки мають значення, часто це доводилося робити за дуже важких умов, ціною особистісних втрат у житті й кар'єрі, не маючи підтримки, а часом зустрічаючись із відкритим опором, але завжди — *завжди* з надією на краще майбутнє, на те, що наші кровні й соціальні нащадки матимуть гідний спадок, який прийшов до них від Людей і їхніх історій» [Justice 2018, с. 31].

Д. Джастис наголошує на важливості вираження корінної ідентичності в літературних творах, на зв'язку, що поєднує літературну творчість і сучасні політичні течії, які ініціюють представники корінних народів. Перші чотири розділи книги мають заголовки у вигляді важливих сучасних питань корінного населення, які автор називає головними для літературного процесу й суспільного життя: «Як ми вчимося бути людьми? (Який досвід, традиції та церемонії представляють нас як людей? Як ми реалізуємо потенціал наших фізичних і уявних тіл, душ, сердець?), Як поводитися добрим родичам? (У чому полягає наш зв'язок та обов'язок між собою стосовно нелюдського світу), Як стати хорошими предками? (Який світ і взаємини потрібно створити, щоб виплекати тих, хто йде після нас, для того, щоб вони подякували нам, а не проклинали наші могили за деструктивний егоїзм? Що може зробити література в цьому напрямку?), Як навчитися жити разом? (Як наші соціальні й інтелектуальні структури, конвенції, міркування зменшують ступінь напруженості конфліктів і стимулюють розвиток гармонійних взаємин, попри всі категоричні розбіжності? Як наші історії пропонують рятівні моделі для цих зусиль?)» [Justice 2018, с. 28]. Дослідник наголошує, що немає єдиної правильної відповіді на жодне з названих запитань, оскільки все залежить від контексту культури, громади, землі й історії кожного народу. Корінний письменник пропонує власну відповідь на запитання. «Ми можемо й повинні пишатися виживанням наших народів, але водночас ми маємо визнавати наші втрати, більшість корінних мов Північної Америки — під загрозою, деякі існують лише на сторінках академічних томів, що припадають пилом. Проте, чи вони повністю мертві, чи вони просто заснули?» [Justice 2018, с. 51].

Д. Джастис наполягає на рівній значущості для корінних літератур як усної спадщини, яку він називає обов'язковою для вивчення всіма літературознавцями, що працюють із творами індіанських письменників, так і сучасних творів. «Термін «література» перевантажений через те, що охоплює весь культурний капітал, а капітал цей безпосередньо пов'язаний із владою. Література як категорія аналізує, що важливо для культури, які історії є центральними, які сюжети люди при владі й ті, що їм протистоять, називають центральними для розуміння світу та власного місця в ньому. Для багатьох критиків література — це записаний за допомогою абетки текст із набором естетичних характеристик, форма мистецтва, що не зіставлена з соціальною корисністю чи з цінністю поза уявленнями про красу, така собі ідея «мистецтва заради мистецтва» [Justice 2018, с. 20]. На противагу загальноновживаному, автор пропонує бачити літературу як «записаний відбиток людей», експансивну, динамічно й високо адаптивну систему, «саме в цьому й полягає прекрасна та жахлива краса» [Justice 2018, с. 21]. При цьому дослідник повсякчас наголошує, що йдеться не про одну, а про багато літератур, оскільки вони репрезентують надто багатогранні й дуже різноманітні культурні традиції, щоб їх можна було безпечно зарахувати до єдиної монолітної літератури.

Говорячи про корінні літератури, Д. Джастис звертає увагу на те, що в автохтонній культурі існують форми знання, які мають бути приховані від стороннього погляду. «Існують кордони до деяких видів знань, наполягати на тому, що будь-що має бути відкрите кожному, — це означає продовження руйнівної традиції колоніальної привілейованості. <...> На щастя, навіть поважаючи кордони сакральних знань, ми маємо великий архів усе дедалі більшого корпусу літературних текстів, які можемо читати, якими маємо змогу насолоджуватися, ділитися, шукати смисли разом» [Justice 2018, с. 20]. Дослідник аналізує як відомі широкому загалу твори («Водяна Лілія» Е. Делорії, поезії П. Джонсон і Г. Скофілда, «Ця історія» Дж. Армстронг, «Церемонія» Л. М. Силко, «Шелшейкер» Л. Е. Хоув, «Вся моя родина» Т. Кінга, «Книги й острови в країні оджибва» Л. Ердрич), так і менш знані твори («Четвертий світ: індіанська реальність» Дж. Менюала, «Магічна зброя: як корінні письменники відновлювали громаду після

шкіл-інтернатів» С. МакКейні). Не оминув літературознавець і компаративного аналізу, порівнюючи зображення життя й смерті в усесвітньо відомому «Останньому з могікан» Ф. Купера та новелі «Останній з офосів» Г. Хобсона. У першому творі, на думку автора, «людяність зображена в абсолютному контрасті до диких місць й істот, що населяють цей континент, попри невловиму двозначність фронтирного життя та особливо образу Натті Бамппо. Канадським еквівалентом цієї добре розтиражованої фронтирної історії є роман «Вакуста» (1832) Дж. Ричардсона, фантазмагоричний виклик колоніальному насильству, що відбулося під час захоплення форту Детройт понтіаками, із тезою про білу верхність й індіанську меншовартість» [Justice 2018, с. 49]. Г. Хобсон розповідає історію Томаса Дарко, останнього носія мови офосів, який зумів зберегти свою людяність на тлі катастроф ХХ сторіччя, пройшовши через бутлегерство, арешт, службу в армії, роботу статистом у Голлівуді, мовним інформатором у музеї Смітсоніан, втратив сім'ю в автокатастрофі, але залишився вірним ідентичності свого народу до останнього подиху. «Там, де Куперові індіанці зникають перед незупинною білою «цивілізацією», Хобсонові індіанці кидають виклик як ідеї індіанського зникнення, так і пресупозиції про невідворотність колоніалізму поселенців. Попри те, що Томас зникає в скорботі й відчаї після того, як дізнається про долю своєї родини, він не залишається там. На відміну від Куперового Чингачука, що ступає на шлях власного усунення, допомагаючи Натті Бамппо «окультурювати дику природу», Томас Дарко не здається. Він визнає біль своєї нової втрати: «Я був бідняком, не тому, що не мав власності, але тому, що в мене більше не було сім'ї. У цьому полягає справжня бідність. Немає злиднів гірших, ніж ці». Проте він продовжує спілкуватися власною мовою, правда, лише там, де його не чує людське вухо. «Я продовжував говорити до себе на офо, здавалося, що я чую відповідь у гомоні кипарисів і дубів» [Justice 2018, с. 51].

У книзі наявні роздуми про те, за допомогою яких засобів корінні письменники передають ідентичність своїх народів. Автор наголошує, що «етнічність» є вкрай проблематичною концепцією для корінних народів. Ідентичність людини варто характеризувати за добрими стосунками з усім живим, а не за принципом частки крові, що популярний у сучасній Канаді

й США. «Що далі люди відділяються від рідних місць і з ними пов'язаними історіями, то більше їхня ідентичність стає категорією широкого вжитку й у такий спосіб відділеною від зобов'язань перед родиною та громадою, більше вони спираються на національну державу і її споживацьку символіку, щоб задовольнити свою потребу у відчутті належності. Так руйнується їхнє відчуття обциності й просторова ідентичність» [Justice 2018, с. 58].

Завершує книгу додаток під назвою «Рік, присвячений корінним письменникам на Твіттері». Д. Джастис пояснює, що коли він укотре зіткнувся з твердженням про те, що творчість представників корінних літератур не така вже різноманітна, складна за змістом чи яскрава, він вирішив розміщувати на своїй сторінці у мережі «Твіттер» щодня протягом 2016 року ім'я одного з корінних письменників, його національну приналежність, роки життя й перелік найвизначніших творів. Письменник зізнався, що він прагнув уникати імен, які в усіх і так на слуху, натомість вибирали не такі відомі імена особистостей, що мали вагомий вплив на становлення корінних літератур. Список складається з 366 позицій.

Того ж року вийшла друком збірка критичних есеїв канадських літературознавців під назвою «Корінні дослідження: теорія, практика і взаємозв'язок» за редакцією Д. Мак Грегор, Ж.-П. Рестола й Р. Джонсон. Ця збірка надає читачам конкретні та глибокі приклади того, як подолати проблеми упередженості досліджень корінних народів щодо їхнього світогляду, гносеологій та онтологій. Кожен автор пов'язує особисту розповідь про дослідження культури, історії корінних народів і особливості їхніх літератур із поточними дискусіями та дебатами про сучасний стан колоніалізму в корінних спільнотах. К. Феллнер акцентує, що аналізувати корінну творчість «із позиції корінного холізму» більш логічно, ніж відповідно до розтиражованих академічних методологій, перед читачем відкриваються міріади читацьких тактик. Духовне серце людини під'єднується до ритму, збереженого в правічній усній творчості та *nehiyaw pimatisinin*¹⁷, у такий спосіб ми наслідуємо *isihcikewin*¹⁸» [Feller, с. 40].

¹⁷ Духовний спосіб життя мовою народу крі.

¹⁸ Святі сутності мовою народу крі.

2019 року вийшли друком ще дві розвідки, пов'язані з популяризацією корінного світобачення в академічному дискурсі: «Як застосовувати корінні методології дослідження. Оповіді про людей і громади» за редакцією С. Віндчіфа й Т. Сан Педро [Windchief&San Pedro]; «Ми танцюємо для вас. Корінний фемінізм і відновлення жіночих церемоній» авторства К. Рислінг Балді [Risling Baldy]. Ці роботи не можна назвати суто літературознавчими, проте кожна з них представляє бачення стосовно зміни критичних парадигм і підходів до аналізу творів корінних письменників. Укладачі першого зі згаданих досліджень сконцентрували свою увагу на питанні, як саме корінний світогляд має вплинути на методологію аналізу корінних культур, літератур та історії. Автори розвідки обстоюють моделювання методів, корінням яких є стародавні духовні традиції й історичні факти, що послугують зміцненню стосунків між представниками різних корінних націй.

Дослідження К. Рислінг Балді сконцентроване навколо ідеї відновлення стародавніх жіночих традицій, які вона вважає дієвою практикою деколонізації корінних суспільств. «Критичне осмислення корінного фемінізму нагадає нам про те, що маємо уважно ставитися до традицій, за їхньою допомогою воювати з колоніалізмом. Мета книги — укоренити розуміння корінного фемінізму як знаряддя відкритої критики колоніалізму переселенців, що вони насаджували за допомогою ідеології гетеропатріархату й гетеропатерналізму. Корінний фемінізм є втіленням духовних та епістемологічних основ нашого суспільства» [Risling Baldy, с. 9]. Авторка аналізує найбільш яскраві роботи, присвячені корінному фемінізму: «Священне коло» П. Г. Еллен та «Визнання існування: відновлення корінної жіночності», «Життєві віхи й корінні жінки: вчення та спогади» К. Андерсон.

Важливе надбання 2019 року — праця за редакцією Д. Локарда й Р. Лі «Луїс Оувенс: як писати про землю і спадщину», що зробила спробу відновити справедливість стосовно цього культурного діяча. Колектив авторів звернувся до аналізу художньої й критичної спадщини Л. Оувенса, чії роботи були значущою віхою в літературному процесі корінних жителів. Попри всі суперечності, що це ім'я спричиняє серед індіанських

критиків у питаннях доцільності чи недоцільності «індіанського націоналізму», автори називають його «засновником, який заклав підвалини нині процвітаючої літератури корінних жителів штату Каліфорнія» [Lockard&Lee, с. 98]. Оувенсівську монографію «Інші долі...» цілком справедливо називають «найпершим дослідженням книжкового формату, що присвячене вивченню літератури корінних народів, яка належить перу індіанського автора» [Lockard&Lee, с. 121]. Дослідники звернули особливу увагу на розроблення Оувенсом таких важливих для літературознавства корінних народів тем, як транснаціональність індіанської просторовості й загальноіндіанські цінності в літературному процесі. На їхню думку, Л. Оувенс «грав у літературну гру в кості, виступаючи проти мейнстримного втаємничення індіанців і драматизуючи смертельну для колоніалізму іронію» [Lockard&Lee, с. 179].

Дослідники пишуть про «теоретичні суперечності» Л. Оувенса з такими визначними діячами індіанської культури, як Е. Кук-Лінн, Дж. Візенор та Ш. Алексі, що, зрештою, призвело до самогубства критика у 2002 р. «Що досі не оцінено належно, так це його дослідження в царині американського модернізму, особливо розвідки, які стосуються Стейнбека, через які він створював і переосмислював естетику й альтеративні форми історичної пам'яті, що віддзеркалювали досвід корінної діаспори Каліфорнії» [Lockard&Lee, с. 99].

Цікава спроба поєднати нараталогічні дослідження структурної організації текстів, написаних автохтонними письменниками, із теорією «трайбалізму» була зроблена Дж. Донаху у книзі «Сучасна проза корінних американців: теорія поетики виживання» (2019). Автор є прибічником стратегій, запропонованих Е. Політано і Д. Троером і обрав для свого дослідження традиційні західноєвропейські стратегії. Дж. Донаху аналізує романи «Дурить кроу» Дж. Велча, «Сади в дюнах» Л. М. Сілко, «Оренда» Дж. Бойдена і «Зелена трава, плинна вода» Т. Кінга, називаючи ці тексти «парадигматичними» для сучасного літературного процесу корінних письменників. Як пояснює сам дослідник: «Кожен роман аналізується через призму наратологічної теорії: структуралістку наратологію, феміністичну наратологію, риторичну наратологію і наратологію надприроднього»

[Donahue, с.4]. Проте це дослідження відразу зазнало нищівної критики з боку літературознавців-«трайбалістів». Так, Д. Медсин заявила, що дослідник не впорався із поставленим завданням, бо, на її думку, аналіз роману Л. М. Сілко відбувався у річищі феміністичної критики, запропонованому С. Лансер у статті «Про феміністичну наратологію» (1986), що не має нічого спільного із гендерними теоріями притаманними корінним народам. Дослідниця заявила, що книга Дж.Донахю мала б більше користі, якби критик віднайшов шлях «адаптувати» наратологічні підходи до індіанських студій. «Іншими словами, книга мала б відповісти на питання, як насправді має виглядати корінна наратологія. Книга Донахю лише поставила це питання. Можливо, його розвідка підштовхне літературознавців до подальших розшуків у цьому напрямку» [Madsen 2020, с. 183].

2.4. Літературна критика корінних літературних творів у річищі постмодерністської теорії

К. Вомак наголошував, що «спершу необхідно розповісти всі наші історії XIX ст., а лише потім звертатися до постмодерністської інтерпретації текстів» [Womack 1999, с. 4]. Водночас у праці Л. Оувенса «Інші долі: як зрозуміти роман, написаний американським індіанцем» висловлено тезу про відповідність корінного світосприйняття філософії постмодернізму. На думку дослідника, світоглядні засади корінних спільнот узгоджуються з постмодерністським розумінням реляційної, а не абсолютної істини. Дослідник говорить про відповідність деяких аспектів корінної свідомості невизначеності формування ідентичності в постмодернізмі. Л. Оувенс переконаний, що діалектичною точкою відліку має стати фігура Візенорового трикстера. Втілюючи всі можливості суперечностей, трикстер безперервно розбирає ті образні конструкції, які обмежують людські можливості й свободу, дозволяючи пресупозиції та імплікації брати участь у процесі, «постійно розриваючись і повторюючи нові комбінації. У «трикстерському дискурсі» Дж. Візенор апелює до Ж. Лакана, який попереджає, аби ми «не чіплялися за ілюзорність того, що пресупозиція надасть нам відповіді щодо того, як має функціювати імпліковане. Ще краще, аби пресупозиція

взагалі надавала всі відповіді про буття будь-чого імпліковано-го. Водночас на негативних прикладах трикстери демонструють необхідність для людства вміти контролювати світовий порядок. У путях фіксованого авторитарного дискурсу «его» втрачає життєвість, перетворюючись на Белладонну. У нерозмірній безкінечності чистої можливості «его» шизофренічно деконструюється, як і розпадається на частини трикстерове тіло в традиційних історіях. Саме за допомогою мови історії створюють упорядкованість світу, а не продукують порядок, що преважує над хаосом досвіду. Когерентна, адаптивна й синкретична ідентичність людини можлива без кінцевої статичної рівноваги. Кожне усне висловлювання стає не «розповіданням історії», а радше «історією оповіді», уся відповідальність за неї покладена на оповідача» [Owens 1992, с. 235]. Дж. Візенор називає свого трикстера «постмодерністським», саме тому зрозуміти його можна лише в культурному контексті. Дослідник висловлює припущення, що філософія постмодернізму звільняє літературу корінних народів за допомогою гумору й абсурдності, що характерні для трикстера, спроможного зробити маргінальне центральним. Варто зазначити, що трикстерська пародія притаманна не тільки Візеноровим творам, особливий інтерес становить творчість Ш. Алексі, Т. Кінга і Л. Оувенса.

Дж. Візенору належить провокативна теза щодо того, що постмодернізм «звільняє» літературу корінних народів, надаючи їй шляхи вираження особливостей індіанського гумору й абсурдності, що притаманні традиційним трикстеріанським оповідкам, а маргінес таким чином торує собі шлях до центру. Дж. Візенор незадоволений тим, що постмодернізм не розкладає оповідь на «культурні категорії» [Vizenor 1993, с. 278]. Для критика надзвичайно важлива категорія «репрезентативності реальності», яку він описує в контексті постмодерністської уяви. Автор зазначає, що для функціонування в царині особистість має почуватися комфортно у власній душі, що є найважливішим завданням людини у світі. Дослідник у такий спосіб прагне віднайти втрачені у деконструйованому світі сучасності людські й племінні цінності. Одна з перших цінностей, яку варто відновити, — відчуття великої родини та широких родинних зв'язків, на протигагу культивованій у сучасності нестабільній

нуклеарній сім'ї. Почасти Дж. Візенор змінює місцями реальність та уяву, наголошуючи на характерній для індіанського світогляду думці про те, що проблеми людини йдуть із середини неї, а не залежать від оточення й світу. «Візенорова проза досліджує мобільні версії громадянства, завданням яких не є урегулювання питань фактичної суспільної належності, але натомість вивищує общинну й індивідуальну ідентичність, <...> простір, трансформований індіанським мистецтвом химерні транснаціональні форми естетичного громадянства. Його творчість складає динамічні мапи транснаціональних зв'язків, що попри всю свою різноманітність залишаються корінними, тримаючи суто трайбалістський фокус, хоч вони й відкриті для обміну з усім позитивним на світовому рівні» [Jobin, с. 33]. На відміну від більшості корінних письменників, які вибирають повернення протагоніста на рідну територію як важливий мотив для своїх творів, Дж. Візенор пропонує рух у простір. «Я писав про рух лише в контексті суверенітету й літератури» [Vizenor 2015, с. 163].

Дослідники творчості Дж. Візенора звертають увагу на вигадливість його антиколоніальної риторики. Часто застосовуваний ним прийом — уміщення протагоніста, представника резервації Білої Землі анішінаабе (рідної для письменника) у контекст інших культур як трикстера цих культур (романи «Голубі ворони», «Гривер. Американський король-мавпа в Китаї»). «Візенор зацікавлений у розхитуванні провладної рівноваги, інфікованої колоніалізмом, підкидає їм силогізми про корінний примітивізм, аби в такий спосіб змусити провладну думку рухатися в протилежний бік від ідеалізації «примітиву» [Maskau, 171]. Дж. Візенор прагне створити власний «космопримітивізм», який дає змогу розгледіти в індіанських митцях представників сучасності, а не артефакт далекого минулого, законсервованого в образах індіанців Великих рівнин. Залишаючись глашатаєм національної ідеї корінних народів, Дж. Візенор трансформує ідею естетики космопримітивізму у форму політичної заяви, що засвідчує індіанську присутність у сучасному світі. «Космопримітивне корінне мистецтво мобільне й життєздатне, саме тому спроможне обстоювати індіанський суверенітет у всьому світі, спілкуватися на рівні з іншими національними мистецтвами. Завдяки літературній

естетиці Візенора, національний суверенітет вийшов за кордони резервації, ставши своєрідним засобом транспортування національних ідей» [Jobin, с. 37].

Дж. Візенор неодноразово зазнавав критики від колег за «непослідовність» своїх теорій. «Візенорова належність до теорії радше випадкова, не всі тези постструктуралізму можна зіставити з філософіями, що він, здається, схвалює. Якщо трактувати постструктуралізм переважно як якесь свято, а не аналізувати його, то це й пояснює деяку непослідовність у його письмі. Візенорова стилістика спрямована на створення незаперечних оповідок, що дає змогу читачеві робити власні висновки з описаних протиріч. Він не теоретик у значенні того, як обґрунтовують основи власної філософії, що спрацьовує надалі як послідовна літературна теорія» [Weaver, Womack, Warrior, с. 165–166].

К. Шенлі через кілька років розвине цю думку, назвавши літературу корінних народів «улюбленим логовом Койота, бо вона є місцем «вільної гри» у постмодерністському значенні цього слова, привнесення історії в повсякденне життя. Література може суперечити імперському комфортному ностальгічному погляду в кількох напрямках: індіанські голоси й життєві перспективи не відповідають стереотипам; історія постає зовсім під іншим кутом зору. Найбільшого удару завдано тим, що індіанці постають як багатовекторні істоти, наділені власною свідомістю, почуттями й інтелектом» [Shanley1998, с. 147]. На думку дослідниці, найбільш зручний і природний спосіб проаналізувати корінний твір полягає в тому, щоб побачити в ньому метанаратив корінної спільноти. Авторка порівнює ці тексти з екосистемою, де тісно переплетені жарти, анекдоти, міфи, плітки, пісні й персональні спогади окремих її членів. «Аналіз текстів має бути підпорядкований колоподібній формі, бо саме в цьому полягає суть корінного світогляду — циклічність часу» [Shanley1998, с. 141].

Багато літературознавців убачає конфлікт у використанні письменниками корінного походження традиційно європейських літературних форм. Найбільш дражливі в цьому зв'язку — роман й оповідання, що є надбаннями американської літературної традиції як такої. Віршовані ж твори натомість потратковані як найбільш «автентичне» виявлення сучасної індіанськості, оскільки зазвичай поети копіюють стилі й манеру

древніх сказань і ритуалів. Останнім часом набули популярності двомовні поетичні збірки. Серед інших можна назвати збірки Бренді Натані Мак Дугал «Ka Makani Pa'akai: Солоний вітер» (2008), Маргарет Нудін «Bawaajimo: На діалекті снів» (2014). Перша присвячена темам сім'ї, культури, землі, політики й міфології корінних гавайців (Kanaka Maoli), друга розповідає про традиції та історію анішінаабе. Особливий інтерес викликають літературознавчі розвідки, частина з яких написана мовою корінного народу. До таких належить розділ «Відновлення голосу з нашими інструкціями» К. Феллнер у монографії «Корінні дослідження: теорія, практика і взаємозв'язок» (2015) [Fellner].

Із кінця 60-х років простежувані численні включення поетичних і ритуальних текстів та описів у прозові твори письменників корінного походження як спосіб протистояти метанаративу про вторинність індіанського літературного продукту («Церемонія», «Альманах мертвих» Л. М. Силко, «Танцівник по траві» С. Паувер, «Будинок, створений зі світанку», «Шлях до гори дощів» Н. С. Момадєя та інші). На нашу думку, це класичний вияв постмодерністської літературної стратегії, коли роман постає як постмодерністський шлях «зміщення домінант з епістемологічних на онтологічні» [McHale, с. 12]. У такий спосіб письменники, які звернулися до цієї стратегії, досить успішно актуалізували у своїх читачів ідею про можливість співіснування різних станів буття індіанців у сучасному світі. У цього прийому є багато прихильників як серед критиків, так і серед письменників, проте існують письменники й науковці, що піддають його обґрунтованій критиці. До таких належить Д. Троєр, який у своїй резонансній розвідці «Белетристика корінних американців: посібник користувача» (2006) доводить, що такий спосіб зробити літературний твір більш автентичним є насправді маніпулятивним, створює ілюзію автентичності, слугує своєрідною бутафорією або реквізитом на сцені, але не додає «справжності» тексту [Treuer 2006a, с. 60]. Перу Д. Троєра належить роман «Переклад доктора Апеллеса», що являє собою своєрідну пародію на спроби додати «автентичності» тексту за допомогою залучення в тканину оповіді уривків з індіанського епосу, що не існує.

П. Г. Еллен звертала увагу на надзвичайну важливість форми подання матеріалу для сприйняття корінної ідентичності.

Її обурювало прагнення некорінних письменників створювати у власних текстах «гібридні» образи індіанців і символіку, що наштотувала на постійні роздуми про культурний конфлікт як основу життя сучасних представників корінних народів [Allen 1986, с. 81]. Зазнає актуалізації опозиція «Я-Інший», що характерна для загального бачення постмодерного світу. Літературознавці пропонують й іншу інтерпретацію цього явища. Дж. Рупперт пише про те, що гнучкість і вміння пристосовуватися до обставин — одна з найбільш характерних рис корінної ідентичності, особливо для народів, які звикли до кочового способу життя. На його думку, слушно говорити про індіанських протагоністів не як таких, що «спіймані» між двома культурами, бо це тільки активізує романтичні й віктимні пресупозиції читачів. Натомість варто виокремлювати їхню здатність бути «представниками двох великих культурних традицій» [Ruppert, с. 7]. Картину світу, що її пропонують читачеві корінні письменники, можна назвати «діалектами Духу, герменевтикою значень» [Lyotard, с.ххiv]. Їхні постмодерні тексти складаються з численних світів, що співіснують одночасно. Йдеться про створення іншої методології світосприйняття, яка призводить до взаємопов'язаної просторовості. Подібне світобачення близьке до концепту гетеротопії, запропонованого М. Фуко.

Інший важливий мотив, що поєднує постмодернізм і літературу корінних народів Північної Америки, — питання метисності, оскільки письменники та їхні герої (за окремими винятками) не є стовідсотковими індіанцями за походженням. К. Вомак зауважує, що «постмодерністи можуть сміятися з наших заяв про пріоритетність статусу інсайдера, піддаючи сумніву навіть природу інсайдерства, оскільки вони свідомі того, що ні чистих кріків, ні чистого корінного світогляду не існує, корінні й некорінні постійно реконструюють одне одного. Аби повернутися до реальності, не завадить постійно нагадувати собі про те, що питання автентичності, як і статуси інсайдера та аутсайдера, постійно обговорюють у корінних спільнотах, особливо з огляду на те, що саме аутсайдери надавали інтерпретацію всьому індіанському» [Womack 1999, с. 6]. Л. Оувенс у роботі «Послання напівкровок: література, фільм, сім'я, простір» заявляє, що письменники змішаного походження прекрасно

репрезентують ідеї постмодернізму. Герої-напівкровки в корінних романах утілюють ідею витривалості, розвитку й виживання традиції. Такими є Тайо в «Церемонії» Л. М. Силко, Авель у «Будинку, створеному зі світанку» Н. С. Момадея, Ліпша в «Палаці Бінго» Л. Ердрич, Вілл із «Медсин Ривер» Т. Кінга та багато інших. «Роман корінних американців за своєю суттю є квінтесенцією постмодерністського фронтирного тексту й проблеми ідентичності, що лежить в основі практично кожного індіанського роману та постає як проблема за своєю транскультурації» [Owens 1998, с. 46].

Бачення завойованих земель як тіла підкореної жінки — досить поширений у літературі образ, саме тому деколоніальне літературознавство відводить велику роль гендерним взаєминам і питанням трансгендерності. У сучасній індіанській критиці існує тісний зв'язок між квір-теорією, корінними студіями, колоніальними дослідженнями й теорією соціальних комунікацій. Перша збірка присвячена цій темі — «Оживляючи дух. Антологія індіанських письменників-гомосексуалістів», укладена В. Роско у 1988 р. У післямові дослідник зазначив, що гендерні уявлення багатьох корінних народів, що порушують чинні «білі» норми, є викликом колоніальному суспільству. Термін «подвійний дух» у корінному літературознавстві слугує риторичним засобом, який відображає ідею пантрайбалізму для передавання специфічних для корінних націй уявлень про гендерність і сексуальність, що часто випадають з уявлень про сексуальну норму, привнесену західноєвропейською цивілізацією.

«Подвійний дух» — штучно сконструйований англомовний конструкт, що репрезентує інтереси й традиції, задокументовані в сотнях історичних документів, які розповідають про гендерні та сексуальні особливості різноманітних суспільних культур американських індіанців» [Roscoe 1988, с. 222]. Р. Ла Форчен уточнює, що така десигнація походить з алгонкінських мов від слова «niizh manitoag» (два духи) і має на увазі наявність як чоловічого, так і жіночого духу в одній людині. «У жодному разі це не впливає на діяльність геніталій людини, натомисть ідеться про якості, що маркують соціальну роль людини та її духовні дари» [LaFortune, с. 221]. Д. Джастис пише про те, що він воліє вживати термін «квір», а не «подвійний дух»

у літературознавчому дискурсі. «Якщо автор не використовує самопозначення «подвійний дух» як термін, що ідентифікує його, я волію оперувати поняттям «квір» для номінування тих із нас, чия ідентичність не вкладається у вузькі межі гетеросексуальної нуклеарної сім'ї, структури, що не мала великої популярності серед індіанців, допоки не почали насаджувати християнські цінності в наших громадах» [Justice 2018, с. 105].

Термінологія на позначення цього явища в кожній культурі своя, вона надзвичайно різноманітна й важлива для розуміння глибин цього явища в кожному конкретному контексті, проте «подвійний дух» варто трактувати як термін-парасольку, що має міжкультурний денотат, бо «академічний дискурс потребує чіткої термінології для ведення повноцінної дискусії»¹⁹ [Driskill, Justice, Miranda, Tatonetti, с. 13]. Як наголошує К.-Л. Дрискілл, «подібно до інших термінів-парасольок, навіть того самого *квір*, є ризик, що він зітре різницю між культурними особливостями кожного племені, але подібно до *квір*, ішлося про об'єднання та включення двозначності й різноманітності» [Driskill, с. 72]. С.-Е. Джейкобс додає, що «гендерна ідентичність маркує місце людини серед можливих гендерних ролей кожної культури» [Jacobs, с. 2]. Д. Джастис убаचाє в обстоюванні гендерних особливостей акт протистояння білій колонізації. «Не дозволяйте ігнорувати секс і фізичні задоволення в процесі корінного визволення, бо це один із наших ресурсів самозбереження. У кожному оргазмі можна вбачати акт деколонізації» [Justice 2008b, с. 106].

Укладачі збірки літературних творів «Суверенна еротика» переконані, що творчість письменників із «подвійним духом», як і роботи квір-творців загалом, є «центральним інструментом спротиву колоніальному гендерному й сексуальному режимові. Організації, на зразок Американські індіанці-геї, разом із публікаціями Б. Брант (мохавк), М.Кристос (меноміні), Ю. Гоулд (конко), М. Кенні (мохавк), П. Г. Еллен (лагуна пуббло) трансформували наше розуміння себе й змінили бачення свого місця» [Driskill, Justice, Miranda, Tatonetti, с. 2]. Крім антології «Оживляючи дух», індіанські квір-твори були

¹⁹ Більш докладно про це у розділі 1.9.

надруковані в збірках «Цей міст зветься моєю спиною. Твори кольорових жінок-радикалісток» (1981) за редакцією Ч. Морага та Г. Анзалдуа, «Зібрання духу» (1984), укладачка Б. Брант, «Частина мого серця. Антологія творів кольорових жінок-лесбійок» (1991) за редакцією М. Сілвери, «Колір спротиву» (1993) за редакцією К. Файф, «Перетворюючи мовою ворога: сучасна творчість корінних жінок Північної Америки» (1997), укладачі Дж. Харіо та Г. Берд. На сторінках цих антологій відображене уявлення представників корінних народів про важливе місце сексуальності в сучасному житті корінних американців.

Б. Брант проголошує на сторінках «Зібрання духу» думку лесбійських жінок-індіанок, зауважуючи, що основне призначення антології — повідомити про «благословення, терпіння у виживанні під час зустрічі з машиною колоніалізму, у щоденному мотлоху й щоденній радості. Ми не шукаємо виправдань за те, ким ми є, як ми живемо, пишемо та творимо. Наш дух повстав. Ми — розлючені жінки. Ми розлючені на білих чоловіків і їхні збочення, їхню жадібність та жорстокість стосовно землі, води й повітря, їхнього технохристиянського ставлення до всього живого, зокрема власного життя й життя наших дітей. Ми розлючені на індіанських чоловіків за те, що вони відмовляються від нас, за їхню обмеженість кругозору в розумінні того, що насправді становить основу могутності нації» [Brant, с. 10–11].

2010 року надрукована розвідка К.-Л. Дрискілла «Подвійне переплетення. Як побудувати альянс між корінними дослідженнями і квір-студіями», де дослідник пояснює, що розуміння квір-мотивів у корінях літературних творах не обов'язково пов'язане з виявом сексуальності. Часто ці теми зачіпають особливості гендерних виявів поза межами домінантних європейських конструктів. Нерозуміння сексуальних і гендерних звичок народів окупованих територій не дає уявлення, як глибоко сягає політичне поневолення в постійному перетині традиційних гендерних ліній. На його думку, важливо випрацювати критику, орієнтовану на літературу «подвійного духу», створити її теоретичні засади й парадигми, що спрямовані на сучасні соціальні формації обох Америк щодо психосоціальних принижень, крадіжку земель і геноцид корінних народів за допомогою нормалізації сексистських соціально-символічних

систем, гомофобії та трансфобії. «Критика літератури «подвійного духу» відрізняється від загальної квір-критики, оскільки вона базована на корінній історії, політиці й антиколоніальній боротьбі. Ця критика кидає виклик як домінантній білій квір-теорії, так і кольоровим квір-дослідженням, що практично стирають корінні народи. Постає питання про корисність таких загальних теорій, що не мають нічого спільного з племінними традиціями, оскільки подібні розвідки ніяк не допомагають осмислити колоніалізм і пов'язані з ним процеси» [Driskill 2010, с. 71]. Дослідник пише про наявність «внутрішнього свідка», який змушений перекладати історичні факти мовою фантастичних мемів, аби лише зменшити напругу, що виникає щоразу, коли корінна еротична реальність стає аж надто відмінною від уявлень про європейську «нормальність». Він порушує питання, чи можливо концептуалізувати фантастику як риторичну фігуру деколонізаційної модальності, своєрідний шлях для дослідження сублімацій через літературну творчість і розвідки в галузі естетики. Ідентичність людей подвійного духу «уособлює психічну потребу у внутрішньому свідку, щоб зрозуміти зв'язок між сексуальністю, гендером, колоніалізмом і деколоніалізацією» [Driskill 2010, с. 70].

Думку К.-Л.Дрискілла підтримує й М. Рифкін, говорячи, що тубільність може бути виявлена через еротику, яка «набула форми корпоральності, інтерсуб'єктивності й уразливості, які можуть бути схарактеризовані та марковані як «сексуальність» у царині домінантного дискурсу, що є відправною точкою для картографії постійного врядування корінної політики» [Rifkin 2011, с. 174]. Дослідник пропонує розсунути теоретичні межі квір-студій, ставлячи під питання усталені уявлення про квір. На його погляд, квір-теорія тісно переплетена з питаннями кровної спорідненості, місцем проживання й володінням землею, тому що саме ці аспекти — «непроголошений центр уявлення про гетеронормальність, яка вже від початку інкорпорована в расистські й імперські проекти» [Rifkin 2006, с. 28]. М. Рифкін повторює тезу творців «Літературного сепаратизму» про те, що індіанські тіла, ідентичність і людське уявлення про себе як про окремих особистостей та колективну спільноту тісно переплетені зі сприйняттям себе як частини

землі. Суверенітет — частина фізичної та психічної свободи, обов'язковим складником чого є земля й тіло. Така риторична модальність пропонує письменникам корінного походження посісти позицію авторитетності в питаннях правомірності щодо віковичних традицій корінних народів у царині еротики й тілесності. За висловом дослідників, варто відмовитися від західноєвропейських фільтрів для оцінювання цінностей, образів й історичних оповідей, які проєктовані на корінну сексуальність та оцінюють «чистоту» або «нечестивість». Саме це К. Вомак назвав основою для корінного літературного сепаратизму й націоналізму [Womack 1999].

Корінна сексуальність проголошена в роботі Д. Джагиста «Нотатки до теорії аномальності», де він пише про те, що аномальні з погляду доміантного європейського суспільства явища прийнятні для корінного. У цьому дослідник убачає виражену дихотомію «своє — чуже» у галузі суверенної еротики. «Аномальними є ті істоти й стани, які можна схарактеризувати в межах кількох категорій, виокремлених заради їхньої символічної цінності. Так історично склалося, що найбільш чисельні групи аномальних осіб були цілком звичайними істотами, чий звички, зовнішність, спосіб життя являли собою девіантні відхилення від категорійної ясності» [Justice 2010, с. 220–221]. Аномальні істоти — «утілення відмінності» між білими й тубільними уявленнями про світ і нормальність речей у ньому. «Аномальне тіло функціє як особистісна й громадська «інтерпретативна нагода», розміщена в постійно контекстуалізовані відносини всього того, що ми допускаємо, що є «традиційним», «людським», «нелюдським», «природним» [Justice 2010, с. 221]. Д. Джагист переконаний, що наявність аномальних квір-фігур — елемент корінного спротиву, оскільки нагадує про дихотомію гендерних ролей, що відрізняється від усталеної в Європі.

Д. Джагиста підтримує А. Сміт, яка переконана, що логіку колоніалізму поселенців потрібно «квіризувати», аби вони могли гідно спілкуватися в умовах геноциду сучасності, а не наполягати на зникненні корінних народів для посилення структури білої зверхності, колоніалізму й гетеропатріархаті, що нависає над усіма народами Америки» [Smith 2010, с. 64]. На її думку, теоретичний квір-перформанс корінних народів —

необхідна стратегічна інтервенція в логіку американського колоніалізму для деколонізації свідомості білого суспільства. А. Сміт заперечує універсальність досвіду нав'язування гендерних моделей поведінки, не притаманних першопочатковим культурним традиціям, як єдино можливого способу виживання в сучасному світі.

Варта уваги стаття Л. Татонетті «Корінні фантазії й суверенна еротика. Як позбавлені рідної домівки черокі відтворюють осіб подвійного духу», де авторка наголошує на необхідності деколонізувати жанр фантастичної повісті²⁰, оскільки це допоможе побороти колоніальну образність у національній свідомості й «представити історію американських індіанців у новому світлі для абсолютно нової аудиторії» [Tatonetti 2010, с. 63–64]. 2014 року опубліковано розлоге дослідження Л.Татонетті «Квір у літературі корінних американців», де вивчено генезу квір-теорії у творчості письменників корінного походження. Авторка доводить, що буяння квір-мотивів в індіанській літературі ХХІ ст., які зазвичай пов'язують з індіанським ренесансом, насправді має значно довшу історію. «Історії про гендерну варіативність і тих, кого ми нині без сумніву називаємо квір-індіанцями, були наявні тут із моменту появи перших оповідок про творіння в людей, що впали з неба або вийшли із землі, мігрували сюди з інших земель залежно від того, як їх підганяли льодовики» [Tatonetti 2014, с. 1]. Водночас дослідниця визнає, що неймовірне значення для становлення індіанської квір-теорії мали політичні рухи так званих «червоних сил» середини ХХ ст. Чільне місце Л.Татонетті відводить творчості М. Кенні. Його поезії, опубліковані в різноманітних журналах у другій половині ХХ ст., дали поштовх індіанському квір-ренесансу, оскільки за їх допомогою дестабілізовано домінантну репрезентацію ідентичності корінних чоловіків як гіпермаскулінних воїнів, що були пов'язані з уявленнями про підкорення континенту в ХІХ ст. М. Кенні — представник одного з найбільш войовничих народів Північної Америки, племені апахів. Пишучи про чоловіків свого народу, він «навмисне висвітлював тему, характерну для всієї квір-літератури, — наявність одностатевого бажання в корінній космології» [Tatonetti 2014, с. 4].

²⁰ Ідеться про фантазування на теми індіанських сексуальних практик.

2020 року Ліза Татонетті друкує статтю «Як вивчати корінну літературу квір та «подвійного духу» або Захід завжди був квір», де порушено проблеми методики викладання літературних творів квір. У праці викладено питання про те, «як краще донести до студентів, що квір-автохтонність, а не біла маскулінність, моногамні гетеропари й гетеропатріархальний національний уряд є вкоріненими в публічний та інтимний простір острова Черепахи²¹» [Tatonetti 2020, с. 109]. Дослідниця переконана, що введення терміна «подвійний дух» — лінія демаркації, яка вивільнює дослідження й викладання від ідеологічного спуду, що був навішений на пейоративний термін «бердаче». Проте вона визнає, що недоліком терміна є «його відстороненість від автохтонної космології та лінгвістичних традицій» [Tatonetti 2020, с. 110]. У статті проаналізовано праці таких корінних письменників-квір, як К. Вомак, Б. Брант, Х. Джастис, М. Кенні, П. Еллен. Л. Татонетті впевнена, що, «особливості» цих письменників у викладанні загального канону корінних літератур, зробить «наше минуле, сучасність і майбутнє більш квір, а отже, напевне до корінних першопочатків» [Tatonetti 2020, с. 120].

Висновки до другого розділу

За півстолітню історію становлення корінної критики сформувалася думка про те, що індіанські критичні студії мають бути сфокусовані на постколоніальній націоналістичній теорії, яка є узагальнювальною для сукупності ідей, поглядів, концепцій, орієнтованих на аналіз культурної й історичної спадщини колоніального минулого через інтерпретацію колоніального та антиколоніального дискурсів у творах корінних письменників та шляхи їхньої взаємодії і взаємопроникнення. Застосування постколоніальної методології опису явищ корінної літератури привело багатьох критиків до розуміння, що в сучасній ситуації осмислення колоніального й антиколоніального досвіду потребує індіанського варіанта критичної теорії. З огляду на це, були обґрунтовані корінні інтерпретаційні

²¹ Корінні народи іменують континент Північної Америки через подібність його обрисів до великої черепахи.

моделі, базовані на аналізі колоніального, антиколоніального й постколоніального дискурсів, що взаємодіють між собою і є вагомою частиною національної ідентичності. Важливе місце у формулюванні посідає виокремлення значущості історичного минулого колонізованих народів Північної Америки, подолання неосмислених стереотипів щодо індіанців у постколоніальному суспільстві.

Помітне протистояння між двома таборами літературознавців — одні з них більше орієнтовані на європейські літературознавчі теорії й вважають, що саме вони мають лягти в основу літературних інтерпретацій творів корінних письменників. Найбільш яскраві представники цього табору — К. Лінкольн, Е. Вігет, А. Крупат, Е. Пулітано, Д. Троєр. До табору критиків націоналістів належать П. Г. Еллен, Е. Кук-Лінн, Р. Ворріор, К. Вомак, Дж. Вівер, П. Келсі, Л. Татонетті. Перші обґрунтовують свої висновки, базуючись на етнографічних розвідках і радше формалістичних методах літературознавства. Їхні студії — своєрідний «погляд збоку», іманентно не занурений у корінну дійсність. Другі наполягають на так званому «націоналістичному» прочитанні, закликаючи критиків виявляти повагу до «інтелектуального суверенітету» корінних націй. Такий підхід до літературних розвідок містить часом приховану, а іноді й відкритую підтримку політичних дебатів, що точаться навколо ідеї політичної автономії та поваги до унікального статусу корінних народів Північної Америки. Критики-«націоналісти» обстоюють тезу, що обов'язковою частиною корінної критичної теорії має бути визнання особливостей світогляду та світосприйняття кожного народу, визнання історичної правди й суверенності індіанських націй, які жили на землях Північної Америки задовго до того, як сюди прибули колонізатори. «Одне з найважливіших завдань, що постає перед літературознавством — створити перспективну візію деколонізації світогляду» [Cook-Lynn 1996a, с. 89]. У спробах створити літературознавчі засади корінної критики на європейських зразках «націоналісти» убачають сублімацію первинно передбаченого прагнення витіснити національну ідентичність у текстах корінної літератури, намагання її модифікувати й замінити імперським баченням культури та історичної дійсності. На

їхню думку, це ще одна спроба інтегрувати імперський дискурс у літературу колонізованих народів. Критики-націоналісти зазвичай висловлюють свою категоричну незгоду з наявними засадами теорії постколоніалізму, убачаючи в них приховане продовження ідеологічного насилля: «Як для американських індіанців, так і для будь-яких інших автохтонних народів світу, постколоніальні студії мають мало спільного з ідеями незалежності. Ми не вбачаємо в них дієвих засобів для реконструкції пригноблювальних заходів колоніальної системи» [Cook-Lynn 1997, с. 14].

«Націоналісти» заперечують будь-які спроби залучити «космополітичні ідеї» до аналізу літературних творів американських індіанців, що виправдовують спроби асимілювати їх із західною культурою, проігнорувати самотутню національну ідентичність. Водночас представники проєвропейського крила критиків вважають такі спроби вкрай необхідними, оскільки саме завдяки їм автохтонні твори вливаються в північноамериканський літературний канон, бо тільки в такий спосіб можна розпочати діалог з іншими національними літературами світу. А. Крупат виправдовує спроби тим, що «ми не прагнемо гомогенізувати людські або літературні відмінності, але просто намагаємося зробити їх більш зрозумілими» [Krupat 1989, с. 215–216]. Варто визнати, що критики першої групи здебільшого не є представниками корінних народів (Д. Троєр — виняток), саме цим фактом можна пояснити суто психологічні особливості їхнього сприйняття літературної теорії. Їм значно легше уявляти космополітичний літературний усесвіт як «складний взаємозв'язок національних літератур» [Krupat 1989, с. 216]. Для цих дослідників термін «національний» містить конотацію належності до будь-якої нації світу. Натомість для «націоналістів» це слово має вузько спрямоване значення, є синонімічним до поняття «трайбалізм». Критики-«націоналісти» убачають у «космополітичному» підході до літературних творів «цінічне поглинання в «плавильний тигель», прагматичне включення в канон і недобровільну уніфікацію національних літературних голосів... Поступитися такому інтелектуальному захопленню — означає відрізати себе від наявної політичної боротьби, це відриває митця не тільки від

минулого, але й від сучасності, від однодумців серед перших націй» [Cook-Lynn 1996a, с. 96].

Варто виокремити «серединний» тип аналізу літературних текстів як такої наративної моделі, що зосереджена на співвідношенні між «своїм» та «іншим», наголошує на необхідності визнати «межевий» простір. До цього типу інтерпретаторів належать Г. Саррис, Л. Оувенс, Дж. Візенор. У роботах цих критиків на різних етапах їхньої діяльності наявне прагнення поєднати «трайбалізм» із загальною літературною теорією, попри певні відхилення в бік автохтонного національного або загальнолітературного.

Постмодерністська критика корінної літератури репрезентує широкий спектр різностильових явищ, які привертають увагу публіки й літературознавців до нових трактувань філософських, політичних, етнічних засад сучасної індіанської цивілізації крізь призму культурного та історичного досвіду автохтонних культур, які досі перебували на периферії як маргінальні або дискриміновані.

З огляду на природу корінних традицій і тісну залежність літературознавчого витлумачення творів письменників корінного походження від національних, історичних і політичних факторів, можна схарактеризувати півстолітній розвиток корінної критики як тривалий процес формулювання особливої національної ідентичності в літературознавстві. Із моменту появи перших творів корінної літератури автори, як і критики, зосереджували увагу на тому, що Л. Оувенс іменує «дискурсом іншості». За висловом багатьох літературознавців, риторичність цієї іншості ґрунтована на відмінностях, покладених в уявлення про ідентичність кожної з корінних націй. «Література американських індіанців часто безпосередньо або опосередковано постає в ролі глашатая історичної правди, розповідаючи, так би мовити, індіанський бік історії. Її завдання — привернути увагу до конкретних історичних подій, оцінити їх з індіанської перспективи у романах, п'єсах, віршах, забезпечити належне критичне оцінювання цих робіт» [Womack 2008, с. 41].

Завдання, що поставили перед собою критики корінної літератури, базоване на розумінні загального сенсу національного буття, що можна пізнати через наявні аспекти — художню

літературу, релігійно-філософські та етнографічні студії, історико-політичний і компаративний аналіз. Неодноразово виникав конфлікт епістемологій, започаткований у різноманітних тлумаченнях національно-специфічних ідей як окремих корінних племен, так і загалом індіанської поетики. Важливий складник — нелінійне уявлення про час та історичні події, різноманітні концепції щодо облаштування корінних громад, уявлення про навколишній усесвіт, що продукують через духовні й церемоніальні практики кожної нації. До цього переліку варто додати численні іронічні закиди стосовно правомірності «індіанського» законодавства, що стали частиною літературної критики. Отже, варто говорити про наявність національного імперативу, який зобов'язує літературознавців осмислити всі явища життя корінних народів (зокрема художньої дійсності) у категоріях захисту, утвердження й розвитку корінних націй.

Корінна критика не має узагальненої теоретичної матриці, натомість наявні різноманітні дефініції таких важливих для літературознавчого дискурсу понять, як «постколоніалізм», «постколоніальна критика», «постколоніальна теорія», авторські моделі інтерпретацій явищ історичної правди, гендерності та квіртеорії. Широкою за своїм інструментарієм є й вибрана методологія аналізу — порівняльно-історичний аналіз, реконструкція, постструктуралізм, феміністична критика, квір-теорія, деконструкція. Особливу увагу привертає запропонований критиками-націоналістами «корінний підхід» до творів індіанської літератури, що, без сумніву, являє собою надзвичайно важливий аспект літературознавчого аналізу. Водночас такий підхід породжує найбільший спротив, бо не просто вимагає від літературознавців знань сучасних критичних теорій, але й змушує до глибоких студій у царині етнографії, історії, фольклору конкретного корінного народу, до якого належить кожен з аналізованих авторів. Власне, у цьому й полягає наявний спротив колонізованого дискурсу щодо дискурсу колонізаторів. Нині неактуальна первинна форма, пов'язана з фізичною боротьбою, натомість духовна й культурна відіграє надзвичайно важливу роль у становленні корінного суверенітету сьогодення.

У контексті становлення корінної критики літературознавці зосереджували увагу на розрізненні й тлумаченні явищ

«літературного індіанського націоналізму», на особливостях «постколоніальної літератури». Автори зафіксували таке явище, як корінний «постмодерністський фронтірний текст», виокремили особливості індіанської «квір-теорії».

Попри різні підходи до пошуку методів аналізу творів корінних письменників, усі без винятку дослідники визнають маргіналізацію більшості творі написаних письменниками корінного походження у загальноамериканському каноні. Існує також тенденція до привласнення культурних здобутків колонізованих народів, намагання асимілювати індіанську ідентичність у загальноамериканську, сформувані й закріпити комплекс неповноцінності за допомогою стратегії асиміляції, що, без сумніву, позначилося на літературознавчих студіях. Така ситуація актуалізує необхідність визнати факт, що існує не одна постколоніальна культура, а декілька культур, що мають власне національне обличчя та потребують до себе індивідуальний підхід і тлумачення.

Розділ 3

МИНУЛЕ Й СУЧАСНІСТЬ У ПРОЗІ КОРІННИХ ЖИТЕЛІВ ПІВНІЧНОЇ АМЕРИКИ: ПАМ'ЯТЬ, ТРАДИЦІЯ, СЬОГОДЕННЯ

3.1. Історія перших націй Канади в контексті колоніальної двозначності (роман Джозефа Бойдена «Оренда»)

Історичний роман вважається найбільш залежним жанром офіційної і літературної ідеології нації. Перед історіософією зазвичай ставиться питання осмислення емпіричного знання отриманого із історіографічних джерел. «Історіографічний роман звільняється від історії домінантної раси, класу чи культури та звертає увагу на ненаписані історії меншин», у такий спосіб письменник прагне відриннути «обмежене розуміння історії» [Бойніцька, с. 67]. Саме ці завдання окреслені в романі Дж. Бойдена «Оренда» (2013), що був одним із найбільш читаних романів Канади у 2014 році. Образами літературного тексту письменник створив історіософічне підґрунтя сучасної Канади, що підтвердило тезу, що «наративність, виявившись слабким місцем історії, стає потужним засобом історіографічного роману» [Бойніцька, с. 67]. Протистояння та взаємовідображення двох різних світів — автохтонного і європейського в історичній ретроспективі XVII ст. — подане Бойденом із погляду сучасної етнічної меншини, він прагне виявити цивілізаційне місце, а з ним і історичний простір перших націй (у конкретному випадку ірокезів та гуронів) в історії становлення державності у Канаді. Мета роману зовсім не в тому, аби створити зромантизоване минуле, своєрідний дім «шляхетного дикуна». Застосовуючи літературні прийоми, Дж. Бойден відтворює складні моменти індіанської історії, пов'язані з територією, що розташована на північ від сучасного Торонто. Р. Вейхінг й А. Гордон схарактеризували роман як історіографічну спробу прочитання минулого Канади [Gordon, Weyhing]. Г. Кінг критикує письменника за надмірне захоплення «древніми тропами», як-от ритуальні тортури, що, за

висловом дослідника, слугували «моральним алібі» для колонізації континенту [King].

Індивідуальні версії історії набувають надзвичайної популярності у багатьох творах письменників корінного походження за останні двадцять років. Фактично був розроблений напрям нового історизму в літературній творчості, а разом із ним сформовано й новий погляд на представників перших націй, що руйнує усталені за попередні століття стереотипи. Як зазначає Н. Гордон, «у багатьох зразках сучасної канадської історичної прози простежуваний зсув щодо різноманітних політичних цілей, які були особливо актуальними протягом ХІХ сторіччя. ...Отже, посилюється самоусвідомлення того, що в минулому була помітна своєрідна «відстороненість» від деяких «темних історичних закутків» [Gordon, с. 119]. Саме через це історичні тексти, написані на території сучасної Канади, змушують читача замислюватися над неприємними фактами історії та шукати відповіді на питання стосовно того, що ж потрібно робити з подіями минулого, особливо у тих випадках, про які Н. Гордон пише, як про «нездатність деконструювати традиційні історичні відомості», що призводять до нездатності віднайти справжнє значення історичного минулого.

Сучасну літературу перших націй Канади можна вважати децентрованою, множинною маргінальністю, яка прагне достукатися до центру та привернути увагу до свого існування. «Оренда» аналізується нами як матеріал, який вербалізує те, що відбулося з національним характером алгонкінів (характер постає як синтез національного свідомого й національного підсвідомого), психоісторія як мотиваційний аналіз актуалізує національний характер як проблемну історичну еволюцію. Опис колективного несвідомого, як його репрезентує Дж. Бойден у тексті роману, відіграє в аналізі ключову роль, оскільки представники племені крі та оджибве²², що входять до алгонкінської групи, є «надзвичайними індивідуалістами й досягнути якогось консенсусу від них практично неможливо, тому що всі

²² Саме до цих націй надалі належатимуть нащадки героїв «Оренди» у подальших романах Дж. Бойдена, які змушені полишити свої землі, але зберігають зв'язок із нею завдяки клановій системі роду.

вони мають надзвичайно сильну волю та потяг до самостійного мислення» [Boyden 2014, с. 226–227].

Історія XVII ст. характеризується у романі як своєрідний незакритий до тепер проєкт, що протистоїть усталеним інтерпретаціям, які в імпліцитний спосіб контролюють історичні концепти, прагнуть замаскувати історичне коріння й лакуни сучасності, коли замовчується важливість впливу корінних етнічних груп на становлення сучасної Канади. Письменник переконаний, що «будь-який гарний історичний роман пов'язаний із сьогоденням. Погляньте на цей роман — і у вас виникнуть питання щодо імміграції. Кого можна пускати, а кого не можна? Гурони впустили тих, хто, зрештою, зруйнував їх» [Foran]. Дія роману розгортається в 1640–1650 рр., тобто в останні роки існування Конфедерації гуронів, у час, коли війни між корінними націями, що жили на цих територіях — ірокезами (ходенносауні), що були на боці англійців та гурунами (вендатами), союзниками французів, досягли свого піку. Ослаблені хворобами, принесеними в їхні поселення французькими місіонерами-єзуїтами, гурони поступилися територією ірокезам, послабивши французькі позиції. Значна частина гуронів, які лишилися живими у війні, переселилася до провінції Квебек, їхні нащадки й досі проживають на цій території. Сучасні прагнення до визнання власної незалежності й суверенності як нації становлять частину «квебекської проблеми». У такий спосіб минуле й теперішнє утворюють єдине панно, що прочитуване на сторінках роману.

Місце дії роману «Оренда» — територія, що її заселяли гурони-вендати в XVII ст., уздовж берегів озера Гурон, одного з Великих озер Північної Америки, іменованого місцевими жителями морем Солодкої води. Нині це сучасний центр Онтаріо, який гурони називали Вендак. На той момент вендати були осілим народом, який мав свої поселення. Монахи-єзуїти, що прибули на цю територію у першій половині XVII ст., називали приблизну чисельність населення вендатів у понад 30 000 осіб. Гурони вели сільське господарство, займалися мисливством та вели активну торгівлю зі своїми північними сусідами анішинабе і з французами, що почали активно освоювати ці території в той час. За можливість отримати від них корисні

у побуті та на війні виготовлені із заліза речі європейців (переважно це були французи й голландці) іменували «залізними людьми». Попри те, що гурони були народом близькоспорідним за походженням і культурою з ходенносауні, вони ворогували. Ця ворожнеча не особливо загрожувала поселенням, оскільки військові конфлікти відбувалися лише спорадично, допоки на континенті не з'явилися європейці, які почали використовувати це населення для задоволення власних політичних амбіцій. Залежні від європейських товарів гурони були змушені змиритися із появою в поселеннях монахів-єзуїтів або «ворон», як їх називали за колір одягу. Християнські місіонери були передовим форпостом європейської цивілізації, що насувалася на цю землю, їхнім завданням стало мирне злиття «дикунів» зі своїми «цивілізованими» братами. Ченців називали авангардом французьких військ на щойно відкритих землях. Крім минулого та його валентності, у сьогоденні письменника цікавить природа пізнання минулого та формувальна сила такого пізнання. Звернення до історичних питань, що допомагають пояснити особливості національної ідентичності народу, є прагненням подолати смерть і забезпечити певне особисте безсмертя.

У романі оповідь викладена голосами трьох протагоністів — військового вождя гуронів Птаха (Bird), дівчинки-ірокезки Падає Сніг (Falls Snow), яку усиновив Птах після того, як його воїни знищили її сім'ю, та єзуїта-місіонера Кристофа. Послідовність подій передана очима цих персонажів, бачення подій представлене під трьома різними кутами зору. Їхні голоси стають «життєвою силою» роману, мовою вендета це перекладається як «оренда» (orenda). Саме це слово стає назвою роману, наголошуючи на спадкоємності древніх і сучасних історичних подій.

У зачині роману репрезентовано колективний голос перших націй Північної Америки: «Ми володіли чарівною силою до того, як прийшли «ворони». До того, як вони швидко звели величезні поселення на берегах нашого внутрішнього моря, назвавши їх словами, висмикнутими з наших мов: Чикаго, Торонто, Мілуокі, Оттава. Ми мали власні поселення на тих самих берегах. І ми добре розумілися на чарах. Ми розуміли, що таке оренда. Та кого мусимо звинувачувати в тому, що все це віддається? Легко знайти винних, але втрату не можна виміряти

в такий спосіб. Кого звинуватити, що ми стали свідками того, як наші діти шматують своє тіло, задихаючись у тісних провалах будинків, або ковтають вашу ядучу воду, допоки їхні тіла перестають слухатись? Та ми заскочили вперед, це лежить на поверхні, а все ховається в нашому минулому» [Boyden 2014, с. 3].

Текст роману «Оренда», як і будь-який інший історіософічний текст, за своїм визначенням є «незавершеним». Твір апелює не до поширених догм і смислів, натомість текст роману варто характеризувати як «діалог» з усталеною традицією й історичною науковою думкою Канади, навіть із самою історією та літературною традицією Північної Америки, у кінцевому зв'язку — з ідеологією, що постає за всім цим. У тексті роману історичний процес уявляється як комунікація між соціумом та індивідом, соціумом і вищими силами всесвіту, державою й історичною долею гуронів і французів у сучасній Канаді, бо політична ситуація в країні, на переконання Дж. Бойдена, є результатом подій майже чотирьохсотрічної давнини.

Птах — не лише сміливий воїн, вправний мисливець і дипломатичний торговець із французами, він ще й філософ, спроможний піднятися над повсякденною ситуацією та проаналізувати її. Безперечно, він змушений зважати на традиції й устої свого племені. Розповідаючи про вбивство сім'ї ходенносауні на початку роману, Птах аналізує ситуацію і свої дії з позиції обов'язку перед пам'яттю тисяч загиблих гуронів і власною родиною, що загинула від рук ірокезів: «Я не отримав жодного задоволення, коли вчора мав убити двох останніх жінок. Вони були настільки зранені, що були не в змозі перенести шлях додому. І хоч я попросив Лисицю зробити це, моє прохання важило так само, якби я зробив це власноруч. Лисиця перерізав їхні горлянки так, що вони померли миттєво, проігнорувавши докори Осетра, Шуліки й Оленя про те, що потрібно, аби смерть для них була повільною. Коли ці троє обізвали Лисицю жінкою за те, що він дозволив першій померти швидко, той нахилив другу, а вона була досить гарною, так, що кров із її горлянки забризкала їхні обличчя. Попри сумне відчуття через ці смерті, я засміявся. Я знав, що саме ця група заподіяла повільну й жахливу смерть тобі, моя кохана дружино, і вам, мої донечки. Не було миру, бо я більше не турбувався про мир» [5, с. 10]. Здатність

диференціювати такі змістовні нюанси екзистенції, як милосердя і обов'язок, підносять Птаха над іншими. Оповіді про найжахливіші моменти буття давнього суспільства постають у його вустах евристичним фактором, який поглиблює та об'єктивізує життя гуронів й ірокезів, не перетворивши далеке минуле цих народів на нежиттєво-ідеалізований і застиглий конструкт.

Відстоюючи позицію щодо доречності зображення тортур і подробиць картини убивств на сторінках роману, Дж. Бойден говорить, що читачі наче забувають, про те, що відбувалося в Європі у XVII ст. по волі тих самих братів-єзуїтів, які полум'яно проповідували Ісуса Христа серед «дикунів» Нового континенту. «У відрізок часу, про який я писав, інквізиція була на піку в тій же Іспанії, отже, це не було просто «індіанське дикунство». Проте ставлення до тортур у двох суспільствах абсолютно відмінне. Християни Європи катували, щоб принизити й знищити, розчавити та покарати. Ірокези й гурони мучили одне одного, аби віддати честь воїнській звитязі, прагнучи отримати силу супротивника. Два абсолютно різні світогляди» [Foran].

Сумуючи за загиблою родиною, Птах вирішує в дочерити дитину із вбитої його воїнами родини, це було поширеною практикою того часу. Полонених часто приймали у сім'ї, щоб замінити втрачених близьких. Проте доля дівчинки на ім'я Падає Сніг вражає: цей образ не вписується у сталі кліше індіанських стереотипів. Дитина зовсім не вдячна за подароване життя й прагне смерті, аби з'єднатися з дорогими серцю людьми, вирішує роздягнутися, аби замерзнути. Вихований у європейській традиції ченець трактує це як сексуальну пропозицію. Коли спроба самогубства не вдається, дівчинка планує помсту Птахові. Як воїн-скаут, Падає Сніг ретельно обстежує поселення ворога, з метою виявити слабкі місця в оборонному укріпленні й повідомити про це рідним. Іноді її помста набуває комічного характеру — вона мочиться в постіль свого названого батька. Проте по дорозі до країни хеденносауні, де її мають повернути рідним за вимогою старійшин вендатів, які вирішили покласти край ворожнечі, відбуваються події, що змінюють хід життя персонажів, а за цим й історію цілих націй. Кристоф через свою нездарність втрачає вампум — символ мирних намірів посольства Птаха, що надалі призведе до кривавого протистояння й до жахливої загибелі

єзуїта. Падає Сніг, прагнучи помститися за кров своїх рідних, відтинає вночі мізинний палець Птаха, але одночасно відрізає і свій палець, що має символізувати виникнення кровного зв'язку між двома людьми. Поеднання приземленого і сакрального, низького та високого скеровує долю історії. Двоїстість є взагалі характерною для історіософських роздумів Дж. Бойдена.

Птах усвідомлює, що ходенносауні — закляті вороги його народу, цей герць триває століття, але «ворони», попри всю нездатність пристосовуватися до життя в лісах, більш небезпечні, бо вони уособлюють ті зміни, що зруйнують звичний устрій життя та змінять його назавжди. Він навіть робить спробу домовитися з полоненими ірокезами, аби об'єднатися проти спільного ворога. Щоб довести власну воїнську доблесть і додати слави власному народу, ірокези з готовністю йдуть на тортури, аби лише присоромити своїх двоюрідних братів-вендатів. У такий спосіб Дж. Бойден покладає відповідальність за білу експансію не лише на колонізаторів, але й на всі корінні народи континенту, які не змогли або не захотіли об'єднатися, бо були засліплені власною гординою або шукали зиску.

Образ ченця-мученика, який ніс світло християнської віри «дикунам» і готовий був за це прийняти жахливу смерть від їхніх рук, — розтиражований бренд мистецтва. Дж. Бойден прагне зламати цей стереотип, створивши власні образи християнських місіонерів, їх у романі троє. Крім протагоніста Кристофа, це брати Габріель й Исаак. Уперше читач бачить отця Кристофа очима Птаха, що оцінює його негативні та позитивні сторони після визволення ченця від рук ірокезів, що хотіли піддати його тортурам: «Єдиний з усіх, хто такий же високий, як я сам, — це Ворона, який плететься по снігу, спотикаючись і нюючи, намагаючись не відстати. Він великий, широкий у грудях і, очевидно, сильний, проте хіба він не найбільший незграба з усіх, кого я зустрічав у своєму житті? З іншого боку, він, може, святий. Я спостерігав, як він довго молиться своїм небесним людям, перебираючи дерев'яні й металеві бусинки, що я б хотів мати, щойно зрозумію, у чому їхня сила» [Boyden 2014, с. 10]. Кристоф так боїться ірокезів, що готовий до самогубства, аби лише не потрапити до їхніх рук. Боягузливими є і його уявлення про оточуючий світ та людей у ньому. «Попри

вчення нашого дорогого Папи, що наявність душі підносить нас усіх до рівня людини, проте я власними очима бачив, що вони роблять із ворогами. Пробач мені, Господи, та мені здається, що вони звірі в людській подобі» [Boyden 2014, с. 17]. При цьому святого отця не вельми турбують дії його братів єзуїтів, які з не меншим завзяттям катували власних «ворогів віри», тому мало чим відрізнялися від засуджуваних ним дикунів.

Кристоф опановує мову, а з нею й світогляд гуронів, тоді починає він усвідомлювати логіку їхньої поведінки. Птах запитує його, коли ченець пропонує відпустити полонених: «Саме так твої люди чинять із вашими полоненими? Ти часто проповідував про поїння тіла вашого спасителя, проте я помітив, що ти більше цього не робиш. Мені здається, не тобі вчити нас того, що нам робити. У нас з'явилася можливість витерти наші сльози після всіх втрат, що ми зазнали, і ти хочеш забрати це в нас?» — «Те, що ви плануєте, — просто брутально, — сказав я. — Визнаю, що мій народ також практикує таке, проте це не робить подібні дії правильними» [Boyden 2014, с. 267].

Духовні знання народу пов'язані із мовою оскільки традиційний життєвий устрій іде поряд із вивченням мови. «Концепції зацікавленості й ідентичності взаємопов'язані та переплетені з мовою, яка виділяє людей в окрему групу; груповий інтерес та ідентичність зароджуються за допомогою мови, яка є символом цієї групи» [Bruneel, с. ххі]. Самообраз особи залежать від культурного середовища й, навпаки, елементи самосвідомості людей впливають на формування всесвіту. Смертну звिताгу отця Кристофа вендети розглядають не як прояв християнського ісіхазму, а як вияв воїнської звिताги, якої він навчився, перебуваючи серед них, а не через християнське віровчення, що він активно їм насаджував. Кристоф Ворона є літературною персоніфікацією католицького святого Жана де Бребо, канонізованого в середині ХХ ст.

Інші «ворони» ніяк не були здатні викликати повагу серед гуронів, навіть попри своє християнство, оскільки, втративши свого поводиря, повелися, як боягузи, викликавши зневагу до себе серед індіанців. «Габріель Ворона здавався зовсім зніченим без свого Отця Кристофа, як я без своєї донечки й Лисиці та без усіх інших дорогих мені людей. Ходили чутки, що Ворону мучи-

ли три дні й він не вимовив ні слова, а тільки співав свої дивні пісні. Мені важко в це повірити, але цей чоловік здивував мене неймовірно. Ніколи не думав, що скажу це, проте я сумую за Кристофом Вороною» [Boyden 2014, с. 480]. Брат Ісаак, щоб не потрапити до рук ірокезів, випиває отруту під виглядом причастя. Через отруєне причастя померли і жінки-вендати, серед них і Падає Сніг. Жінка за кілька годин перед цим прийняла християнство із надією, що Великий дух «залізних людей» допоможе і врятує життя коханого чоловіка, батька її новонародженої донечки, який у смертній битві звхмцві мурм цитаделі. Падає Сніг наївно вірила, що після цієї сечі їхня сім'я буде жити щасливо довгі роки. Подружжя загинуло практично одночасно, не знаючи про долю одне одного. Письменник постулює оманливість місіонерських обіцянок. Жоден із навернених у християнство індіанців у романі не отримав того, про що ревно молив.

Падає Сніг — найбільш загадковий і містичний образ роману. Від початку знайомства Птах відчуває у ній силу. Її рідний народ іменував її «західними воротами ірокезів», насправді, вона ними і стає на завершальних сторінках роману. У момент її загибелі Птах гукає: «Донечко, невже це я заподіяв усе це? Невже це я — причина жахливого болю для всіх нас? Що було б, якби ми ніколи не зустрічалися з твоєю сім'єю того зимового дня? Що було б, якби я не вбив твоїх батьків і не забрав тебе до себе? Можливо, тоді б уся та погана кров не перетворилася на отруту між нашими народами?» [Boyden 2014, с. 464].

Прототипом у реальному житті Падає Сніг є Катері Такаквіта, перша індіанка беатифікована Папою Іваном-Павлом II 1980 року, а у 2012 р. її канонізовано як святу католицької церкви. У романі ці події «напророкувала» Гостлін, кохана жінка Птаха і матір його пізніх дітей: «Я побачила молоду жінку твого віку, її лице теж мало шрами від хвороби, такі ж, як у тебе. Але вона жила у поселенні ворон. У великому поселенні. Вона носила чорний одяг ворон, блискуче намисто на шиї, чорна тканина вкривала її волосся». Гостлін зупинилася: «Скажи мені більше. Чи була вона щасливою?» — «Не знаю. Не було схоже на те. Вона опускалася на коліна, подібно до всіх ворон, і шепотіла їхні слова. Вона стояла на колінах біля великого різьблення, ну того, що вони так люблять, із тим, хто був замучений і прикріплений

до дерева <...> Одне можу сказати, що ворони її дуже поважають. І кажуть іншим молитися до неї, якщо хтось зазнає болю, тоді вони одужають. Мені це не зрозуміло» [Boyden 2014, с. 464].

Канонізація Катері Такаквіта спричинила негативну реакцію із боку корінної общини Канади та США, оскільки менше 25% корінного населення цих країн є вірянами-католиками. Представник Асоціації корінних народів світу К. Діар говорить, що «вона є уособленням болю, заподіяного колонізацією й місіонерською діяльністю, що призвели до руйнації індіанської культури та релігії. Ми віримо, що Творець дав усім свою духовність. Отже, якщо він щось дав європейцям або народам Середнього Сходу, то це для них, але не для нас» [Saint Katheri]. Через історіографічне спрямування тексту Дж.Бойден постулює закони історії, цей роман слід вважати індіанським відгуком на найновіші церковні події.

На сторінках роману порушено важливі питання індіанського світогляду, що кардинально суперечать християнській ідеології, водночас слугують основою світосприйняття індіанців. Їх також виголошує Гостлін, що часто виконує функцію глашатая історіософських концепцій письменника: «Ніщо в цілому світі не потребує нас для того, щоб вижити, тому ми не хазяї землі, а радше її слуги» [Boyden 2014, с. 234]. Пророцтва Гостлін щодо майбутнього сім'ї Птаха, якому вона народила дітей-близнят, засвідчують ще одну спробу історіософського переосмислення нав'язаного корінним народам бачення історії. Читач, ознайомлений із творчістю Бойдена, уже знає, що ці пророцтва збулися, оскільки герої його двох попередніх романів «Триденний шлях» і «Через ялівник» мають прізвище Птах. Зв'язок із художнім наповненням своїх творів письменник реалізує через історіософську концепцію, яку він постулює у останньому рядку роману: «Оренду не можна втратити. Вона просто змінює місце свого перебування. Минуле та майбутнє — у теперішньому» [Boyden 2014, с. 487].

У романі відчутна полеміка із класичним романом Ф. Купера, читацькому загалу усього світу добре знайомі назви двох ворожих націй: гуронів й ірокезів, як й історія французької поразки у герці за нові території. Події роману «Останній із могікан» Ф. Купера досі хвилюють уяву читачів. Автор зобразив

могікан (один із народів, що входив до Ліги ірокезів) шляхетними, натомість гурони на сторінках цього роману повсякчасно йменовані підступними. Перегук можна помітити й в іменах головних героїв — кровожерливий і підступний Магуа, це ім'я перекладається як Хитра Лисиця у Ф. Купера і вірний сподвижник Птаха, який став символом нескореності гуронів — Лисиця в «Оренді». В «Останньому з могікан» Магуа гине разом із благородним Ункасом у кінці роману, сигналізуючи цим проголошення кінця індіанського світу однаковою мірою як для «шляхетних», так і для «підступних дикунів».

На сторінках роману Дж. Бойдена Лисиця виринає живим із смертельної сечі, залишається у захопленому форті, не для того, аби прийняти ритуальні тортури і довести воїнську гідність. Іntenції його зовсім протилежні — там він розгортає партизанську війну проти ірокезів. Його поведінку можна атестувати як підступну, адже він не вступає у бій, а натомість перерізає горлянки ворогам вночі. Для співвітчизників, він — герой, бо зміг налякати цілу армію, ірокези відступили у переконанні, що на цій території орудують розгнівані духи. Так були врятовані рештки гуронів, що нині становлять велику частину населення Квебеку.

«Оренду» Дж. Бойдена порівнюють і з романом Б. Мура (Brian Moor) «Чорна сутана» (Black Robe), перші нації Канади представлені у цьому тексті очима священика-єзуїта. Дж. Бойден у своїх інтерв'ю говорить, що не згоден із позицією Б. Мура, який створив невірне уявлення про корінних жителів Північної Америки. «Я мав величезне бажання виправити це, продемонструвавши, що їхня культура була настільки ж складною й глибокою, як і будь-яка світова культура того часу» [Foran].

Події 1635–1650 рр., особливо розгром гуронів ірокезами, є семіотично виокремленою подією, що допомагає вибудувати особливий історичний ряд і поглянути на історію Канади під дещо іншим кутом зору. «Квебекське питання» — є донині не розв'язаною проблемою, тому перегляд історичного досвіду Дж. Бойденом спонукає читача до нового прочитання історії країни та її переосмислення. Тема війни гуронів з ірокезами в романі Дж. Бойдена розкриває процес альтернативної ідентифікації канадської історії в кількох аспектах. По-перше, спростована

лише європейська система конструювання канадської ідентичності. По-друге, описаний індіанський конструкт канадської ідентичності як вияв прагнення рівноваги двох ідентичностей, акцентована важливість поєднання тілесного і духовного начал у корінному світогляді. Оскільки тілесно-корпореальні практики ірокезів та гуронів корелюють не тільки із хаосом і «руйнуванням меж» як природним простором буття, але містять потенціал до позитивного самовизначення для їхніх нащадків.

3.2. Гностичне сприйняття всесвіту як форма антиколоніального спротиву в романі Леслі Мармон Силко «Сади в дюнах»

Для відомої американської письменниці індіанського походження Л. М. Силко надзвичайно привабливі гностичні роздуми про світобудову й софійну образність. Її два романи «Церемонія» (1977) й «Альманах мертвих» (1991) спричинили жваву реакцію читацької аудиторії та критиків, то останній за часом написання роман «Сади в дюнах» (1999) отримав значно менше уваги з боку критиків. Про нього писали А. Л. Браун Руоф, Дж. Перді, Д. Мур, Д. Міранда, А. Кехлер, Т. Райан, Х. Ісернхаген, М. Гемейн. Проте дослідників радше цікавлять питання дискурсу біологічного вторгнення й поширення імперіалізму, етнокультурна різниця та особливості міжкультурної комунікації, використання стародавніх архетипів, гіноцентричної революції та історія політичної боротьби корінних жителів за права, що безпосередньо або опосередковано описані в романі «Сади в дюнах». Проблема впливу ідей гностицизму на міфоінтерпретацію ідеї вседності в тексті роману повністю перебуває поза увагою критиків. З'ясування цього питання дає змогу пов'язати роман із духовним складником корінних жителів північноамериканського континенту.

Мета гностичних прагнень полягає у визволенні «внутрішньої людини» від кайданів світу, створеного відірваними від істинного Бога деміургами, та в поверненні її до першопочаткового царства світла. Обов'язковою умовою цього дійства є пізнання людиною Бога й самої себе, свого божественного походження, божественної природи цього світу. На шлях свідомого

пізнання світу у романі стають двоє — маленька індіанка Індиго і її біла покровителька Хетті Палмер. Ці шляхи можна трактувати як алегорію пошуку душею свого спасіння. Якщо шлях Індиго неодноразово проаналізований практично в усіх наукових розвідках, присвячених романові «Сад у дюнах», то Хетті зазвичай відведена роль вторинного персонажа, хоч розвиток цієї сюжетної лінії увиразнює ідею всеєдності.

В одному зі своїх інтерв'ю Л. М. Силко пояснила, що писала роман «Сади в дюнах» для того, щоб зрозуміти фізичні і духовні шляхи життя. «Він пояснює шлях, але дає розуміння про тихий, більш особистий і міжособистісний шлях. ...Думаю, роман пропонує людям інший спосіб побачити речі та способи поєднання через духовний шлях для того, щоб вистояти. Він про те, як утримати себе в руках у найважчих ситуаціях і вистояти, коли, здається, абсолютно безсилі люди можуть перемогти [Conversation, с. 193–194]. Письменниця розповіла про своє знайомство з дослідницею І. Пагелс, авторкою книги «Євангелія гностиків», що з нею Л. М. Силко залюбки ознайомила й де черпала ідеї для власного роману. Маємо багато доказів, аби допустити, що І.Пагелс стала прототипом образу Хетті Палмер, дослідниці гностичних ересей. Через сприйняття свого персонажу письменниця дає змогучитачеві відчутти й прожити шлях пізнання людини-пошукача гностичних істин.

Відповідно до гностичного вчення, предвічний Бог невідомий цьому світу, його не можна виявити, перебуваючи всередині світу, не маючи на це особливого одкровення. Носій одкровення — вісник зі світу світла, для досягнення землі він має подолати перепони між сферами, перехитрувати стражів-архонтів і пробудити дух від земного сну, передавши йому рятувальне знання. Розпочинається ця місія позамежного порятунку іще до початку створення світу, після падіння божественних сутностей, яке відбулося до творіння видимого матеріального світу і продовжується паралельно із матеріальною історією світу. Знання стає продуктом одкровення, що охоплює всю сукупність міфів про Бога й людину, їхнє місце у світі. Це варто вважати «пізнанням шляху», дорогою душі, що охоплює sacramентальні приготування її до майбутнього сходження. В романі стискло викладена концепція гностичного міфу про створення

всесвіту, письменниця залучає цитати з коптського тексту: «Після дня спочинку Софія-Мудрість надіслала свою дочку Зою-Життя, що мала ще ім'я Єва, із поясненнями, як воскресити Адама... Коли Єва побачила розпластаного Адама, вона з жалістю промовила: «Живи, Адаме! Піднімись над Землею!» І негайно її слова стали дією. Як тільки Адам піднявся, він зразу розкрив очі. Коли він побачив її, то сказав: «Ти будеш названа матір'ю живучих, бо ти дала мені життя». ... Бо вона є Зцілювальною і Жінкою, що дає життя ... Жіночий Духовний принцип увійшов у Змію-Навчительку, і вона навчала їх, кажучи: «Ви не помрете; бо лише із заздрості Він сказав це вам. А натомість очі ваші розкриються, і будете ви, як боги, розрізняти добро від зла». ... І зарозумілий Правитель прокляв Жінку і Змію» [Silko 1999, с. 100].

Гностики (або їхні християнські інтерпретатори, у роботах яких представлена більшість уривків гностичних текстів) мали кілька варіантів міфу про створення світу й роль у цьому процесі жінки та змія. Очевидно, що в романі наведений той, який найбільше імпонує самій письменниці та її баченню світобудови.

Такі дослідники творчості Л. М. Силко, як А. Кехлер, Б. Джеймс, М. Дебора та Р. Террі, переконані, що романні сади в різних кінцях світу мають наводити читача на думку про Едемський сад, проте жоден із дослідників не звернув уваги на показову деталь. Хетті ознайомлюється з гностичними текстами в бібліотеці доктора Райхарта, що також є земним утіленням краси Едемського саду: «Бібліотека Др. Ринехарта перевищила всі сподівання Хетті. Величезна кількість древніх манускриптів у скляних горщечках і фоліанти часів ранньої церкви, розміщені на полицях від підлоги до самої стелі, мали такий вигляд, що в Хетті захопило дух. Вона із завмиранням пройшла між полицями, вдихаючи запах шкіряних стрічок, що утримували фоліанти, і клею. Її привернула краса стрічок; розміщення книг на полицях було чітко організоване, але не за авторами, назвами чи за часом написання. Там і тут томики, пов'язані червоною шкірою або темно-помаранчевим пергаментом, були зібрані в кетяги поміж бежевих, темно-коричневих і яскраво-зелених томів, палітурки з чорної шкіри слугували облямівкою, складалося враження наче в прекрасному дивному саду» [Silko 1999, с. 96].

Беручи до уваги символіку чорного кольору (пояснена читачеві в садах професореси Лаури: «Для древніх європейців чорний був кольором родючості й зародження нового життя, кольором Великої Матері» [Silko 1999, с. 296]), можна припустити, що бібліотеку доктора Ринехарта облямовували саме манускрипти, присвячені проблемам Вічної Жіночності, софійності, було їх там найбільше. Це говорить про чільне місце, яке посідала ця концепція божественної жіночності у в гностицизмі, на противагу сучасному богослов'ю, що розглядає цю концепцію як «периферійну деталь, занадто малу, щоб привертати серйозну наукову увагу» [Silko 1999, с. 101]. Затверджуючи тему докторської дисертації Хетті, професори найбільше закидали про недоречність її висновків. Хетті доводила, що сам Ісус зробив Марію Магдалену та інших жінок апостолами в ранній церкві. Дисертантку приваблювала ідея гендерної рівності у вченні гностиків. Ще за часів навчання в недільній школі Хетті поцікавилася у викладача-блідого єзуїта²³, чому Господь перший явився жінці-колишньої блудниці після свого воскресіння та чому апостоли не повірили їй. На думку Хетті, учні не любили Марію Магдалину й заздрили через те, що Ісус виокремив її серед інших. Ідея чоловічої заздрості стосовно жіночої вищості є ключовою в романі.

У романі «Сади в дюнах» Свята Матір являється особисто, а не лише у вигляді статуй і церковних зображень. Вона є у сценах, пов'язаних із так званими духовними танцями індіанців, духовним дійством, під час якого люди прагнули оживити своїх померлих і повернути втрачений спосіб життя. Провідна риса сцени — людяність Месії та Його Матері, їхня спорідненість із корінним народом цієї землі. Офіційна церковна версія твердить про самотність Христа, у книзі Л. М. Силко він має сім'ю, яку індіанці вважали найбільшим надбанням. Перший порух Божої Матері у колі людей, які танцюють, — нагодувати їх: «Ви стомлені та спрагли, тому що цей танок уже продовжується досить довго, — сказала Свята Мати. Після цього вона відкрила свою шаль, а з нею це зробила і дружина Месії, й Індіго з подивом побачила, як звідти на землю посипалися

²³ Так його названо в тексті роману Силко.

пухкі оранжеві квіти кабачків. Свята Мати зробила порух, за-
прошуючи пригоститися квітами» [Silko 1999, с. 31].

Ще одне диво відбувається в присутності Божої Матері: вона
говорила мовами усіх присутніх племен, і кожен розумів її.
«Коли б не заговорив Месія чи Свята Мати, усі, хто танцював,
розуміли їх, незалежно від племені, до якого вони належать.
Пауїти клялися, що Месія говорив пауїтською, та жінка з вала-
паїв лише розсміялася й покачала головою, як смішно, адже
Месія говорить її мовою. Коли мама з бабусею Фліт схилилися,
щоб підняти квіти, Свята Мати поблагословила їх мовою піща-
них ящірок» [Silko 1999, с. 31]. Як підсумовує письменниця, це
відбувається тому, що «у присутності Месії та Святої Матері, го-
ворять лише однією мовою — мовою любові, що зрозуміла всім
людям, ... тому що ми всі діти Матері Землі» [Silko 1999, с. 32].

Під час розгону духовних танців поліцією протагоністи ро-
ману Індіго й Сестра Солт втрачають власну матір, а потім
й одна одну. У пошуках родини Індіго разом із родиною Палме-
рів вирушає в подорож до Європи, де зустрічається з багатьма
зображеннями Божої Матері. У древній Христовій Церкві в Ір-
ландії в олтарі були поміщені «очі Передвічної Матері, Матері
Божої, Христової Матері» [Silko 1999, с. 265]. На Корсиці Па-
лмери з Індіго відвідують місце богоявлення Богородиці на білій
стіні місцевої школи. Л. М. Силко протиставляє образ Божої
Матері, що зберігається в монастирі поблизу, із богоявленням
на стіні. «Монастир збудовано як обитель дорогоцінного образу,
викарбуваного сріблом по золоту. Прочани на колінах підійма-
лися мармуровими сходами абатства, щоб залишити пожертву-
вання. Паралізовані починали ходити, глухі й сліпі починали
чути та бачити знову. Коли грецький король тяжко захворів,
сам настоятель приніс до його ліжка образ, поцілувавши його,
той за кілька днів повністю одужав. Та з часом чудотворна сила
образу зникла. Але тепер сама Свята Діва явилася до них» [Silko
1999, с. 318]. Офіційна церква всіма можливими способами бо-
реться з цим явищем, оскільки воно не приносить жодного
зиску для монастирської казни.

«Настоятель монастиря твердив, що образ на стіні є роботою
диявола, оскільки чудотворне явлення затьмарювало поклонін-
ня образу Святої Марії, зодягненої в золото й срібло, запчатко-

ване монахами. Та люди продовжували приходити до милого образу Божої Матері, допоки настоятель не зв'язався з Римом і звідти не прибув монсенйор та не заборонив шанування образу під загрозою відлучення від церкви» [Silko 1999, с. 318].

Духовні пастирі не погребували під'єднати до цієї боротьби світську владу: «Нещодавно церковна верхівка звернулася до мера міста, вимагаючи від нього зупинити поклоніння біля шкільної стіни. Мер відповів, що він нічого не може вдіяти, оскільки образ Святої Діви не можна ні змити, ні зафарбувати. Монахи та інші представники церкви вже намагалися представити видіння, як містифікацію. Та прекрасне кольорове світло, що створювало цей образ, тільки посилювалося від кількості фарби, що її наносили на стіну. Це було справжнє чудо, і люди, що колись ішли в монастир за чудом, збиралися тут, біля церковної стіни, де не вимагали жодних пожертв, щоб побачити Божу Матір» [Silko 1999, с. 318].

В Італії подорожувальники натрапляють на образи дохристиянських мадонн, які вражають уяву Індіго і Хетті значно більше канонічних статуй: «Вона стала в алькові зі статуєю Марії з дитям Ісусом на руках, якими несправжніми вони здалися після теракотових мадонн у чорному саду Лаури. Моя Мати, мій Дух, — слова зі старих гностичних Євангелій постали в її думці, — Ти, що перед усіма речами, Благодать, Мати Містичної, Передвічної Тиші, — після місяців у забутті, мов у мілкій могилі, її дисертація знов заговорила до неї. — Нетлінна Мудрість, Софія, матеріальний світ і плоть є лише тимчасовими — немає гріхів плоті, бо дух є всім!» [Silko 1999, с. 450]. Письменниця одстоює первинність живого духу справжньої віри над матеріальними умовностями, що насаджує вірянам офіційна церква.

Як з'ясувала Хетті, досліджуючи історію ранньої церкви, гностики, на відміну від «офіційних християн», ніколи не прагнули посад у державному управлінні, відкидаючи необхідність власної присутності в будь-яких формах влади. Натомість домігшись визнання християнства державною релігією, християни розпочали криваві репресії проти тих, хто смів суперечити інституційно визнаній ними доктрині. Першими жертвами стали ілюмінат Присциліан та його послідовники у 385 році. Вони проповідували отримання прямого просвітлення від

Бога, для чого не потрібен ні інститут церкви, ні десятина, що підтримувала матеріально священників. На думку Хетті, яка в цьому випадку є виразницею думок самої авторки, христові походи призвичаїли християн убивати людей заради ідей релігії. Особливе зацікавлення Хетті викликали ідеї Базилія Валентина, який закликав поклонятися Матері як утіленню передвічної божественної Тиші й Благодаті, а понад усім нетлінній Софії. Валентин навчав, що людина має дослухатися до ангелів-охоронців, бо ті можуть відкрити справжнє знання, ангели не зможуть насолоджуватися вічним блаженством без досягнення блаженства довіреними їм людьми. Згідно з вченням Валентина, немає гріха плоті. Це твердження є близьким до уявлень індіанських народів. Про Сестру Солт, її подруги говорили, що «вона була подібна до людей у старі часи ... до того, як з'явилися місіонери. У ті часи чемехуїти насправді знали, як насолоджуватися одне одним, і тільки піщані ящірки могли насолоджуватися сексом більше за них. І це була правда: Сестра Солт займалася сексом, так як робили всі вони до приходу місіонерів» [Silko 1999, 206].

Ідея гріховності статевих стосунків, які, по суті, є актом зачаття й продовження життя на землі, на думку Л. М. Силко, з'явилися у Північній Америці лише із приходом християнства, до цього люди не відчували себе винними, продовжуючи життя на землі. Для піщаних ящірок, рідного племені Індіго, «секс із незнайомцем цінувався за споріднення й дружбу, що він приносив» [Silko 1999, с. 202]. У садах Лаури в Італії Хетті зіткнулася, із невеликою кам'яною фігуркою, схожою на людське око або на згорнуту в кільце змію, яка насправді виявилася зображенням вульви. Едвард, чоловік Хетті сором'язливо іменував її «фігурою людської плодючості». Фігурка належала до четвертого сторіччя до нашої ери й походила з Македонії. Це доводило, що древні європейці цілком природно ставилися до фізичного аспекту зачаття життя. М. П. Холл пише, що «йоні та фалос шанували майже всі древні народи, як символ творчої сили Бога» [4, с. 332]. Спокійне та благоговійне ставлення Лаури до розміщення цих символів у саду біля її будинку у виразне переконавання, що «Європа не до кінця християнізована. Місіонери не до кінця змогли домогтися свого. Там

б'ється язичницьке серце, і древні духи досі живуть там» [Silko 1999, с. 166].

Л. М. Силко пропонує контраст штучного й природного. Як-кравим прикладом першого є сестра Едварда Сюзан із її прагненням замінити свій сад в італійському стилі, із його оголеними статуями на більш консервативний англійський. Вона мотивувала це пристойністю та турботою про моральність власних двох дочок на виданні. Насправді в такий спосіб Сюзан просто прагне приховати свої любовні стосунки із садівником. Давні народи Америки вірили в те, що «секс із незнайомцем створює щасливу атмосферу для комерції й обміну. Бабуся Фліт говорила, що це є просто виявом хороших манер. Усі немовлята, народжені від таких союзів, називалися «друг», «мир» та «єдність»; цих немовлят любили так само пристрасно, як любили всіх малят піщаних ящірок» [Silko 1999, с. 219].

Християнство змінило устрій життя корінних народів. Проголосивши людське тіло храмом живого Бога, воно одночасно стверджувало, що функції цього храму є нечисті. Ця позиція принижувала і знеславлювала людське тіло. Сестра Солт тому і попереджає Індіго «ніколи не підглядати за тим, як білі займаються сексом, бо вони розсердяться й помстяться» [Silko 1999, с. 192].

Індіго сприймає людське тіло як невід'ємну частину навколишнього світу. «Індіго все ще була здивована тим, що існують речі, які, на думку білих людей, не повинна бачити дитина. Роздута Едвардом тривога щодо статуї чоловічого органа була такою дурною, що вона голосно розсміялася, коли досягла верхньої сходинки дощових садів» [Silko 1999, с. 302]. Л. М. Силко знаходить надзвичайно оригінальний і дієвий спосіб заперечити таке ставлення до вмістилища людського духу, пропонуючи аналогію з квітами, а саме з опиленням і гібридизацією гладіолусів. Ці квіти у саду Лаури репрезентують фалічний символ. «Квітка є репродуктивною системою рослини і якнайкраще підходить для позначення ідеалу краси й відродження, що повинні змінити хтивість і звиродніння» [Холл, с. 334]. Едварда, якого обурювала відвертість древніх статуй, аж ніяк не насторожували пояснення Лаури, які та давала Індіго стосовно перезаплення, гібридизації й розмноження квітів.

Лаура досягає неймовірного: вона селекціонувала чорний колір гладіолусів, що практично не трапляються в природному середовищі. Як сказано вище, чорний колір, колір родючості, репрезентує Велику Матір. На відміну від Едварда, чийм первинним поштовхом коли він бачить незвичайні артефакти, є прагнення оцінити їхню комерційну вартість, Лаура щедро ділиться з Індіго і Палмерами своїми знаннями про селекцію, а також цибулинами гладіолусів та насінням квітів зі свого саду. Письменниця переслідує особливу мету в алегорії гібридизації: наголошує на єдності всіх людей, незважаючи на безкінечну кількість умовних ліній і кордонів, що їх розділяють. В інтерв'ю, присвяченому виходу «Садів у дюнах», Л. М. Силко зазначає: «Наша людська природа, наш людський дух не бажає визнавати кордонів, ми значно кращі та не такі вже й руйнівники» [Conversation, с. 170]. Письменниця зізнається, що написавши роман «Сади в дюнах», вона намагалася компенсувати «деструктивність» свого «Альманаху мертвих», який вона сама атестувала як «токсичний».

Часто твори, написані корінними письменниками, відокремлюють індіанців від світу білих людей, живописуючи страждання знищених корінних народів та про деструктивні наслідки освоєння білою людиною нових земель. У «Садах в дюнах» Л. М. Силко підійшла інакше до питання асиміляції, запропонувавши змінити ставлення до так званих «напівкровок». Відсоток крові у сучасному політичному дискурсі індіанців відіграє неабияку роль, письменниця належала до цієї категорії, зростаючи серед народу лагуна публо, сама відчувала упереджене ставлення до тих, хто не був повністю індіанцем. Її не посвячували у сакральні ритуали й міфи свого народу.

Індіго та Сестра Солт — представники племен піщаних ящірок, що зникають, причина проста: «Допомога, яку вони (піщані ящірки) надавали іншим, була причиною, через яку їх повбивали; хоча бабуся Фліт, бувало, казала, що їх ніколи не було дуже багато від початку» [Silko 1999, с. 203]. У романі зазначено, що біологічний батько Сестри Солт — білий священник, що ніколи не цікавився долею дитини, його побожна дружина вигнала згвалтовану служницю — маму Солт, як тільки стало помітно її вагітність. Письменниця переконана, що важлива не доля крові, а дух народу, який передається від покоління до покоління.

«Мама піщані ящірки народжують малят піщаних ящірок незалежно від того, із якими чоловіками їм довелося лежати; материнське тіло всередині змінює все за зразком піщаних ящірок. Маленькі піщані ящірки можуть мати різні риси обличчя, темний або світліший колір шкіри, але всі вони — піщані ящірки. ...Та інші племена почали душити немовлят-напівкровок, тому що вони їх боялися. Це було в часи, коли білі солдати прийшли й обкрадали людей, забираючи в них урожай, щоб ті померли з голоду, а люди вбивали малюків-напівкровок» [Silko 1999, с. 202].

Л. М. Силко наголошує у своєму інтерв'ю, що «в давні часи люди не були расистами й не говорили про кордони, що їх розділяють. Уявляю, як розлютяться трайбалісти і який гнів це викличе в різного ґатунку християн. Саме з цієї причини роман може стати для мене небезпечним і принести більше неприємностей, ніж «Альманах мертвих». Я йду на це свідомо, бо відмовляюся забути ту щедрість, яку демонстрували люди в старі часи, якими нестримно відкритими й всеохопними були їхні шляхи, коли вони сприймали цей світ і всіх людей, що його населяють» [Conversation, с. 171]. Роман завершується картиною єдності: у древніх піщаних садах поряд з ендемічною датурою бувають різнокольорові гладіолуси усіх кольорів і відтінків, зростають там і рослини, що вирости з насіння, яке Індіго привезла зі своєї заморської мандрівки. Пагони абрикосових дерев, що їх чиясь недобра рука зрубала за рік до того, також відродилися. Індіго із сестрою Солт та «маленьким дідусем», сином Солт і нащадка чорношкірих рабів Великого Кенді, зустрічаються із своїми друзями-близнятами Майту та Ведну, народженими матір'ю-чемехуткою від батька з племені лагуна публо. У багатонаціональному товаристві незримо присутня й євроамериканка Хетті, листа від якої приносять Індіго сестри. Членами родини є й тварини: папуга Веселка, мавпочка Лінней і «прекрасна донька старого змія», вбитого тими ж злостивцями, що рік тому понівечили абрикосові дерева. Історія про понівечені абрикосові й персикові сади в горах Аризони має свій історичний прототип та описана Д. Брауном у книзі «Поховайте моє серце у Вундид Ні». Фінальною сценою роману Л. М. Силко ілюструє тезу про те, що «Сади в дюнах» поєднують корінних американців із європейцями так, як ніколи раніше» [Conversation, с. 170].

Квітучий сад — праобраз едемського саду, наявний в усіх панівних релігіях світу. Згідно з міфологічною традицією, насадження саду завжди передувало створенню людини. Бабуся Фліт розповідала, що сади в дюнах були насаджені праобразом Великої Матері. «Старі сади завжди були там. У старовину люди знайшли вже підростаючі сади, що були насаджені Піщаною Ящіркою, родичкою Дідуса Змія, який запросив свою племінницю оселитися там і культивувати своє насіння. Ящірка застерегла своїх дітей від жадібності. Перший стиглий плід кожної рослини належить духам наших дорогих предків, що приходять до нас у вигляді дощу. Другий стиглий плід варто віддати птахам і диким тваринам, як вдячність за те, що вони не з'їли насіння й молоді пагони. Віддати третій стиглий плід потрібно бджолам, мурахам, богомолам та іншим комахам, що турбувалися про рослини. Кілька відбірних гарбузів, кабачків і бобів просто залишали незірваними на рослині, де вони засихали й поверталися в землю. Наступного року після повернення дощів боби, кабачки й гарбузи давали нові пагони між засохлими рослинами попереднього року. Стара Піщана Ящірка вимагала, щоб її сади засівали в такий спосіб, бо люди ненадійні, вони можуть забути посадити насіння вчасно або їх просто не буде серед живих наступного року» [Silko 1999, с. 14–15].

Піщана Ящірка і Дідусь Змій — відголоски культу добрих деміургів, що турбуються про людей і їхній добробут. Так само як і у гностичній міфології, ним є змій і жіноче божество. Лаура вторить бабусі Фліт: «Лаура говорила про зв'язок, що його древні європейці проводили між дощовими краплями й краплями материнського молока» [Silko 1999, с. 301]. Свої дощові сади вона оформила так: «Вхід до дощових садів охороняли дві теракотові жінки з оголеними грудьми, що тримали на колінах чаші для збирання дощової води. Невеличкі статуї дивилися одна на одну, стоячи на величезних п'єдесталах, розташованих з обох боків воріт. ... Дивна кам'яна фігура мала видовжену шию й голову, завеликі сідниці робили її схожою на великий фалос. Раптово в Хетті змінився вираз обличчя, вона швидко відступила назад, так Індіго зрозуміла, що її здогадка була правильною. ... Фігура в ніші теж здивувала Едварда: це була фігура з піщанику, із першого погляду здавалося, що це

жаба розміром із буханець хліба. Після більш детального огляду з'ясувалося, що то була товста жінка, яка лежала на животі з міцно притиснутими до тіла ногами й руками. І знову ті великі груди!» [Silko 1999, с. 301–302].

Символ жаби, істоти пов'язаної з предвічною Матір'ю, трапляється в тексті й раніше, на сторінках, присвячених Англії, де тітонька Бронуін розповідала про заходи комітету захисту старовини, його члени, поважні за віком люди, стоячи на колінах у багнюці, допомагають тваринам під час їхніх щорічних міграцій переходити через дороги. «Вона з'ясувала, що вирізані з каменю і створені з кераміки фігурки жаб були об'єктом поклоніння, як утілення правічної Матері» [Silko 1999, с. 241]. Старенька почувалася цілком природно в таких обставинах, на відміну від Едварда, який впадав у ступор від простого споглядання цих фігур.

«Едварду стало ніяково серед інших тутешніх фігур, він подумав, що варто попросити Індіго зачекати на них у чорному саду, але він не хотів робити сцену. Лаура вважала, що її статуї не мають жодної моральної загрози, можливо, це правда стосовно італійських дітей, але щодо американських дітей доцільно взяти до уваги перестороги» [Silko 1999, с. 301].

Російська дослідниця М. Попова підсумовує, «що, на думку Л. М. Силко, міжкультурна комунікація (у романі «Сади в дюнах») має однобічний характер. Індіго, представниця культури північноамериканських індіанців, пізнає культуру білих через їхні сади, найкращі представники світу білих їй у цьому залюбки допомагають. Однак ні Хетті, ні Бронуін, ні Лаурі, ні тим паче Едварду не спадає на думку, що вони також можуть чогось навчитися в Індіго. Л. М. Силко, письменниця ХХ сторіччя, зважаючи на історичний досвід свого народу, стверджує, що культура білих ще не готова до справжнього діалогу з корінними американцями» [Попова, с. 123]. Дозволимо собі не погодитися, оскільки всі названі жінки насправді збагатили свій духовний досвід від спілкування з Індіго. Хетті після спілкування з дівчинкою зуміла перейти від суто теоретичних спостережень до застосування набутих духовних знань на практиці, Броунін отримала роз'яснення щодо своїх видінь: «Тітка Броунін запитала Індіго, чи бачила вона Месію. Індіго

схвально закивала головою; вони були такі прекрасні. Броунін кивнула. Тут на далеких островах люди часом чують голоси і звуки барабанів уночі; через туман або пелену дощу бачать силуети людей, що танцюють навкруг багаття на вершині гори. Очі Індіго округлилися від захвату, коли вона енергійно захитала головою» [Silko, с. 262].

Після того як Броунін розповіла про лицарів Круглого Столу, Індіго поділилася з нею міфічними сказаннями американської землі. Лаура ж натомість обмінялася з Індіго «змійними історіями»: «Лаура пояснила, що залишки поклоніння зміям досі простежувані у віддалених селах біля Чорного й Адриатичного морів. Там люди продовжують вірити, що чорні й зелені змії переносять духів-охоронців, які захищають скот і їхні домівки. Під час своїх подорожей Лаура бачила орнаментальні фігурки змій, що прикрашали дахи і двері для захисту. Величезна удача очікувала на того, хто зустрінеється з великою білою змією в короні. Коронована змія була сестрою богині водяного птаха, володарки й охоронниці життєдайної води та життєдайного молока. ... Лаура сказала, що, коли вона була дівчинкою, її бабуся завжди тримала в коморі чорну зміяку, щоб захистити припаси від мишей і щурів. Індіго всміхнулась, так, бабуся Фліт завжди дякувала зміям за захист, не тільки від гризунів, але й від усіх, хто може заподіяти лихо. Біля джерела в дюнах живе найбільший змій, дуже старий, вода належить йому» [Silko, с. 298–299].

Тільки «американський Адам» Едвард, засліплений прагненням усе, до чого він торкається, перетворити на гроші, не був спроможний чогось навчитися в індіанки Індіго. На відміну від тітоньки Бронуін, яка визнає вторинність привнесеної європейцями на американський континент матеріальної культури стосовно духовної культури корінних жителів, Едвард стурбований тим, що Індіго зрозуміє, що переконання древніх європейців були дуже подібними до уявлень її рідного племені. Для нього старовинний культ жіночності й плодючості не більше, ніж зібрання артефактів, що за нагоди можна продати вигідно, він не бачить у них ні духовної цінності, ні краси. «Едвард сказав, що він знаходить гротескних мадонн більшими монстрами, ніж кентаври або мінотаври» [Silko 1999, с. 297].

Схожість духовних пошуків людей, що живуть у різних куточках світу ілюструє тезу Л. М. Силко про те, що вона не згодна зі штучними кордонами, які розділяють людей. «Корінні жителі Америки весь час протиставлені європейцям. Людям необхідно робити ці політичні розмежування й окреслювати кордони, навіть тоді, коли вони аналізують романи» [Conversation, с. 170]. Л. М. Силко наголошує на спорідненості американських індіанців зі світовими культурами. «Я вірю в те, що індіанці публо, корінні люди Америки, ми не просто індіанська нація й суверенна нація та жителі Америки, але ми громадяни світу» [Conversation, с. 165].

3.3. Біблійний символізм та образи християнських священиків як транскультурний код колоніалізму у творах письменників індіанського ренесансу

Образи християнських священиків і святих — обов'язковий атрибут творчості багатьох письменників Індіанського ренесансу. Це трансформовані інонаціональні коди, що мають репрезентувати транскультурний досвід колоніалізму. Підкреслена віктимізація образів християн продукує іронічність наративу, яка, з одного боку, репрезентує приховані значення колоніальної політики, з іншого — відсторонюється від нього, породжуючи метафоричну бінарну опозицію.

Від моменту висадки на американський континент білі намагалися «асоціювати» корінних жителів із реаліями вже відомих їм культур. Існували думки про те, що індіанці були занесеними морем потомками фінікійців або китайців, єгиптян чи одним із втрачених колін Ізраїлю. Проте для автохтонних жителів континенту це питання ніколи не поставало, бо вони мали незліченну кількість оповідей про створення світу й людей, що варіювалися від регіону до регіону. Подібно до Біблії, ці розповіді є основою їхніх духовних вірувань.

Індіанський світогляд, що є основою життєвого устрою та світосприйняття індіанців, кардинально суперечить християнській ідеології. «У Книзі Буття ми розпочинаємо з ідеально-го світу, та після падіння, під час якого ми здобуємо знання,

ми втрачаємо гармонію й безпеку саду, стаємо виштовхнутими в хаотичний світ жорстоких краєвидів і небезпечних тіней. У корінній історії ми розпочинаємо з води та бруду²⁴, але через добрі діяння Жінки, що впала з Неба, її близнюків і тварин світ поступово перетворюється з безформного й невиразного на світ із різноманітними формами, складний та досконалий. І нарешті постсадовий світ, що ми успадкували, повністю просякнутий військовим духом, світ постійної війни — Бог проти диявола, люди проти стихій, або, якщо правильно висловитися, це світ постійної конкуренції. Наша ж історія творіння говорить про мирний світ, основна турбота у якому полягає не в боротьбі добра зі злом, а в підтриманні міцної рівноваги» [King 2008, с. 24]. Основою життя в корінних націях вважали гармонійну рівність усього суцього. «Християни вірять, що їхній Бог відділений від людства й може чинити, як йому заманеться, без будь-якої допомоги з боку свого творіння. Нехристиянські племена описували роль людини у світі як динамічну, творчу й відповідальну. В їхньому світогляді відведена рівна, а іноді й вища роль усім тваринам, рослинам, мінералам (іншими словами, усій біоті), порівняно з тою, що її виконувала людина» [Allen 1986, с. 57]. Від початку корінні вірування протистояли антропоцентричній теології християн-завойовників, це не могло не вплинути на сприйняття Біблії та священників, що її насаджували, в образності корінних творів.

У першому ж романі Індіанського ренесансу «Будинок, створений зі світланку» Н. С. Момадея наявний образ брата Ніколааса, що був зарахований до лику святих, чиї «страждання» постають перед читачем на сторінках його щоденника та листів до благодійників. Святий розпочинає свої записи з незадоволення паствою з місцевого населення через складну транскультурну модель ідентичності. Основна проблема «святого» сміховинні — він немає достатньої кількості коштів і леза для гоління. Граючи роль духовного пастира, Ніколаас маніпулює своїм становищем для досягнення матеріальних зисків, торгуючи місцями в раю: «Чому ти не прислав мені лезо й пасок, а ще трохи грошей? А я чекав. Казав же я тобі, що моє зовсім ступилося,

²⁴ Кінг говорить про історію створення світу черокі.

а я нічого не маю, окрім шматка волячої шкіри, нерівної та товстої. Не можу ним гострити лезо й дряпаю обличчя, а замість мила маю використовувати мильний корінь. Така дрібниця, а ти ще вважаєшся моїм благодійником. Ти заздриш моему місцю при Господі й очікуєш, аби я замовив перед Ним за тебе слово. Не дочекаєшся, допоки сам децицію для мене не зробиш. Хай відомо тобі стане, що маю друзів і благодійників перед тебе і що вони мають більше прав на Царство Небесне, а тобі насилу місце там розшукається. Тому подумай над цим і зваж на мої та свої потреби. Якщо ж Катарина погано говорить про мене, повідом про це мені. Бо прокляття її обернуться проти тебе і дітей твоїх. Думаю, що робить вона це всякий час, але ти повідом про це мені, і благословлю тебе як кращого свого брата і друга. Ти знаєш, що через мене врятуєшся. Я багато думав над твоїм спасінням, як важко воно тобі може датися, проте для мене — це за вигранки» [Momaday 1968, с. 52].

Не менш комічний вигляд у романі має і отець Ольгін, дослідник брата Ніколаса, після прочитання цих «одкровень»: «Отець Ольгін утішився, заглянувши в самісіньке серце святого. Він розраховував, що, зробивши це, заглибиться у власний дух, досягнувши невеличкого екстазу. Дух його стривожився, таке його покликання. Та він отримав у дарунок святість іншої людини, облачення це дуже пасувало йому» [Momaday 1968, с. 53]. У такий спосіб історично складене іронічне ставлення до ідеології завойовників антропологізується в тексті роману, виявляючи себе в долях окремих постатей. Протягом роману, попри гучні заяви про тяжкість пасторського служіння, ми не спостерігаємо жодних справжніх його виявів. Найбільшим здобутком о. Ольгіна є досить невдала спроба переконати випадкову гостю з Лос-Анжелеса у важливості свого статусу. «Від початку він почав пастирським тоном напучувати її, зважаючи на власні забобони, прагнучи досягти глибин Езопа й Книги Буття» [Momaday 1968, с. 71]. Н. С. Момадей послуговується цими образами, аби передати суть привнесеної завойовниками західної цивілізації, вибудованій на християнських догмах як на ідеологічній фікції, передбачає надання переваги жменьці чужих для автохтонного населення ідей та цінностей, які важать небагато поза контекстом завоювань.

Інша важлива письменниця, яка зверталася до біблійного символізму та образів священиків, — Л. Ердріч. На відміну від Н. С. Момадея, який має сто відсотків індіанської крові і може похвалитися традиційним вихованням, у Л. Ердріч змішане франко-німецько-індіанське (вона є визнаним членом племені оджибва) походження, тому тема християнства для неї досить дражлива. На початку письменницької кар'єри мисткиня у інтерв'ю говорила, що не мала стосунку до жодної з релігій, крім католицизму. «Попри те, що традиційна релігія народу оджибва процвітає, я не почуваюся достатньо комфортно для того, щоб обговорювати її. У мене є свої претензії до католицизму, проте тобі не дано змінитися, якщо тебе виростили католиком. У тобі укорінений цей символізм, відчуття провини та все інше, тобі не дано позбутися всього цього» [Bruchas, с. 104]. Л. Ердріч лукавить, бо у своїй творчості не тільки відходить від церковного віровчення, але й використовує його символіку й догмати у власних цілях, створюючи в епопеї «Любовні чари» особливу ауру народу оджибве. Процес відбувається поступово, зміна поглядів простежувана в подальших інтерв'ю письменниці. Із часом її ставлення до католицького вчення кардинально змінилося, в іншому інтерв'ю вона виголосила, що найщиріше її бажання полягає в тому, аби «не стояти в Бога на дорозі. Насправді я бажаю, аби Бог не звертав на мене уваги, я мала змогу опікуватися повсякденними справами й вести тихий спосіб життя» [Rolo, с. 49]. Незважаючи на подібні заяви, Л. Ердріч шукає точки перетину між двома близькими їй світоглядами: «Мова Біблії надзвичайно захоплива. На мою думку, власне послання Христа про любов має багато спільного з основами релігійного вчення оджибве. Проте ніщо в церковних догмах не має цієї чистоти, усі вони просякнуті настановами праведного життя. Та мені не затишно серед усього цього» [Rolo, с. 54].

Через десять років у стінах власної альма-матер — Дартмудського коледжу — у розмові з директором індіанської програми Брюсом Дуту вона назве себе «католичкою, яка звільняється від залежності», говорячи про «середньовічність католицизму, що не визнає жінки, її сексуальності й тіла, натомість помітна еротизація химерних аспектів церкви. Ритуали є ексцентрични-

ми уособленнями цього». Письменниця визнає, що вона «прив'язана до ритуальності. Ритуал сам по собі усмоктує людину, тому що це надзвичайно могутня річ. ... Католицька церква — надзвичайно дивний артефакт, щиро сподіваюсь, що жодна з моїх доньок не стане католичкою в якийсь момент. Я б була дуже засмучена з цього приводу...» [Montgomery Fellow script].

Біблійно-християнський конструкт головної події християнської історії виникає вже на початку першого роману «Любовні чари», що дав назву й усій епопеї. Текст починається фразою: «У ранковий час напередодні Великодня Джун Кашпо походжала нерівною дорогою головної вулиці міста Віллінгтон...» [Erdrich 1984, с. 1]. Великодень є основою християнства, тому не випадково письменниця розпочинає розповідь саме з переддня Великодня. Попри найщиріші християнські сподівання на відродження й воскресіння, Джун гине в кінці першого розділу, названого на честь євангельського образу Спасителя «Найвеличніший у світі рибалка». Така назва відсилає читача до тексту Євангелія від Св. Луки 5:1-11, де сказано про призначення до апостольства Св. Петра, коли Ісус обіцяє зробити його «ловцем людей». Прочитавши роман, ми дізнаємося, що Джун не можна зіставити з євангельськими персонажами, від неї далекий навіть образ розкаяної грішниці. Протягом усієї епопеї в її поведінці навіть натяку немає на розкаяння. Не отримує її душа прощення і спасіння, не йде мова і про перехід із земного життя до раю, бо з романів «Любовні чари», «Палац Бінго», «Оповіді про жагуче кохання», дізнаємося, що її душа нікуди не пішла, залишившись на цій землі. За переконаннями оджибве, людина, яка втопилася, не може потрапити до країни предків, а назавжди залишається на землі. Замерзання в снігу є аналогом потоплення для Джун. Не варто сподіватися і на передсмертне розкаяння в гріхах, популярний мотив християнського дискурсу. Її ставлення до Ліпші, свого позашлюбного сина, якого вона намагалася позбутися, втопивши в ставку ще немовлям, далеке від материнських почуттів навіть після смерті (роман «Палац Бінго»).

«Релігійний дискурс може бути експліцитним, коли всі елементи значення слова більш-менш зрозумілі, або імпліцитним, якщо елементи смислу приховані. Цей «покрив таємниці» можна

зняти за допомогою деяких наукових методик» [Чернобров, с. 97]. На нашу думку, найбільш прийнятним у цьому випадку може виявитися герменевтичний метод, суть якого полягає в тому, що «будь-яка мова може стати зрозумілою лише завдяки знанню історичних обставин життя, кожен мовець стає зрозумілим лише через національність та епоху» [Вернецагин, с. 274].

Євангельські алюзії особливо яскраво виражені в першому романі епопеї «Любовні чари» (1984), із чотирнадцяти розділів два «Св. Марія» та «Чотки» названі за церковними реаліями, а ще чотири апелюють до текстів Нового Заповіту — «Найвеличніший у світі рибалка», «Плоть і кров», «Терновий вінець», «Crossing of Water». Ми залишили назву останнього розділу без перекладу навмисне, бо правильний переклад українською мовою з англійської становить певні труднощі. Англійське слово «crossing» можна перекласти як «перетин» і як «благословення» або «хресне знамення». Виникає питання чи це є анулюванням конверсаційної імплікатури чи все ж таки біблійна алюзія? У різних контекстах те саме висловлювання передає різні приховані значення. Йдеться про повернення додому на машині. Ліпша у свого єдиноклубного брата Кінга, законнонародженого сина Джун та Горді, виграв машину у карти. Машина була придбана за гроші, виплачені страховою компанією після смерті Джун, як покриття збитків від втрати її життя. Родичі померлої не бажали їздити у цій машині бо, за словами названого батька Джун Елі, вона була придбана на «криваві гроші». Те, що машину отримав Ліпша, є своєрідним актом «освячення», бо тільки так мати-зозуля могла хоч якось компенсувати свою відсутність у житті сина. «Криваві гроші» — ще одна євангельська алюзія, бо так іменовані тридцять монет, які заплачено за життя Христа.

Стихія води домінантна в багатьох романах Л. Ердріч. Ліпша має до неї особливе ставлення, він є наступником у ланцюжку духовних цілителів оджибве. У першому романі епопеї «Любовні чари» лише повідомлено, що Джун віддала його на виховання Марі, яка свого часу виростила її саму. У четвертому романі епопеї «Палац Бінго» дізнаємося, що це було не просто передання. Джун натомість вкинула його в озеро, її названа сестра Зелда визволила немовля з води. Завдяки цьому

Ліпша й отримує свою ініціацію наступного хранителя духовної традиції чипева, оскільки, перебуваючи на дні в полотняному мішку з камінням, він не мав шансу вижити, якби не надприродне втручання. «Затемнене й наскрізь вологе прийшло воно до мене з іншого боку потоплення, притиснувши свого рота до мого, тримаючи мене своїми рогами і плавниками, заколисувало мене своїми сліпучими руками-водоростями. Його обличчя мало лев'ячі щелепи, було схоже на приберегову піну, нагадувало трєфового вальта. Його обличчя було надзвичайно добрим, рятівним. Його обличчя — це хмара, яка огорне мене одного дня, коли буду готовим померти. Що це було, я не знаю, не можу сказати. Ніколи не зможу. Та я точно знаю, що я був врятований і заколисаний» [Erdrich 1994, с. 218]. Рятівником Ліпші був не християнський бог, хоч в описі істоти й наявні деякі атрибути божества Старого Заповіту. Аналізуючи назву останнього розділу роману «Любовні чари» у широкому контексті всієї епопеї, ми схильні запропонувати переклад «Благословення води», що, із формального погляду, безперечно, є євангельською алюзією на чудо в Копернаумі. У цьому контексті — неконвенційною імплікатурою, оскільки це не частина прямого біблійного значення вислову.

Саме у вуста Ліпші Л. Ердріч вкладає найдовші в епопеї теоретично-теологічні роздуми. На початку роману «Палац Бінго» він ставить запитання: «Чи є інші світи поза цим? Виміри, скільки їх існує? Яке воно, життя після смерті? Чийого Бога я зустріну, якщо він узагалі є, на чий суд я прийду?» [Erdrich 1994, с. 53]. Варто зазначити, що письменниця наділила Ліпшу деякими фактами з власної біографії, наприклад, зміна багатьох видів діяльності заради заробітку, тривалі пошуки себе, навіть кумедна історія зі скунсом, яку вона описала в автобіографічному романі «Танок голубої сойки». Можливо через це, саме йому письменниця «доручила» озвучити свої «претензії» до католицької віри. «Із релігією завжди існує якась особиста нездійсненність, бар'єр, що зупиняє мене від віри в Бога з першого разу. Коли і хто? Ніякий дух ніколи не являвся мені, я не отримував жодного послання з палаючого куща. Ніякі слова ніколи не звучали в мене в голові інакше, як після вживання дози марихуани. Насамперед спадає на згадку католицизм,

можливо, якась співзвучність із католиками. Мене приваблює їхня ритуальність. Коли монахині говорять тобі з незворушним обличчям, що ти їси справжнє дорогоцінне тіло і кров Христа, ти мусиш здивуватися. Можливо, католики таку велику увагу приділяють наверненню канібалів? Пиття крові, поїдання плоті відбувається під час кожної меси. Я також не згоден зі сповіддю. Я б сказав, що це дешево. Ти стаєш на коліна перед ящиком і говориш, що ти зробив. Після чого, зазвичай, ти йдеш безкарним, тільки проказавши кілька «Радуйся Діво» або «Отче Наш». Не вимагають жодних відшкодувань чи робіт на благо суспільства» [Erdrich 1994, с. 157–158].

Відповідно до католицького віровчення, «у таїнстві покаєння вірянин за милосердям Божим отримує відпущення гріхів, а також примиряється та возз'єднується з церквою, від якої християнина віддаляє кожен заподіяний гріх» [Девяткин, с. 220]. Питання доцільності сповіді письменниці ще не раз порушить на сторінках своєї епопеї, особливо у тексті романів «Сліди» та «Останній звіт про дива в Маленькому Безконяччі». Комічний характер має сповідь Нанапуша у «Слідах», коли отець Даміан спонукає його покаятися через шлюб із Маргарет Кашпо без церковного благословіння. «Я розповів усе, що я робив із Маргарет²⁵, він перервав мене на півшляху: «Без деталей. Молися Святій Діві». «Є ще дещо». Я взяв на себе всю відповідальність. «Так?» «Кларенс Моррисей, він носить шарф до церкви щотижня. Я піймав його в сільце, як кролика». Отець Даміан дозволив собі сповнитися цією ідеєю. «І останнє, — вів далі я. — Я вкрав струну з твого фортепіано». Тиша розлилася в кабінці й докотилася до мого місця, я завмер у її лежачих, поки священник не заговорив знову: «Дисонанс противний Богу. Ти образив Його вуха». Із запізненням він додав: «І його заповіді. Насильство між вами має зупинитися». Я сказав: «Ти можеш отримати свою струну назад». Ми використали тільки одну довгу струну. Я також погодився, що ніколи більше не буду лаштувати сільце на людину, легка обіцянка, бо Лазарра я вже впіймав» [Erdrich 2002, с. 124].

Не менш комічна сповідь Отця Юди у «Останньому звіті про дива в Маленькому Безконяччі», коли той сповіщає Отця

²⁵ Йдеться про сексуальні стосунки в подружньому житті.

Даміана про те, що йому відома його таємниця²⁶, обіцяє зберегти її, бо закоханий у його доньку, як належить, просить у батька її руки (усе це відбувається під час сповіді одного священика іншому). Комізм полягає й у такій надмірній гречності «нареченого», оскільки предметові його пристрасного кохання понад шістдесят років, вона є матір'ю восьми синів та однієї доньки, бабусею численних онуків. Читачеві у цей час відома справжня таємниця Модеста Даміана: він є жінкою, тому «батьком» нареченої бути ніяк не може.

Відмінне від усталеного церковного розуміння сповіді, простежуємо і у романі «Голубина чума», де Мушум (літературний двійник Нанапуша) провокує твердолобого Отця Кассіді. «Його сподівання активізувалися, коли він побачив двох старих, яким недалеко вже до вічності в проході²⁷ перед собою. Він сподівався врятувати їхні душі. ... Мушум пообіцяв зробити героїчну спробу згрішити, аби мати про що сповідуватися наступного тижня» [Erdrich 2008, с. 27–28].

На сторінках цієї епопеї наявні сумні, навіть жахливі сповіді. До таких варто зарахувати сповідь Сестри Леопольди: «Мені сказано вві сні, що я повинна спокутувати те, що зробила. Спочатку я не знала, що то був він, бо, коли схопила його та накинулася на нього, обросла навколо нього, наче земля навколо кореня, змусивши його завмерти. Я була певна, що він був дияволом! ... Я зав'язала петлю навколо його шиї й перерахувала бусини чоток, коли її затягувала. Радісна й сумна таємниця. Отець Даміан б'ється й сукає ногами піді мною та насолоджується своїм удушенням, так що мене аж занудило від зусилля його втримати. Господь тримав ці чотки разом зі мною, бо сила його подібна левовій. Мої пальці вчепилися залізним замком у чотки й закручували, крутили їх на його шиї, допоки його обличчя не потемніло й він не спустив дух. Я повисла, поки він бився в конвульсіях, нарешті відчула, як його довгий язик проволікся по моїх стегнах» [Erdrich 2002, с. 272–273]. Сповідь ця — інтертекстуальне посилення, за винятком останнього речення, на текст роману «Сліди», де Сестра Леопольда, тоді ще

²⁶ Він вважає його батьком своєї коханої Лулу.

²⁷ Церкви.

Паулін Пайат, у момент шаленства перед постригом прощається із своїм попереднім життям. Наполеон Мориссей, її коханець та батько доньки, намагається врятувати її з утлого човна, на якому майбутня Сестра Леопольда споглядала все, що прагнула покинути, поплатився життям. Еротичні штрихи в описі його загибелі відсилають читача до тексту «Слідів», коли Паулін Пайат страждала від нездійснених еротичних бажань. Чотки як засіб вбивства, так й інтерпретація слідів від них як стигматів, що сприймалися як підтвердження її святості, відіграють іронічну роль та розкриває справжнє ставлення письменниці до цього явища. Наратив нагадує «потік свідомості» у кріслі психотерапевта, а не сповідь, яка, за християнськими канонами, має стати передовсім примиренням. За вченням церкви, величина спокутуваного гріха вимірюється не якимось особливими мірками, а любов'ю, яка існує в людині є або її там немає.

Сестра Леопольда — найяскравіший персонаж серед так званої християнської спільноти роману. Вона персоніфікує «подвійний код» постмодернізму, де зішлись разом дві великі суперсистеми епопеї — світ традиції народу оджибве й християнство, надзавданням якого є знищити цей світ. Письменниця пародіює жанр християнського таїнства, іронічно переосмислюючи його стиль, щоб зруйнувати християнські стереотипи читача. Отецт Даміан запитує Леопольду чи розкається вона щиро в сподіяному, але не отримує прямої відповіді від неї. «Натомість вона почала хитатися в надзвичайному збудженні, її низький сміх видавав неприховане кепкування, що він уперше почув під час своєї першої проповіді в Маленькому Безколяччі. Вона прошипіла: «Я знаю, що ти думаєш, що можеш віддати мене властям. А я бажаю отримати прощення, щоб ти забрав від мене мій гріх! Я знаю, хто ти є насправді. І якщо ти оголосиш мене поза законом або напишеш єпископу, Сестро Даміан, я напишу йому також» [Erdrich 2002, с. 273].

Для офіційного католицизму питання про те, чи має право жінка бути священиком взагалі неприйнятне. Відповідно до Катехизи католицької церкви, таїнство рукопокладання на священство може отримати лише охрещений чоловік. «Церква визнає себе зв'язаною вибором самого Господа» [Катехизис, с. 105]. Це таїнство передають через покладання рук. Отже, із

формального погляду, Агнес Де Вітт не мала права обіймати посаду священика в Маленькому Безконяччі. Як зазначено вище, тексти романів Л. Ердріч містять «подвійний код» постмодернізму, письменниця ставить читача перед вибором: чому надати перевагу — формальній логіці офіційних заборон чи Божому провидінню. Суперечка про це точиться протягом усього роману. Проте, долучення Отця Модеста Даміана до лику святих у кінці роману демонструє вибір авторки недвозначно. Життя, покладене на олтар служіння ближньому, є гідною відплатою за недотримання формальностей. Зустріч Агнес зі справжнім Отцем Модестом Даміаном, недалеким самозакоханим демагогом, імпліцитно порушує питання стосовно того, хто був більш корисним у служінні.

Інше питання, зачеплене в «Останньому звіті про дива в Маленькому Безконяччі», стосується celibату священиків. Л. Ердріч задає читачеві питання: чи є смертним гріхом недотримання священиком цієї обітничі? За з католицьким вченням, плата за кохання — довічне прокляття. Л. Ердріч вкладає відповідь на це питання у уста своїх героїв: «Я зробив це з вільної волі, цілком розуміючи, що я роблю». «Розплата — це довічне покарання», — сказала Агнес. Вони ще тісніше обнялися, і він дмухнув на її ключицю. «Ми згрішили проти Святого Духу, — прошепотів він. — Але в мені росте спротив до відомих істин, тому що я знаю істину, Агнес. Вона живе в мені й наказує мені кохати». ... «Ми грішні й у священницькій бездіяльності», — сказала вона, розмірковуючи. «Ми згрішили по замовчуванню, оскільки кожен із нас відповідальний за те, щоб сповістити про те, що відбулося вище. Хоча ми й не винні в содомському гріху». «Ну це вже щось». — Грегорі не міг утриматись, щоб не уявити це, але весь цей каталог здався йому сміховинним. «Ми не винні в убивстві, не займалися содомією, не пригноблювали бідних». «Гріхи волають до неба про відплату». «Те, що ми зробили, є просто гріхом, простим гріхом, вродженим гріхом». ... «Сподіваюся, що Данте мав рацію щодо пекла, — сказав він. — Я зовсім не заперечував би крутитися в тому темному вітрі разом із тобою усю вічність». «Відстороненими від Бога». «Ми і так є відрізнаними від Бога через гріх, — прошепотів він, — та чому я почуваюся таким

близьким йому, коли торкаюся тебе в цій темряві, у цих хмарах?» [Erdrich 2002, с. 204–205].

Ніхто відкрито не розкрив ідентичність Отця Даміана, письменниця зберегла таємницю навіть у його смертну годину, уся боротьба точиться у душах героїв Вічна розлука — ціна за кохання. Коханий Грегорі, рукоположений священник, має у собі менше мужності, ніж Агнес. «Агнес, чому ти цього не скажеш? Це так просто для мене. Ми повинні піти. Ми повинні піти разом. Ми поїдемо на північ, захід, одружимося законно й щасливо. У нас будуть діти, життя. Чому ти не можеш цього сказати? Чому не говориш?» ... «Я не можу полишити того, ким я є насправді». ... «Ти — жінка». ... «Я — священник». ... «Агнес, жінка не може бути священником». «Це те, чим я є насправді. Без цього не можна вимовити слів Меси». ... «Ти — богохульниця». ... «Ні, — відповіла вона, дивлячись на нього з розбитим серцем, безпорадна проти найпростішої правди. — Я — ніщо інше як священник» [Erdrich 2002, с. 205–207].

Амбівалентність образу священника в романі «Останній звіт про дива в Маленькому Безконяччі» полягає в тому, що, попри формальні недотримання вимог, які приписують католицькому священнику, як-то жіноча стать і відсутність таїнства рукоположення, Отець Даміан є взірцем служителя Божого у найвищому значенні слова, готовий віддати життя за свого ближнього, розділяючи всі негаразди своєї пастви.

Л. Ердріч не обмежується одним образом Отця Даміана на сторінках своїх романів. У кожному новому романі епопеї читач очікує на зустріч із давніми знайомими в нових обставинах, шукає відповіді на запитання, що залишилися без відповіді на сторінках попередніх творів. Навіть тоді, коли письменниця розпочинає зовсім іншу історію з новими персонажами, вона обов'язково додає якісь елементи попередніх романів, своєрідний код для постійного читача. Написаний через сім років після «Останнього звіту про дива в Маленькому Безконяччі» текст роману «Голубина чума», пов'язаний із ним образом старенького священника хоч і не названого на ім'я. Отець Даміан постає на сторінках «Голубиної чуми» зі своїм надзвичайно вишуканим роялем і дуже дорогим органом. Найважливішою його рисою, що посилена вже абсолютно новими персонажами, є вміння

прощати й дослухатися до чужої думки. Антиподи Отця Даміана — Отець Касіді, тупий послідовник церковних догматів скінчив свою церковну кар'єру, перекваліфікувавшись в успішного торговця і недалекий отець Сиверін Мілк, за мовчазної згоди якого були віддані на суд лінча й повішені четверо невинних людей лише за те, що вони були індіанцями.

Не менш важливим для християнського дискурсу є Символ віри. У пародійному вигляді Символ віри наявний і на сторінках «Палацу Бінго», де Ліпша виголошує власну версію церковного кредо: «Вірую в блудного сина, відсутнього батька й голого Духа Святого. Вірую в тисняву ночі, у зазубрені діри на пластикових ногах Ісуса, через які можна побачити дротяний хрест, у єдиний хміль, що у віскі, якщо ти багатий, або в пляшці білого портвейну, якщо ти на мілі. Вірую в спокій серед черв'яків. Вірую в натягнуту драбину і янгола з роздертим ротом біля її підніжжя, готового до боротьби» [Erdrich 1994, с. 185]. Символічно, що Л. Ердріч на початку розділу «Швидко прямує в нікуди», де описано невдалу спробу Ліпші отримати духовне видіння традиційним для оджибве шляхом, звертається до іронічного перекичування символу віри. Привертає увагу паралелізм цього «кредо» з повсякденним життям героїв. Замість традиційних представників святої трійці легко впізнати самого Ліпшу, що ніяк не знайде місця в житті, справді відсутнього через ув'язнення батька Геррі та «голового Духа Святого» (так Ліпша іменує власний духовний дар). Ліпша підносить у завуальованому вигляді ідеали родини, якої в нього ніколи не було, вище догматів церкви. Л. Ердріч вдається до постмодерного прийому десемантизації традиційного церковного канону, деконструючи семантичну домінанту догмату.

Отець Даміан / Агнес Де Вітт також змінює своє ставлення до концепту християнської трійці після перебування серед народу оджибве. «Їй більше подобалася назва молитви мовою оджибве, анама'айа, із тим відчуттям величного руху вгору. Вона почала звертатися до трійці, маючи на увазі число чотири [священне для багатьох північноамериканських племен], адресуючись до духа кожного напряму — тих, що живуть у чотирьох частинах світу. Коли б вона не виголошувала молитву, вона тимчасово ставила себе в центрі напрямів. У цьому місці вона дозволяла

собі розпадатися на шматки, роздрібноючись на частинки творіння, що Бог міг підбирати та з цікавістю вертати в руках, щоб спіймати промінь світла» [Erdrich 2002, с. 182].

В іронічному ключі постає і символ тернового вінця. «Вона бачила, як він сплів собі терновий вінок. Вона бачила, як, незважаючи на те, що не заслуговував на це, він втиснув це полегшення собі на брову» [Erdrich 1984, с. 180]. У той час як для всього християнського світу терновий вінець є символом передсмертних страждань Боголюдини, за версією Л. Ердріч, це лише «полегшення», вдаючись до якого перший чоловік Джун Горді намагається зробити тягар своєї провини не таким болючим.

Не менш цікава й промовиста назва сьомого розділу «Плоть і кров» у романі «Любовні чари». Це зразок конверсаційної імплікатури, коли в різних контекстах одне й те саме висловлювання може передавати різне приховане значення. Це і звернення до тексту про євангельську таємну вечерю, коли Христос розломив хліб, умочив його у вино й, поблагословивши, започаткував обряд Євхаристії. За катахрезою, це «жертва Тіла та Крові Ісуса, що Він становив, щоб безперервно увіковічнити аж до другого Свого пришествя, Хресну Жертву, довіривши Своїй Церкві спогад про Власну смерть і Своє воскресіння...» [Катехизис, с. 93]. Цей символ спливає на думку як алюзія у першому романі попеї «Любовні чари», де розповідається про невдалу спробу Марі стати монахиною після того, як її піддала тортурам Сестра Леопольда. Після прочитання третього роману «Сліди» символізм цього вислову набуває дещо іншого значення, бо читач дізнається, що Сестра Леопольда є рідною матір'ю Марі. Значення змінюється після сьомого роману «Останній звіт про дива в Маленькому Безконяччі», коли читачі стають свідками того, як про це дізнається сама Марі. У тексті про зустріч матері і дочки багато біблійних цитат на зразок «із праху створені, у прах і повернемося»²⁸, «смиренні наслідують Царство Боже»²⁹, тощо. До зустрічі з Сестрою Леопольдою Марі готувалася ретельно, одягла дороге вовняне плаття «королівського бордового кольору». Леопольда, насміхаючись, обізвала

²⁸ Натяк на близьку смерть Леопольди.

²⁹ Символ душевного стану Марі після звістки про зраду чоловіка.

його старою пасхальною багрянницею, іще одна спроба десакралізації священних християнських понять.

Одна з біблійних аналогій, помітна в цьому розділі, — райські яблука. Йдучи до монастиря, Марі приховала банку із консервованими яблуками, коментуючи це тим, що дванадцять (біблійне число) років її яблуня була єдиним деревом на резервації. Нещодавно монахині посадили дві яблуні на горі у монастирі, але дерева погано приживались і досі не дали плодів. З розділу «Терновий вінець» дізнаємося, що незабаром у монастирі буде цілий яблуневий сад, проте перше райське дерево виросло під горою на резервації, а не на горі у монастирі, як того варто було очікувати, згідно з опозиції верх — низ. Письменниця декодує символіку «втраченого раю», який європейці сподівалися віднайти на «непорочних» землях Америки. Авторка розповідає і про «біблійне» походження північноамериканських індіанців, говорячи про них як про «нащадків втраченого коліна Ізраїлева» (романи «Голубина чума» та «Співочий клуб майстрів-м'ясників»), висміюючи прагнення білих пояснити навколишній світ за допомогою «зрозумілих» реалій біблійної історії.

Чільне місце в епопеї посідає тема воскресіння. Воскресає із мертвих Джун («Любовні чарі», «Палац Бінго», «Казки про жагуче кохання»), Нектор («Любовні чарі»), Нанапуш («Останній звіт про дива в Маленькому Безконяччі»), постає із мертвих навіть злий геній епопеї — Сестра Леопольда («Казки про жагуче кохання»). Відбувається псевдовоскресіння із Джеком Маузером («Казки про жагуче кохання») та Мушумом («Голубина чума»). Особливої уваги заслуговує воскресіння Нектора Кашпо, який помер через фальсифікацію любовних чар, що їх Марі вимагала від Ліппші. Той зробив їх із заморожених сердець індиків замість сердець перелітних гусей, у яких він просто не зумів поцілити. Символ серця стає іронічним і широко застосовується у першому романі. Навіть назва монастиря, навкруг якого відбуваються події, несе цей символ — монастир «Святого Серця». Біля воріт будівлі зустрілися Марі й Нектор, там Марі вдалася до хитрощів аби Нектор одружився із нею. Жінці доводилось вигадувати усілякі витівки усе їхнє подружжя

³⁰ Версія запропонована ранніми антропологами і місіонерами.

життя, що закінчилося невдалою спробою «прив'язати» чоловіка хоча б наприкінці життя. Під час першої зустрічі із Марі біля монастиря Нектор ніс двох гусей, сподіваючись продати монахиням³¹. Після сексуальних стосунків із Марі Нектор пропонує птахів як відкуп за завдану прикрість, бо насправді він не має жодних почуттів до неї.

Із серцець птахів-нерозлучників через багато років намагається Ліпша зробити любовні чари. У зв'язку з тим, що йому не вдалося в них поцілити, він купує серця індиків у супермаркеті, у такий спосіб «матеріалізується» підробка почуттів, що «пов'язували» подружжя протягом усього життя. Нектор помирає від задухи, коли Марі насильно змушує проковтнути оті серця, як вона свого часу примусила його одружитися із собою, відмовившись від кохання до Лулу. Після похорону чоловік приходить до дружини, щоб, не сказавши їй ні слова, лягти на свою половину ліжка. Для Марі залишається нерозгаданою таємниця кохання, бо все своє життя Нектор прагнув бути з Лулу. Піддавшись ще в юності спалаху жадоби³², Нектор позбавив цілу сім'ю найсвятішого для кожного індіанця — землі предків, від якої клан Пілагер, до якого належала й Лулу, черпав духовну силу. Нектор змушений усе життя за це розплачуватися власним розбитим серцем. Прагнучи залагодити цю провину, Нектор заповідає прийомному Ліпші (нащадкові Пілагерів) священну трубку (колумет), символ духовної влади племені оджибве.

Ще одна важлива біблійна алюзія виникає щодо імені Діви Марії, яке декілька разів обігране на сторінках кількох романів епопеї. Майбутня Сестра Леопольда Паулін Пайат мала французьке коріння, ім'я своїй новонародженій дитині дала на французький манер — Марі. Англійським аналогом імені Мері, наділена головна героїня роману «Королева буряків», письменниця наголосила таким чином на її «звичайності». Бо ім'я Святої Діви — найпопулярніше жіноче ім'я у світі. У Мері й Марі багато спільного — обох кинули матері, обидві прагнули вижити у недоброзичливому оточенні, обидві були «чудотворицями».

³¹ Це доводить, що, попри заяви про «насичення словом Божим», меню там було зовсім не пісне.

³² Про це дізнаємося тільки на сторінках роману «Сліди».

Марі «мала» стигмати, знаки Христових страждань, а Мері «передала» смертні муки Христа кривавим відбитком власного обличчя на снігу. Сестра Леопольда мала відношення до обох «чудес». Щоправда, в оприявленні цих «подій» є суттєва різниця. Випадок із Марі можна назвати трагічним: мати в нападі знівсення знущується з власної дитини, сподіваючись отримати в Бога прощення за провини молодості. Подія за участі Мері має комічний вигляд. Заради уваги однокласників, вона спускається вниз головою на власному животі, унаслідок чого вдаряється обличчям об лід і залишає на ньому кривавий відбиток, що монахині та священник трактують як нерукотворний відбиток лику Христа.

Подвоєння «святих» Марій на сторінках епопеї є постмодерністським автоінтертекстуальним прийомом самоцитування письменниці, що часто використаний у ході створення художніх текстів. Прикладом іронічного самоцитування слугує автодеструкція образів Сестри Леопольди та Сестри Мері Аніти Бенкендорф (ще одне приховане покликання на Святу Діву) із «Голубиної чуми». Сестра Мері Аніта має зовнішність людини-монстра, до того ж походить із невдячної родини катів, представники якої відплатили своїм рятівникам убивством. Підготовлений образом Сестри Леопольди читач до останньої сторінки роману очікує чогось звірячого від черниці, але авторка так і не задовольняє очікування. Образ Мері Аніти змінює полярність у протистоянні «священик — монахиня». У попередніх романах у опозиції був добрий священник і зла монахиня, у «Голубиній чумі» все навпаки — душевна доброта Мері Аніти протиставлена бездушним догматам Отця Касиді.

Особливу роль відіграють статуї Діви Марії, їх на сторінках епопеї кілька. Щоразу з появою статуї Богоматері стається «чудо», щоправда, не завжди це чудо є благісним. Під час свята на честь Пресвятої Діви гине новонавернене сімейство Кашпо, що перевозило статую у хресній ході. Описуючи цю трагедію Л. Ердріч занотовує інше «чудо», що відбувається одночасно: сімейство резерваційних п'яниць відмовляється від віскі на користь «богоугодного» червоного вина. Надалі статуя знімає заціпеніння тіла, що Флер Пілагер наклала на свою суперницю в коханні. Статуя Св.Марії, що її монахині принесли до місця

«заціпеніння», починає плакати, сльози, досягаючи землі, перетворилися на «звичайні кругляші замерзлого кварцу», які надалі просто розтанули у кишені Паулін Пайат. Таким чином письменниця вкотре піддає сумніву достовірність християнських «чудес». Майбутня Сестра Леопольда коментує ці події із неприхованим еротизмом: «Багато місяців поспіль я роздумувала над тим, що бачила. Спочатку думала, що Діва проливала сльози, зглянувшись над Софі Моррисей, бо самій їй було не відомо прокляття чоловіче. Її ніхто не торкався, їй не було відоме тремтіння плоті. Та після того, як ми з Наполеоном почали зустрічатися ... і я жодної ночі не могла прожити без його тіла., я зрозуміла, що причина була в протилежному» [Erdrich 1988, с. 95]. З усіх попрааних Леопольдою церковних догматів цей коментар є найбільш шокуючим.

Цікаве пророцтво щодо причини смерті Джека Маузера, виголошене Сестрою Леопольдою у «Казках про жагуче кохання», говорить, що він загине під вагою жінки. Цією «жінкою» знову виявилася статуя Пресвятої Діви, до якої молилися про відвернення бід. Справжнім чудом є його спасіння з-під цієї мармурової брили. Для Джека статуя уособлювала всіх жінок, починаючи з власної матері, які колись любили його в житті. Ця любов і порятувала його у мить смертельної небезпеки. Письменниця висловлює ідею, що перегукується із християнською концепцією любові та є спільною з традиційними віруваннями народу оджибве.

Одне із найдивніших «чудес», приписаних статуї Святої Діви, є те, що до неї, попираючої ногами диявола в образі змія у новозбудованій церкві, сповзлися послухати гру на органі у виконанні Отця Даміана справжні змії. Оджибве вірять, що змії — таємничі розумні істоти, які знають усіх холодних благословенних духів, що живуть під камінням і глибоко в землі, завдяки великій змії, що оповила собою центр землі, усе у всесвіті тримається купи.

Диявол як обов'язковий атрибут церковної тематики також наявний на сторінках роману «Останній звіт про дива в Маленькому Безконяччі» в образі чорного пса, який увесь час прагне відібрати життя людей, кого любить Агнес-Отець Даміан. Перший раз він з'являється, щоб забрати життя Лулу, його вона

обмінювала на своє. Коли ж пудель приходить по власне життя Агнес, він програє дуель, після чого Агнес в образі Отця Даміана, як і Фауст Гете, набуває фізичного безсмертя. Агнес полишає світ за власним бажанням й у вибраний нею самою час.

Боротьба з дияволом, що її описує Л. Ердріч, теж далека від розтиражованих християнських канонів: «Вона збрала всі свої спогади й молилася десь із середини, виштовхуючи світло назовні. Кликала кожного зі своїх предків рідних по крові та прийомних Духів аадизокаанаг. Схилялася думкою до Нанапуша, просила в старого допомоги. Сповнювалась усім хорошим, що коли-небудь було зроблене для неї. Призивала молодий, сильний дух Машикіігіве. Кликала Шопена, всмоктуючи тонкі нитки повітря чарівного спокою духовної ноти, що затримуються після кожного акорду його передсмертних ноктюрнів. Занурювалась глибше в складки мозку, де зберігалася втрачена пам'ять про її дитинство й молодість. Зібравши докупи найсильніші молекули прагнення до життя, вона несподівано з надзвичайним завзяттям стисла коліна, затиснувши з усією католицькою злістю яйця чорного пса» [Erdrich 2002, с. 311]. Показово, що з християнської атрибутики у цьому переліку наявна лише католицька злість, що її християнський священик прикликає у час смертного двобою.

Саме з огляду на суперечливі аспекти психологічної адаптації вибудовуються образи священиків, пасторів і монахинь у романах Л. Ердріч. Ті з них, хто насправді несе світло Христової віри, як-от отець Даміан та отець Тревіс, є недостойними свого сану з певної причини, відповідно до догматів церкви. Отець Даміан — справжній пастир відринutoї колоніальним світоглядом пастви, хоча насправді — це жінка Агнес Де Вітт, у минулому сестра Сесилія, що пішла з монастиря через те, що була неспроможна визначитися, що для неї важливіше — музика чи служіння Богу. Це екзистенційне питання отримує оригінальну відповідь: на даху рояля, подарованого коханим, Агнес рятується під час повені, по завершенню стихійного лиха, зійшовши на берег, знаходить бездиханним малодушного отця Даміана, який сумнівався чи правильним є його призначення — йти до Маленького Безконяччя, населеного народом оджибва. Агнес перевдягається в його одяг і приймає на себе зобов'язання перед церквою та Богом.

Отець Даміан стає зберігачем древніх традицій народу оджибва в часи, коли законодавчо забороняли традиційні церемонії. Присутність священника у Круглому будинку, який насправді був священним місцем народу оджибва, захищала вірян від арештів та ув'язнення. «У старі часи, коли індіанцям не дозволяли виконувати релігійні церемонії (ну не такі вже й давні — до 1978), Круглий будинок використовували для церемоній. Люди робили вигляд, що це клуб для танців, або приносили із собою Біблії. У ті дні вогники машини священника добре проглядалися через південне вікно. До того як священник або суперінтендент Департаменту в справах індіанців прибуде, водяні барабани, сумки зі священними реліквіями й сувої березової кори разом зі священними трубками були вже в моточовнах посеред озера. Натомість діставали Біблії, люди вголос читали з Еклезіяста. Чому саме цю частину? Глава 1, вірш 4 «Покоління відходить, і покоління приходить, а земля віковично стоїть!» <...> Був один католицький священник, що любив сидіти там із нашими шаманами і святими людьми. Отець Даміан завжди відсилав суперінтендента, після чого водяні барабани, пір'я й трубки повертались назад. Старий священник вивчив наші пісні, жоден священник відтоді їх не знав» [Erdrich 2012, с. 60]. Релігійний бекграунд цього персонажа позначений фарсовістю, проте після більш глибокого прочитання стає очевидним свідомий пошук героєм/героїнею духовної істини. Металіптичний рівень прочитання образу додає особливої глибини сторінкам творів, у яких цей персонаж задіяний.

Духовним спадкоємцем отця Даміана можна вважати Отця Треверса, він так само вдумливо вникає в життя своєї пастви, керуючись у власному служінні не церковними догмама, а законами любові. Отець Треверс у минулому був морським піхотинцем, що охороняв Посольство США у Бейруті 18 квітня 1983 року, коли підричник-смертник скерував начинене вибухівкою авто на дипломатичну місію. Треверс Возняк — єдиний охоронець, що тоді вижив, проте він отримав серйозні поранення, яке не дозволило йому одружитися. Отець Треверс стає душею громади резервації, за його участі відбуваються усі важливі події роману «Ла Роуз». У перебігу кохання Треверса й Еммаліне, яка втілює для нього Пресвяту Діву, відображено

дистопічний характер інтерпретації католицького світогляду. Догмати церкви, що вимагають обов'язкового цілібату від священника, роблять неможливим подальше служіння Треверса. На зміну Треверсу приходить отець Дік, що носить «вишукане середньовічне вбрання з ланцюгом на поясі й черевиками, що радше нагадують домашні капці» [Erdrich 2016, с. 345]. Найголовнішу свою турботу він вбачає в дотриманні чіткого розпорядку церковних мес. Та Л. Ердріч не зупиняється лише на іронічному описі зовнішності священника. Устами Треверса вона звертає читацьку увагу на його ім'я, яке є евфемізмом для позначення чоловічого органу англійською.

Образи священників і християнське віровчення, що вони його уособлюють для своїх підопічних, є невід'ємною частиною літературних творів про школи-інтернати для індіанських дітей. Ключовою проблемою, що виокремлена в часопросторовому континуумі літературних творів про ці школи для індіанців, є зіставлення свого та чужого просторів існування, які ведуть до зміни ціннісних модусів у героїв. На цьому структуровані тексти багатьох художніх творів письменників корінного походження, серед яких варто виокремити повість «Мене звати Сипітза» канадської письменниці Ширлі Стерлінг.

У «Сипітзі» ставлення священників і монахинь до дітей вирізняється жорстокістю та презирством до маргінального Іншого. «Сестра Настоятелька завжди носить у рукаві ремінь, товсту шкіряну смужку з блискучою пряжкою. Якщо хтось погано поводить, сестра Настоятелька змушує їх витягувати вперед руки долонями вгору. Тоді вона б'є по долонях не менше від десяти раз. «Коли звикаєш до цього, то це вже не так боляче як уперше, але руки напухають, і ти не можеш стримати сліз. Після того як сестра Маура запитала моє ім'я, я відповіла, що звати мене Сипітза, та вона просто оскаженіла, наче я зробила щось жахливе. Наказала мені ніколи не вживати його знову та знайти когось зі старших сестер, аби вони сказали, як мене звати. Я знайшла Дороті, що лежала й читала комікси, аби запитати, як мене звати. Вона сказала, що це має бути Марта Стоун. Повторивши це ім'я багато разів, щоб запам'ятати, я побігла й сказала його сестрі Маурі. Після цього вона присвоїла мені номер, це була цифра сорок три» [Sterling, с. 18–19]. Інакшість, окремішність

дітей із родин корінного походження сприймається соціумом, який представляють святі сестри, уніфіковано, як психологічна вада, варта негайного покарання і виправлення.

Дисгармонійність існування у локально чужому просторі спонукало дітей до обмеження спілкування з цим соціумом. «Сестра Маура вчила нас молитися на колінах зі складеними човником руками. Вона розповіла нам про дияволів, що очікують нас із ланцюгами під нашими ліжками, щоб затягнути нас у пекло, якщо ми встанемо з ліжка вночі. Потім вона вимкнула світло, і я боялася навіть ворухнутися, бо навіть вдихнути, бо боялася, що дияволи схоплять мене, якщо почують хоч звук. Я завмерла. <...> Хтось плакав, мені теж хотілося плакати, та я не зронила ні звуку. Я боялася навіть піти до туалету. А вранці моє ліжко було мокре, і сестра Настоятелька відшмагала мене ременем. На мене почепили знак, що я брудна сцикуха» [Sterling, с. 19]. Школи-інтернати, очолювані християнськими священиками і черницями, формували негативний простір і стимулювали до емоційного ескапізму, ізоляції для власної безпеки, заблокованості почуттів, що врешті призводило до соціальних страхів, нездатності керувати власним життям.

Навіть ескапізм не рятує від сексуальних зазіхань з боку адміністрації школи. «Одного разу ми йшли до класу, як підійшов отець Слоан і підхопив, сміючись, мене на руки, ще й завдав на плече так, що мої спіднички розлетілися, демонструючи всім мої панталони. На лихо сестра Маура змусила поспішати нас зранку, і я не встигала вивернути речі на лице. Усі хлопці, окрім Чарлі, сміялися з мене. Я до того розсердилася, що вирішила нагострити олівця, щоб вколоти отця Слоана наступного разу, як він зробить таке» [Sterling, с. 85].

Школа як потенційно небезпечний простір руйнування психіки розширюється до неокресленого простору соціуму, простору соціальної та суспільної загрози, яку репрезентують представники християнських інституцій. Саме під їхнім впливом герої сильніше відчують свою беззахисність і вразливість, завдяки насадженню християнства відбувається трагедія, яка полягає у неможливості для індіанця вжитися у чужий простір.

3.4. Посттравматичний синдром та його традиціоналістське подолання в романі Ігнатії Брокер «Жінка нічного польоту» і в новелі «Беззахисність» Джордана Вілера

Питання травматичного синдрому у творах письменників корінного походження США й Канади є одним із центральних. Важко назвати твір, написаний представниками перших націй, де в певній формі не порушували б цю проблему. Практично всі дослідники наголошують на недопустимості консервування індіанської культури в минулому. «Схоронність культури означає її зафіксованість у часі, що відкидає в історичне минуле, відмовляючи в активній участі в культурному й політичному сьогоденні. Якщо коротко, то це — історичне гетто» [Madsen 2008, с. 80]. Д. Візенор іменує явище «віросповіданням кінця». На думку Д. Медсен, «найбільша проблема полягає в тому, що концепція травми є західною й широко використовуваною в психоаналізі» [Madsen 2008, с. 80]. За висловом дослідниці, цілком неправильний метод привласнення травми в межах «дискурсу тих, що вижили».

У західній теорії особа зцілена від травми прирівнюється до «того, хто вижив», при чому кожного разу цей процес аналізують як індивідуальний. «Ментальне» здоров'я оцінюють відповідно до здатності інтегруватися цілком до мейнстримного суспільства» [Madsen 2008, с. 80–81]. Це вважають найбільшою загрозою як для індивідуального самовизначення корінних жителів континенту, так і для національного суверенітету в цілому. Процес подолання травми Медсен трактує в контексті повернення до «цілісності», що базоване на національній ідеології, яка, на її думку, укорінена у віровченні, притаманному корінним народам континенту. Але єдиний підхід, запропонований у її розвідці, — це розгляд категорії часу не в лінійній перспективі, а у сферичній, що дає змогу об'єднати минулий і теперішній час у ціле. Суттєвим недоліком такого підходу, на наш погляд, є відсутність опису алгоритму шляху досягнення цілісності. Особливе зацікавлення становить дослідження А. Г. Руфо, де методологія аналізу літературних текстів у координатах аборигенного світогляду переплетена з використанням елементів вчення про

Священне коло. Ми вважаємо цей підхід надзвичайно цікавим та «екологічним» методом інтерпретації літературних текстів, написаних письменниками корінного походження.

Учення про Священне коло — це автохтонна концепція розвитку людини, що наголошує на священній зцілювальній силі рівноваги. Відомості про Священне коло інтегровані у світоглядні матриці багатьох північноамериканських народностей. Уперше вчення про Священне коло представлено для наукової спільноти в роботі соціологів А.-М. Мохайні та Х. Набігон «Аборигенна теорія: Священне коло племені крі як методика зцілення перших націй» [Mawhiney&Nabigon]. На зцілювальну силу вчення про Священне коло звернув увагу лікар Л. Мехл-Мадрона, свої спостереження він висловив у книгах «Медицина Койота» (1997) і «Мудрість Койота» (2005). Особливу увагу звернено на активізацію кола в процесі народження, лікування психічних хвороб, діабету та раку. Усі дослідники, які зверталися до цієї теми, акцентують на ідеї священності життя, що лежить в основі цього вчення. «Священність — не той аспект, яким він постає в західній або в європоцентричній моделі знання чи зцілення, але це фундамент, необхідний для розуміння аборигенної теорії та практики. Священне коло — шлях до зцілення серед багатьох корінних народів на всьому континенті, що використовують для повернення власної ідентичності та пошуку цілей у житті як для конкретних особистостей, так і для цілих громад» [Wenger-Nabigon, с. 142].

Священне коло представлено у вигляді колеса або сфери, ця форма репрезентує життя. Сфера являє собою землю, сонце, місяць, зорі, цикл життя та зміни пір року. Коло поділене двома лініями й утворює чотири рівні між собою сектори, що знаменують рівновагу, рівність і гармонію. Сектори репрезентують чотири основні напрямки світу — схід, південь, захід і північ; чотири священні кольори — жовтий, червоний, білий та чорний; чотири складники людини — фізичний, ментальний, емоційний і духовний; чотири раси, які живуть на землі. Рух у Священному колі йде за годинниковою стрілкою, що повторює рух у природі. Цей вимір представляє універсальний рух життя: від зміни сезонів і руху зір на небі до стадій життя, що починається із зачаття й до смерті. Така концепція кола слугує своєрідною багатовек-

торною мапою, що повинна бути орієнтиром для людини в усіх її думках і діях. Символи й напрямки тут постають у вигляді кодів і путівників, яким легко слідувати, якщо розуміти їхнє значення. «Магія», інкорпорована в колі, існує в багатьох планах і «діє» доти, доки підтримується взаємозв'язок між усіма силами в рівновазі та з позитивним настроєм, через них кожна окрема людина й у цілому вся громада матиме магічну підтримку через священні видіння, отримуючи силу та зцілення. «Священне коло навчає нас того, що всі ми належимо до єдиної родини й громади, наш обов'язок полягає в тому, щоб планувати майбутнє так, аби наші рішення не мали негативного впливу на майбутні сім поколінь поспіль» [Freeman&Lee, с. 106].

Життя у Священному колі представлене у двох аспектах — зовнішньому й внутрішньому. «Існує дві сторони життя, яким кожна особистість має приділити увагу, інакше ризикує порушити рівновагу. Ми культивуємо наше зовнішнє життя для того, щоб вписатися в потік часу й культури, натомість наше внутрішнє життя є відображенням нашої особистості. Завдяки цьому відображенню ми змінюємося й зростаємо духовно» [Mawhiney&Nabigon, с. 21].

Еволюції двох традиційних сторін життя присвячено роман І. Брокер «Жінка нічного польоту». В оповіді йдеться про життя Ні-бо-ві-се-гве (Оуна), прапрапрабабусі кількох поколінь племені оджибве, що зуміла втілити вчення Священного кола у власному житті, попри вкрай несприятливі зовнішні умови. На сторінках роману постають п'ять поколінь оджибве, життя яких утворює коло. Перше покоління живе традиційним для племені життям, культивуючи національні цінності, наступне починає відходити від шляхів предків. Представники п'ятого покоління демонструють усі ознаки «успішної» інтеграції в мейнстримне біле суспільство. «Відчуття суму і втрати охопили її, бо, незважаючи на те, що вся ця молодь була оджибве, вона почувалася сторонньою людиною. Ввічливими усмішками, що були звернені до неї, зазвичай вітають чужаків. Старе село в резервації, що Оуна так добре пам'ятала, було абсолютно іншим місцем із людьми, які радше нагадували білих чужаків. Люди не говорили, до якого клану вони належать, а натомість говорили про належність до резервації» [Broker, с. 128].

Серед них є ті, хто прагне замкнути коло, повернувшись до основ світогляду оджибве та зберегти традиції у віках.

Асиміляція до нового не має в романі трагічного вигляду, оскільки представлена через призму Священного кола та єдності всіх рас: «Оджибве нині стали християнами, відвідували церкви, приймали хрещення й виконували все, що від них вимагали. Старші люди, які знали «старі індіанські шляхи», могли наставити їх у тому, чого навчали в церкві. «Шануй своїх батька та матір», «Возлюби ближнього як самого себе», «Не убий», повага, братські стосунки, «Не побажай того, що належить не тобі» — це все практикували оджибве з давніх давен. Старійшини вірили, що християнські принципи, схожі на їхні давні шляхи, зможуть допомогти оджибва» [Broker, с. 129]. Усі аспекти змін стосуються зовнішнього виміру життя. Натомість внутрішнє життя героїні, що, за вченням Священного кола, є відображенням особистості, функціювало за традиційними алгоритмами оджибва: «Мої діти й онуки добре прилаштувалися до шляхів білих чужаків. Вони стали фермерами, учителями, працюють на фабриках, що виготовляють багато нових речей, навіть літаки, які тіснять птахів із неба. Багато з них вкрили себе славою, бо воювали у війнах білих людей. Через це частина мого праху лежить у чужих землях. Моя мати говорила, що наш прах неможливо стерти з ґрунту нашої землі. Хочу, щоб це сповнилося і для моїх дітей, що лежать у чужій землі, бо кожного разу я за них ховала барабани, які були частиною їхнього життя» [Broker, с. 130].

Кожен сектор Священного кола репрезентує позитивний (світлий) внутрішній бік і зовнішній (негативний) темний. Ядро сфери представляє суть людини, яка також поділена на світлу й темну. «Індіанці, що прямують червоним шляхом, намагаються підтримувати рівновагу між позитивними й негативними циклами життя» [Mawhiney&Nabigon, с. 22]. Кожну сферу називають «дверима», вона представляє якийсь з етапів людського життя. Дитинство — це східні двері, юність — південні, зрілість — західні, старість — північні двері. Центр кола уособлює людську особистість, яка також має світлу й темну сторони. Східні двері репрезентують початок, позитивні аспекти: відновлення, добрі почуття, смачна їжа, видіння, напрямок руху й цілі. У цьому аспекті кола вкрай важливим є вміння

виявити емоції, висловити їх доречною мовою, поділитися ними в жартах, зняти стрес через спілкування. Усе призводить до формування правильної самооцінки, самоповаги й психічного здоров'я, допомагає боротися з відчуттям неповноцінності, що є темною стороною цього східного сегмента кола.

Новела канадського письменника Дж. Вілера «Беззахисність», що входить до циклу «Брати в зброї», може слугувати яскравим прикладом того, як «сучасні автори корінного походження використовують англійську мову та пов'язану з нею літературну традицію, щоб розповісти про індіанський досвід часів колоніалізму, завдяки цьому зцілити себе й аудиторію від колоніальної травми» [Episkenew, с. 12]. Учення про Священне коло є важливим знаряддям для деконструювання й аналізу таких текстів. «Розум, тіло, емоції та дух кожної окремої особистості нерозривно пов'язані між собою та із землею і всім, що на ній розташоване» [Mawhiney&Nabigon, с. 19]. Дж. Вілер оповідає про те, як порушення балансу, необхідного для функціонування особистості в східній сфері Кола, що так активно культивували в школах-інтернатах для юних індіанців у США й Канаді, призвело до справжньої катастрофи, пов'язаної з відчуттям меншовартості, прищепленим не лише окремим особистостям, але й цілому поколінню індіанців. «Коли вони вперше ввійшли у двері, Мартін сказав Крісу, що йому страшно. Монахія, почувши це, вдарила палкою поперек Мартінового обличчя за те, що він розмовляв мовою крі. <....> Там завжди стояв плач, особливо поночі, особливо серед наймолодших; покинуті самими в темряві, вони плакали за мамами, за теплом колисок, прагнучи бути де завгодно, аби не в цьому жахливому приміщенні, де верховний бог не дозволяє їм говорити рідною мовою крі чи залишатися індіанцями. Для цього він найняв священика й цілу зграю черниць, щоб вони принижували і, зрештою, зруйнували їх. Це були діти в тюрмі, у концентраційному таборі, де церква докладала зусиль, щоб вихолостити їхній мозок і змінити життя назавжди» [Wheeler, с. 161].

Саме в цьому жахливому місці Мартін був зґвалтований священиком, після чого навіть його брат відвернувся від нього. Апокаліптична картина школи як урбанізованого християнського топосу вимальовує соціальну ієрархічну проекцію дійсності,

що очікує індіанських дітей у майбутньому. Дж.Вілер навіть не наділяє іменами черниць і священника, бо вони є безликим злом на службі християнського бога. Письменник описує жахливе зґвалтування молодшого з братів священником за мовчазної згоди та підтримки сестер-монахинь.

Не маючи ні від кого підтримки, відчуючи власну людську меншовартість, Мартін стає гомосексуалістом, заражається СНІДом і помирає. Як сам він про себе скаже: «Бути голубим — одна річ, а бути геєм й індіанцем — зовсім інша» [Wheeler, с. 200]. Відрізаність від усього, що вважають у житті людини найріднішим, уособлена в образі матері, яка була, за словами героя, «більше вражена тим, що я гей, ніж тим, що я вмираю» [Wheeler, с. 185]. Як зазначено вище, у культурах корінних народів ставлення до людей із нетрадиційною орієнтацією було більш ніж толерантним, у деяких народів це явище вважали навіть своєрідним благословенням від Творця, оскільки людина немовби об'єднувала дві особистості, маючи змогу бачити світ із двох протилежних гендерних перспектив. Фальшиві цінності, привнесені в життя індіанців із приходом європейської цивілізації, руйнували таке безконфліктне бачення світу, а з ним і внутрішні родинні зв'язки³³. «Вихований» у християнській ідеології Кріс відвертається від брата, як й інші «християнізовані» індіанці, що призводить до смертельної хвороби та загибелі Мартіна. «Мартін помирав. Мартін, його маленький братик. Мартін, якого він більше ніколи не обійняв, після того, як побачив, що з ним зробив священник. Мартінової вини в тому не було, Кріс думав увесь час. Це через священника. Через педераста-священника. Що міг зробити Мартін? І все одно Кріс не міг обійняти його, не міг наблизитися до нього. Мартін ридав ночі на проліт, згодом до нього приєднався Кріс, та підійти однаково не міг. Де була їхня мати? Ось кого потребував Мартін, та вона була в лікарні. Їхній тато — мертвий. Чому Великий Дух був таким жорстоким? Кріс думав, що тільки Бог білих людей має бути жорстоким. Кріс не міг більше обіймати Мартіна. Мартіну потрібна була мама, яка так ніколи й не з'явилася» [Wheeler, с. 211–212].

³³ Див. 1.9. Гендерна ідентичність у суспільствах корінних жителів Північної Америки.

Південні двері вчать взаємин із собою, сім'єю та громадою, саме тут навчаються з'ясовувати власну ідентичність. «Юність — нерідко час криз. Для молодих індіанців — це час, коли вони визначаються з власною належністю до нації. Процес вивчення культурного здобутку передує всім іншим видам діяльності, зокрема освіті» [Mawhiney&Nabigon, с. 30]. Негативним аспектом цієї сфери є заздрощі, що старійшини називали прагненням мати щось без належної затрати енергії для цього. Цей період у новелі описаний любовними стосунками Кріса й Бев, яку він залишив під час вагітності, а вона втратила дитину. Це було перше кохання, спогад про яке залишається на все життя. Кріс пояснив надалі свою поведінку тим, що йому хотілося мати в житті щось більше ніж просто сім'ю та бути «резерваційним індіанцем». Національна ідентичність, зруйнована в школі, фактично звела життя героїв нанівець, бо Бев — наступна жертва СНІДу на резервації.

Західні двері уособлюють повагу, причину й воду. Через ці двері людина входить у світ Духів. Коли говорять про смерть людини, часто кажуть, що вона «пішла через західні двері». Образа зазвичай є «негативним» аспектом цього сегменту. Саме вона заважає виявляти повагу до себе та інших, а це призводить до дисбалансу як в особистісних стосунках, так і у взаєминах членів громади. На порозі смерті Мартін прагне за допомогою Кріса повернутися додому, у резервацію, щоб відновити батьківський дім і померти в ньому. Усе, що він прагне, — це бути похованим дома, на землі предків, куди він не міг повернутися все своє життя через моральну травму, що йому була завдана в дитинстві. Громада, дізнавшись про природу хвороби, прагне позбутися його як чогось нечистого. Але Дж. Вілер доводить, що навіть смертельно хвора людина спроможна обстояти себе та змінити власне оточення за умови, що вона поважає себе, отже, діє відповідно до вчення про Священне коло.

Турбота — символ північних дверей. Турбота постає як дія, як прагнення щось змінити, при цьому фокусом цієї турботи маємо бути ми самі. Якщо європоцентристська культура навчає, що егоїзм — думати передусім про себе, то, згідно з ученням Священного кола, така думка хибна. Якщо ми дбаємо про себе самі, то це звільняє час і місце для інших людей потурбуватися

про себе також. Людина не повинна перекидати обов'язки турбуватися про себе на когось. Мартін і Кріс самостійно відновлюють будинок, а з ним повертають із небуття родинні сімейні цінності в межах не тільки власної сім'ї, але й усієї громади.

«Пильнування біля Мартінової труни було бучною подією, як і будь-яке пильнування, що відбувалося на резервації. Чого Кріс насправді не очікував, так це юрми людей, що приходили. Рубі й тітка Пеггі-Джейн наготували частування, а Джеймс Карібу розповідав брудні анекдоти стареньким, що безперестанку хихотіли й вищирялися. Мартінове тіло мирно лежало посеред кімнати. Це була дорога труна, але Мартін залишив по собі достатньо грошей, щоб покрити витрати. Його поховали на резервації поряд із батьком» [Wheeler, с. 221].

У цьому описі впадають у вічі дві особливості. Перша — це незвичайне для європейської культури збудження під час поминок. Його варто інтерпретувати як полегкість, яку відчула громада після того, як змогла перебороти нав'язані білими людьми стереотипи поведінки, повернувшись до власного духовного коріння. Друга — символ дорогої домовини, семіотичний знак марності всіх нав'язаних європейцями обмежень і цінностей. Гроші Мартіна, що він залишив, — це кошти за страхування життя, своєрідне іронічне відшкодування від суспільства, що отримує людина за всі страждання, крізь які їй довелося пройти через культуру, нав'язану цим суспільством.

3.5. Рецепція й реінтерпретація архетипу віндиги в романах «Будинок, створений зі світанку»

**Наварра Скотта Момадея та «Альманах мертвих»
Леслі Мармон Силко**

Сучасний індіанський дискурс США й Канади неможливо аналізувати поза історією та фольклорною традицією корінних народів континенту. Основну загрозу життю людей континенту до появи тут білого населення становив брак їжі та зменшення поголів'я тварин, на яких полювали в конкретній місцині. Зазвичай, це відбувалося взимку. Страх персоніфікований у фольклорному образі віндиги — тілесному втіленні метафізичного духу стужі і голоду, крижаного монстра, який

блукає лісами взимку, вишукуючи людей аби їх проковтнути. Його називають лісовим духом-людоджером, шаленим і хитрим, не обтяженим моральними принципами, він живе, керуючись тваринними інстинктами. У людській свідомості цей образ архетипно репрезентує насильницьку смерть, найжахливішу із усіх видів смерті для індіанців. Смерть у свідомості корінних народів Північної Америки була невід'ємним елементом кола життя, а смерть у битві — навіть почесною і бажаною. Прота не всяка битва асоціювалася із славою, образ насильницької смерті зринає в уяві індіанця, який згадує про битву біля Вундид-Ни, у якій солдати американської армії розстріляли близько трьохсот індіанців, що виконували ритуальний Танок Духів. Метою цього ритуалу було повернути індіанцям втрачену землю. Відбулася ця подія також узимку, 29 грудня 1890 року. Історики називають подію останнім акордом визвольної боротьби корінного населення континенту. У свідомості індіанців з того часу крижаний монстр віндиго став асоціюватися з поневолювачами.

Згідно з міфологією, віндиго — це висока істота з ротом без губів, гострими зубами, у них прозоре тіло, вкрите білою шерстю або створене з льоду, часом їх описують як абсолютно лисих. Найхарактерніша риса поведінки віндиго — невтолимий голод. Монстри приманювали жертв характерним свистом, що призводив до помутніння свідомості. «Віндиго в міфах оджибве (чиппева) і деяких інших алгонкиських племен — це дух-людоджер. Він живе на півночі, чатує на людей і нападає на них. Спочатку його сприймали як символ ненаситного голоду, але надалі він став слугувати застереженням проти будь-яких надмірностей і зловживань у людській поведінці» [Мифологический словарь, с. 121]. Дослідники психології підсвідомого, керуючись працями Б. Поршнева, висловлюють припущення, що архетип віндиго сформувався ще в кам'яному віці внаслідок необхідності палеоантропів займатися некрофагією щоб забезпечити себе білком у їжі. Криза екологічних ніш видів призвела до внутрішньовидової диференціації, і спричинила появу неолантропів (кроманьйонців), що були головним ресурсом їжі для древніх палеоантропів. «Надалі це призвело до популяційної втечі неолантропів від канібалістичного «диктату»

палеоантропів і раннього заселення Америки неоантропами-палеоазіатами. Через стрімку еволюцію неоантропів та поступову деградацію палеоантропів останні суттєвою мірою вимерли й частково асимілювалися в середовищі неоантропів. Однак на рівні колективного підсвідомого цілком простежувана його наявність. Віндиго, деви, сатири, ліші, Мінотавр, вовкулак, б'йоркс'орк — усе це корелює з образом палеоантропа та специфікою «сліду», залишеного в родовій пам'яті неоантропа» [Сагайдак, с. 232–233]. Найчастіше крижаний монстр просто переслідує свою жертву, але часом віндиго використовує іншу тактику, насолоджуючись полюванням. «Самотній подорожній, опинившись у лісі, починає чути дивні звуки. Він оглядається в пошуках джерела, та нічого не в змозі побачити, крім метушіння, бо віндиго рухається занадто швидко, щоб його могло засікти людське око. Через якийсь проміжок часу він, можливо, тихо зареве, тому що йому подобається активне полювання. І коли подорожній починає від страху втікати, віндиго атакує. Йому немає необхідності влаштовувати засідки на свою жертву. Він швидший та сильніший, ніж будь-яка людина, однак отримує задоволення від своїх мисливських ігор» [Сагайдак, с. 233].

Архетип монстра-віндиго інтерпретують відповідно до різних міфів про його появу. Один з таких міфів трактував віндиго як людину, яка поступово втрачає людську подобу через використання чорної магії та ритуального канібалізму. Саме в цій іпостасі представлений альбінос, якого вбиває герой роману Н. С. Момадея «Будинок, створений зі світанку» Авель. Науковці, досліджуючи роман, приділяли мало уваги цьому образу та його походженню, концентруючись на образі Авеля. У кращому випадку повторюється «біла» позиція, висловлена католицьким священником у романі: «Ми маємо справу з психологією, про яку майже нічого не знаємо. ... Я не бачу способу судити про неї об'єктивно чи скільки-небудь точно. Я вірю, що ця людина скоїла (вбивство), керуючись уявою такої сили, яку ми не здатні зрозуміти» [Momaday, с. 101–102].

Належність альбіноса до віндиго (палеоантропів) засвідчує запис у щоденнику падре: «Почув я нині про дивну річ і пішов відвідати дитину, народжену 3 числа в Мануаліті Фрагуа, дружини Дієго. Таких називають альбіносами, бо вона біліша

від усіх коли-небудь бачених мною, навіть серед білої раси. Навколо очей і рота шкіра мертвенна, схожа на сире м'ясо, на голові мізерні білі волоски, наче у старої людини, і плач її ледве чутно» [Momaday, с. 50]. Опис цієї дитини актуалізує архетип жахливого немовляти. А. Сагайдак наголошує, що «жахливе немовля» позбавлене гармонійного інфантилізму. «Воно має вигляд маленького дорослого, найчастіше — старої людини. Водночас антропологи стверджують: «Аналіз кістяків доводить, що діти неандертальців — немов маленькі дорослі, очевидно, їхня статева зрілість наставала вже десь у 8–10 років» [Сагайдак, с. 233]. Показовий факт, що у цього персонажа практично відсутнє ім'я, його називають білим, альбіносом, лише із щоденника Брата Ніколаса можна дізнатися, що його звати Хуан Рейес.

Вперше альбінос з'являється серед вершників на святі святого Сантьяго на древній площі міста. Читач спостерігає його появу очима Анджели Синджон, чужинки для індіанської культури. Описуючи цю зустріч, Н. С. Момадей наче протиставляє обпалені сонцем руки Авеля, які Анджела спостерігала за роботою біля її будинку, із дивною зовнішністю альбіноса: «Один із вершників вражав своєю зовнішністю. Він був великий, гнучкий, дуже верткий і білий. Шкіра в нього була надзвичайно білою, а очі прикриті маленькими кольоровими окулярами» [Momaday, с. 42]. Навіть в описі представниці культури далекої від корінної проглядають риси віндіго. На наступних сторінках автор конкретизує цей образ, наголошуючи на неприродності: «Білий чоловік був величезний і масивний, його рухи були могутніми й водночас обачними. ... Він правив конем так міцно, що задні копита вгрузли в землю. Анджела в захопленні спостерігала, як альбінос перетворився на уособлення волі й сконцентрованої сили тварини. Гармонійне сум'яття, сповнене симетрії та звуку. І все ж щось було не так, щось випадало із загального ладу, це щось було чимось надприродним» [Momaday, с. 43]. Анджела розгледіла «череп, що просвічував через рідке світло-жовте волосся», «величезне обличчя з відкритими синьо-фіолетовими губами», повну відсутність брів, безкровну тяжку руку, більше схожу на мармур чи на білий сланець, ніж на людську плоть, відсутність людських очей, замість них слугують кольорові окуляри, схожі на посажені близько монетки.

На святі відбувається змагання мисливців, не дивно, що перемога дістається альбіносу, уособленню віндиго, найспритнішому мисливцю. Його рухи нагадують рухи віндиго, які неможливо побачити людському оку. Події нагадують німе кіно, звуки повністю відсутні. «Альбінос поривчасто шмагав, його дії видавали німу злобність, сам він тримався відчужено, майже спокійно в якомусь верховному значенні цього слова. Птах уже був мертвий, та він усе шмагав, зламав йому шию, забризкавши все навкруг кров'ю. Гніда конячка присідала, піднімаючись на диби, Авель тримався в сідлі. Вороний кінь продовжував насідати, відрізавши будь-який шлях до відступу. Усе це був сон, сум'яття тіней у згасаючому багряноту вогні сонця, що виблискувало на сріблі прикрас і віконному склі, а трішки менш полум'яно на шорсткій поверхні стін» [Momaday, с. 45]. Символ сонця й вогню в цій сцені марно — у віндиго не можна вцілити із звичайної зброї, але, як зимовий монстр, він боїться вогню.

Альбінос розпочинає справжнє полювання за дідусем Авеля. Захоплений роботою старий не відразу відчуває його присутність. Спочатку з'являється звук, наче віндиго, вийшовши на полювання, приманює жертву. «Звідки цей шепіт? Щось заповзло під шкаралупу його втоми невиразне, наче голос невеликої тваринки, польової миші або кролика. ... Але що це? Увесь день його думки блукали в минулому, уже звично й без будь-яких зусиль, розум контролював перебіг роботи. ... Зараз, після важкого напруження, старече тіло відпустило мозок, і враз він відчув чийось чужу присутність, що була тут уже якийсь час, не наближаючись, але неминуче наростала з кожною хвилиною, а може, і годиною, у повітрі, над полем і врожаєм. У вухах дзвеніло від напруги, та він нічого не почув, крім м'якого шепоту води й вітру. ... Та було щось понад цим, те, що не входило в межі звичайної тиші: збудження чийогось подиху, який відчувався хвилю тому, таке невідступно-невловиме... Він був занадто старим, щоб боятися. Його реакція на незвідане була лише глухим сумом, смутним бажанням заплакати, бо зло давно переслідувало його й він не мав чим оборонитися від нього. Перехрестивши кукурудзу та піднявши сапу, він почовгав до світлішого краю поля. А на місці, де він тільки стояв по борозні, пробігла вода й перелилася через край, вона заповнила сліди від його підшов.

...І знову вчулося дихання, часте й нерівне. І підсліпуваті очі над роззявленим ротом прослідкували, як старий йде з поля, а лісі повіки безпомічно моргають за кольоровими скельцями» [Momaday, с. 65–66]. Чому не напав віндиго? Старий не погодився бути жертвою, мисливської забави не відбулося.

У романі «Будинок, створений зі світанку» не подано безпосереднього пояснення, чому билися Авель та альбінос. Не зміг пояснити Авель цього й на суді, оскільки уявлення про життєві цінності народу навахо та публо суттєво відрізняються від європейських, що лягли в основу судочинства. Можна висловити припущення, що Авель у такий спосіб прагнув захистити діда й своє рідне місто від зазіхань монстра, якщо не фізичних, то духовних. Сцена боротьби альбіноса з Авелем знову актуалізує архетип віндиго. Річ у тім, що в міфології віндиго практично безсмертні, їх неможливо вбити звичайною зброєю, підходить тільки посріблена. «Білий підняв руки, щоб неначе обхопити його, і ступив крок уперед. ... Та Авель вже схопився за ножа і встиг витягти його. Він піддався потиску білого й всадив лезо йому під ребра навскоси. Руки білого лягли Авелю на плечі, на мить білий завмер. Обличчя його нічого не відобразило: ні болю, ні люті, лише напівпрозора блідість і дивне поєднання суму й здивування залягли на вустах та невидимо з'явилися під окулярами. Здавалося, що він дивиться кудись поза Авелем, споглядаючи темряву й дощ, у чорну безкінечність звуку та тиші. Далі він ще сильніше стиснув Авеля своїми руками. Авелю вчулося торжество в його подиху й тихий, ледь чутний свист прямо у вухо, відчув сині дражливі губи поруч з обличчям, відчув обрис губів і гарячий слизький кінчик язика, що звивався. Охоплений жахом, він постарався вивратися, але білий чоловік тримав його міцно. Він витягнув ніж і всадив його знову, нижче, десь у пах з усією міццю руки. Плоть відкрилася й паруюча кров бризнула йому на руку. Біла безмежність плоті продовжувала стискати його, зчепившись разом у жесті-бенедикції³⁴, а жахливий погляд був зафіксований десь позаду нього. Потім голова дещо схилилася, наче для того, щоб прошепотіти про темряву й дощ, бліда плоть лиця

³⁴ Благословіння їжі у католиків.

смикнулася, та величезні сині вуста залишилися відкритими, не видавши жодного звуку. Білі руки ще міцніше стискали Авеля, здавалося, що їхня сила зростає пропорційно до того, як борсався Авель. Від жаху Авель тільки й знав, що відбиватися ножем. Він бив по цих величезних руках, і нарешті вони випустили його, він відкотився назад, затинаячись і завиваючи від знемоги. ... Коли він поглянув угору, то побачив, що білий усе ще стоїть із зосереджено-напруженим виразом обличчя, наче очікуючи чогось. Лише здавалось, що він якось зів'яв і зістарився. За мить до того, як звалитися, величезне тіло витяглося вгору, наче відкинуло свою вагу й вік. Після того кістки всередині нього почали танути, він опустився на землю» [Momaday, с. 82–83]. Віндиго переможено, але, згідно за міфологічними віруваннями, воїн, що переміг монстра, може сам перетворитися на нього. Самоізоляція і пошук себе Авелем є своєрідним «очищенням» після зіткнення із потойбічною істотою, оскільки віндиго може захопити тіло свого переможця, так продовживши собі життя.

Інший «духовний» вияв віндиго на сторінках роману продемонстрований в агресивній сексуальній поведінці білої жінки. Варто наголосити, що агресивна сексуальність не є виключним виявом чоловічої поведінки, так може поводитися і жінка, типова представниця «білої» патріархальної культури. Анджела є яскравим прикладом цього. Приїхавши вагітною до земель, що споконвіку належали народу пуебло, щоб відновити здоров'я, вона зустрічається з Авелем. Із перших хвилин знайомства її охопило прагнення підкорити його своїй волі й спокусити. «Він дивився на неї без тіні усмішки, але голос звучав м'яко й добродушно. Він не дав їй прямого приводу для зневаги. <...> Її дражнило його небажання торгуватися, та вона вміла вчитися на власних помилках, згодом вона поквитається з ним за свою вражену гордість. <...> Вона була роздратована. Уміла лише напирати й стояти на своєму, та відчувала, що в цьому немає жодного сенсу і скипала від цього ще більше. <...> Його стриманість дратувала її. Їй хотілося вивести його з рівноваги, збентежити чи вразити хоча б непристойним рухом або закинувши щось на зразок: «А мабуть, хотілось би білої жінки? Мого білого живота і грудей, мої ноги й руки з манікюром на пальцях?» [Momaday,

с. 33–34]. Відома теза про те, що «тілесність — це реалізація культури в тілі», оскільки «тіло — певне місце в просторі, самостійна цілісна частина простору, отже, воно потребує місця в просторі культури» [Розин, с. 23]. У цій сцені перед нами реалізація у дії концепції расизму «білої культури». «Білість» — соціально створене розуміння авторитету, коли біла жінка прагне, щоб до неї ставилися, як до чоловіка, вона часто шукає права «білості», демонструючи свою зверхність представнику іншої раси. «Білі жінки мають безпосередню владу над чорними чоловіками, можуть звинувачувати їх у зґвалтуванні, а також у злочинах в інших сферах громадського життя» [Алкоф, с. 568]. Суголосну позицію обстоює П. Г. Еллен, зауважуючи, що погляд на індіанців «як на ворожих дикунів, що захоплюють у полон білих жінок і мучать їх, перешкоджають мирному переселенню на захід переселенців, піднімають криваві повстання та проливають кров ні в чому неповинних колоністів і піонерів, дорогий серцю продюсерів поганих фільмів і ще гірших телевізійних серіалів. Саме це ставлення вкоренилося в американській підсвідомості й формує основу для соціальних переслідувань кольорових чоловіків і жінок» [Allen, с. 5].

Л. М. Алкоф наголошує, що «білі жінки не створювали расизму, але були змушені обслуговувати расистські інституції. <...> Расизм білих жінок є фактично хибно спрямованим виходом для гніву власної безпорадності» [Алкоф, с. 569]. Ця концепція правильна щонайменше в контексті роману «Будинок, створений зі світанку», її легко довести, якщо розглянути текст на рівні топосів, так званого імперсонального шару словесної реальності. За Ф. Штейнбуком, це «рівень <...> «малих величин», літературних мікрочасток. <...> Топос містить одночасно певну змістову константу, хоч і залишається незмінним на рівні вираження, навіть у процесі перекладу, тобто під час переходу з однієї літератури до іншої» [Штейнбук, с. 289].

До зустрічі з Авелем Анджела ненавиділа себе, своє тіло, саме життя, яке це тіло уособлювало і зберігало³⁵. «Вона думала про своє тіло й не могла зрозуміти, що в ньому такого красивого,

³⁵ Зневага до життя й усього тілесного в західноєвропейській культурі йде від християнського віровчення про тлінність земного буття.

з огидою уявляючи мерзоту та паскудність сирої плоті й крові, переплетіння жил і кісткового мозку. Та ще цей жахливий зародок, синій, сліпий, із величезною головою зростає у ній, харчуючись від її плоті. Із моменту, коли в дитинстві побачила власну кров, що бризнула з порізу на руці, її сповнила відраза до власного тіла, якої вона ніяк не могла позбутися. Смерті вона не боялася, боялася лише тілесного її вияву. Час від часу прагнула померти в полум'ї, та такому палючому, щоб тіло миттєво розчинилося в ньому» [Momaday, с. 34]. Варто наголосити, що дві наведені вище цитати фактично стоять поряд у тексті. Це доводить, що мікротопоси тілесності: чуттєвість, спокусливість, насолода, бажання, сексуальність — є виявами прагнення Анджели до самознищення. Такий світогляд нав'язаний їй патріархальним християнським ученням (репрезентованим у тексті фігурою о. Ольгіна), що говорить про гріховність усього тілесного. Жінка в цьому вченні постає не як джерело життя³⁶, а осередком гріховності і першопричиною гріхопадіння. Расизм Анджели — остання спроба надати якоїсь вартості власному існуванню, пошук когось, хто мав би на шкалі патріархальних цінностей ще меншу вагу, ніж жінка. Фактично Анджелу в духовному сенсі переслідує той самий жахливий дух-людоджер віндіго.

Зміна ціннісних орієнтирів героїні відбувається в сцені інтиму між Анджелою та Авелем. Жінку шокує, що її прагнення розважитися повертається проти неї самої. «Вона не передбачала такого повороту подій, не могла уявити, що він переінакшить її плани. <...> Перед нею простяглася дивна реальність її сорому й тиранії в яскравому світлі, що лежало на всьому» [Momaday, с. 62]. Між героями практично немає діалогу, топос інтимності постає в описі статевого акту. Через сексуальний потяг до Авеля уявлення Анджели про себе і навколишній світ назавжди змінюється, навіть зачатий від іншого чоловіка син стає духовним спадкоємцем Авеля. Анджела стає співпричетною до багатовікової культури народу пуебло, перед нею з'являються тотемні образи клану у найінтимніший момент стосунків. «Він був темним і великим, навісаючи над нею в голубому світлі нічника. І в цю коротку мить

³⁶ З огляду на вагітність Анджели.

їй знову подумалось про борсука біля води й величезного ведмедя, чорного аж синього, що голосно сопів» [Momaday, с. 64]. Що відбулося насправді між цими двома? Відповідь варто шукати кількома сторінками раніше, де йдеться про право корінної людини на ці землі, які дають прагнення жити і силу. «Людина має право на цю землю, на якій вона проживала протягом останніх двадцяти п'яти тисяч років, а її боги — і того давніше. Потреби людей публо малі. Вони не прагнуть нового і, по суті, так і не змінили свого звичного устрою життя. Скільки не підкорювали їх завойовники, та й зараз протягом чотирьох сторіч християнства, вони продовжують молитися по-таноанськи своїм старим божествам неба й землі, живуть із того, що завжди оточувало їх. У завойовників вони перейняли лише те, що не сором перейняти» [Momaday, с. 58]. Така укоріненість і дає внутрішню силу та природну, а не штучну перевагу Авелю над патріархальним расизмом завойовників, він може змінити жінку, що прийшла до нього у внутрішньому пошуку сенсу життя і рівноваги, втікаючи від патріархального духу віндиго, який із погляду індіанців, є основою білої цивілізації.

У романі «Будинок, створений зі світанку» Н. С. Момадей актуалізує архетип віндиго, формуючи в читача зримий образ, схожий на його міфологічний прототип. Апелюючи до уяви читача, Л. М. Силко використовує цей архетип, демонструючи подібність поведінки жахливого монстра і своїх персонажів. Сторінки роману «Альманах мертвих» сповнені неймовірною кількістю сцен із описом брутальної гомосексуальності. Залучення подібних прийомів слід інтерпретувати не як фанатичний шарж на законний вияв людської сексуальності, а як метафору жадібного андрогіноцентризму і нездорового соліпсизму, які характеризують домінуючу культуру. Уся західна філософія базована на первинності індивідуальних потреб та уречевленям усього, що не становить безпосередньо «его». Фалоцентризм, егоцентризм, і жорстоке женоненавистництво, на переконання Л. М. Силко, — найбільш ендемічні риси західної культури. Гомосексуальність є яскравою метафорою цієї тези. Письменниця поєднує її із канібалізмом, актуалізуючи у свідомості читача архетип віндиго. На сторінках роману виведено цілу низку твариноподібних чоловіків, головними рисами яких є жорстоке

переслідування своїх жертв, ненажерливість до крові, й «проковтування» будь-кого слабшого, що може приємно потішити їхній «апетит». Спонукувані до злочинів неймовірним егоїзмом, ці персонажі не можуть інтерпретуватися як літературні портрети чоловіків нетрадиційної орієнтації, а радше вони є зображенням ненаситних монстрів. Мотив гомосексуальності, використаний письменницею, щоб наголосити на нездатності білої культури до розвитку, неспроможності створити щось життєдайне, намаганні лише відібрати життя, подароване іншими. Багато героїв роману навіть не є гомосексуалістами у безпосередньому значенні слова, просто вони готові сексуально використати кого завгодно, хто мав нещастя здатися їм достатньо «апетитним».

Дуже яскравими в цьому вимірі є образи Бофрі, Серло та Триг, які разом найповніше ілюструють складну метафору Л. М. Силко для зображення канібалістичних збочень мейнстрімної культури. Бофрі — міжнародний продюсер порнофільмів про сексуальні приниження і насильства, вирізняє його абсолютність морального релятивізму, персонаж позбавлений взагалі такої риси, як совість. Про нього Л. М. Силко пише: «Він завжди любив себе й тільки себе. Інші не існували для нього повною мірою, вони лише ковзали по поверхні його свідомості, а потім зникали» [Silko 1991, с. 533]. Перебуваючи в стані хронічної втоми навіть від власної самозакоханої ізольованості, Бофрі розважається тим, що ламає волю симпатичних молодиків, змушуючи підкорюватися своїм бажанням. Для нього не існує світу за межами його власної особистості, Бофрі розглядає людей, як мисливську здобич або ляльок в «експериментальному театрі одного чоловіка» [Silko 1991, с. 543]. На жаль, його жертви занадто захоплені власною неперевершеністю, щоб вчасно розгледіти свою роль «іграшки, невеличкої дрібнички», чие руйнування Бофрі розіграє із точністю хореографа аби лиш розвіяти свою чванькувату нудьгу. Персонаж приваблює жертв своєю владою, грошима, умінням виходити зі скрутних становищ, віртуозними перемогами на сексуальній арені, але оточення навіть гадки не має, як швидко вони всі набридають йому. Якщо молодик йому набрид, Бофрі руйнував його, бо він «збуджувався від споглядання чиеїсь руйнації»

[Silko 1991, с. 560]. Свіже м'ясо ніколи не було об'єктом його прагнень, переконаний, що «слова «недоступний» і «заборонений» не стосуються аристократів», таких, як він сам, Бофрі радше волів мати «свіжу кров із мертвого тіла» [Silko 1991, с. 535]. Він доводив своїх хлопчиків-іграшок різноманітними маніпуляціями до скоєння театралізованих самовбивств. «Бофрі обожнював театр. Він був режисером й автором; він був продюсером», акторів завжди можна було знайти «по дюжині за десять центів» [Silko 1991, с. 537]. Відеопродукція із сценами насильства, удушення, тортур і різноманітних маніпуляцій із людськими геніталіями, що зазвичай закінчувалися автопсією, якою він наживався, залишали Бофрі незворушним, йому цікава була лише жива психодрама, що могла вдовольнити його перенасиченість, за умови, що він створив її особисто.

Егоцентрична брутальність, що для Л. М. Силко слугує емблемою євроамериканської культури, уособлена у Бофрієвих сексуальних сценаріях. Письменниця не зупиняється просто на описах сексуальних збочень свого персонажа, для Бофрі не суттєвий партнер і навіть сам сексуальний акт, він завжди натягав по два презервативи і ніколи не скидав одяг під час статевих стосунків. Не мали його партнери ні імені, ні обличчя, він «не дозволяв, щоб до нього доторкалися чи обіймали, ба навіть бачили. Він просто ігнорував своїх партнерів. ... Він ніколи не змінював своєї поведінки заради інших» [Silko 1991, с. 533, 552]. Метафоричний канібалізм Бофрі — очевидний, він уважає інших товаром, за який він може дозволити собі заплатити, а потім використати у своїх цілях. Він був у захваті лише від влади, що її мали так звані «аристократи» над життям інших людей. «Коли Бофрі ознайомлювався з європейською історією в коледжі, то зрозумів, що завжди був зв'язок між канібалами й аристократами» [Silko 1991, с. 534–535]. Особливо захоплювався оповідями про Синю Бороду. Йому лестив факт, що Синя Борода «підвішував своїх «дружин» на крюках для м'яса у своїй вежі. «Дружинами» були наречені кріпаків, зґвалтовані їхнім хазяїном напередодні першої шлюбної ночі. ... Очевидно, аристократи бажали людської плоті» [Silko 1991, с. 535]. Женоненависництво — важлива риса суспільства, яке представляє Бофрі. Л. М. Силко детально описує як методично

Бофрі доводив до самогубства Девіда, свого коханця, його старання уособлюють канібальську суть того суспільства, яке письменниця іменує «капіталістичними вампірами».

Друг Бофрі Серло репрезентує іншу іпостась сексуальних відхилень, що відображена у фалоцентричній зневазі до всього, що не є дорослим чоловіком, у расизмі й сексизмі західної культурної традиції. Серло не є активним гомосексуалістом, він захоплений збереженням чистоти свого генетичного фонду, тому не довіряє своє сім'я нікому, виливаючи його лише в стерильні пробірки. Дізнавшись від діда-аристократа, що за сумісництвом був і педофілом, що «сексуальне проникнення — дурне, необов'язкове та може принести з собою захворювання, Серло не дозволяв іншій людській істоті доторкатися до себе з того часу, як помер його дід» [Silko 1991, с. 546]. Найбільша його фобія полягає у страху забруднення свого генеалогічного дерева. Серло, на відміну від Бофрі, ніколи не приваблювала краса, бо вона не могла продовжуватися так само довго, як «генеалогічна лінія, що може применшити навіть смерть» [Silko 1991, с. 543]. Метафоричний образ Серло — психологічна пародія на євроамериканську переконаність у своїй культурній і генетичній зверхності та страху, який впливає із цього переконання, забруднити «чистоти», включивши у своє коло іншого. Бофрі та Серло асоціюють «чистоту» із білою аристократією чоловічої статі, її можуть забруднити представники етнічної меншини і жінки. Вони не вірять, що в «коричневих і чорних достатньо енергії для того, щоб упорядковуватися на своїй землі». Серло переконаний, що «влада має вжити заходів, щоб зупинити коричневих, інакше вони розмножаться й наслідують землю, немов таргани» [Silko 1991, с. 561]. Сподіваючись, що настане день, коли наука знайде спосіб дати змогу людям народжуватися від чоловіків, він заморожує свою сперму для цього «високого» експерименту.

Л. М. Силко виводить ще один образ-метафору білого чоловіка, який репрезентує абсолютно імпотентну фалоцентричність євроамериканської культури. Триг — напівпаралізований, прикутий до інвалідного візка, але при цьому одержимий ідеєю «вставання». Предмет його особливої гордості — постійно ерегований фалос, вічний символ торжества маскулінної

культури. Навіть такий «символ» є насправді виявом «яловості», оскільки в ньому повністю відсутня сперма. Предмет гордоців «увесь час твердий і мертвий, немов фалоімітатор» [Silko 1991, с. 659]. Як наголошує Дж. Сент-Клер, «параліч — доречна метафора для чоловіка, нездатного на почуття. Трагедія сучасних євроамериканських чоловіків, на думку Л. М. Силко, полягає в тому, що вони знають, що вони лише наполовину чоловіки, повинні щосили прагнути приховати цю сороміцьку правду під порожньою бравадою й підробленою маскулінністю» [St. Clair, с. 213].

Триг сподівається, що медицина скоро допоможе йому стати «справжнім чоловіком». Щоб наблизити цей момент, він вирішує привабити медичні світила до міста Туксон, де проживає. Вибирає для цього найбільш поважний у євроамериканському світі спосіб — започатковує прибуткову справу, створюючи донорський центр збирання плазми крові. Добропорядна вивіска приховує бізнес зі зберігання та продажу частин тіла для імплантації. Триг «був не в змозі забути високі цінові квоти на цільну людську кров, роговиці очей та шкіру для пересаджування» [Silko 1991, с. 389]. Донорами були бідні безробітні, найчастіше представники етнічних меншин. Триг звик думати про людей як про частини м'яса, що можна продавати. У щоденнику він пише: «Я можу робити послугу світу, під'єднавши кількох із цих вонючок до системи забору крові у задній кімнаті, осушувати їх до краплини, однаково ніхто за ними не кинеється» [Silko 1991, с. 386]. Забравши кров у тих, кого ніхто не буде розшукувати, він розтинав трупи й продавав органи на європейському чорному ринку. Щоб відволікти жертву від своїх намірів, «Триг пропонував роботу. Поки кров наповнювала ємкості для забору, жертва розслаблялася, її очі заплющувалися, вона не здогадувалася про те, що її вбивають. ... Триг сумнівався, що хтось із них і не мріяв про кращу смерть...» [Silko 1991, с. 444].

Кожен із трійці: Бафрі, Серло й Триг — ілюструють різні аспекти того, що письменниця називає суспільством «капіталістичних вампірів». Споживаючи енергію болю та смерті інших, Бофрі представляє верховність егоїзму, уважає мораль, етику, і співчуття виявом абсурду. Хаосу, руйнація будь-яких

зв'язків між людьми, які він тільки спроможний помітити, стають єдиною розвагою для чоловіка, переконаного в тому, що ніщо в цілому світі для нього не заборонене. Серло представляє зарозумілу пихатість, що ховається за расистськими ідеями й женоненавистництвом. Триг уособлює паралізуювальний ефект від безперешкодної жадібності. Коли все навкруги, зокрема живі істоти, є лише предметом продажу й купівлі, жахливе переконання, що в сучасному суспільстві бідняка можна купити задешево та з'їсти живцем, — відголосок архетипу віндиго на сторінках роману.

3.6. Простір як наратив національної ідентичності народу черокі в романі Діани Глансі «Відштовхуючи ведмеда. Роман про Стежину сліз»

Просторова ідентичність — важливий конструкт національної ідентичності, частина специфічного соціокультурного простору корінних народів Північної Америки. Ототожнюючи себе з конкретним простором, автохтони покладають його в основу сприйняття загальнонаціональних проблем. Індіанська просторова ідентичність сформована на основі спільних територій, важливе місце віддається і регіональному первню, базованому на певній системі цінностей. Знання про специфіку власної території й усвідомлення себе її членом, оцінювання якостей території, часто ідеалізоване є головними елементами цього виду ідентичності. Просторова ідентичність поставала як форма осмислення системи національних координат, у яких вираженні територіальні інтереси громади.

Просторова ідентичність черокі ієрархічна, містить кілька рівнів, кожен відображає специфічну приналежність до різних територій — від малої батьківщини через політико-адміністративні й економіко-географічні утворення до країни в цілому. До рішення Ендрю Джексона у 1837–1839 рр., яке призвело до виселення «п'яти цивілізованих націй» з правічних земель, черокі проживали на території сучасних штатів Вірджинія, Кентуккі, Південна і Північна Кароліна, Теннессі та Алабама.

«Стежина Сліз — це те місце та той час страждань, який має вкарбуватися в пам'ять і стати мірилом знущань з людей у теперішньому та майбутньому часі» [Krupat, с. 30].

Соціально-політичний простір роману «Відштовхуючи ведмедя. Роман про стежину сліз» Д. Глансі конструється із геополітичної ідентичності черокі. Письменниця вбачає своє завдання у виявленні самотності черокі та їхньої країни у глобалізованому просторі новонародженої країни США. У структурі роману відображено зв'язок просторових відчуттів черокі з їхніми уявленнями про державність, характер і самосприйняття себе як незалежної нації. Геополітична ідентифікація народу черокі як одного з п'яти цивілізованих націй південного сходу Північної Америки в першій третині XIX ст. була одним із стабілізаційних чинників культурно-історичної та суспільно-територіальної спільноти. Просторова ідентичність слугувала черокі мірилом самореалізації в геополітиці американського суспільства. Простір був способом апперцепції й інтерпретації внутрішнього світу черокі як етнічного угруповання, національна ментальність виکارбувалася під впливом багатовікових культурно-кліматичних і природничих чинників території, на якій вони проживали. Ментальність — консервативне явище, яке важко змінити протягом життя кількох поколінь, ментальні конструкти долають історичні епохи й зберігають генетичний код нації, допомагають зрозуміти закономірності розвитку культури, сутність ідентичності, суспільної моралі, побутових традицій. Соціальні катаклізми можуть впливати на виявлення і дещо реформувати окремі ментальні риси нації, але їм не під силу змінити її докорінно «Залишаючись непомітною для її носіїв, ментальність особливо усвідомлюється, коли доводиться зіштовхуватися з носіями іншої ментальності» [Бек, с. 588].

М. Тейлор убачає в романі «Відштовхуючи ведмедя. Роман про стежину сліз» спробу Д. Глансі виявити альтернативну історію американського півдня, що вплинула на подальшу долю цієї землі [Taylor, с. 67]. Схожу думку висловлює А. Крупат, який звертає увагу на те, що ферми й маєтки, спалені генералом Шерманом під час громадянської війни, були майном черокі, конфіскованим у них під час їхнього насильницького переміщення [Krupat, с. 39].

В. Ватс переконаний, що здатність спілкуватися із землею кавтохтонних народів успадкована генетично, «саме ця здатність робить нас корінними жителями, навіть тоді, коли наше уявлення спотворене в межах колоніальної парадигми» [Watts, с. 32]. На протигау європейській космогонії, де людина вміщена в позицію володаря землі й усього природного оточення, яке призвело до розділу між природою і людиною, уявлення про світ корінних націй базуються на міфах про творення світу. У цьому процесі однаковою мірою брали участь як люди, так і тварини, чим завдячуємо анімалістичності індіанських текстів взагалі та текстові роману Д. Глансі зокрема [Hale]. Читач сприймає тварин як частину життєвого універсуму черокі із перших же рядків «Відштовхуючи ведмеда». Першими з тварин згадані коні, які будуть супроводжувати людей під час насильницького переселення черокі з Північної Кароліни на так звану «індіанську територію» через шість штатів. Не менш важливі птахи — як дикі, так і домашні. Анна Ско-Со-Тах, одна з численних голосів роману, згадує, як її відірвали від рідного дому й відправили на марш: «Пташки кричали мені з-за дерев, навіть вода говорила. Солдати зійшли з дороги й наказали мені йти. Мої ноги не йшли, солдати схопили мене попід руки та потягли. Небо було коричневим, як куряча кров у мене на черевиках. Я прагла закричати до сусідів, та мій голос перетворився на квоктання. Якусь мить мені здалося, що я й сама курка, б'ю крилами по землі. Моє коричневе пір'я в пилуці. Солдати дозволили мені зупинитися біля води, щоб попити. «Може вона перестане кудкудакати», — сказали» [Glancy, с. 7]. Домінантний у цьому фрагменті орнітоморфний код ускладнений введенням цілої низки анімалістичних і предметних образів, що мають міфологічну символіку черокі. Міфологічний ізоморфізм персонажів та належних до них локусів дає змогу висловити припущення, що практично в усіх цих локусах виявляються універсальні принципи міфопоетики народу черокі. Дж. Майнер зазначав, що «система зв'язків між людьми й рештою творіння в людей «п'яти цивілізованих націй» зміцнювалася завдяки численным історіям, що пов'язували їх із їхніми споконвічними землями й новими територіями. Сучасна література п'яти націй демонструє чільне місце, що його посідають

так звані тваринні історії в процесі переосмислення оповідей про колоніальне позбавлення землі» [Miner, с. 63].

Інший важливий чинник дефініції просторової ідентичності черокі — рослинність, що також пов'язана з міфологією. Схоплена на порозі власної хатини Маритол, одна з протагоністів роману, подумки пручається: «Вони не можуть нас забрати звідси. Хіба солдатам не відомо, що ми і є земля? Кукурудзяні стебла — то наші бабусі. Наші історії розповідають, що жінка, на ім'я Селу, дала себе вбити синам, аби з крапель її крові виросла кукурудза. Стебла кукурудзи зачіпали нас, прагнучи втримати. Їхні китиці, немов голоси, підіймалися вгору. Наш дух зчіплювався з кукурудзяним волоссям і сплітався з їхнім корінням. Мої ноги не бажали йти, солдати вели мене попід руки. Я впала в рядках кукурудзи обабіч дороги. Пташине щебетання заповнило мої вуха. Я прагнула втримати повітря та звуки землі. Солдат наставив на мене багнет, на мить здалося, що він має синє обличчя. Я спробувала підвестися, та коліна не слухалися. У руці я й досі тримала серцевинку від яблука» [Glancy, с. 4]. Із давніх-давен кукурудза була не просто основою харчування, а священним символом народу черокі, цей символ супроводжував людей у щасливі й сумні моменти їхнього життя. Маритол згадувала своє весілля: «Коли ми одружувалися, він дав мені шматок дичини, щоб сказати, що він буде забезпечувати, а я дала йому качан кукурудзи, як обітницю готувати хліб» [Glancy, с. 39].

Помираючи, пані Молода Індічка також звертається до символіки кукурудзи, на цей раз як до символу духовного життя: «Низький стогін вирвався в мене потому, як моє тіло тряслось у вагоні. Я зачаїлася в собі, аби ще раз згадати цю історію, перш ніж піти в після-життя. Я думала про Селу, що дала черокі кукурудзу. Вона дала себе вбити двом своїм синам, Грозовим хлопцям. Нині вона живе в Небесній країні зі своїм чоловіком. Країна Духів теж розташована там. Я бачу небо з того місця, де нерухомо лежить моє тіло у вагоні. Селу бачить, що я вже йду. Селу, що дала мені життя, прийме мою душу після смерті. Я гукаю: «Селу!», мені здається, що я вже бачу Країну Духів» [Glancy, с. 55]. Кукурудза семантично пов'язана з уявленнями черокі про локалізацію потойбічного світу, простору

смерті, куди відправляють душі померлих. Хрононім саджання-збирання кукурудзи в тексті роману «Відштовхуючи ведмедя» слугує своєрідним топонімічним кодом, що символізує не тільки життя, але й смерть, якої повинна зазнати богиня Селу, аби люди мали одне з найважливіших джерел їхнього життя — кукурудзу.

В уявленні Кнобоуті люди на марші постають, як початки кукурудзи: «Я подивився на довгу вервечку людей переді мною, і вони здалися мені зернятами на початку кукурудзи. На мить мені здалося, що це священна хода. Єдність людей. Одне зернятко йшло за іншим. Наші голоси поєдналися в один. Якщо ми можемо бути єдиними в нашій ході, отже, ми виживемо й на новій території. У кожного в цьому хорі своя партія, якщо хтось із нас мовчить, то це початок із пропущеним зерням» [Glancy, с. 62].

Завдяки конкретній констеляції описаних маркерів поетики корінного ландшафту складається прообраз універсуму, притаманного черокі. Д. Глансі комбінує два типові складники ландшафтного рівня: рухливість і зооморфізм. Маритол говорить про рідну місцину, як про живу істоту: «Я бачу свою хатину, кістяки засохлої глини між зрубами, хаотично посаджені дерева саду за хижкою й кукурудзяні поля, що оточили сад, вузьку стежину в полях. Хата — серце, рядки кукурудзи як ребра в грудях лісу» [Glancy, с. 13]. Так локус дому стає в тексті роману джерелом важливих міфопороджувальних мотивів, набуває рис топосу — місця розгортання глибинних смислів. Як пояснює Дж. Майнер, корінна картографія вкорінена в культурні традиції. «Корінні карти функціують не просто як засоби для фізичної орієнтації на місцевості, як це прийнято в західноєвропейській традиції, радше це ілюстрації до історій. Вони вказують напрям через соціальні або духовні зв'язки між людьми й нелюдьми в традиційному оточенні в просторі та часі» [Miner, с. 62].

Для ландшафту черокі на початку роману існують чіткі поетикальні маркери, що переконливо спрацьовують для створення атмосфери традиційного життя черокі на цій землі. Прикметно, що в усіх наведених описах наявна згадка про кукурудзу як про основу життєвої сили черокі. Цей маркер виявляє не тільки суто фізичне розташування в просторі, а й метафізичні диспозиції черокі в універсумі.

Інший важливий маркер — ліс: «З усіх дерев, що говорили, саме сосна сказала, що ми підемо, ховаючи голки в долонях. Земля наче ослабила наше тяжіння» [Glancy, с. 6]. У романі Д. Глансі звучать десятки голосів черокі на марші, проте символіка рідного дому в них у всіх практично однакова. «Я подумала про птахів і гусей. Про єнота, що приходив на сходи хатинки. Про завитки диму й гудіння комахні в лісі. Дерев — наші предки. Їхнє коріння сягає аж до берега струмка» [Glancy, с. 10]. Дерев, що ростуть на їхній рідній території, — не тільки обов'язкова частина священних церемоній, а й традиційні ліки, які підтримують життєдіяльність народу. Так, не названий на ім'я шаман спробував відтворити зцілювальну церемонію на марші: «Я співав так, наче в мене були п'ять різновидів кори, та дехто казав: «А що, як ці дерева не ростуть поза межами країни черокі?» Інші додавали: «А що, як слова мають силу лише на землі, де ми народилися?» [Glancy, с. 128].

Життєвий устрій народу черокі на південному сході континенту був побудований навколо цих двох найважливіших складників, саме ці символи найчастіше зринають у розмовах і думках людей на марші. «Лише нещодавно я танцювала на церемонії зеленої кукурудзи. Думка про їжу звела мої щелепи від болю. Як я сумую за своєю хатиною, за смаком нового врожаю кукурудзи, за відчуттям самої нашої землі в себе під ногами» [Glancy, с. 33]. Належність до землі — основа світогляду черокі. Маритол говорить: «Ми є головними людьми. Ми живемо в центрі світу. Де моя ферма та моя хата? Де речі моєї бабусі?» [Glancy, с. 35]. Її підтримує Анна Ско-со-тах: «Черокі — важливі люди. Ми жили в гірській країні в центрі світу» [Glancy, с. 101]. Закладена століттями просторова ідентичність черокі не дає їм змоги зрозуміти ставлення до землі як до товару. Ласі Вударт дивується: «Хіба вони не розуміють, що землю не можна купити або продати? Може, вони стануть претендувати й на сонце з часом? Або на зорі? Невже вони не розуміють, що все це, як і земля з тваринами, належить Великому Духу? <...> Ні, черокі не зникнуть, як того прагнуть солдати. Черокі виживуть, бо ми і є земля» [Glancy, с. 95].

Їжа, вирощена на рідній землі, також постає частиною просторової ідентичності черокі, тому так важко на марші сприйма-

ється їжа білої людини, що змушені готувати та споживати відірвані від рідного дому люди. «Що це за біла пилюка, яку дали нам солдати? Її необхідно змішати з водою з Ксівасі. <...> «Хліб, — сказала моя мати, — зовсім не та їжа, що ми її робимо з кукурудзи. Зовсім не те борошно, що ми отримували з Бернардового млина з початків». Сім'я тихо спостерігала, як ми з мамою намагалися замісити білу пасту, прагнучи зробити хліб. «Хоч би в мене була пательня або каструля, але все, що маю, — лише казан, що вдалося витягти з хатини!» Як мені хотілося вилити кукурудзяне тісто в дерев'яне відро, що його ще бабуса зробила з білого дуба. Загорнути хлібці в листя кукурудзи та зварити їх. Ось так має бути приготований справжній хліб! <...> Я мовчки дивилася на той білий хліб, що ми його діставали ложкою з казана. Голод нагнав слини в рота, та я не могла змусити себе їсти. Білі галушки мали вигляд мускусних мішечків, що ми вичищаємо з білячих тушок, або мокротиння їхніх очей» [Glancy, с. 44–45].

Рідні люди — частина ланцюга життя, що поєднує в ціле предків і нині живих, маркує просторові локуси черокі. Для Маритол її батьки є невідривною частиною світу черокі: «У маленькому світі нашої палатки для мене важили тільки рука моєї матері, ця рука допомагала мені садити кукурудзу вперше. Трибуни, що прибули для того, щоб благословити садіння, вітали нас, проходячи полями зі співом і барабанячи в глиняний котел, обтягнутий оленьою шкірою. Бабуса сиділа на помості, відганяючи ворон від посаджених зерен. У Лусі батьки померли давно, мені її шкода, бо немає навіть із ким поплакати» [Glancy, с. 64]. В іншому уривку Маритол говорить про членів родини як про просторові маркери: «Ми — разом, — звернулася я до свого батька, що стояв біля кибитки, у якій сиділа моя мати з моєю дитиною, — навіть якщо на короткий час зараз». «Із нами немає Томаса, — відповіла мама. — Він ховається в горах, мамо. Частину нашої сім'ї їм не вдасться видворити звідси» [Glancy, с. 67].

Міфологічна аксіологія, як і мотив сну, у культурі черокі міцно пов'язана з уявленнями про смерть. Чоловік Лусі Теннер зазначає: «За нами на сотні миль ідуть маршем духи наших померлих. Навкруги нас Ворони-насмішники³⁷ висмоктують

³⁷ Злі духи у міфології черокі.

душі в тих, хто вмирає» [Glancy, с. 86]. Лусі відчувала присутність своїх близьких на марші, бо вони йшли поруч із живими, охороняючи їх. «Тої ночі вві сні я почула голос мами, вона молилася, поряд із нею звучав голос тата, який приносив у жертву дрібку тютюну. Я зраділа, почувши моїх батьків. Батько помер зразу після мами, коли я була ще дівчинкою. Я прислухалася до звуку вогнища й відчула запах диму. Там був шаман, що приносив жертву силам одужання через те, що моя мама була хвора. Інші люди там знали мене. Деякі з них були предками. Чи знали вони, що моя мама не одужає? Чи вони прийшли, аби провести її в інший світ. А тепер настав час танцю зеленої кукурудзи. Я зробила коло з іншими жінками, тільки живіт у мене був великий, бо я мала нашого першого з Теннером сина. Задовго до того вони віднесли мою маму до гирла річки. Святий чоловік умивав мамине лице, занурюючи руку у воду. Але мама померла. Злі чари зруйнували силу ліків. Так іноді трапляється. Мені хотілося до мами. Ми купили чай і чайник із кицькою на кришці в торговця. Ми з мамою були першими черокі, хто смакував чай у Північній Кароліні. Тепер ми знову танцювали в колі, але я вже не танцювала. Чоловіки в масках бабаїв розсмішили мене, мій сміх виштовхнув із мене дитину головою вниз, якраз у коло з пилу. Тепер мені хотілося оленячого м'яса. Я поклала пальця до рота, щоб відчутти хоч якийсь смак. Я рухалася зі старшими жінками. Подумки покликала — «Мама» [Glancy, с. 62–63]. Міфологічні образи-символи дають змогу стерти хронологічні відмінності під час зміщення часів у цьому уривку, завдяки контекстуальним зв'язкам. Семантичне поле смерті розширюється, з огляду на приєднання локусу дому до значущих хронотопів обрядовості поховання та народження, символізуючи невідворотність життя народу черокі навіть перед смертельною загрозою, що очікує їх на марші. Обрядові й міфопоетичні алюзії кукурудзи та оленячого м'яса в тексті уривку апелюють до двох начал — чоловічого та жіночого, на яких тримається життя народу.

Міфологічні фрейми в тексті роману є важливою частиною просторової ідентичності черокі, способом зберегти зв'язок із місцем власного народження. «Великий Дух вкрив панцир черепахи мулом, щоб створити землю й не дати нам потонути

у водах, що оточують. Хіба ти не бачиш, як закрутився мул на черепашому панцирі? Це нагадує землю, якщо уважно придивитись. Як край поля, потому як Кузаваті вийде з берегів. Хлопчики були малими, Томас і Теннер, я опустила на коліна поряд із ними, а Маритол сиділа в мене за спиною, як я тепер несу її немовля. Вона також хотіла побачити черепаху, я зняла її зі спини. Вона тицяла в черепаху й верещала. Я досі чую її голос. Мертві продовжують говорити, аби їх тільки слухали. Наші слова виходять із холодних печер легень. Бачите довгу лінію он там? *Оповідайте історії*, — кажу їм уночі, — *ви можете діяти, їдучи на своїх голосах*» [Glancy, с. 72]. Дає настанову живим померла матір Маритол. Алотохі, ще один голос роману, теж розповідає про здатність нести рідний край за допомогою звуків: «Щойно я розтуляю вуста, у мене входить щось далеке. Я можу жувати звуки. Ковтати. Птахів. Скот. Звуки тварин. Скрип останньої киби́тки на марші. Фиркання коня чи мула. Усі ці звуки в мене в череві. Так. Звуки всередині. Це приносить нашу землю із собою. Я бачу її, як тільки заплющую очі. Відчуваю в грудях. Я несу в собі кукурудзяні поля та тварин. Мої ноги риплять у снігу. Іноді я носками відштовхую сніг, аби знайти траву» [Glancy, с. 98]. У наративному вимірі час у романі відображає співвідношення подій, асоціативні, психологічні та причино-наслідкові зв'язки, створює складний ряд подій у сюжетному розгортанні твору.

Ландшафт країни черокі в тексті роману постає своєрідним лімітрофним маркером. Побачивши перед собою гори, що є маркером меж цієї країни, Маритол гірко зітхає: «Перед нами, немов погребальні кургани, лежали гори Камберленду» [Glancy, с. 66]. Піднявшись на їхні вершини, вона констатує: «Я оглянулася й заридала з іншими, махаючи рукою лісам Північної Кароліни, що залишилися далеко позаду. *Du'staya! un'yi!* Вони більше не були нашими, навіть із Томасом, що заховався десь там. Втрата й сум були такими важкими, що я ледве могла переставляти ноги» [Glancy, с. 68]. Фікційні просторові локуси становлять суть поетики ландшафту роману. Показово, що саме на вершині цих гір одночасно помирають мати й дитина Маритол, що ще більше увиразнює межевий ландшафт у тексті, з огляду на багатопланове функціонування комплексу знаків,

задіяних у його розбудові. «Вони радше лишилися на вершині Камберлендів, ближче до лісів Північної Кароліни, ніж їти на нову територію. <...> Немовля залишалося в гойдалці маминих рук. Його очі були розплющені, воно продовжувало дивитись кудись за її плече. Я теж глянула на південь, туди, за круті схили, та нічого не побачила там. Можливо, вони спроможні бачити все це новими очима. Можливо, їх тут вже немає, і пам'ять про цей жахливий перехід вивітрилася з їхніх голів. Можливо, дух моєї матері просто піднявся серед ночі з немовлям на руках, і вони повернули назад» [Glancy, с. 69]. Особливості ландшафту інших земель сприймаються черокі лише через реалії рідної землі. Говорячи про небо над Теннессі, Маритол дивується: «Як може бути одночасно бути так яскраво й холодно? Я прагнула, аби дерева Північної Кароліни накрили нас. Іноді я говорила Теннеровим хлопцям, що хмари — це небесний ліс. Було страшно мати над собою відкрите небо. Я терла очі й дивилася крізь пальці» [Glancy, с. 102].

Ландшафт у романі постає весь час у русі, оскільки постійно змінюється, залежно від того, як рухається колона людей, що дає змогу відстежувати параметри романного ландшафту в межах кількох референційних рамок. Перебування ландшафтного викладу як у межах оповідної частини тексту, так і поза межами наративу (кожен розділ має карту, що демонструє географічний відрізок, на якому відбувалися ті чи ті події) демонструє прагнення письменниці до практичної вагомості ландшафтних описів для продукування стрункої структури оповідного плину.

Ландшафтний континуум «стежини сліз» як певного буттєвого феномену в історії народу черокі поєднує просторові фрагменти, що його репрезентують, локуси, інтерпретація яких у романі є не просто об'єктивізацією реальності тяжкого шляху, а своєрідним художнім кодом, що розкриває просторову ідентичність народу черокі, змальовуючи витoki релігійних і моральних домінант їхнього соціуму. Говорячи про шлях, що пролягав по Теннессі, Маритол констатує: «Земля мала незграбний і жорсткий вигляд у світлі вранішнього сонця. Купки снігу на вершинах були як сало. У Північній Кароліні сосни мають голки цілий рік, але тут дерева зовсім голі. Якась частина шляху взагалі не мала дерев, тільки відкрите поле. Земля здається зовсім

порожньою, немов очі наших людей перед смертю. Мені спало на думку, що земля вмирає також. <...> Земля сплющувалася, допоки на ній зовсім вже не було жодних схилів» [Glancy, с. 107]. Країна черокі — гірська країна; мірою того, як ландшафт стає плоским, що абсолютно не відповідає уродженому уявленню про простір, більш гнітючим стає уявлення про неможливість життя й наближення смерті для цілої нації. Проте найсильніші духом представники народу навіть на цій землі готуються до зустрічі з новою батьківщиною: «Вона очікує наших рук, що принесуть їй життя. Вона вже знає, що ми йдемо. Нова земле, я бачу тебе. Я скажу: готуйся. Ми видозмінимо тебе завдяки нашому духу, як тільки доберемося туди» [Glancy, с. 107]. Якщо в описах Північної Кароліни трапляються численні біомічні репрезентанти, то в ландшафтних описах за територією рідної землі вживаються лише нечисленні фітоніми, що посилює відчуття пустки, якою ця земля постає в очах черокі. «Ніщо не буде таким, як земля, із якої ми походимо. Ніщо не буде таким, як церемонії, що ми мали там. Згадався бабайський танок, коли чоловіки в масках бігли містом, висміюючи наших ворогів» [Glancy, с. 108]. Хронос роману разом із локусами створює цілісну художньо-естетичну систему, якій властиві як традиційні ознаки, так і власне авторські константи. Серед них найвиразнішою стає християнський складник світогляду Д. Глансі. А. Крупат звертає увагу на післямову до роману, де постає образ подвійної веселки — знак божого заповіту з Ноем, суто християнський знак, не притаманний традиційним культурам Північноамериканського континенту [Krupat, с. 39].

Показово, що в якийсь момент маршу відірвані від рідного простору люди вдаються до рефлексування як до способу вибудовування власної системи координат у просторі, де точкою відліку стає пошук ланцюжків, що поєднують втрачений простір із теперішнім. «Я дивилася на попіл, що здіймався угору від маленького вогнища, яке розпалили під час відпочинку. Це — наші предки, що на чорних крилах підіймалися вгору, аби відігнати сніг від нас. Чи, може, це Ворони-насмішники, що несуть душі тих, хто помирає?» [Glancy, с. 114]. Цей хронотоп кризовий, перехід до внутрішнього простору рефлексій стає своєрідним способом духовного виживання в незрозумілому світі.

«Я відчувала присутність білої людини в землі, по якій ми проходили. То був новий світ, що наклався на наш. Ми не пасували. Іноді ми просто дивилися в землю та йшли» [Glancy, с. 121]. Несприйняття нових законів, принесених білими, яскраво висловила Маритол: «Це все одно та сама земля. Ваші кордони нічого не значать для нас» [Glancy, с. 125]. Надалі вона дає пояснення солдатові, який конвоює її народ: «Ми навіть думаємо по-різному. Черокі жили в злагоді із землею, а білі розповідають, що боже прокляття відділяє нас від землі» [Glancy, с. 149].

3.7. Ацентризм індіанського ідеологічного простору як парадигма дому в романістиці північноамериканських письменників корінного походження

У будь-якій автохтонній культурі дім є упорядкованою цілісністю, яка протистоїть хаосу. Присутність у житті особистості дому підтверджує належність до певного родинного кола, клану, а отже, до культурної традиції, що впорядковувала життя кожної людини відповідно до життєвих умов. Щоб зберегти душевну рівновагу людина має поділяти систему релевантностей, прийняту членами її найближчого оточення, таким чином вона має шанс передбачати дії членів групи стосовно себе і їхню реакцію на свої власні вчинки, передбачити не лише завтрашній день, але планувати віддалене майбутнє. Допускають, що все те, що було типовим у минулому, залишиться типовим і в теперішньому часі, так збережеться система цінностей. Навіть якісь невеликі модифікації не змінюють системи в цілому, за винятком випадків насильницького руйнування або катастрофи. Фізичні виміри будівель у кожного з корінних народів відрізнялися, залежно від місцевості й умов проживання. Мобільні тіпі народів Великих рівнин у жодному разі не можна порівняти з багатопверховими публо Аризони чи з крижаними іглу Арктики.

Загальнолітературна тенденція до транскультурної сутності глобалізованого суспільства підпорядковує людську особистість законам постіндустріального суспільства чим спричинює колапс людського відчуття належності до єдиної гомогенної спільноти. Проте на сторінках творів сучасних корінних літератур

США й Канади кожен автор прагне діяти всупереч примусовим культурним та мовним асиміляціям, повсякчасно наголошуючи на власній культурній ідентичності. У цілому тут варто говорити про своєрідний літературний регіоналізм, тому що дії романів кожного з авторів, за незначним винятком, відбуваються на територіях, рідних для письменників і їхніх народів. Прочитання цих текстів базоване на усвідомленні символів автохтонних реалій конкретного народу. Серед найголовніших варто зарахувати феномен дому. Показово, що першим романом, який привернув увагу американського мейнстріму до літератури корінних народів й отримав у 1969 р. Пулітцерівську премію США, був твір із назвою «Будинок, створений зі світанку» Н. С. Момадея (кайова). Надалі з-під пера іншої видатної письменниці Л. Ердрич (оджибве) вийшли романи «Круглий дім» і «Будиночок з березової кори». «Круглий дім» отримав Національну книжкову премію 2013 року. Проте феномен використання образності дому у корінних письменників допоки не привернув уваги дослідників.

Відомий роман Н. С. Момадея «Будинок, створений зі світанку» має циклічну структуру, складається з чотирьох частин (4 — священне для корінних народів число). У творі таноанський зачин, ритуальна пісня народу кайова, словами якої цей роман розпочинається й завершується. «Дайпало. Колись давним-давно був дім, створений зі світанку, зроблений із пилку й дощу, а земля була старою та вічною. Багато кольорів лежало на схилах, а прерії були багатокольорові від глини і пісків» [Momaday 1968, с. 1]. Останні слова роману повторюють на перші сказані у зворотному порядку: «Він бачив дощ і поля, що лежали за рікою. Бачив темні удосвітні схили. Він біг і, затримуючи дихання, розпочав пісню. Ні звуку, ні голосу не було чути, а тільки слова пісні. І його біг ототожнювався з піснею. Дім, створений із пилку, дім, створений зі світанку. Кцедабба» [Momaday 1968, с. 212]. Пилоч у цьому випадку репрезентує творчу силу Авеля як повноправного представника народу кайова. Слова пісні згадуються у кожній із чотирьох розділів роману, нагадуючи читачеві про праісторичні часи створення світу, найважливішу із сакральних віх історії — появу найвищого із скарбів кайова, церемоніальної ляльки Тай-Мі,

яку можна побачити тільки раз на рік, під час Сонячного танцю, священного ритуалу, присвяченого бізону, тварині від якої залежало життя в преріях.

Наступна книга Н. С. Момадея «Шлях до Гори Дощів» (1969) продовжує тематику дому. Розповідь ведеться у двох вимірах: уявному³⁸ та реальному. Це шлях додому, онук повертається до будинку бабусі, яка нещодавно відійшла у вічність. Подумки він подорожує у часі, коли зароджувалася культура кайова. Надалі письменник додає іще й історичний вимір, це розповідь про події, свідком яких була його бабуся. Розпочинається цей процес саме в її домі. Під час занять у Стенфордському університеті письменник почув від свого викладача тезу: «Якщо ми не зрозуміємо історії, продуктом якої є, ми приречені цією історією; ми можемо бути приреченими в будь-якому разі, та знання все ж дає нам шанс» [Lundquist, с. 64].

«Будинки як вартові прерій, старі стражі погоди. Тут дуже швидко дерево набуває віковичного вигляду. Усі кольори стираються під дощем і вітром, дерево стає попелясто-сірим, проступають волокна, гвіздки стають рудими від іржі. Віконне скло темнішає й мутнішає, перехожий може уявити, що там нічого немає, та там живуть духи тих, чії кістки віддані землі. Вони стоять там і тут проти тла неба, дійти до них значно важче, ніж спочатку уявлялось. Вони належать відстаням, це — їхні виміри» [Momaday 1969, с. 11]. Такими бачить Н. С. Момадей хатинки кайова, пейзаж навколо робить їх одночасно реальними й міфологічними. Вони побудовані поряд із священним місцем кайова Горою Дощів. У книзі «Людина, створена зі слів» автор пояснює значення цих місць: «Священні місця — це найправдивіший опис землі; вони захищають цю землю негайно та навіки; вони її прапори й щити. Якщо хочете зрозуміти, чим насправді є ця земля, вивчайте її за допомогою священних місць» [Momaday 1969, с. 114]. Житло бабусі Ахо, яка прожила багато років поряд зі священним місцем народу кайова, робить і її саму, і її житло причетними до цього «репозитарію духу», а отже, переводить із суто історичних реалій до розряду міфотворчих.

³⁸ Його можна назвати умовно-історичним.

Бабуся Ахо застала час, коли було знищено популяцію бізонів у преріях й і бачила останній танок сонця, як і Нанапуш, персонаж із саги про оджибва Північної Дакоти Л. Ердріч. Нанапуш — останній мисливець, який уполював бізона, точніше сказати, стару самицю бізона. Про це йдеться у романі «Круглий дім» (2012). Нанапуш заповз усередину туші бізона, щоб сховатися від віхоли під час снігової бурі. Л. Ердріч, як і в тексті «Шляху до Дощової Гори», непомітно для читача перемикає реєстр часу, події відбуваються в міфологічному вимірі, що для народу оджибва цілком природно. «Мисливці прерій можуть перечекати найсильніший шторм, зробивши укриття зі шкури щойно вбитого бізона, але дуже небезпечно заповзати всередину тварини. Усі знають про це. Та через безпам'ятство, приваблений теплом і затишком, Нанапуш заповз у тушу. Його шлунок був наповнений, і тепло оточувало його, він просто відключився. У несвідомому стані він перетворився на бізона. Ця самиця усиновила Нанапуша й розповіла йому все, що знала сама. <...>. Нанапуш потім розповідав, що, коли б сум не оповивав його перед лицем життєвих утрат, які випали на його шляху, стара бабуся-бізониха говорила до нього, втішаючи» [Erdrich 2005, с. 186–187]. За її порадою був зведений круглий дім, священне місце поклоніння народу оджибва, що більше не міг проводити танок сонця, бо федеральна влада заборонила робити це на законодавчому рівні. Інша причина полягала у тім, що череп свіжовпольованого бізона, який має висіти на священному дереві під час церемонії танцю, не можливо було дістати, бо популяція бізонів була практично знищена. Стара бізониха підказала Нанапушу, що «має бути побудоване таке місце, щоб люди могли продовжувати рухатися шляхами добра» [Erdrich 2005, с. 187].

Для церемонії танку сонця зводився хоган, тимчасова споруда, центром якої було священне дерево. Прихисток для церемонії будували не всі племена, якісь просто обмежувалися зведенням стовпа, що репрезентував священне дерево, як про це розповідається у тексті «Говорить Чорний Лось», коли йдеться про традиції дакота. Проте оджибве, кайова і блекфуті обов'язково зводили споруду. Завдання церемонії полягало у досягненні рівноваги всього суцього в природі та на небі через

виконання ритуалів-жертвопринесень, як-от добровільного розтинання плоті або суворого посту й виснажливих танців.

Роман «Дурить Кроу» (1985) Дж. Велча, який за походженням блекфут, містить опис участі в сонячному танку головного героя Собаки Білої Людини, який після проходження церемонії отримує за свої військові звитяги ім'я Дурить Кроу. Ідеться не тільки про бойові навички, а й про хитрощі, що дали змогу одурити ворогів. Текст роману знайомить читача із процесом побудови приміщення для церемонії³⁹. Учасниками церемонії були чоловіки, жінок допускали до участі дуже рідко. Проте міцність споруди залежала від жінки, яка погоджувалася бути Жінкою Сонячної Церемонії. Вона мала вести непорочний спосіб життя, поститися протягом багатьох днів і зібрати або придбати велику кількість бізонячих та оленячих язиків, які під час церемонії роздавалися дітям, хворим, нужденним і недужим. Від її праведності залежала міцність центрального стовпа-світового дерева, що підтримувало конструкцію споруди. У романі «Дурить Кроу» цією жінкою є теща головного героя — Жінка Важких Щитів, яка в такий спосіб прагне подякувати Творцеві за повернення свого чоловіка живим із полону.

«Дерево для церемонії мало бути рівним, не товстим і достатньо високим. Зрубати його міг чоловік, що уславив себе у військових походах. Із ним їхали інші воїни, обов'язком яких було накинутися на дерево, як щойно воно впало, і зламати, обрізати, обрубати гілки, наче то були руки й ноги їхніх ворогів» [Welch 1985, с. 110]. Дж. Велч докладно описує, як зводили будівлю: «Поки Військовий Вождь розповідав легенду про Обличчя з Шрамом, три його помічники зводили олтар поряд із дверима хогану, вони обідрали кору з деревини й намалювали сухими фарбами Сонце, Місяць та Вранішню зірку. На обличчі Сонця з обох боків зобразили сонячних псів, наголосивши на військовому розфарбуванні. Після цього помічники заспівали й заgrimіли брязкальцями, щоб висловити своє благоговіння перед Сонцем і його сім'єю» [Welch 1985, с. 112]. Далі Жінка Важких Щитів мала роздати язики. Чоловіки, які належали військовому товариству, почали піднімати центральний

³⁹ Medicine lodge.

стовп Церемоніальної будівлі. «Довгими жердинами вони підняли його з чотирьох боків, співаючи під гучний барабанний бій. Вони зачепили стовп петлями, зробленими зі свіжовим'ятих шкур, підняли стовбур тригранної тополі, опустивши його в попередньо вириту яму. Жінка Важких Щитів спостерігала це все з молитвою і страхом: якщо він не стане прямо, її звинуватять у нечесті. Але він став, і чоловіки почали поспіхом прилагоджувати підпорки по периметру всієї будівлі. Молодь нагромаджувала стоси гілок біля підніжжя будівлі. Тепер Жінка Важких Щитів зітхнула з полегкістю й опустилася на руки двох своїх помічників» [Welch 1985, с. 114].

Дослідники-антропологи звертають увагу на високий ступінь варіативності ритуалу танця сонця в кожному з племен, бо він залежав від видінь, що отримували шамани або інші поважні в племені люди. Н. С. Момадей розповідає про традицію возведення священного хогана й проведення сонячного ритуалу в кайова у «Шляху до Гори Дощів». Це повідомляє стара жінка, яка в дитинстві була свідком: «Вони принесли величезного бізона з прерій. Усі побігли подивитись і помолитись. Ми почули багато голосів. Один чоловік сказав, що хоган майже готовий... Нас скерували йти туди, і хтось дав мені шматок дуже красивої тканини. На запитання, що мені з ним робити, сказали пов'язати його на дерево Тай-Мі. На ньому вже були шматочки тканини, отже, я прив'язала туди й свій. Після цього чоловіки та деякі жінки почали співати: «Усе готово. Тепер чотири товариства мають піти й назбирати листя та гілок для хогана». Коли гілочки були прив'язані, знову лунала пісня: «Тепер час вийти хлопчикам. Виходьте, хлопці, нам потрібна земля». <...> Тоді вийшла старезна баба, у неї щось було на спині. Хлопчаки побігли подивитись. Це був мішок із землею, що варто мати в хогані, землею, змішаною з піском. Танцівники повинні танцювати на піщаній землі. У руці жінки була палка для копання. Вона повернулася на південь, зробивши порух вустами, щось схоже на цілунок. А потім жінка заспівала: «Ми принесли землю, нині час для танцю. Я така стара, а однаково маю почуття для гри». Це був початок сонячного танку. Танцівники пригощалися бізоначими чарами й повільно розпочали свої танцювальні кроки...» [Momaday 1969, с. 88]. Палка для копання в руці жінки

звертає увагу читача до міфу про дружину Вранішньої Зорі, що, перебуваючи на небі, підкопала за її допомогою божественну ріпу й через ту дірку повернулася на землю з сином. Із верхнього світу вона принесла нові знання.

Заміною церемонії танку сонця став Круглий дім Нанапуша. Бізоняча самиця пояснила йому, що «твій народ колись об'єднали ми, бізони. Ви взнали, як полювати й використовувати нас. Ваші клани дали вам закони та правила, за якими ви діяли. Ці правила привчали вас поважати нас і змушували працювати разом. Зараз нас нема. Та оскільки ти колись знайшов притулок у моєму тілі, ти зрозумієш це. Круглий дім стане моїм тілом, жердини — моїми ребрами, вогонь — моїм серцем. Це буде тілом твоєї матері, і тому воно має отримувати повагу. Так само, як найголовніша мета матері — зберегти життя її маляти, у такий самий спосіб і твої люди повинні піклуватися про своїх дітей» [Erdrich2005, с. 214–215]. Круглий будинок став місцем підпільних зібрань народу оджибве, де таємно від усіх велося поклоніння, зберігалася древня духовність знання предків народу.

Інша важлива сакральна будівля, нерідко згадувана у творах письменників корінного походження, — хижка для потіння⁴⁰. Найчастіше її згадують письменники, що походять із алгонкінської групи. Хижку для потіння описують Дж. Бойдена (крі), на сторінках роману «Триденний шлях», Л. Оувенс (чокточерокі) у тексті «Гра в кості», Л. Ердрич (оджибва) у «Палаці Бінго», «Останньому звіті про дива в Маленькому Безконяччі», «Круглому домі». На відміну від ритуалу сонячного танку, церемонія ця не прив'язана до конкретної пори року, вона є більш індивідуальною, проводиться для відновлення рівноваги і зцілення духу чи тіла конкретної людини. Побудова конструкції не пов'язана із сакральною місцевістю, не потребує часу для зведення. Л. Оувенс так розповідає про її побудову: «Перше, що він побачив, була хижка для потіння, утворена зігнутими пагонами, розставленими по колу. Вона була десь вісім футів у діаметрі та п'ять футів заввишки по центру. Старий у федорі накидав зелений брезент на цю конструкцію. <...> Алекс тягнув брезент по периметру. Величезне багаття

⁴⁰ «Sweat lodge».

палало на відстані десяти футів, Кол побачив, що глибока яма для каміння вже була вирита по центру. <...> Коли полотно було натягнуте, старий повернувся на схід, де сходило сонце й усміхнувся так, наче це сонце тільки що запросило його на каву» [Owens 1994, с. 160]. Вхід хижки для потіння завжди обернений на схід, там же розташоване і багаття, необхідне для проведення церемонії, тому що в символіці Священного кола⁴¹ напрямок сходу пов'язаний зі стихією вогню, найважливішим із усіх напрямків, бо асоціювався з Глускою, культурним героєм алгонкінів, до яких належали народи крі та оджибва.

Щоб провести церемонію потіння було необхідне каміння, розпечене у вогнищі, проте це має бути особливе каміння. Його символіка пояснена у романі «Триденний шлях» вустами жінки-шамана Ніски: «Отже, я пішла збирати каміння, що говорило до мене. Жоден із каменів не був аж надто великий, але кожен мав свій характер, який звертався до мене, коли я проходила повз нього. Ніско, вибери мене. Я буду віддавати тепло й не тріскатимуся. Я спалахну в темряві, розповім про твоїх прадідів, бо старший, ніж інші. Я зробила гірку з них і розпалила багаття поряд за допомогою сухого дерева, щоб горіло яскраво та гаряче» [Boyden 2005, с. 324].

У церемонії брали участь кострові, люди, які підтримують вогонь і подають гаряче каміння до палатки на оленячих рогах або просто розлогих гілляках. Джо, протагоніст «Круглого дому», виконував цю функцію. На сторінках своїх романів Л. Ердрич описує церемонії потіння часто. Письменниця варіює свій опис в залежності від поставлених завдань, від драми (роман «Останній звіт про дива в Маленькому Безконяччі») до іронічного кепкування, (у романі «Палац Бінго»): «Хижка була замалою для нас трьох, я пожалкував, що не зробили ми її втричі більшою. Чоловік, який стежив за вогнищем, мав татуйовані м'язи Термінатора, очевидно, безкоштовний дарунок Рассела Кашпо. <...> Червона бандана стягувала голову, його весь час потрібно було інструктувати, навіть тоді, коли він готував для нас вогнище, а потім розпалював добіла каміння. Їх складають маленьким півколом біля земляного олтаря,

⁴¹ Medicine Wheel.

окропивши ялівцем. Чаша з тютюном, невеличка дерев'яна чаша стоїть з одного боку. Коли Ксав'єр говорить, що він готовий, цей хлопак Джо закидає лопаткою каміння в кострище. Ксав'єр заповзає на своїх чотирьох до хижки, а за ним, скинувши одяг, і ми з Ліманом» [Erdrich 1995a, с. 193]. Іронічність опису цієї церемонії потіння полягає в тому, що чоловіки, які беруть у ній участь, є суперниками в коханні, так кожен намагається з'ясувати питання любовного трикутника, отримати те, що наявне в іншого, зберігши своє.

Зовсім інакший вигляд має церемонія та хижка на сторінках «Останнього звіту про дива в Маленькому Безконяччі», де жінка-священик Агнес Де Віт / Отець Даміан перебуває в стані глибокого потрясіння, що ставить під сумнів її / його призначення на цій землі: «Ми проведемо для тебе ритуал очищення», — сказав Нанапуш. Полиск величезного багаття осяяв його риси. Нанапуш узяв священика за руку й повів до богом забутої хатинки, жестом запропонувавши зайти всередину, що він і зробив на всіх чотирьох. <...> «Це — наша церква», — сказав Нанапуш. Сидячи в жердиновій хатинці на сирій утрамбованій землі, Агнес лише слабо усміхнулася цій іронії. Як тільки відкидні двері зачинилися й темрява стала повною, розпечене каміння окропилося водою з лікарськими травами, від нього піднявся цілющий пар, Нанапуш почав молитву, звертаючись до творця всього живого, до кожного напрямку світу й до всіх відомих тварин. Агнес зрозуміла, що Нанапуш сказав правду, це справді була справжня церква для її друга. Церква, що тримала його на землі, робила ближчим до вогню, води, розпеченого повітря, що очищувало їхні легені, пов'язувала із землею під ними та з орлячим гніздом над хижкою» [Erdrich 2002, с. 214–215]. В описі згадані чотири напрямки, чотири стихії, творець і його творіння, посередник між ними — орел, усі елементи Священного кола, символічно закодованого міфу створіння світу.

Інакше побудована хижка в романі Дж. Бойдена, там дещо інакше відбувається і церемонія: «Я обережно склала основу з гілок, вкопуючи кінці на достатню глибину, так що під кінець це мало вигляд каркасу невеличкого вігваму. У центрі я вирила яму для каміння, наповнила відро річною водою й поставила його обабіч ями. Принесла брезент із каное та накинула

його на основу, нагромадила каміння по краях, щоб жар не втік і світло не пробивалося. Хижка виявилася достатньою, щоб я і небіж могли заповзти й комфортно розміститися всередині» [Boyden 2005, с. 325]. Церемонія очищення є своєрідною кульмінацією в композиції роману «Триденний шлях», від того, наскільки вдало вона пройде, залежить життя Ксав'єра, небіжа Ніски, а отже вирішиться питання натупності передачі родових знань та сімейного призначення — боротися зі злом. Ксав'єр — останній представник роду борців із віндиго, злим духом голоду та смерті. Саме тому письменник приділяє ретельну увагу опису кожного кроку цієї події. Церемонії потіння присвячено у книзі понад десять сторінок.

Один із типів будівлі, який використовують серед корінних народів прерій, згаданий у романі «Рік Дикобраза» (2008). Л. Ердріч. Це жіноча хатинка⁴², місце, де жінка має перечекати місячні дні. «Там була чудова маленька хатинка з березової кори, у ній одночасно могли розташуватися не більше як три жінки. Підлога вислана новими шкурами й грубою циновою» [Erdrich 2008, с. 169]. У культурі народів, що займалися мисливством, уважали, що втрата крові жінкою — великий дар Маніту, бо жінка може стати матір'ю, продовжити життя, але її здатність може позбавити мисливця сили забрати життя, вбити звіра, ці сили не можна змішувати, бо жіноча сила більша. Омакаю навчала бабуся Накоміс «не переступати через струмки, зброю або чоловічий одяг» [Erdrich 2008, с. 180]. У перший рік пубертату жінка має відмовитися від ягід протягом літа, що забезпечить довге життя їй та її дітям. Такою була жертва, яку жінка мала принести заради майбутнього. У романі представлений ще один персонаж — це двоюрідна сестра Омакаї Подвійний Удар, яка відмовилася від церемонії пубертату, а натомість вирушила на полювання, принісши додому дві качки. Вона заявила, що втрата крові не вплинула на її мисливські здібності. Але дівчина втратила право на жіночність, юнак, що їй подобався, відмовився побачити у ній жінку, обравши натомість Омакаю.

Дж. Бойден у романі «Триденний шлях» розповідає, що Ніска, жінка-шаман, вступила у свою жіночність у момент,

⁴² Woman lodge.

коли її батько здійснював ритуальне вбивство віндиго. Вона сумно констатує, що «моя жіночність прийшла до мене як щось зіпсоване, наче хворе звірятко» [Boyden 2005, с. 42], так вона по-яснювала свою невдачу жіночу долю. Проте далеко не у всіх культурах звичай перецікувати місячну втаргу крові у жіночій хатинці є обов'язковим. Так, у романі «Сади в дюнах» Л. М. Силко (лагуна публо) також описаний момент входження в жіночність Сестри Солт. Але оскільки умови проживання племенних піщаних ящірок відрізнялися від умов життя алгонкінських народів, то і церемонія пубертату проходила зовсім інакше. Л. М. Силко визнавала, що вона «вигадала це плем'я, для того щоб мати більше творчої свободи й не бути пов'язаною з конкретною культурною традицією» [Conversation, с. 172]. У романі йдеться про плем'я, що, хоч і гіпотетично, належить до південно-західного регіону й проживає в пісках Нью-Мексико. Їхній життєвий цикл залежав не стільки від мисливської вдачі, скільки від плодючості землі та наявності води, бо базувався на збиранні й вирощуванні плодів і овочів у суворох пустельних умовах, тому потреба в жіночій хатинці відпадала.

Наступний тип будівлі, згаданий у літературних творах письменників корінного походження, — це власне людське житло. Його побудова й особливості розміщення також варіюються залежно від конкретного племені й умов проживання людей. Так, поселення оджибва з книги І. Брокер «Жінка нічного польоту» не можна порівняти з піщаним будиночком із роману «Сади в дюнах» Л. М. Силко чи шалашем Ніски з «Триденного шляху».

Племена, що проживали на південному заході, суттєво залежали від води із струмків та річок, їм доводилося вишукувати для помешкань місця із землею придатною для вирощування рослин. Тому навіть дощові хмари вважалися їхніми родичами. Свої піщані будиночки, що більше нагадували землянки, вони створювали у місцях поряд із водоймищами. У такому будиночку жила бабуся Фліт, героїня роману «Сади в дюнах», зі своїми онуками: «Старий земляний будиночок було нелегко знайти, бо його дах розташований майже врівень із землею й частково засипаний піском. <...> Стара кімната землянки здавалася чудовим місцем проживання для сороконіжок і скорпіонів.

Усередині був вузький уступ і три кам'яні сходинки, що вели до кімнати. <...> Усередині повітря було прохолодне і пахло чистим піском. Сестра Солт почала нищпорити по кутках. Кімната виявилася значно більшою, ніж вона здавалася ззовні. Угорі було багато місця, опори даху були міцні, хоч вітром і пошкодило гілки пустельної пальми на самому даху» [Silko 1999, с. 36]. Такий постійний контакт із землею надавав людям запаху землі. Коли Індіго сумує за мамою, перше, що вона відчуває, — це запах землі та шавлії, що йшов від мами.

Найбільш докладний опис возведення поселення в жителів центральної частини континенту дає І. Брокер у романі «Жінка нічного польоту»: «Жінки робили надрізи й здирали кору з липи. Потім вони розщеплювали кору та ялинове коріння на смужки, щоб отримати ві-го-б. Ці смужки вимочували в річці, щоб надати їм міцності, потім з'єднували та скручували їх у мотки. Чоловіки рубали молоді дерева для опор, згинаючи молоді пагони півмісяцем, з'єднуючи верхівки разом, після цього опускали у воду, висохнувши, вони залишалися округлими. Коли опори були готові, то прямі палі вкопували в землю, а вигнуті прив'язували до них, щоб утворити купол. Інші прикріпляли навкруг купола горизонтально та прив'язували до палі. Після цього каркас піднімався. Жінки плели тростяні циновки та зрізали березову кору, закріплювали мати навкруг основи, а верхівку вкривали полотнами з березової кори. Тоді житло було готове. <...> Хатинки були побудовані у вигляді кінської підкови й дивилися в напрямку вранішнього сонця. Хатинка дідуса була найближчою до сходу, тому що він був вождем. Хатинка А-ва-са-сі стояла окремо від усіх, на північ від усіх останніх, бо такою була її воля» [Broker, с. 40].

Опис і розміщення будівель у поселенні скеровує до символів Священного кола. Орієнтація на схід — це повсякчасна молитва, пошук благословення від Творця. Найстарша представниця роду А-ва-са-сі, відчуває наближення смерті. За міфологією оджибва, країна духів розташована саме на півночі, від неї людину відділяє триденна дорога. Більшість корінних народів не згадувала імена мертвих у голос, після смерті людини всі її речі старалися зруйнувати, знищити або роздати. Щоб не обтяжувати рідних й односельців, А-ва-са-сі вирішує поселитися

віддалік і полегшити розв'язання ритуальних питань після власної смерті. Бабуся Фліт у «Садах у дюнах», зробила так само, коли відчула наближення смерті, викопала собі невеличку землянку біля паростків абрикосових дерев.

Оджибва мали кілька будинків, де вони жили під час різних сезонів. Це пов'язане з різними видами діяльності у кожному із пір року. Тому вони подорожували між літнім і зимовим будиночками, один будували у лісі, щоб захиститися від зимових бур, а літній будиночок зводили біля озера, ріки або джерела, щоб легше можна було поливати рослини й обробляти шкури впольованих звірів. Крім того, будували легкі будиночки з березової кори в місцях збирання ягід, урожаю дикого рису й кленового цукру. Саме такий будиночок дав назву першому романові дитячої серії Л. Ердріч «Будиночок із березової кори». Трохи згодом письменниця назве свою невеличку крамницю у м. Міннеаполісі «Книгарню із березової кори», де торгують творами письменників корінного походження та невеличкими автентичними сувенірами.

Варто визнати, що персонажі І. Брокер, як і герої серії про Омакаю Л. Ердріч, під кінець оповіді вже не були вільні пересуватися по землі, яку ще так недавно вважали своєю через навалу білих поселенців. Дихотомію плину світової історії у вимірах історії та дому однієї сім'ї передано в автобіографічній повісті Л. Ердріч «Танок голубої сойки» (1995). Образ сучасного американського дому, побудованого на споконвічних індіанських територіях, виокремлюють інтертекстуальні елементи автобіографії. Ця тема об'єднана у комплекси, що можуть перебувати у діалозі один із одним.

«Часом я уявляю за дверима невеличку табличку з гравірованою датою 1782. Ці цифри застрягли в мене в голові так надовго, що я почала вимірювати історичні події, які відбувалися в час, коли перше каміння з довколишніх ферм лягло у фундамент цього будинку. Росія анексувала Крим, Бомарше написав «Одруження Фігаро», статті Конфедерації були ратифіковані. Уся земля на захід від Аппалачів все ще була індіанською територією. Люди, які є моїми предками по материнській лінії оджибва, або, як їх ще називають анішинабе, вільно жили на ній, залишаючи по собі дуже мало артефактів, хіба що власні зуби

чи кістки. Вони не піднімали каміння над землею, їхні хатинки з гілок і березової кори не були призначені для довгого життя.

У 1782 році під кожен із наріжних каменів покладено по монеті, щоб мешканці завжди були із грошми. Стіни піднялися, бруси укладені й наслано підлогу з одвічних сосен. Колодязь у тридцять футів глибини викопаний якраз біля дверей кухні. Цей колодязь пересох тільки після того, як були винайдені телевізійні енчилада-обіди.

Прошло сто років. У 1882 році донька будівельника вже мала онуків. Британці захопили Єгипет. Близько двох мільйонів живе в Парижі, а Німеччина об'єдналася під Бісмарком. Сім'я мого батька Ердрики мігрували на захід Австрії й поселилися в Рочестолі, перейшли з іудаїзму до католицизму. Вони возвели добротну селянську садибу, що й досі стоїть у Чорному Лісі. Укладені останні договори з індіанцями, що повністю відкрило шлях на захід. Більшість анішинабе сконцентрована на невеликих клаптиках землі на захід від Великих Озер. Люди Черепашої Гори носять штани й сукні-каліко, говорять власною мовою, але також відвідують святу месу» [Erdrich 1995b, с. 98–99].

На прикладі власної сім'ї письменниця заперечує ідею спадкоємності духовної культури й національних ідеалів у США, веде прихований діалог із своїми читачами, ставлячи перед ними запитання, на які немає відповіді в історичному континуумі. Будинок у Новій Англії не тільки асимілює історичний претекст, але його опис побудований як його інтерпретація та осмислення. Він пронизаний алюзіями й ремінісценціями, що утворюють особливі змістові комплекси, пов'язані один з одним. Будинок у цьому випадку постає символом певного типу свідомості. Л. Ердріч створюючи оригінальний багатогранний образ, провокує читача на літературний, соціокультурний та науковий діалог.

Важливу роль у такому діалозі має відігравати і образ будівлі, що з'являється на сторінках роману «Гра в кості» Л. Оувенса. Це християнська церква зведена на місці старовинної ківи⁴³, будинок-палімпсест. Ківа — священне місце поклоніння народу оглон⁴⁴ у Центральній Каліфорнії. «...стіни іспанської церкви

⁴³ Kiva.

⁴⁴ Інша назва юманос.

окреслювали коло древньої ківи <...>. Корінні жителі міста іменували його Куелозе, та іспанці перейменували його в Пу-ебло де лос Юманос, публо смугастих, а потім у Гран Ківера, ілюзорне місто золота. Колись юманос напали на невеликий іспанський загін, що проходив неподалік. Щоб помститися, конкістадори вбили дев'ястсот індіанців, а ще чотириста забрали в рабство, побудували величезну церкву на місці ківи, у священному осередку міста, використовуючи для цього каміння зі зруйнованих осель. Зараз і церква, і ківа зрівнялися із землею, каміння лежало нечіткими лініями, що нагадували хвилі, які поширюються від окраїни до центру» [Owens 1994, с. 74–75].

Гірка іронія полягає в тому, що геноцид корінних народів виправданий богообраністю завойовників і необхідністю створити нову країну, побудовану на ідеях свободи та рівних можливостей для кожного. Щоб виправдати винищення цілих націй і вгамувати відчуття провини від скоєного, євроамериканська цивілізація вигадала міф про індіанців, які вимирають. Цей міф добре проілюстрований романами Ф. Купера. Саме ця начебто приреченість до вимирання виправдовувала найжорстокіші дії колонізаторів. Образ ківи, чії обриси виявляються у руїнах зруйнованої церкви, що в контексті стає символом агресії колонізаторів, Л. Оувенс наголошує на незламності корінного народу, який залишається жити на поневоленій землі, не так фізично, як духовно перемагаючи своїх завойовників. П. Ч. Сміт, активіст індіанського руху 70-х рр., а нині куратор Національного музею американських індіанців Смітсонівського інституту зауважує: «Нашу культуру руйнували, та ми так і не навчилися бути білими, унаслідок чого стали ні те, ні се... Але ми відродилися духовно й зараз нам заздрить більша частина представників домінантної культури» [Smith 2009, с. 175].

3.7. Бінарна конструкція «Я-Інший» як маркер національної ідентичності у творчості письменників корінного походження

Яскравим надбанням культури завойовників, де опозиція «Я-Інший» продемонстрована найбільш яскраво слід вважати породження XIX сторіччя жанр американського вестерну. Він

мав свої яскраві вияви спочатку в літературі, потім в американській фільмографії та в телевізійних шоу ХХ ст. Зазвичай, вестерном називають оповідь про пригоди, що історично приходяться на другу половину ХІХ ст., деє між 1865 р. (кінець громадянської війни) до 1890 р. (офіційне закриття фронтиру), географічно відбуваються на заході від р. Міссісіпі. Хоч цей жанр насправді є наслідуванням середньовічних лицарських історій, деє аж до середини ХХ ст. його трактували як грубий витвір поп-культури, тому він не особливо цікавив дослідників. Проте ближче до кінця ХХ ст. з'явилися наукові розвідки, присвячені цьому непересічному явищу американської культури [Ващенко 2005]. Обов'язковим елементом жанру є наявність фігури ворога, репрезентованої образом індіанця. М. А. Мані наводить сім фаз сприйняття образу індіанця у вестерні, що репрезентує американську культуру та позицію читача (глядача) стосовно нього.

1. «Інший», безликий кровожерливий дикун. Погляд стороннього ззовні.

2. Ворог, якого варто поважати. Погляд стороннього ззовні.

3. Чужак, екзотичний об'єкт дослідження для антрополога. Погляд стороннього ззовні.

4. Нещасна/приречена жертва, «погляньте, бідний дикун». Погляд зверху.

5. Талісман, маскот, домашня тваринка, улюбленець, улесливий підданий, «хороший індіанець». Погляд зверху.

6. Шляхетний дикун, містик, старий вождь. Погляд стороннього знизу вгору.

7. Людина. Свій. Один із нас. Погляд того, хто поруч [Mooney, с. 365–366].

У цій класифікації представлена еволюція образу індіанця — від «чужого» до «свого», що відповідає запропонованій моделі Г.Співак «Інший-в-мені». Варто наголосити, що образи Свого й Чужого належать до найдавніших, архетипних уявлень людини, їхня опозиція — одна із засадничих у структурі людської свідомості від початку її появи. Саме ця опозиція закладена в процес створення образів індіанців у мейнстримній американській культурі, починаючи з класичного образу Ункаса, героя «Останнього з могікан», який є благородним представником

культури, що вимирає, до доволі недавніх образів, характерних для голлівудських фільмів, на зразок «Танці з вовками» (режисер Кевін Костнер). Останні кадри мають постскриптум: «Тринадцять років по тому їхні домівки були зруйновані, бізони зникли, останні представники племені здалися білим властям у форті Робінсон, Небраска. Велика кінна культура прерій зникла, і американський фронтір пішов в історію». Так були створені стереотипні образи благородного індіанця, якому завжди протистоїть підлий індіанець, на зразок Магуа. У мейнстрімній американській культурі обов'язково присутній благородний білий, як-от Соколине Око або лейтенант Дунбар, що виконує роль старшого, більш досвідченого (!) друга індіанців. Так імплікують зверхність усього «білого» і виправдовують завоюницьку політику, що в сучасному суспільстві змінила свої методи, продовжує досить успішно функціювати.

Сучасна культура Північної Америки здебільшого експлуатує надбання вестерну. Образи корінних жителів континенту, запропоновані увазі читача або глядача, найчастіше відповідають першим шести пунктам класифікації М. А. Мані. Стає зрозумілим, що автохтони так і не стали «своїми» для більшості північноамериканського мейнстріму. Як відповідь на це виникло явище «літературного націоналізму американських індіанців», завдання якого — «вивчення й поширення знань про корінні народи з автохтонного погляду, підтримка їх у національній боротьбі» [Weaver, Womack, Warrior, с. 43].

Колоніальна й постколоніальна ідеологія не дає змоги культурам, які завоювані, розвиватися. «Вимоги «автентичності» відмовлять письменникам так званого «четвертого світу в живій культурі, яка постійно змінюється. Їхня культура приречена бути «Іншою» культурою, тому не може переходити умовні, проте не менш важливі ідеологічні межі між «Вони» і «Ми», між екзотичним та відомим, минулим і майбутнім, «тим, що вмирає, та живим» [Fee, с. 243]. Європейська спільнота аналізує катастрофічний вплив на корінне населення Північної Америки як процес національної ентропії.

Яскравим прикладом може слугувати творчість Дж. Велча й Т. Кінга, які належать до старшого покоління письменників Індіанського Ренесансу. Дж. Велч походить із двох корінних

націй: блекфут та gros вантр. Натомість Т. Кінг має змішане походження, серед його предків є чероки та європейці — німці й греки. Романи «Індіанський юрист» Дж. Велча та «Медсин Ривер» Т. Кінга вийшли друком практично одночасно в 1990 р., їх можна трактувати як маніфестацію сучасного індіанського роману, де досліджують долі сучасних індіанців, які пережили геноцид. У творах представлений діалог про національні цінності як фундаментальну основу буття у світі. З огляду на певні обставини, герої Дж. Велча і Т. Кінга — чужаки не тільки у світі білих, але вони також не є «своїми» для корінних спільнот.

Головний герой «Індіанського юриста» Сильвестр Еллоу Каф — успішний спортсмен-баскетболіст і юрист-випускник Стенфорда. Сумна іронія полягає в тому, що він є винятком, а не правилом серед своїх одноплемінників, тих, кого домінантна культура викинула на узбіччя цивілізації. У міркуваннях про своє місце в житті Сильвестр ставить запитання: чому саме він? «Я розглядаю справу засудженого з сім'ї, із якою був дуже близьким у дитинстві. Він був набагато молодшим за мене, тому зараз його майже не впізнав. Один із його старших братів був для мене колись практично братом. Зараз навіть не уявляю, де він, і боюся про це спитати. Усе частіше я відчуваю, що йду своєю веселою дорогою, а люди, які колись для мене багато значили, залишилися десь осторонь. Інші люди ввійшли в моє життя, ті, до яких я нічого не відчуваю, але вони допомогли мені зробити крок за кроком, спочатку тренери та вчителі, потім професори й Бастер, а ось тепер Фаберс. Вони ніби передавали мене один одному. Я не пам'ятаю часів, щоб мені довелося важко працювати в поті чола, щоб самому досягти чогось. Завжди був хтось, хто відчиняв мені наступні двері, кажучи: «Заходь, тут тепло». Після цього вони зачиняли їх перед обличчям людей, із яких я походжу. Іноді уявляю собі Донні Янг Дога, того самого хлопця, із яким я виріс, як він стоїть під дверима, очікуючи, що вони відчиняться. Але вони не відчиняться ні перед ним, ні перед іншими, кого я залишив позаду» [Welch 1990, с. 58]. Індіанська ідентичність Сильвестра являє собою не просто зафіксовану реальність, а тривалу проблему. Персонаж роману не належить сам собі як цілісність, його авторство на власну особистість суттєвою мірою обмежене, з одного боку, простором і часом, у яких він представлений тілесно, а з ін-

шого — людська особистість може бути реалізована лише в міжсуб'єктному комунікаційному просторі. Головний герой як особистість проектує на себе інтерсуб'єктний горизонт життя й може отримувати гарантію власної ідентичності тільки від «Іншого». Людська концепція себе як автономної та повністю індивідуальної істоти для нього може бути стійкою лише тоді, коли він отримує підтвердження й визнання від інших. Відбувається анігіляція «тотожності», що належить минулому, завдяки відкритості його ідентичності в майбутньому.

Сумне бачення й майбутнього блекфутів як нації, коли Сильвестр міркує про майбутнє індіанського дитинчати: «Там був хлопчина років семи-восьми, грався сам з собою. На ньому була зношена футболка, голубі джинси були порвані на колінах, і не за розміром кросівки. Він був так захоплений грою, що не помітив мене, а я стояв і дивися на нього, у мені росло відчуття, що я бачив цю картину раніше, так вона була мені знайома. Навіть той самий спекотний день і гори кругом, потім дитина помітила мене, вона завмерла й подивилася мені в очі — і я впізнав себе. Колись і я був тією дитиною, що гралася на цьому місці. І тоді в мене виникла думка: якби цей семирічний хлопчик і я опинилися на тому самому місці, я б перевтілювався в нього? Чи буде він мати ті ж можливості та підтримку, яку мав я? Чому цій дитині не кажуть, що вона важлива, щоб вона не спіткнулася, просто через те, що вона індіанець і від неї всі цього очікують?» [Welch 1990, с. 59].

На поверхню впливає відповідь на запитання Сильвестра про те, чому йому таланить, а іншим ні. Це достатньо просто — він зірка спорту, чия слава розійшлася далеко за межі не тільки його резервації, але й штату Монтана, де вона розташована. Для домінантного суспільства це, без сумніву, пріоритет. Найкращі університети США завжди пишалися своїми спортивними командами, що стало для Сильвестра перепусткою до Стенфорда. Як зазначає спортивний оглядач Рей Лаундин, в індіанських бейсбольних командах було два типи вболівальників — індіанці, які вболівали за «своїх», і білі фанати. «Він звернув увагу на феномен, що особливо виявлявся під час гри на нейтральному полі. Фанати, які не мали нічого спільного з індіанськими командами, були просто в захваті від гри й уболівали за них

так само активно, як і представники резервації. Як зазначає про себе Рей, після закінчення матчу між цими двома групами не було нічого спільного, якщо не звертати уваги на постійні ворожі сутички» [Welch 1990, с. 101]. Цю особливість легко пояснює білий колега Рея: «Це те саме, що перебувати в клітці з мавпами. Спочатку ти дивуєшся, що вони можуть виробляти такі трюки, і не тільки можуть, а й вдало це виконують. Проте зрештою розумієш, що ти тільки в клітці з мавпами, а люди не зовсім добре почуваються в оточенні мавп» [Welch 1990, с. 101]. Саме через це Рей і робить сумний висновок: «Він знав, що більшість білих фанів у штаті, попри хвалебні відгуки про гру індіанських команд, ніколи б не запропонували батькам тих дітей навіть горнятко кави під час снігової бурі» [Welch 1990, с. 100].

Перед читачем виникає образ «Іншого», якому відмовлено в людській сутності. Маніпулювання масовою свідомістю дає змогу легко переписати й навіть повністю знищити «незручні» сторінки історії. Якщо індіанці — мавпи, то тоді геноциду корінних націй ніколи й не було. Колоністи просто захопили незаймані землі, пришвидшивши еволюцію істот, які жили на цій землі. «Вибіркове сприйняття історії та політики пов'язане з поширеною тенденцією використовувати подвійні стандарти, коли йдеться про «нашу» і «їхню» роль в історії, із жахливою здатністю з'ясовувати, чи насправді відбувалися певні історичні події, керуючись у таких рішеннях суто політичними вподобаннями» [Донкіс, с. 119]. За таких умов історія перетворюється на безвідповідальну гру упереджених осіб, які аналізували історичні події лише під зручним кутом зору, що допомагало створити умовні суспільства правди й чесності, яких ніколи не було на історичній арені. Як зазначає К.Шенлі, «для індіанців Монтани розпізнавання людяності передбачає подвійну динаміку: визнання їхнього унікального статусу перед законом як нації та визнання історичних подій, що позбавили їх громадянства як нації, нав'язавши замість цього статус людей другого сорту, відповідно до політичних уподобань» [Shanley, с. 235].

Відчуття несправедливості до етнічних меншин, характерне для щоденного життя США, спонукало Рея Лундина, афроамериканця, м'яко кажучи, відчуті всі принади подібного ставлення на власній шкірі, написати колонку, присвячену успіхам

Сильвестра в «Грей Фоллс Трибюн». «Це був своєрідний гімн усім командам, що вийшли з гетто й резервації, щоб подарувати радість і задоволення безликим ордам, які живуть у тіні бомби (Монтана п'ятий за величиною штат із ядерним виробництвом, як зазначає репортер), тим, хто живе в тихому відчаї, банкрутстві та страху, оскільки немає змоги викупити здані у заставу речі, у світі нічних жахів і безсоння. «Багато гравців твоєї команди, Сильвестре, матимуть недовгу славу, щоб потім знову поринути у світ п'янства та відчаю, що є невід'ємною частиною існування індіанців. Саме тому ти просто зобов'язаний утримати смолоскип». Далі в колонці розхвалювали лідерські здібності Сильвестра, його інтелект, професійну етику й виховання. Він закінчив її, назвавши Сильвестра «переможцем» як на полі, так і за його межами, у минулому, теперішньому та в майбутньому житті — переможцем від імені всіх меншин, що воюють у нескінченній боротьбі за повагу й шанобливе ставлення до себе» [Welch 1990, с. 103]. Ця стаття стала вододілом, відокремивши Сильвестра від інших жителів резервації, оскільки лише йому репортер пророкував світле майбутнє, іншим завчасно передбачав падіння. Іронія ситуації полягала в тому, що афроамериканець Лундин транслює «білі» очікування щодо більшості членів етнічної команди.

Ще один масовий стереотип, пов'язаний з індіанцями, — це образ благородного дикуна, який живий досі. Показово, що навіть провідні політичні діячі сучасності не в силі вижити цей стереотип зі своєї свідомості. Фабурс, який посідає високий чин у демократичній партії, розказав Сильвестру про свої ранні контакти з представниками корінних меншин: «Сенатор захотів зустрітися з індіанськими лідерами, тому я й запросив декого з сіу та кроу, здається. Не можу передати, яким наївним я був тоді, просто жак. Я хотів, щоб вони були в головних уборах із пір'ям та в одязі з оленячої шкіри, зі списками чи ще з чимось. Ну я ж з Массачусетса, індіанців ніколи не бачив, тому й уявляв, що вони це все одягають. А вони з'явилися в костюмах, вручили візитки. І навіть не подумали запропонувати сенатору трубку миру!» [Welch 1990, с. 51]. Проте навіть жителі міста Хелена (штат Монтана), побудованого на традиційно мисливських угоддях народу блекфут, не ближчі до справжнього

бачення індіанців кінця ХХ ст. Дівчина Сильвестра Ширлі, дочка колишнього члена Сенату від штату Монтана, не раз робила жартівливі зауваження: «Міссіс Лукас вважає тебе милим. Ну ти ж знаєш, що вона просто в захопленні від благородних червоношкірих» [Welch 1990, с. 57]. Трохи далі в тексті вона повертається до розтиражованої версії американської історії: «Я думала, що твій народ любив убивати людей» [Welch 1990, с. 77]. На це була резонна відповідь Сильвестра: «Твій народ убив значно більше людей, ніж вони. Порівняно з ними, ми просто бісові пацифісти» [Welch 1990, с. 77]. Можливо, такі зауваження і створювали ту глуху стіну, що зрештою призвела до охолодження їхніх стосунків.

Міжетнічні стереотипи формують проблеми в стосунках Сильвестра з жінками: «Були люди, які впізнавали його від дня баскетбольної слави, були й такі, що дивилися на нього через те, що він був індіанцем, одягнутим у дорогий костюм, це для них було дивиною, інші витріщалися з ненавистю, оскільки він був індіанцем. А зараз він був індіанцем, який вільно почувався в оточенні гарної блондинки. Сильвестр розпізнавав людей, які становили загрозу, тепер дивився на них прямо. <...> Висока жінка в «Wrangls» і на підборах-стилетах погасила недопалок, глянула на Сильвестра. Потім перевела погляд на Ширлі, її очі звузилися. Своїм виглядом вона намагалася привернути увагу, щоб та побачила міру її зневаги» [Welch 1990, с. 122]. К. Шенлі пише, що «бути індіанцем традиційно означає піддаватися анафемі з боку євроамериканської законності. <...> Велч шукає шляхи визнання для свого героя, який навіть якщо й має недоречний вигляд у якомусь місці, то прагне щосили належати йому разом з іншими людьми» [Shanley, с. 235]. Індіанську ідентичність героя віддзеркалює філософія американського життя, що вбачає антиномію між «життям» і «культурою та соціумом» як репресивним началом стосовно першого складника. Так з'являється протиставлення «тілесності», «природності» людини та штучності нав'язаної йому ідентичності. Життя людини розколюється із середини, це провокує проблему несприйняття себе та підштовхує до пошуку власного місця в суспільстві й у навколишньому середовищі.

Утім, Дж.Велч не робить свого протагоніста ідеальним. Дослідники Г. Равічандріан та Р. Суреш Кумарм убачають у цьому образі «катастрофічні зміни в індіанському характері — від людини, яка насамперед цінує сім'ю, церемонію й щедрість, до найманого працівника ХХ ст., який уважає племінні цінності чимось, що економічно й політично неможливе до невиконання» [Ravichandrian&Suresh Kumarm, с. 11]. На наш погляд, це твердження занадто категоричне. Імпонує думка С. Лінс про те, що «протягом усього роману Еллоу Каф обережно рухається по колу навколо своєї сутності, пробуючи перехитрити власний осуд, відчуває власну честь чоловіка та представника корінного народу. Лише загнавши себе в глухий кут, він виявляє власну людську суть і важливість індіанського походження, що не міг ніяк проігнорувати, пройшовши через це все, він відчуває тріумф у боротьбі з обставинами, які інші принесли в його життя» [Lince, с. 104].

На початку роману прагнення Сильвестра стати юристом робить його практично аутсайдером удома, де цінні зовсім інші якості, а не прагнення досягнути висот у домінантній культурі. «Він завжди трохи відрізнявся від інших — добре навчався, піклувався про свого дідуся й бабусю, як і вони про нього, зовсім не пив, завжди був у добрій спортивній формі, але зараз, коли він перестав цим займатися серйозно, він перетворився на аутсайдера для всіх, крім старійшини. Він і надалі відвідував із бабусею та дідусем різні церемонії — ритуали прославлення, потлаки, церемонії добору імені, де старійшини ставилися до нього з теплом та повагою, але відчував, що сам віддаляється і від старійшин, і від церемоній» [Welch 1990, с. 110]. Як і кожний підліток, він цікавився сучасністю більше, ніж традиційними речами. «Для нього традиції, як і для багатьох хлопців, із якими він зростав, здавалися чимось чужим, старомодним, непотрібним. Коли він супроводжував свого дідуся та бабусю на важливі заходи племені, то зовсім не розумів, як безпосередньо стосуються ці події його життя. Він знав, що така втрата цікавості дуже засмучує бабусю, але дідусь не раз розповідав історії про те, якою несерйозною вона була в молодості, коли безперервно танцювала всі ночі в придорожніх харчевнях. Подібно до своїх сучасників, вона прагнула наслідувати

білих і забути, що індіанка. Це тривало до сорока років, поки вона раптово не зупинилася й не придивилася до себе та до інших. Відтоді її покликання — відновлювати традиції блекфутів. Їй було дуже боляче, коли в одну з ночей після довгої дискусії Сильвестр сказав, що йому хочеться поспробувати «зовнішній світ, справжній світ». Вона відчувала себе зганьбленою серед своїх друзів. <...> Літл Берд Вокин Вумен любила свого онука материнською любов'ю (оскільки виховала його) і завжди хвалилася його досягненнями, але невідступний сором її не залишав» [Welch 1990, с. 156–157].

Коли Сильвестр збирався до коледжу, бабуся подарувала йому старовинний талісман, який належав ще її діду, давньому воїну блекфутів. Не бачачи необхідності в ньому, Сильвестр залишив річ удома, заховавши між книг. Бабуся знайшла талісман, проте не сказала онуку ні слова про свою знахідку. Через сімнадцять років Сильвестр знову знайшов цей талісман. «Він тримав його перед очима за дві шкіряні смужки. Річ була зовсім не прикрашеною, здавалася важчою, ніж він пам'ятав. Це був військовий талісман прапрадіда, той, що бабуся дала йому перед коледжем. Він приклав його до шиї й знову глянув у дзеркало, намагаючись там побачити воїна-блекфута, готового до рейду за кінями кроу. Але він побачив лише людину з колами під очима, що вела перестрілку тільки з самою собою. Нові воїни. Він згадав статті та брошури про юристів, що йому давала Лена Олд Хорнс. Він не був навіть новим воїном. Він був юристом жирних котів, допомагаючи тільки собі та деяким жирним котам стати ще багатшими» [Welch 1990, с. 167–168].

Усвідомлення морального обов'язку перед своїм народом надає сенсу життю Сильвестра та робить його воістину успішним. На думку С. Линс, «лише повернення до традиційних цінностей може врятувати сучасного корінного американця. <...> У певному значенні Еллоу Каф досягає успіху в «Індіанському адвокаті» — йому вдається підняти повстання проти влади білої системи цінностей» [Lince, с. 104]. Усупереч, здавалося б, очевидній поразці та втраті можливості балотуватися до Сенату, бабуся пророкує своєму внукові майбутнє великого вождя індіанців. Її пророцтва в тексті роману завжди збувалися.

Питання автентичності та справжності індіанців порушують не лише представники білого населення, бо серед індіанців точиться «війна» за справжність й автентичність. Образ Іншого як ворога надзвичайно полегшує сприйняття навколишнього середовища й поточної ситуації. «Образ ворога відроджує нашу віру в самих себе — здатних підтримати праведну справу, священну справу, справедливих і добродесних, що борються проти розпусти, вад і незрозумілості. Ворог є тим, що ми ставимо поза наше досягнення й розуміння. При цьому ототожнюємо недосяжне та незрозуміле з невпевненістю в наших душах» [Донкіс, с. 220]. Психологічно ненависть до Іншого впливає з самонеповаги й нелюбові до себе. «Наші вороги є тим, що ми найбільше ненавидимо в собі й, матеріалізуючи, вкладаємо це в найбільш звичну, хоч і найменш зрозумілу, мову інакшості» [Донкіс, с. 220].

К. Луччі-Купер пише, що «питання про те, як адаптуватися до сучасної домінантної культури, зберігши традиційні цінності твого народу, є конфліктним протягом останніх п'ятисот років для представників перших націй Канади» [Lusci-Cooper, с. 8]. Цьому явищу суттєвою мірою сприяла політика асиміляції США й закон про релокацію, ухвалений у Канаді 1924 року. Сподіваючись назавжди розв'язати «питання резервації», верховна влада зробила спробу «розчинити» індіанців серед міського населення. Практично до 1986 р. у Канаді існував закон про те, що індіанці, які бажають покинути межі резервації, повинні отримати особливий дозвіл, але при цьому вони втрачали свій статус індіанців. Це означало, що їх уже не можна назвати індіанцями. Навіть якщо хтось бажав повернутися, цього не можна було зробити, позаяк люди втратили легальний статус індіанців, як і їхні нащадки. Якщо ж індіанка виходила заміж за білого, то також втрачала свій індіанський статус, була зобов'язана покинути межі резервації, де проживали її рідні⁴⁵.

Суміш любові й ненависті між міськими та резерваційними індіанцями існує донині. До тих, хто повернувся жити на територію резервації, звідки походять їхні предки, немає довіри. Проблемі повернення на рідну землю присвячений роман

⁴⁵ Більш докладно про це в розділі 1.5.

Т. Кінга «Медсин Ривер», що критики трактують як перший крок письменника «до проголошення незаангажованої ідентичності корінних жителів» [Peters, с. 67]. Мати головного героя Роза, вийшовши заміж за білого, втратила статус індіанки, відповідно до канадських законів, які визнають патріархальне успадкування, попри те, що «клани успадковуються по материнській лінії. У наших спільнотах стверджують, що, якщо ти не маєш домашнього клана, ти — не індіанець» [Peters, с. 67]. Сучасні індіанці потрапляють у важке становище, бо не знають, якої лінії поведінки їм дотримуватися. Після смерті чоловіка Роза вирішує повернутися, але вона більше не може жити на резервації. Її син Вілл гірко згадує це повернення: «Джеймс спитав: «Ми їдемо назад до резервації?» — «Напевно», — була моя відповідь. — «Ні, — втрутився Максвелл, — Вам не можна. Ви, хлопці, повинні тепер жити в місті, тому що ви більше не індіанці». — «А ось і ні. Ми — такі ж індіанці, як і ти». — «Твоя мати вийшла заміж за білого». — «Наш батько помер». — «А це не має значення». — Я відчув, як у мене починає палати обличчя. — «Ми можемо поїхати на резервацію, коли захочемо. Ось сядемо в машину й поїдемо до Стендоффа». — «Звичайно, ви можете це зробити, — сказав Максвелл, — та тільки залишитися ви там не можете — це закон». Я натягнув на себе брезент і подумки переконав себе, що ми все ж їдемо до резервації. Але при цьому не дуже здивувався, коли ми зупинилися в Медсин Ривер. Річ, напевно, була не тільки в законі, як у гордості, що не дозволила моїй мамі поїхати далі від міста» [King 1990, с. 25]. Схожа ситуація трапляється з Віллом і в дорослому житті, коли він вирішує повернутися до Медсин Ривер після смерті матері. Щоб відкрити своє ательє, йому потрібна невелика сума грошей. За наполяганням Харлена Бігбеар, він звертається по позику до Відділу роботи з індіанцями. «Вітні Олдкроу похитав головою і пояснив Харлену, що його офіс не дає позику індіанцям без статусу, йому шкода, але такі правила» [King 1990, с. 95].

Відчуття відстороненості від чогось більшого й важливішого через заміжжя матері з людиною, яка потім її залишила, коли Віллу було всього чотири роки, робить його надзвичайно емоційно вразливим і замкненим. На відміну від Сильвестра, який називає резервацію «єдиним домом, що в нього колись був»

[Welch 1990, с. 157], Вілл — чужий для резервації. Там живе його бабуня й троє рідних дядьків із сім'ями, однак так він почувається, принаймні на початку роману. «Йому потрібно налагодити стосунки з людьми та не втратити при цьому свою індивідуальність, що стала ще більше розколотою після його повернення до Медсин Ривер, через відсутність батька в житті» [Zichy, с. 27]. Вихований у культурній традиції, заснованій на європейських стереотипах комунікативної поведінки, герой постійно внутрішньо щупиться від «безпардонності» своїх нових друзів. До них можна зарахувати «фривольне» ставлення до так званої особистої інформації. Так сталося з листами батька Вілла до мами. Багато років тому мама виявила, що Вілл читав ці листи, вона засмутилася, заборонила йому це робити й дорікнула в тому, що він торкається особистих речей та порушує її простір. Листи віддали на зберігання знайомій. Через багато років листи повернулися до Вілла, але, на свій подив, він виявив, що з їхнім змістом ознайомила значна частина резервації. Ніхто не бачив у цьому нічого поганого, любовні стосунки батьків стали предметом активного обговорення та навіть захоплення в друзів і знайомих.

Поширення пліток не вважали соромом на резервації. «Харлен дослухався до всіх пліток. Повз нього не проходила жодна подія на резервації чи в місті. <...> І ніколи не можна знати, яка з пропозицій Харлена стане реальністю. Не знав того й сам Харлен» [King 1990, с. 26–27]. Відмінності в специфічних практиках різних систем виховання призвели до непорозуміння, спричинили конфлікт. Ця ситуація повною мірою відображає особливості кристалізації розуміння персонажами роману того, що є нормальним, а отже, «своїм», а що ускладнює життя, тому має атестуватися як «чуже». Власне на цьому побудована опозиція «біле — червоне» у романі «Харлен був найбільш доброзичливою людиною з усіх, кого я знав. Хто б це не був, він завжди старався побачити в ньому найкраще» [King 1990, с. 145]. Те, що в білому світі вважають нетактовним, у світі резервації може бути оцінене як допомога. «Допомога була спеціалізацією Харлена. Він подібний до павука на павутинні. Іноді хтось приходив і відривав від неї шматочок або робив дірку, але Харлен поспішав нитку за ниткою все залагодити. Берта з Центру Дружби називала це сунути носа куди не треба. Але Харлен думав про це, як про генеральне

керівництво» [King 1990, с. 29]. Завдяки такій поведінці товариша, у свідомості Вілла відбувався процес формування норм, які передбачали пріоритет колективних цінностей над індивідуальними. Можливо, саме тому дружбу Вілла й Харлена критики називали «третім головним героєм роману» [Simard, с. 74].

Показовим є уявлення про сім'ю в білому світі й у просторі резервації. Крім матері та брата Джеймса, у Вілла є три рідні дядьки, які живуть на території резервації, але вони згадані в романі лише двічі. Перший раз під час переїзду сім'ї до Медсин Ривер, другий — на похоронах матері. Їхню фізичну відсутність у житті сестри та племінників засвідчує сімейний портрет, що висів на кухні. На ньому зображені лише Роза, Вілл і Джеймс. Заміжжя сестри зробило її «чужою» для сім'ї. «Ми росли в Калгарі, Джеймс і я. Бабуся Піт приїжджала автобусом майже кожного місяця, але жодного разу ні один із маминих братів не з'явився. Бабуся про них розповідала, тому ми з Джеймсом знали, що в нас є рідня» [King 1990, с. 8]. Згодом справжнім шоком для Вілла, який за професією був фотографом, стала пропозиція Джойс Блу Хорн сфотографувати її сім'ю, де було більше ніж п'ятдесят осіб. Студія виявилася занадто тісною, щоб сфотографувати таку кількість людей, і компанія виїхала на берег річки. Поняття сім'ї для представників перших націй Канади охоплювало всіх рідних. Харлен намагається пояснити Віллу: «Зрозумій, коли Джойс Блу Хорн сказала «сім'я», вона не мала на увазі тільки себе з Елвісом і дітей» [King 1990, с. 195]. Фотографування перейшло у сімейний пікнік, можливість побачити один одного та поспілкуватися. Подія розтягнулася на цілий день, відзняли численні кадри, а на фото опинилися не лише рідні Джойс, але й Вілл, якого ця родина «всиновила». Процес фотографування сім'ї Джойс Блу — повна протилежність спогадів Вілла про те, як був зроблений їхній сімейний портрет: обмежений час, обмежений простір, обмежена кількість клацань фотоапарата, тільки мама, Вілл та його молодший брат на знімку. Щоб опинитися в кадрі з сім'єю Джойс, Вілл виставляв на фотоапараті відтерміноване знімання, унаслідок чого отримав справжнє право бути «своїм»: «Вілл — ти крутий. Ти так вразив бабусю Флойд, вона сказала, що ти бігав, як справжній древній блекфут, — швидко та беззвучно» [King 1990, с. 206].

Не тільки Вілл страждає в романі через брак автентичності. Серед другорядних персонажів роману є Едді Уїзелхед, громадський директор Центру дружби. «Коли пішов із поста цей хлопець, який був оджибва, Едді подав свою кандидатуру на місце директора. Він був упевнений, що отримає посаду, але політика по-індіанськи — складна штука. Едді не виріс на резервації, як Великий Джон, та й не говорив мовою блекфутів, принаймні не так добре, як треба. Едді виріс у Ред Діар, у цьому не було його провини. І він був напівкровкою, у чому теж не винен. Але іноді так все збирається... Ну і треба було бачити, як він одягається. Завжди носив сорочку з бахромою та розшиті пряжки. На руках по чотири, а то й по п'ять пернів, інкрустований пояс і чотирисмогове намисто, зроблене зі справжньої кістки, із підвішеною до нього латунною бляхою й диском, вирізаним із раковини» [King 1990, с. 53]. За це Едді отримав від Берти прізвище «ходячий постер пау вау». Виражена індіанська сарторіальність персонажа — показник захоплення героєм «свого простору», що не сприймають корінні жителі резервації, які вважають таку навмисну демонстрацію належності до общини нав'язливою.

Мотив входження «чужого» до «свого» світу резервації в романі варіативний, може бути реалізований як у комічному «сватанні» Вілла до Луїз Хевимен за допомогою брязкальця, виготовленого відомою на резервації свахою Мартою Олдкроу, так і в сцені похорону матері Вілла, коли Харлі вперше пояснив Віллу, що таке дім для блекфута. «Ось, подивися туди. Нинастико — гора Вождя. Так ми визначаємо місце, де ми розташовані. Якщо ми бачимо гору — ми знаємо, що ми дома. Хіба мама тобі цього не розповідала?» [King 1990, с. 90]. Локус священної гори робить «свій» світ резервації проникним для «чужого» Вілла.

«Текст Кінга заперечує прагнення закріпити культурну білу перевагу, що уособила індіанця як «Іншого», запропонувавши замість цього інклюзивний процес, який не базований на чийсь культурній перевазі» [Walton, с. 79]. Наративні стратегії, вибрані обома авторами, демонструють помічену А.-П. Мукгерджі особливість: постколоніальні національні культури не зациклені лише на критиці «імперського центру», оскільки «культурна продукція витворена відповідно до наших потреб,

ми маємо набагато більше потреб, крім потреби постійного пародіювання» імперіалістів» [Мукгерджі, с. 563].

Висновки до третього розділу

Рівноважне співвідношення минулого й теперішнього в сучасних романах корінних письменників засвідчує тяжіння багатьох із них до відтворення балансу часів. Для автохтонних культурних діячів неймовірно важливе завдання полягає в тому, аби довести існування своїх народів у теперішньому часі. Саме тому таку надзвичайну популярність здобув жанр історіографічного роману. Віднайдення власної національної ідентичності, попри небезпеку порушити збалансовану історичну перспективу, відбувається за допомогою дослідження епістемологічного, онтологічного й методологічного аспектів «непопулярних» серед академічної науки відрізків історії, пов'язаних із необхідністю змістити політичні аспекти щодо корінних жителів Північної Америки.

Уявлення про історичну реальність Канади у художньо-філософській концепції «Оренди» Дж. Бойдена вибудовується як багаторівнева система, де перші нації стають об'єктивізованою величиною національної ідентичності та історії. Роман транслює ідею про те, що національна суть як ідеально-духовна домінанта життя окремої людини — світоглядна основа національної ідентичності цілої нації, тому вона закорінена в екзистенції кожної людини.

Надзвичайно плідними текстотворювальними чинниками у художній літературі корінних народів постають ідеї всеєдності, що беруть свій початок у гностичному вченні про всесвіт. Яскравим прикладом слугує роман «Сади в дюнах» Л. М. Силко. На переконання письменниці, необхідною умовою формування навичок міжкультурної комунікації є розширення особистих контактів із зовнішнім світом і критичний аналіз культурних реалій своєї та іншої країни.

Пресупозиція християнсько-біблійних образів у їхньому католицькому трактуванні виявилася продуктивним текстотворчим чинником у Л. Ердріч у романах, що входять до епопеї «Любовні чари». Ми з'ясували за допомогою методики «герменевтичного кола», що базовим носієм інтертекстуального значен-

ня на цьому структурному рівні стає імплікатура, яка як складник більших утворень транслює християнську семантику в прозі письменниці, пов'язуючи традицію із загальним задумом епопеї «Любовні чари» загалом і з окремими текстами романів зокрема. Католицька символіка, християнські мотиви та похідні від них образи-композиції виконують у літературних текстах Л. Ердріч інтертекстуальну і автотекстуальну функцію. Обрані письменницею форми інтертекстуальності виявляють тенденцію до руйнування транспортованої християнської семантики як у історичному контексті так і у реаліях сьогодення. За допомогою «зниженого» їх використання, письменниця досягає іронічного ефекту, завдяки якому демонструє своє критичне ставлення до маргінальної ролі, нав'язаної оджибве мейнстримною «білою» культурою, що репрезентована християнським віровченням.

Поле наративу романів Л. Ердріч поєднує два протилежні бачення католицьких священиків. Зіставляючи такі різні за своєю формою віровчення, як християнство та традиційна релігія оджибва, письменниця доходить до кульмінаційного прозріння як результату об'єднання духовного дискурсу, що особливо важливо з позиції мультикультурного походження та допускає «гру» з історичними та культурними феноменами спадку власної родини. Поділ на ідейно-естетичні парадигми дає можливість використовувати їх як методологічну систему координат у пошуку сакральних елементів життя персонажів епопеї. На думку Л. Ердріч, своєрідний синтез релігійних практик допомагає людині за критичних обставин набутти духовної цілісності, а отриманий досвід має свою програму й мету, а кожна подія — власне значення в просторі національної та культурної ідентичності народу оджибва.

Поліфонічність образів священиків у текстах письменства індіанського ренесансу (Н. С. Момадея, Дж. Бойдена, Дж. Вілера) співзвучна з поліфонією сучасного індіанського суспільства. Наявність цих образів потребує глибокого життєвого та психологічного обґрунтування, вони слугують інструментом усвідомлення сучасної корінної ідентичності в багатозначному довколишньому світі сучасного континенту, де нащадкам колонізованих націй належить реалізовуватися духовно й психологічно вистояти. Християнська школа-інтернат утілює ідею апокаліпсису

з психоаналітичним концептом травми. Ці феномени, навіть за-терті в пам'яті більш глобальними сучасними подіями, руйну-ють структуру ідентичності героїв аналізованих романів.

Звернення до вчення про Священне коло в процесі інтер-претації текстів роману «Жінка нічного польоту» І. Брокер і новели «Беззахисність» Дж. Вілера уявляється вельми про-дуктивним, оскільки дає дослідникові змогу поглянути на літе-ратурний твір із неєвропейського погляду, отже, глибше про-никнути в суть написаного людиною, яка має відмінне від західного світосприйняття. Учення про Священне коло пропо-нує тлумачення різних стадій розвитку людини та її мети на кожній із них, пояснює зв'язок, що існує між людиною й до-воколишнім світом, підносить роль духовності корінних народів для досягнення гнучких, розмаїтих взаємин між сучасними на-родами, що населяють США та Канаду. Ставлення до життя як до цілісного явища, де чотири основні компоненти кожної ок-ремої особистості мають перебувати в рівновазі, щоб людина була здоровою й гармонійною частиною світу, провідне для по-слідовників учення Священного Кола. Навіть одноразова спро-ба вивести людину з цієї рівноваги має тривалі наслідки. Тому не виникає сумніву, що радикальні зміни в житті корінних націй континенту, асоційовані з інтеграційними процесами на зразок переселення в резервації й насильницького розміщення дітей у школах-інтернатах, досі відлунюють у поколіннях.

Актуалізація архетипу віндиго формує смислову структуру творчості письменників корінного походження і тому є часто ви-користовуваним художнім прийомом. Якщо в «Будинку, створе-ному зі світанку» Н. Скотта Момадея архетип віндиго актуалізо-ваний буквально, то в романі «Альманах мертвих» Л. М. Силко простежувана переорієнтація на метафоричне прочитання. У цьому творі він репрезентує хижацьку надмірність імперіаліс-тичного суспільства. Загалом романи Н.С. Момадея й Л. М. Сил-ко пропонують читачеві впорядковану множинність елементів сприйняття архетипу віндиго, об'єднаних у смислову структуру.

Моделюючи художній світ черокі в романі «Відштовхую-чи ведмеда. Роман про стежину сліз», Д. Глансі зміщує часово-просторові пласти, накладаючи хронотопні площини одна на одну, тим самим прагне призупинити дію астрономічного часу,

руйнуючи межі реального світу й водночас створюючи уявні духовні простори, які є важливою частиною просторової ідентичності черокі. Отже, просторовість функціонує у тексті роману як стилістичний прийом, покликаний увиразнити опозицію світу черокі та світу завойовників, що витіснили їх із рідної домівки.

Більшість письменників корінного походження у своїх творах феноменологізує концепт дому, створюючи особливі локуси будівель своїх персонажів, узгоджуючи їх із сакральною і секулярною історією конкретних націй, найчастіше звертаючись до реалій того народу, до якого належать вони самі. Процес зведення будівлі, її розміщення у просторі й історичному континуумі — це об'єкти не тільки історичного, але й антропологічного пізнання ідентичності самих себе та свого походження. Метафора побудови дому й становлення сімейної історії спонукає читача замислитися про місце індивідуального у величезній картині світової історії. Дім як відображення світоглядної моделі відповідає уявленням корінних народів про довкілля, сповнене гармонії у взаєминах між людьми та живими істотами (старшими братами людей за уявленнями корінних народів Північної Америки).

Минуле й сучасність у прозі корінних письменників постають як невід'ємний процес пошуку власної національної ідентичності. Проблема збалансованого прочитання історії минулого та сьогодення вимагає політичної коректності, набуває особливої актуальності в постійному для сучасних корінних народів процесі віднайдення й захисту автентичних духовних традицій.

Організація системи образів романів «Індіанський юрист» Дж. Велча та «Медсин Ривер» Т. Кінга через проведення паралелей шляхом контрастного зіставлення персонажів розкриває індіанський зміст образів героїв. Опозиція сприйняття навколишнього світу через призму «свого» і «чужого» світопізнання формує чітку структуру, що дає змогу продемонструвати індіанську перспективу сприйняття світу героями. Персонажі представляють багато варіантів усвідомлення власної індіанськості (в обох романах герої належать народу блекфутів), тому варто говорити про численні пошуки себе як справжнього блекфута на сторінках аналізованих романів.

Розділ 4

(ПОСТ)МОДЕРНІСТСЬКІ ТРАНСФОРМАЦІЇ ЛІТЕРАТУРИ КОРІННИХ НАРОДІВ: ВИТЛУМАЧЕННЯ Й РІВНІ ВЗАЄМОДІЇ

4.1. Квір-модель взаємин

між колонізованим та колонізатором
у романі Джозефа Бойдена «Триденний шлях»

Теорії З. Фрейда та К. Г. Юнга відомі науковій спільноті ще з першої половини ХХ ст. і надзвичайно продуктивні для аналізу сучасних гендерних тенденцій у літературі корінних американців доби постмодернізму. Інституалізація патріархату як системи соціального контролю й суспільного порядку в колоніальних студіях трансформується з низинного сімейного рівня до найвищих щаблів суспільства, віддзеркалюючись у всій системі суспільних відносин. К. Міллет, відома дослідниця фемінізму, у програмній праці «Сексуальна політика» обґрунтовано доводить, що сучасне суспільство перебуває в ідеологічних лабетах патріархату, відрізняючись лише ступенем і характером вияву соціальних нерівностей, згідно з соціальним статусом чоловіків та жінок [Millet].

Суспільство формує соціальні моделі поведінки жінок і чоловіків, нав'язує певні моделі гендерного самоусвідомлення, керуючись патріархальною ідеологією. Дослідники у сфері фемінізму однак погоджуються з тезою, що пригноблення жінок первинне, з огляду на нерівності в сучасному суспільстві. Філософським підґрунтям європоцентричного суспільства слугують канонічні праці античної доби. Однією з найважливіших є «Метафізика» Аристотеля, де подано таблицю пар протилежностей, кожен перший елемент у парі знаходиться на вищому щаблі у порівнянні із наступним. Провідними варто вважати пари: світло і пільма, добро і зло, чоловік і жінка, праве і ліве. У цьому переліку чоловік пов'язаний із такими гносеологічними категоріями як права сторона, світло і добро, а жінки — із лівою стороною, пільмою і злом. Це протистояння поляризує європейську (і не тільки) маскулінну культуру загалом. Дуалізм

мислення характеризує усі галузі людського існування як розподілені за двома полюсами: на центральний і позитивний, оцінюваний високо, та маргінальний, знецінений і негативний. Цим підтверджена вищість чоловіка й усього маскулінного, натомість меншовартісне, варте презирства вважають жіночим.

Л. М. Алкоф підкреслює, що «сексизм і расизм мають економічні мотиви <...> «Панування білої меншості» та «чоловіча перевага» були значними поняттями, розробленими для опису структури пристосованих соціальних ієрархій, що відповідають кожній формі утиску й певній незалежності від економіки. <...> Расизм фемінізує небілих чоловіків, проводячи розрізнення за ознакою їхнього гендеру й зображаючи їх як нижчих. <...> Сексизм уперше розвинувся, а потім слугував моделлю для всіх інших форм соціальної ієрархії» [Алкоф, с. 567]. Ця теза перегукується з ідеями програмної книги «Священне коло. Відновлення жіночності у традиції американських індіанців» П. Г. Еллен, у якій до наукового обігу введено поняття «гінократія». Вона стверджує, що «психологічний і культурний геноцид північноамериканських племен ґрунтований на патріархальному неприйнятті гінократії. Пуритани (не тільки вони, а й католики, квакери, інші християнські місіонери), як і їхні світські двійники, не могли спокійно ставитися до народів, що надавали жінкам лідерські позиції в кожній суспільній сфері» [Allen, с. 3]. Дослідниця неодноразово наголошує, що «традиційний стиль життя племені варто вважати гіноцентричним, аж ніяк не патріархальним. Саме це надзвичайно вагоме для розуміння племінної культури» [Allen, с. 2]. На думку П. Г. Еллен, ритуальна сконцентрованість на духовному світі й пріоритетне місце жінки — маркери таких різноманітних культур корінних жителів північноамериканського континенту. Описаний стан речей не давав завойовникам отримати повну владу над підкореними народами й територіями. «Колонізатори абсолютно правильно зрозуміли, що, допоки жінки мають таку незаперечну владу в суспільстві, їхні спроби повністю підкорити континент приречені на провал. Починаючи з перших контактів у 1500 роках, цілі сторіччя пішли на те, щоб нападники спромоглися відсторонити індіанок від центральних позицій у соціумі й знищити будь-які записи, у яких згаданий гіноцентричний соціальний устрій, уважно стежачи за тим, щоб пам'ять

про це зникла в пересічних американців і навіть у більшості індіанців. Колоніальні спроби культурного геноциду не вдалися, оскільки гінократія існувала й продовжує існувати в сконцентрованому навколо жінки племінному соціумі, де функціують матрилокальність⁴⁶, матрифокальність⁴⁷, жіноча влада над сімейною власністю й ресурсами, жіночі божества, що у своїй величчї прирівнюються до християнського бога та багато чого іншого» [Allen, с. 3–4]. П. Г. Еллен переконана, що західні дослідження племінної системи помилкові за своєю суттю, оскільки трактують трайбалізм і його культурні похідні з патріархального погляду, нівелюючи, деградуючи, замовчуючи гінократичні риси або реконтекстуалізуючи їх так, щоб вони мали патріархальний вигляд⁴⁸.

Право корінної людини на життя й самоповагу репрезентоване в романі «Триденний шлях» Дж. Бойдена. Жінка-шаман, берегиня знань і традицій свого народу Ніска є протагоністкою роману Дж. Бойдена. Чоловіки племені побоювалися її сили й не вважали її об'єктом сексуальних прагнень, натомість убачали в ній продовження батька-шамана, духовного лідера племені. У сімнадцять років кожна дівчина прагне кохання. «Порожнеча всередині мене була болючою, вимагаючи заповнення» [Boyden, с. 121]. Стосунки на цей раз ініціює жінка, яка прагне розважитися. «Спочатку це була просто ідея, навіть не образ, що прийшов до мене вночі, коли я самотньо сиділа біля вогнища у своєму маленькому *askihkan*. А що, якщо піхнути його та тримати за домашню тварину? Це зігріло мене, і на якусь хвилину внутрішній біль утих, я уявила, як буду бити його, годувати ягодами з просяклих соком пальців, облизувати йому губи. Зима стояла в самому zenіті, і голод надійно поселився в темряві мого шлунку, світ уявлявся більше маревом, ніж реальністю. Зневіра у власних силах і страх керували мною» [Boyden, с. 121]. Наголосимо, що стан героїні — голод і холод — імплікує присутність льодяного монстра віндиги, який ініціює сексуальний потяг без кохання героїні, що саме по собі вже перебуває поза природним виявом людського ества.

⁴⁶ Традиція, за якою чоловік приходить жити до родини дружини.

⁴⁷ Традиція, за якою чоловік переходить до клану дружини.

⁴⁸ Див. 1.9 розділ.

Надалі йде опис того, як Ніска розставляла «пастки» для того, щоб привернути увагу незнайомця. Варто сказати, що робила вона це радше в чоловічій манері, відповідно до чоловічого психокоду своєї нації. Стать Ніски є порубіжною й репрезентує загальнокультурну та якоюсь мірою державницьку позицію алгонкінів, що прагнуть вижити й зберегтися як етнос. Із плином подій читачеві, як і самій Нісці стає зрозуміло, що все розгортається зовсім не так, як уявлялося героїні спочатку. «Я почула, як він наближається в моєму напрямку, насвистуючи пісеньку, яку чула від дітей у резидентській школі. Я як раз підняла голову, коли полог на моїх дверях був відкинтий та окреслився його силует на фоні світла, обличчя не було видно. Він нічого не сказав, я — теж. Він увійшов і закрив за собою полог. Доки мої очі пристосовувалися до темряви, він скинув хутряний одяг, черевики та штани з кролячих шкурок. Під ними були вдягнені бавовняні. Я не могла поворушитися. У цю мить досягнула, що зараз я аж ніяк не мисливець» [Boyden, с. 123]. Ніжний красі протиставлена уривчаста сексуальність, що не виявляється в зовнішній привабливості, але реалізується через чуттєвість і надзвичайну силу внутрішнього світу. Перше враження про незнайомця актуалізує у свідомості читача образ віндіго.

Постульована в тексті роману теза про те, що «народ крі — аж ніяк не сором'язлива нація» [Boyden, с. 124], має своє матеріальне підтвердження. У романі «Триденний шлях» відсутні евфемізми, усе назване своїми іменами, без тіні прагнення приховати тілесні вияви під будь-якими порівняннями. «Я прийшла до тьми, стоячи спиною до нього, його руки обхопили мене. Він злегка розвів мої ноги ліктем і притиснув свою твердість. Він шепнув щось мені на вухо, і я розслабилася, несподівано він мене наповнив. Я ледве не задихнулася. Дуже сильно. Він прикрив долонями мої груди й зайшов так глибоко, що я думала, що закричу. Він прошепотів іще раз, хоч я не знала його мови, усе зрозуміла. Я вигнула спину й піддалась назустріч йому. Я притислась до нього й почала злегка розгойдуватися, щоб він не вислизнув. Його подих став швидким та уривчастим. Він скрикнув — і я відчула, як він затопив мене, задоволення змішалось з раптовим страхом від того, чому саме я дала статися. І я знову заснула» [Boyden, с. 124–125]. В. Вісвіс стверджує, що

образ віндиго використано в романі як «суто алгонкінський знак, щоб переосмислити західну недугу за допомогою власних термінів» [Visvis, с. 235]. У колонізованому світі жінка втрачає право на стать і тіло, тут повністю нівельоване питання жіночої душі, її тіло сприймається лише як об'єкт сексуального задоволення. У різних культурах людське тіло розуміють і відчують по-різному, пов'язані з тілом поняття є радше «культурними й ментальними концепціями, що привласнює, формує та переживає людина». Отже, тілесність — це «реалізація певної культурної <...> схеми» [Розин, с. 52]. Природні, на перший погляд, ознаки тілесної поведінки за уважного погляду виявляються артефактами національної культури, похідними від соціальних норм. Про природне ставлення до тіла та його потреб у народі крі говорить розкутість героїні під час інтимних стосунків, що суперечить європейському світосприйняттю, базованому на християнській ідеології, може розцінюватися як розпуста. Філософська думка Європи тільки нещодавно почала процес «повернення тіла людині». На думку української філософині О. Гомілко, конструктивною ознакою самосвідомого суб'єкта новоєвропейської метафізики є тілесність. «Тілесність стає тим, що відтепер не може обминути мислення, яке конструює метафізичну версію людського буття» [Гомілко]. Розуміння жінки як тіла, призначеного для задоволення чоловічих сексуальних бажань, є звичайним конструктом для колоніального дискурсу.

Тілесність француза, партнера Ніски, імплікує європейську імперську модель: він завойовник навіть у коханні — кохати заради кохання він не може. Це засвідчує сцена в церкві, що ілюструє заборонені сексуальні потяги, характерні для європейської культури (аскетична енергія репрезентована в уривку символікою місця — церквою та столом для прийняття святих дарів). Образ церкви слугує образом християнського Бога, заради якого й відбуваються всі імперські зазіхання. К. Келер наголошує, що, «попри парадокс безстатевої статі Бога, божественну маскуліність фактично ніколи не обговорювали, але її завжди мовчазно допускали, залишаючи візуальній уяві, метафорі, закоренілій в ортодоксальності уявлень про незмінність Бога, що реалізоване в інституціях, які підтримують його авторитет» [Келер, с. 276]. Уявлення про маскуліну бо-

жестовність, зверхність чоловіка дає право, на думку француза, розпоряджатися душею жінки.

«Тут безпечно», — сказав він. — Це святе місце. Місце, де можна поговорити з Батьком». Я пішла за ним, як тільки він широко відчинив великі двері, які після цього зачинилися. ... Він зупинився біля стола, що стояв на невеличкому піднесенні перед лавами. «Тут чоловік бере жінку, щоб вона навіки належала йому», — сказав він, притягуючи мене до себе й цілуючи. «Це хороше, святе місце», — прошепотів він, кусаючи моє вухо. «Ти свята індіанка, чи не так? — шепотів він. — Інші кажуть, що ти дуже свята, дуже сильна». Він схилився, підштовхуючи мене так, що я відчула його твердість. Та я не відповіла, лише поцілувала його у відповідь. «Ти хочеш мене для себе?» — спитала я, прагнучи висловлюватися якомога краще його мовою. Він усміхнувся й кивнув. «Це саме таке місце?» — спитала я, поглянувши на нього. Він посміхнувся й знову хитнув головою. Я поцілувала його. «Нас?» — запитала я. Він усміхнувся, підхопив мене, посадивши на стіл. Він відхилив моє бавовняне плаття, оголивши, потім схилив голову й поцілував язиком. ... Нарешті він вийшов із мене, і я випросталася на столі, дивлячись на нього, у мене голова йшла обертом» [Boyden, с. 160]. У цьому випадку трактування сексуального акту як тотального фізіологічно детермінованого, і тому константного феномену функціонування людського тіла змінюється постмодерністською інтенцією щодо сексуальних практик як конфігурації тієї чи тієї культури. Ідеться про семіотичну артикуляцію, визнану в певній культурі «нормою» людської поведінки. Тіло з об'єкта бажання перетворюється на своєрідну інтеркультурну текстуальність і стає практично ізоморфним, переміщуючись у царину ідеології прикордоння двох світів. Сексуальний потяг персонажів стає невербальною артикуляцією ідеології поневолення, у процесі якого набуває увиразнення дуалізм тіла й духу, що слугує фундаментом для парадигматичних установок про білу патріархальну вищість.

«Я трахнув тебе в церкві», — сказав і усміхнувся. Я усмінулася йому у відповідь. — «Я витрахав дику індіанку з тебе в цій церкві», — сказав до мене, але на цей раз його посмішка не була щасливою. «Я забрав твій дух», — сказав він мені вже

без посмішки. — «Ти розумієш? Я трахнув твій дух. Ти хоч розумієш це?» Він втупився в мене такими величезними очима, що в мене аж під ложечкою засмоктало. Я відштовхнула його ногами й прикрилася. «Пізно, — сказав він. — У тобі більше немає нічого особливого, так іще одна повія-скво. Я забрав твою силу в цьому місці й відправив до пекла, де їй і належить бути» [Boyden, с. 160–161].

Француз намагається перебрати функції християнського Бога-Отця за правом маскулінного верховенства, наданим йому «білою» ідеологією, і засудити душу Ніски до пекла. Йому відомо, що Ніска є берегинею і натхненницею свого народу, саме із її силою та сакральними здібностями пов'язані сподівання на національне відродження крі. К. Келер вважає, що, «ніщо в іконографії нашої традиції не пов'язують більш постійно та парадоксально з природою Першої особи трійці, ніж «його» стать: жорстоку й авторитарну мужність не підтверджено язичницьким показом статі, а радше тими властивостями, що відрізняють ідеального патріарха в єврейській, потім і в християнській культурі. Його авторитет, проникливий, пильний погляд, неусмішливий, наказовий, осудливий...» [Келер, с. 276].

Імперська постмодерністська тенденція спрямована проти зміцнення національного характеру, оскільки саме маскуліне світобачення відображає глибоке зацікавлення в розщепленні мужності й жіночності в національному світі. Психічний імперський механізм розщеплення тотально діє на всіх рівнях, скерованих проти збереження національної самосвідомості. Механізм знищення за допомогою розщеплення представлений у любовних і навіть у відверто еротичних сценах роману, де фігурують Ніска й безіменний білий чоловік, автор не надав йому навіть імені, позначивши безликою назвою француз. Білий чоловічий світ імперської культури постає в образі білого француза, що репрезентує донжуанівський психотип — стосунки без будь-якої відповідальності. «Кажуть, що він має смак до червоного м'яса, який він ніяк не може наситити. Тут бігає повно напівфранцузів, напівіндіанців, яких він відмовляється визнавати своїми» [Boyden, с. 157]. Так повинен чинити ідеальний завойовник в ідеальному імперському світі. Щоб виховати цю нестримну імперську жадобу завойовництва

в білій культурі, жіночність розщеплюється. Існують жінки, на яких одружуються чи то через кохання, або через прагнення матеріальних статків, чи підвищення соціального статусу, такі жінки асоціюються із власною культурою завойовників. А є жінки для задоволення, на яких одружуватися вважають непристойним, вони постають аналогом завойованих територій. Розпусна, завойовницька, маскулінно-агресивна сексуальність у романі пов'язана з імперськими амбіціями білих пришельців. До часу поки француз не знає про шаманські здібності Ніски, він просто користується нею для задоволення своєї хтивості. Але по тому, як йому стає відома маскулінна природа її можливостей, що репрезентує силу батьківського коду, француз боязливо втікає, поспіль хизуючись, що його сексуальній харизмі підкоряється навіть шаманка.

Поєднання двох протилежних речей стало матеріальним виявом несвідомих і свідомих пресупозицій білої ідеології, якщо одні мали б схвалювати заборонені потяги француза, то інші — навпаки повинні були заперечувати їх. Це можна трактувати як імперську істерію, що виявляє двоїсте сексуально-духовне страждання: страждає незадоволене активізоване несвідоме «Воно» і незадоволена активізована моральна інстанція Над-Я. У такий спосіб виявляється дискурс страху національної мужності перед істеричною, розщепленою імперською сутністю, що поставала у «суперечливій безлічі машкар». Національний суб'єкт втрачав власні сили, оскільки імперський переслідувач проводив грандіозне символічне розщеплення, цього разу на основі статевого чинника. На порубіжжі «чоловіче» і «жіноче» стали «не двома взаємодоповнювальними частинами Цілого, а двома (невдалими) спробами символізувати це Ціле» [Алкоф с. 193]. У період кінця XIX — початку XX ст. особливо яскравим був психологічний конфлікт «сексуальності та любові та неможливість їх цілісного поєднання» [Алкоф, с. 193].

Відчувши загрозу від маскулінної сили Ніски, француз намагається «каструвати» її моральним імперативом церкви, яка у цій ситуації репрезентує імперську свідомість. Чоловік «перевищує» її духовність маскулінною зверхністю християнського бога. Право чоловіка-колонізатора на тіло жінки з поневоленої нації зазвичай маскували під захист від «дикунства» чоловіків цих націй.

Дж. Бойден залишає перемогу на боці світосприйняття Ніски, важливою частиною якого є природне ставлення до стосунків між жінкою і чоловіком, чим наголошує на гіноцентричності національних цінностей племені крі. Відчувши себе ображеною й ошуканою, вона звертається в молитві до чотирьох напрямів світу, землі, води та повітря, просячи очистити її. На допомогу приходять духи тих, кого вона вважає родичами: «Дух ведмеда, лося, лисиці, вовка, осетра зібралися навкруг моєї рани <...> наче нічні комахи біля полум'я. Рись була найближчою серед них. <...> Я попросила рись про послугу, що змінить мене назавжди, — знайти джерело мого болю й загасити його назавжди» [Boyden, с. 162–163]. Француз збожеволів, гасаючи по вулицях, втікаючи від демонів, що переслідували його, після чого викинувся з верхнього поверху готелю. Розповідь про долю чоловіка завершується фразою: «Той самий священик, що колись забрав мене до школи-інтернату, засудив смерть француза як самогубство й відмовився поховати його по-християнськи» [Boyden, с. 163]. Дж. Бойден актуалізує зв'язок між резидентською школою й образом віндиго в контексті роману. Письменник протиставляє борця з віндиго, представника «третьої статі» Ніску та боязливого християнського священика, який цілком підтримував француза, уособлення віндиго, поки той був живий і небезпечний, але відмовився від нього негайно, як тільки загроза минула.

Інший важливий любовний зв'язок у романі «Триденний шлях» — це Лізетта і Ксав'єр. Небіж Ніски — є повною протилежністю французу у любовних стосунках. Ксав'єр не згоден купувати кохання жінки. Це робить за його спиною вихованець школи-інтернату Ілайджа, платить повії аби та вдавала із себе невинну дівчину, добре знаючи про огиду свого друга до продажного кохання. Заради цієї любові Ксав'єр відважується на самовільне відлучення з казарми, що загрожує трибуналом і розстрілом. Імперський досвід у цих стосунках репрезентований образом Лізетти, яка відмовилася від справжніх почуттів Ксав'єра заради грошей, що приносило їй ремесло, каструючи свою жіночність. «Симптоми імперської істерії засвідчували активізацію кастраційного комплексу в жіночій психології через одержимість каструванням на основі власної ненаситної

сексуальності» [Зборовська, с. 193]. Тіло Лізетти, таке спокусливе для Ксав'єра, який уважає її незайманою коханою, постає під час любовців таким собі пакетним поняттям, що центрує низку значущих цінностей, а надалі стає взагалі «тілом без нутроців». Кохана виявилася просто повією, яка погодилася зіграти невинну дівчину, за допомогою постмодерного маскування. За андрогінною маскою агресивної, із гіперрозвиненими сексуальними бажаннями жінки-повії, що практично імітує чоловічу сексуальну поведінку, ховається закомплексована фемінна суть. Психотип Проститутки, активізований образом Лізетти, продукує феміністичний каструвальний дискурс, несвідомо спрямований проти чоловіків, які позбавили жінок будь-яких людських прав, перетворивши на об'єкти обслуговування власних сексуальних потягів.

Імперський тоталітаризм доречно виявляється при оцінюванні снайперських здібностей Ксав'єра та Ілайджі з боку офіцерів канадської армії. Замість того, щоб визнати перевагу індіанців над білими новобранцями їх принижують, морально каструючи. Офіцер атестує Ксав'єра та Ілайджу як представників нижчого щабля людської еволюції, який ближчий до звірів, ніж до людей, тому полювання у них має бути у крові. Імперський суб'єкт виявляє страх контакту з цілісним материнсько-батьківським національним світом індіанців.

Дж. Бойден передає національні погляди алгонкінів як протилежні європейському світосприйняттю. «Я бачу навколишній світ завжди так, як його бачать оджибве. Коли ми дивимося на нього із західного погляду, то там людина поставлена на вершину харчової піраміди, а це означає, що ми контролюємо світ. Оджибве бачать це абсолютно інакше: навіть каміння є вищими в цій шкалі, ніж ми. Неможливо розпалити багаття без каменя, каміння потрібно, щоб побудувати будинок. Олені потрібні, щоб харчуватися ними. Ми залежимо від усього, але жодна з цих речей не потребує нас. Ми повинні розуміти, наскільки ми маємо завдячувати довкіллю» [Way of the Warrior]. Дж. Бойден яскраво ілюструє цю тезу у сценах роману, де Ніска збирає каміння щоб провести ритуал потіння аби врятувати небіжа. Міфологічні образи, відштовхнувшись від первісного материнського джерела, отримують цілеспрямований батьківський вектор — ідею

утвердження роду та його енергетики у віках. Національна культура самовизначається у своїй вітальній силі в міфології й фольклорі, після чого постає в універсальній материнсько-батьківській психосемантиці та психопоетиці.

Материнський код представлений у двох іпостасях — параноїдно-шизоїдній і депресивно-репараційній або в низькій та високій формах. Перша іпостась активізована інстинктом смерті, що сприяє руйнівним процесам розщеплення, друга — інстинктом життя, який допомагає інтеграційним процесам. Розщеплення властиве імперському мисленню як основний психічний захист шизоїдного характеру. Інстинкт смерті, що сприяє процесам розщеплення, дає початок тривозі, наявний в організмі від народження. Параноїдно-шизоїдна іпостась материнського коду актуалізується у найбільш «імперських» сценах роману, у описах військових дій, у поведінці Ілайджі, у його страху бути знищеним зсередини, який він намагався заглушити морфієм. Згідно з психоаналітичним баченням, від виявів надмірної тривоги рятує недостатня зв'язність і потяг Его до розпаду на частини. Ілайджа поступово перерізає внутрішню пуповину, яка пов'язує його із власним народом, його традиціями та світобаченням: «Не потрібна мені індіанська релігія» [Boyden, с. 127]. Водночас сновидіння сповнені кошмарів, укорінених саме в традиціях алгонкінів: «Ілайджа розповів мені про сон, який з'являється кожного разу, як тільки він заплющить очі й занурюється в сон. Сім'я сидить у снігу в холоді та голоді. Вони надто заморені, щоб поворухнутися. Ілайджа відчуває навіть їхній холод і гризоту в шлунку. З усіх боків їх оточує смерть, витріщаючись із-за дерев у лісі. Та щось значно моторошніше, ніж смерть, нишпорить поруч із ними. Його досягнути можна лише на відчуття. Воно очікує хвилину, коли вони заплющать очі, щоби підкрастися» [Boyden, с. 311].

Батьківський національний код утілює духовну мужність і її критичне ставлення до несвідомого і його перверсій, що пов'язані із неподоланою інстинктивною спадщиною. У «Триденному шляху» цей код представлений образом батька Ніски, шамана племені і борця із віндіго, та власне і самою Ніскою, яка успадковує від батька знання і талант боротися зі злом. Можна сказати, що тут розігрується класичний випадок за З. Фройдом, коли

дівчинка ідентифікує себе не з матір'ю, а з батьком як із втраченим сексуальним об'єктом, через що зміцнюються чоловічі риси її характеру. Боротьба Ніски із щомісячною втратою крові як чинником, який послаблює її сили борця із віндиго, є схильністю до виявлення мужньої поведінки, трансформацією характеру для досягнення Над-Я. За Фройдом, Над-Я пов'язане винятково із батьківською семантикою, владною, категорично-імперативною мужністю. «Над-Я зберігає характер батька, що сильніший був єдиців комплекс, то стрімкішим було його витіснення..., жорстокіше згодом Над-Я володітиме Я як совість, а може, і як несвідоме почуття провини» [Фрейд, с. 858]. Над-Я у психоаналізі потрактоване як витіснення, інстанція, що втілює ставлення до батька, переходить у внутрішній план і стає вищою духовною сутністю. З.Фрейд описує таке відокремлення Над-Я від реального Я людини, що, на його думку, слугує уособленням мужності, головною рисою індивідуального та національного розвитку. «У той час, як Я є представником зовнішнього світу, реальності, Над-Я рухається йому назустріч як представник внутрішнього світу або Воно» [Фрейд, с. 858]. Цю тезу яскраво ілюструють останні сторінки роману, коли Ніска усвідомлює присутність батька як особистого захисника у своєму житті.

«На краю вечірнього неба я спостерігаю білий туман від вилинялого північного сьйва, що почало пульсувати. Занадто рання пора для того, щоб кольори яскраво блищали. Уперше за довгий час я думаю про свого батька. Щось від нього є в тих вогнях, тому те, як вони пульсують повільно й рівно, схоже на сильне серцебиття. Він оточував мене все моє життя, насправді ніколи не полишавши мене. Щоб досягнути це, знадобилося все моє життя. Він — у небі вночі. Він мовчки супроводжує мене, коли я крадуся за лосем. Він іде зі мною навіть тоді, коли я просту в це місто білих людей, що він так ненавидів, те саме місце, куди його забрано та де він помер» [Boyden, с. 350].

Образ Ніски від початку був задуманий письменником як чоловічий персонаж. Проте у процесі роботи над романом цей образ стає біполярним, і вміщує одразу два начала. Дж. Бойден пояснює це так: «Спочатку я мав Ксав'єра та його дядька як двох головних персонажів, потім додався третій — Ілайджа. А потім я зрозумів, який важкий чоловіко-центричний світ створюю.

У ньому не було жіночого голосу, це здавалось несправедливим. ... Я сидів у кафе й думав про те, що мені потрібен жіночий персонаж, враз стара жінка розпочала оповідати історію в мій голові. Я просто записував її. Записав те, що вона мені сказала, і все почало вдаватися» [McGonagal, с. 5]. Беручи до уваги пояснення письменника, стає зрозумілим, що стаття Ніски є порубіжною. Розв'язання поставленої проблеми актуалізує батьківський код, тобто національної самосвідомості отримує становлення на основі духовної мужності.

У романі «Трьохденний шлях» представлений ще один різновид батьківського коду — імперський, він втілює авторитарну маскулінність, у якій інстинкт смерті переважає над інстинктом життя. У цій імперській моделі домінує авторитарна едіповість, яка провокує тоталітарну загрозу до «наведення порядку» на власний лад, зрештою, це приводить до національного фашизму. У тексті роману цей код репрезентований різноманітними державними механізмами, як-от армія, поліція та навіть окремі представники білого населення. Показовими в цьому вимірі вважаємо сцени, пов'язані з арештом та ув'язненням батька Ніски.

«Невисловлений закон проголошує, що справи крі не обговорюють із білими. Та ром — підступна й могутня зброя. Усе своє життя я спостерігала, як він спустошує людей. У час жаб'ячого місяця, коли рибальство вдається найкраще, ромовий п'яниця Джордж Ситкар, батько Джозефа, приніс моєму батькові важливу звістку про те, що його зимовий вчинок, здається, розсердив людей із компанії Гудзонської затоки. Вони вимагають, щоб він з'явився до них для з'ясування того, чи можна вважати вбивством те, що він вчинив. Ми посміялися з цього. Хіба це не білі перебувають на нашій землі? Хіба це не вони залежать від нас? Мій батько проігнорував цю звістку.

...Коли тієї осені ми збиралися пересікти шляхи гусей, з'явилися білі з великою кількістю рушниць. Це була північно-східна кінна поліція, і гудзики на їхній формі яскраво сяяли на сонці. Їхні шкіряні черевики рипіли на кожному кроці⁴⁹.

⁴⁹ Справжній злочин для індіанців, що пересуваються нечутно для того, щоб не порушити баланс навколишнього світу, не злякати звірину, це саме стосується і яскравих гудзиків.

Їхні слова жорстко злітали з тонких, туго зчеплених губ. Джордж Ситкар переклав. Вони прийшли по мого батька. Він повинен сидіти в їхньому колі, щоб обговорити, чи є порушенням їхнього закону те, що він вчинив узимку. Він має піти з ними зараз й очікувати в їхній в'язниці, бо ми такі люди, що не сидимо на місці, хто знає, може ми втечемо й ніколи не повернемося?

Мого батька забрали, скрутивши його великі руки за спиною в той час, як наші жінки голосили за майбутнім. Забрати шамана, що мав повести нас у ліс на час довгої зими, було немислимо. Невігластво. Зло. Я проклала їх усіма прокльонами, що тільки знала, поки вони віддалялися з моїм батьком у свій світ» [Boyden, с. 43–44].

Авторитарна маскулінність батьківського імперського коду маркує садистський характер дій, із притаманними їм схильністю до насильства, жорстокістю та цілеспрямованим руйнуванням, які найчастіше характеризують маскулінізацію мужності. Маскулінність маніфестується через радикальний кастраційний комплекс, який відображений у ставленні до жіночого об'єкта. Культ усепереможної чоловічої сили супроводжуваний інтерпретацією жіночого як другорядного, слабосильного, кастрованого, такого, яке не заслуговує на повноцінне існування. Культивування маскулінності призводить до обоготворення влади, що у свою чергу штовхає масову свідомість до тоталітаризму. Ідеологія, насаджувана маскулінністю батьківського імперського коду руйнує код національної свідомості. З арешту й приниження символічною кастрацією шамана розпочинається занепад алгонкінської національної самосвідомості. Люди перебираються до міста, де руйнація відбувається пришвидшеними темпами, завдяки алкоголю та школі-інтернату для малолітніх представників племені.

Деструкційний імперський батьківський код набуває яскравого психологізму на сторінках, де за наказом офіцера Ілайджа руйнує ластівчине гніздо, яке репрезентувало для Ксав'єра домівку: «Я спостерігав за її роботою, і затишок чагарників огортав мене. Пташина нагадувала мені про дім» [Boyden, с. 238]. Офіцер віддав наказ лише з метою пересвідчитися, що рядовий Ксав'єр Берд кориться йому та беззастережно виконує навіть абсолютно жорстокий і безглуздий наказ. Ксав'єр відмовився

чинити безглузду жорстокість, замість нього це робить Ілайджа. Так письменник ще раз наголошує на близькості цього персонажа до білої культури в її найтемніших канібалістських виявах.

4.2. Активізація архетипів аніми й анімуса в романі Н. Скотта Момадея «Древня дитина»

Терміни аніми та анімуса поширені в науковому обігу завдяки працям з аналітичної психології К. Г. Юнга. Власне поняття аніми й анімуса існували задовго до цього. Аніма з латини означає душа, що зазвичай імплікує неусвідомлений жіночий бік людської особистості, найчастіше чоловіка. Історія літератури з давніх часів фіксувала персоніфікацію аніми в найрізноманітніших образах — від повій до духовного поводири, земного втілення небесної Софії. Анімус із латині — дух, здебільшого йдеться про чоловічий бік жіночої душі. Анімус, зазвичай, представлений принципом Логоса. Ідентифікація з анімусом робить жінку жорстокою й самовпевненою любителькою суперечок. У позитивному сенсі анімус — внутрішній чоловік, який поєднує в царині підсвідомого жіноче его з власним творчим началом. Як і аніма, анімус постає як особистісний комплекс, архетипний образ, що може бути протиставлений анімі.

У працях К. Г. Юнга та його послідовників виокремлено чотири стадії розвитку анімуса в жінки. На початковій стадії цей образ виникає в сновидіннях і фантастичних візіях як утілення фізичної сили чоловіка-атлета або розбійника. Наступна стадія наділяє жінку ініціативою та здібністю розвивати власну кар'єру. Третя стадія анімуса ознаменована «словом», найчастіше персоніфікованим в образах учителя або священнослужителя. На своєму найвищому рівні, подібно до Софії, анімус поєднує свідомий жіночий розум зі сферою підсвідомого. У міфології цей образ представлений фігурою посланця богів Гермеса. Зазвичай, він з'являється в сновидіннях в образі поводири.

Своєю чергою аніма уособлює принцип Еросу, тому що розвиток аніми в чоловіка залежить від взаємин із жінками. Як і анімус у жінок, зміст чоловічої аніми пов'язаний із набором архетипічних образів, що віддзеркалюють ту чи ту культуру,

у якій функціює кожна конкретна особистість. Особливу роль відіграють тут взаємини чоловіка з матір'ю.

Аналогічно до анімуса, існує чотириступенева градація аніми. Її архетипічні іпостасі представлені чотирма головними образами, що чоловік проектує на жінку. Перший із них репрезентує людську праматір Єву, яка уособлює функцію народження. В образі є свої позитивні й негативні аспекти. До перших належить функція підтримки життя, до других — обмеження розвитку, превалювання фізичного над духовним. Друга іпостась — це Єлена, що персоніфікована в образі сексуального об'єкта ідеалу земної краси. У своїй позитивній формі Єлена є джерелом радості, негативна її іпостась — це особа, що маніпулює своїми чарами, завдаючи іншим шкоди. Третій у цій градації — образ діви Марії. У своєму позитивному аспекті вона втілює цільність, незалежність, негативний бік віддзеркалений у холодній відчуженості, що тримається осторонь мейнстрімів людського життя й вимагає високих досягнень через пригнічення особистісних взаємин. Найвищий ступінь — це Софія, образ незбагненої мудрості, зазвичай, представлений фігурою літньої жінки [Юнг 2009; Франц].

Послідовники аналітичної психології вважають, що анімою є внутрішні установки особистості, оскільки аніма складається з тих загальнолюдських властивостей, яких може бути позбавлена свідомість чоловіка. Безперечно, юнгіанську концепцію аналізу функціонування чоловічого й жіночого в людській підсвідомості в жодному разі не можна вважати універсальною. У розвідці ми свідомо обмежуємо себе саме ним, оскільки для вибраного матеріалу цей метод є оптимальним. Саме в такому ключі проаналізовано роман визначного представника північноамериканського індіанського ренесансу Н. С. Мамадея «Древня дитина», що можна вважати взірцем міфологічно-архетипічного мислення.

Для Н. С. Мамадея були надзвичайно співзвучними юнгіанській ідеї про існування колективного несвідомого, але як представник корінного північноамериканського етносу він намагався «звузити» цю ідею до «генетичної» пам'яті представників саме індіанських племен [Woodard 1989, 20]. У романі «Древня дитина» автор вкладає в уста головного героя ідею про «єдину велику і справжню історію», що синтезує життя всіх

людей [Momaday 1989, с. 216]. За цю ідею письменник зазнав нищівної критики з боку своїх співплеменників, як свого часу піддано критиці Л. М. Силко за «розголошення» таємничої історії її народу на сторінках роману «Церемонія». Дослідниця творчості Н. С. Момадея та його близька подруга С. Скарберрі-Гарсія пише про те, що роман являє собою літературне оброблення потаємної особистісної історії письменника: «Ідентифікування вже шестимісячного письменника з міфологічним ведмедем кайова створило підвалини для того, щоб голос повною мірою набув сили ведмежого рику, сили раптового буревію, що вривається в простори Великої Рівнини. Загальновизнано, що голос Момадея — це древній голос, який виражає племінні знання тисяч років духовного досвіду на теренах Північної Америки та Азії. Як зізнається митець, пам'ять його крові в поєднанні з уявою легко переносить автора назад у часи до арктичної тундри поблизу Чукотського моря» [Скарберрі-Гарсія 2020, с. 169].

«У той час як американці продовжують залишати свої домівки, щоб знайти себе й залишити по собі слід у цьому світі, герой індіанських романів «повертається додому», до свого справжнього «я». Це відбувається саме через повернення на рідну територію, до рідних краєвидів і міфічних теренів» [Bevis, с. 581–582]. Під час подорожі до рідних теренів герой «Древньої дитини» Лок Сетман або Сет стає дотичним до невидимої аури свого народу, що ототожнена з концепцією юнгіанського колективного несвідомого. У цій подорожі вивільнюються глибоко приховані архетипічні патерни, як-от аніма та анімус. Твір Мамадея не є «реалістичним» романом, письменник прагне продовжити міф про хлопчика-ведмедя, наповнивши сучасними персонажами [Robertson 1998, с. 32]. Своєрідний сплав літературних жанрів у цьому романі засвідчує спробу автора «стерти» демаркаційні лінії між історією й легендою, реальністю та сном, що своєю чергою імплікує, що «ідентичність складається зі сплаву й руйнації кордонів, тому людина знаходить себе в тіні власної пам'яті» [Robertson 1998, 33]. На думку С. Робертсон, цей роман не просто ілюструє пошук ідентичності серед північноамериканських індіанців, який охоплює подорож географічними, психічними й міфічними територіями, а радше імплікує ідею, що «ідентифікація лежить не лише в тіні минулого, але

й у сплаві розмитих ідентифікацій» [Robertson 1998, с. 33]. У своїй творчості Н. С. Момадей не раз повертається до «ведмежої» міфології власного народу. Так, 1999 року вийшла друком книга «У будинку Ведмеда», а 2016 року були надруковані «Медитації після свята Ведмеда: поетичні діалоги Н. Скотта Момадея та Юрія Велли». Обкладинкою книжки стала акварель самого Н. С. Момадея, що зображала задумливого бурого ведмеда, огорнутого жовтим світанком.

Людська психіка влаштована так, що думка про рідну домівку резонує в ній із загальнолюдськими цінностями: любов, безпека, прив'язаність і поетичність. Дім асоціюється з образом матері, яка сама є для дитини першою в її житті домівкою, що реалізоване в архетипі аніми в чоловіків. Сет ніколи не знав матері, тому що вона померла під час пологів. У дитинстві він намагався безуспішно перенести цей образ на вихователку сиротинцю, сестру Стеллу Франческу. «Він мріяв про мамин дотик, про її обійми, про кожен вияв фізичної присутності — її запах, подих, піт, блискучу поверхню спини, стегон і плечей, пружність грудей і сідниць під його пальцями, кислий смак шкіри під його язиком. Звук її голосу огортає його, наче музика, урочиста та спокійна. Її незрозумілі слова підтримують усе його існування. Сон перетворюється на історію, на міф. У ритуалі є місце як для добра, так і для зла, а ще для невимовної близькості. Ніщо не стає позаприродним, оскільки не виникає питання про правильне й неправильне» [Momaday 1989, с. 43]. У мріях Сета актуалізовані відразу дві іпостасі аніми: праматір Єва, що плавно переходить у спокусливий образ Єлени. Кількома рядками нижче читач розуміє, що перед внутрішнім зором Сета постає момент його народження, опис відчуттів та образів у цьому уривку — це відчуття ненародженої дитини.

«Історія зрозуміла та прийнятна, не постає навіть питання про прощання для аудиторії, що зібралася з важкою зацікавленістю до центру, до вітваря історії. Сама ж історія постає у вигляді сну. Серед відвідувачів він упізнає лише свого батька, який усміхається й пропонує мовчазну підтримку, її ні з чим не можна сплутати. «Сюди, Локі», — говорить батько, якась нагальність звучить у його голосі. «Сюди, любий, бачиш сюди», — говорить його мати. Лише пізніше, під час першого досвіду з жінкою, цей

сон проривається через завісу недосвідченості, через відчай, що нагадує параліч. Більш здивований, ніж наляканий, він дивиться в темне заглиблення, що різко виділяється під горбом жіночого лона, бачить усередині нерівний рубчик плоті, що, як тирлич, проглядає через шовковисте волосся» [Momaday 1989, с. 44].

Втрата матері в такому юному віці спричинила відчуття порожнечі в його житті, усе свідоме життя Локі прагнув до чогось, що «перебуває поза пам'яттю». Образ померлої матері у свідомості Сета співіснує з архетипом матері та актуалізує аніму. «Він часто думав про свою матір, мертву практично протягом усього його життя. Він знав, що насправді вона не була блідим привидом його сновидінь, а була наріжним каменем віри в минуле. Не знаючи її, він розумів, що вона була, що подарувала йому життя, навіть якщо він відібрав у неї життя, її кров пульсує в його серці. Її реальність була всім у віддаленій стороні його існування. Вона була найближчим і найінтимнішим минулим, матерією, із якої він був створений, духом, що гнав його кров. Він міг уявити її, Катерину Лок Сетман такою, якою її не міг уявити ніхто» [Momaday 1989, с. 49–50].

Сет відірваний від свого першопочатку, своїх батьків, не може знайти місця в цьому світі. Феномен простежуваний не тільки на фізичному або на географічному рівні, насамперед це духовне явище. Н. С. Момадей у романі зауважує: «Він мав незавершене уявлення про самого себе» [Momaday 1989, с. 52]. На думку С. Робертсон, основна ідея роману полягає в тому, щоб «повернути його додому до себе, до свого спадку, до минулого, яке він успадкував із власною кров'ю» [Robertson 1998, с. 34–35]. У зв'язку з тим, що обоє батьків на момент перебігу роману мертві, це завдання покладене на архетип аніми, яка репрезентує для героя зв'язок із родом. Подорожі в романі «Древня дитина» є не просто топографічними, а й уявними, психологічними та містичними, вони переносять героя не тільки в просторі, але й у часі, завершуючись розгадуванням загадки власної суті.

Аніма репрезентована в романі чотирма своїми іпостасями від Єви до Софії. На початку оповіді Сет, який не має жодних родичів, отримує дивну телеграму: «Бабуся Копемах при смерті. Негайно приїзди. Сповісти Кета» [Momaday 1989, с. 51]. Сет у цілковитій розгубленості, оскільки він жодного уявлення не

має, хто така бабуся Копемах. «Очевидно, що це була звістка від родичів батька, та він зовсім не знав їх. Вони не мали до нього жодної причетності. Звичайно, вони були родичами, але, як він собі вважав, це було суто випадково, оскільки вони не його сім'я. Усе, що було відомо про його предків, перебувало в сегменті пам'яті разом з історіями, які батько колись розповідав йому. Що довше він дивився на телеграму, то сильніше вона турбувала його. Це було в природі Сета — дивуватися, допоки подив не спричинить болю від того, ким він був, тому що він мав незавершене уявлення про самого себе» [Momaday 1989, с. 51–52]. У такий спосіб Момадей актуалізує на сторінках роману архетип аніми, що й спонукає героя до всіх подальших подорожей і відкриттів.

Кількома сторінками пізніше читач дізнається, що телеграма відправлена вже після похоронів Копемах її правнучкою Грей, яка постає в цій ситуації своєрідним трикстером. В останні дні свого життя Копемах передавала Грей мудрість цилітельки. Отже, Сет покликаний у подорож матріархом свого роду, найвищою іпостассю аніми — Софією.

Цікаво, що, приїхавши до резервації, Сет зустрічає жінку, на ім'я Джессі, на яку від підсвідомо переносить образ давно втраченої матері. Перебуваючи в її будинку, «такому старому, як сама земля», смакуючи улюблені страви свого батька, Сет відчув, як відступила напруга його життя, «бездомний, він відчув себе практично вдома» [Momaday 1989, с. 66]. Так актуалізовано початкову іпостась аніми. Саме Джессі стає його першим поводитирем (поки що на матеріальному рівні) до індіанського світу, із нею разом Сет відвідує цвинтар, де похована прабабуся Копемах та його батько, вона ж веде його на танці об'єднання воїнів, саме в цьому місці відбувається ритуал передання знахарського пакунка. Пакунок передає Грей, яка вражає Сета як художника своєю красою й абсолютною гармонією з навколишнім світом. «Ніколи до цього в музеї чи в історичній книзі або в журналі мод, ні на оперній сцені чи на вулицях великих міст усього світу не бачив він жінку, вдягнуту у вбрання, що було б їй настільки притаманним, жінку, настільки природну та гідну свого одягу. Вона була більш ніж красивою, безкінечно цікавою, притягувала око художника

так, як жодна інша людина до цього моменту не могла цього зробити» [Momaday 1989, с. 114].

Перед зустріччю Сет бачив Грей лише в місячному світлі, коли вона з'явилася до нього серед ночі в будинок прабабусі Копемах сповістити, що має передати йому те, що належить тільки йому. Поява Грей у таких обставинах актуалізує архетип ночі і смерті, оскільки місячне сяйво — провідник для душ померлих. «Вона не зронила жодного звуку, але дивилася на нього абсолютно холоднокровно. Він не міг розгледіти її обличчя, тільки обриси. Місяць сяяв за нею, створюючи чудове сяйво навкруги неї. Вона була абсолютно нерухома» [Momaday 1989, с. 72]. У цьому уривку Грей — типовий посланець країни мертвих.

Знахарський пакунок нагадує вицвілу червону ковдру, колір у цьому випадку теж стає архетипом, колись яскраво-червоний, як кров, нині він вицвів, оскільки зіткнувся зі смертю. Ритуал передання пакунка нагадував поєднання світу живих і мертвих.

«Грей протягнула пакунок. Він підхопив його, але вона не відпустила відразу. На мить, як він це зрозумів, вони повинні бути взаємопов'язані в ритуалі, тримати пакунок разом. Він пахнув димом і ще чимось, що Сет ніяк не міг розпізнати. Зазвичай, він би відчував страшну незручність у подібній ситуації, але насправді це була надзвичайна полегкість і дивне збудження. Його охопила ейфорія, наче після міцного напою. Та потім, хоч він цього й не бачив, руки почали тремтіти. Йому схотілося прибрати руки від пакунка, але він не зміг цього зробити. Непомітно все його єство прийшло в рух під шкірою. Очі почали пекти, і перед ним постало видіння бабусі, маленької та зморщеної у своїй труні, вона нагадувала дитину. Він уявив, що в пакунку загорнута мумія дитини, і відчув, що доторкнувся рукою до смерті, він долучився до присутності найтемнішої сили, яку тільки знав у житті, до цього моменту Сет назвав би це «злом». Та він відчув неймовірну радість» [Momaday 1989, с. 115].

Церемонія передання знахарського пакунка відбувається під час ритуальних танців об'єднання воїнів та є знаковим, оскільки уособлює першу стадію ініціації Сета. Пакунок символізує силу дикого ведмеда, що герой мав приборкати в собі, ставши справжнім воїном. Із давніх-давен архетип ведмеда був утілен-

ням сили матері-землі. Сету, відірваному обставинами життя від цієї землі, ввірялося охороняти найсвятіше для кожного індіанця — рідну землю в її енергетичному, духовному вимірі.

Роман «Древня дитина» — своєрідний протокол духовної подорожі, аби виконати таке завдання, героєві необхідно доторкнутися до власної душі. Уперше це відбувається під час передання пакунка. За К. Г. Юнгом, психологічним пріоритетом першої половини життя для чоловіка стає прагнення позбутися чар материнської аніми, що, власне, траплялося в житті Сета. Як зазначають психоаналітики, у більш пізньому віці відсутність свідомого зв'язку з анімою супроводжувана симптомами, що характерні для «втрати душі» [Зеленський]. Н. С. Момадей говорить про свого героя: «У сорок років його вважали першорядним американським художником. Йому загрожувала небезпека втратити душу» [Momaday 1989, с. 36]. Юнгіанство стверджує, що в молодості чоловіки можуть пережити повну втрату аніми без будь-якої шкоди для себе. «На цій стадії розвитку для чоловіка головне — бути чоловіком. Однак після середини життя постійна втрата аніми означає зниження життєздатності» [Зеленський]. Що, власне, і відбулося з Локом Сетманом у першій частині роману.

Друга іпостась аніми, що уособлює спокусливий образ прекрасної Єлени, постає в образі витонченої білої жінки, коханки Сета, Лоли Борне, а також її віддзеркалення — француженки Алаяс Сенсере. Обидві жінки наділені надзвичайною вродою, обидві причетні до світу мистецтва. Кожна з них зустрічається на шляху Сета напередодні переламних моментів у житті та дає своє трактування його творчості. Інтерпретації є провісницькими в руслі наступних подій у житті героя. Лола купує картину Сета під назвою «Людина нічного вікна», де зображено карлика на фоні нічного неба. Художник не міг зрозуміти значення цієї картини, оскільки, на його зізнання, «він розпочав її без жодної ідеї, лише маючи на увазі розташування кольорів» [Momaday 1989, с. 106]. На прохання Сета Лола дає пояснення творінню: «Цей чоловік, гном, перебуває в стані найвищої напруги. Картина сповнена глибокої енергії»... «Як на Вашу думку, що очікує цього маленького чоловіка?» — «Я думаю, він на порозі докорінних змін» [Momaday 1989, с. 107].

Після отримання знахарського пакунка Сет змінюється настільки, що не може впізнати свого відображення в дзеркалі: «Чи ти є Сетом? Хтось дивився в дзеркало на того, хто дивився в дзеркало, зміненого до кінчиків нігтів» [Momaday 1989, с. 132]. Сет відчував себе настільки безпорадним перед тими змінами, які відбувалися з ним, що його можна порівняти з малим розміром гнома у величезному світі. Зміни спочатку стосуються внутрішнього стану героя, що негайно відображене в художній творчості. У розмові зі своїм агентом і коханкою художник зізнається: «Я звернувся до чогось першопочаткового, щось хороше вдається з цього» [Momaday 1989, с. 143]. На запитання, що за звір зображений на малюнку, Сет відповідає, що це автопортрет. Н. С. Момадей кілька разів змушує свого героя створювати автопортрети протягом книги, демонструючи читачеві всі стадії трансформації, через які переходить художник. На початку роману Сет створює реалістичний автопортрет, де він зображений на повний зріст, «портрет вдумливої людини, що любить розмірковувати про добрі справи та має певний досвід за плечима, людини, яка зазнала суму й глибоких почуттів» [Momaday 1989, с. 39].

Повернувшись із подорожі до Оклахоми, Сет визнає: «У моїх роботах з'явилося багато темних фігур. Я не знаю, як мені ставитися до них. Вони мають наді мною владу чар. Якоюсь мірою вони всі є моїми автопортретами, оскільки відображають якусь реальність, що являє собою частину мене» [Momaday 1989, с. 145]. Сет починає зображувати ведмеда в різних іпостасях, який для кайова є образом, що втілює дух пустелі та зв'язків із пращурами. В одному з есеїв збірки «Людина, зроблена зі слів» письменник написав про власний досвід віднайдення духовного коріння: «У снах я читаю свої міфічні карти» [Momaday 1998, с. 154], зробивши акцент на сновидіннях як на засобі виявлення архетипних знань щодо свого місця й походження в цьому світі.

Алаяс Сенсере звертає увагу на іншу роботу Сета — картину, яка ніби стає символом життєвих трансформацій художника. «Це була подібність до зображення людини на коні, щось розмите й піднесене. Потрібно уважно вдивлятися, щоб розрізнити зображення. Образ розташований удалечині рівнини, що складалася з вихору кольорів — червоного, жовтого, коричне-

вого, кожен із яких відповідав просторовим вимірам. Як на мене, здавалося, що вершник пересікає кордони часу. І я назвав картину «Подорож поза часом» [Momaday 1989, с. 168].

Усе, що з'являється на картинах Сета після зустрічі з Грей, тією чи тією мірою слугує зображенням символів індіанської міфології. Як зауважує мистецтвознавець С. Вікерс, знання племені завжди мають відтінок «сакральності й небезпечності». Усі езотеричні вчення намагаються зрозуміти невидимі процеси душі... «Усе те, що є істинним на примітивному рівні, має до-точність до всіх панівних релігій світу» [Vickers 1998, с. 115].

Алаяс Сенсере помітила в цій роботі кентавра, який, за давньогрецькою міфологією, поєднує риси людини та звіра. Вона також звернула увагу на особливу «волохатість» Сета: «Ти мені подобаєшся, бо ти волохатий, наче собака, наче велика собака. У тебе волосся на голові й плечах, на грудях і спині, на руках та ногах, навіть на долонях і ступнях. Це справді дуже незвичайно» [Momaday 1989, с. 210]. Так оточення починає на інстинктивному рівні розпізнавати належність до тваринного світу, що для корінної свідомості було знаком обраності людини, оскільки звірі в міфології — старші, а не менші брати людей. Подальша трансформація Сета у ведмедя зараховує його до обраних духовних осіб кайова, тих, кому підвладні духи пустелі, життєвого простору цього народу. Літературний епізод апелює до біографії самого Н. С. Момадея, який 1934 року разом із батьками подорожував до Башти Диявола у штаті Вайомінг, де пройшов церемонію надання імені й отримав від старійшини кайова ім'я Tsoai-talee (Хлопчик Наскельного Дерева). Хлопчик Наскельного Дерева став «хлопчиком-ведмедем» із древньої легенди кайова і опікувався своїми сестрами аж поки вони не стали сімома зірками у сузір'ї Великої Ведмедиці. Таким чином у сакральному вимірі Н. С. Момадей отримав ведмежу силу на все життя, споріднившись із зірками на небі. Саме тому традиційна легенда кайова є зачином роману «Древня дитина».

У найбільш критичний момент життя Сета Грей відчуває, що він «страждає від величезної втрати. Герой був змушений відділитися від людей, що оточували його. Подібно їй самій, він був змушений пройти через акт зречення» [Momaday 1989, 229]. Не тільки Сет, а і його найближче оточення болісно переживали

цей розрив. Н. С. Момадей зосереджує увагу на принциповій різниці життєвих завдань у Лока Сетмана та його так званого «білого оточення». Спочатку помирає його названий білий батько Бент Сандридж. Після цього найбільш яскрава представниця із білого Сетового оточення, Лола Борне, пише: «Я знаю, що сили добра і зла зійшлися на битву в тобі. Я знаю, що ти гніваєшся, що твій гнів жахливий і сліпий, через це дуже руйнівний. Я знаю, що часом ти готовий зруйнувати себе. Я не розумію, чому. Самознищення поза моїм розумінням. Я знаю, що я люблю тебе всім серцем і не можу дотягнутися до тебе, допомогти, врятувати»... [Mamaday 1989, 236]. Аніма спокусниці вже не в силах функціювати в житті чоловіка в часи негараздів, саме це пояснює активний вхід Грей та її вплив на подальші події життя Сета.

Стосунки з Грей — це своєрідне священне дійство, якому передую складний ритуал вінчання. На початку роману Сет постає закоренілим парубком. Якщо він думає про появу дитини у своїй майстерні, то робить це лише гіпотетично, бо не здатний до супротиву побутовому комфорту, що оточує його. Рутинна поглинає талант, що теж представлений письменником як жива істота, навіть дитина. Тому звороти на кшталт «він перестав зростати у своїй роботі» типові для початку роману [Mamaday 1989, с. 38]. У сорок чотири роки він почувається хворим і виснаженим, не здатним до нових звершень, «він прагнув зробити щось таке, чого йому раніше ніколи не вдавалось, але він був зобов'язаний повторювати одне й те саме без упину» [Mamaday 1989, с. 38]. Через це Сет відмовляється мати сім'ю з жінкою, яку він, здається, навіть кохає, оскільки вона була не здатна пробудити до найвищої творчості — створення нового життя. Лише пройшовши через ритуал повернення до себе, віднайшовши власну ідентичність в образі міфічного хлопчика-ведмеда, Сет стає здатним до створення сім'ї та зародження нового життя.

Грей протягом роману уособлює дві останні іпостасі аніми. На початку оповіді — це Марія, цільна й незалежна чужинка, яка приїздить на батьківщину, де успадковує дар цілительства від своєї прабабусі Копемах. Залежно від того, як зростає її знання, Грей підноситься до стадії всеосяжної мудрості. На неї покладена відповідальність повернути Сета до усвідомлення

власної місії. Ритуал передання знахарського пакунка був лише першим кроком, своєрідною ініціацією Сета на цьому шляху. «Незважаючи на його великі знання й досвід, славу та вдачу, саме вона повинна привести його до власного призначення. Їй належало бути його ментором. Вона буде вчити його. Вона відкриє йому самого себе. У це вона вірила. Але на цьому її віра закінчувалася. Вона не була впевнена, що зможе дати йому достатньо знахарської сили, щоб перебороти ведмеда в ньому самому. Невідомість становила більшу частину всесвіту» [Momaday 1989, с. 229].

У житті Грей анімус відіграє таку важливу роль, як і аніма для Сета. На перших сторінках роману її анімус репрезентований фігурою історичного злочинця Генрі Маккарті, на прізвисько Біллі Кід (дитина). За К. Г. Юнгом, це початкова стадія розвитку анімуса. Біллі — герой її дівочих мрій. Про неї Н. С. Момадей пише: «Грей ніколи не шукала видінь» [Momaday 1989, с. 11]. Видіння були частиною її життя. Ще перед початком роману Грей вирушає з місця свого народження Лукачукай у резервації навахів на батьківщину батька до народу кайова, що слугує символом актуалізації анімуса, оскільки подібно до того як характер аніми в чоловіків формується під впливом матері, у жінок головний вплив на анімус має батько. Дівчина поселяється серед батькових родичів, де вона навчається суто чоловічого мистецтва: скакати верхи, убивати та розчленовувати дичину. За К. Г. Юнгом, це друга стадія розвитку анімуса, що наділяє жінку ініціативою та здатністю планувати свої дії. Протягом двох років, які Грей прожила серед кайова, вона стала невід'ємною частиною їхнього життя, перебравши всі звички й традиції, спілкуючись мовою кайова краще, ніж ті, хто перебував у цьому оточенні все своє життя. Місцеві жителі напівжартома називають її «мером містечка Бот, штат Оклахома». Джессі згадувала в розмові з Сетом: «Вона просто з'явилася одного дня.., здається, просто прийшла з небуття. Вона сіла з нами за стіл і почала пригощатися всім, що було на столі так, наче прожила тут ціле життя... Найцікавіше, що бабуся любила її більше всіх. Здається, її зовсім не дивувало, звідки вона з'явилася. Найсмішніше те, що бабуся, мабуть, очікувала на її прихід» [Mamaday 1989, с. 67–68].

Перед смертю Копемах передає Грей свої знання й дар цілителки. Цей акт характеризує третю стадію розвитку анімуса, що на цьому етапі представляє «Слово», реалізуючись у фігурі вчителя або релігійного діяча. Крім того, анімус дуже часто постає у вигляді демона смерті або представника країни померлих, що яскраво продемонстроване в сцені першої зустрічі Грей із Сетом. Смерть у романі репрезентована у вигляді зримої істоти. «Її⁵⁰ тремтливі руки виказували нетерпіння, оскільки смерть впливала на її силу, тому все, окрім самої смерті, цієї дивної нецікавої фігури, що наблизилася настільки, що стала майже інтимною, але водночас залишилася неясною й незрозумілою, стало чітким і ясным для неї. Вона усвідомлювала, що смерть є справедливою загадкою. Загадка завжди має лежати всередині всього. Це був її внесок, за сотню років вона заслужила на загадку» [бабусі Копемах 1989, с. 21].

Навчання Грей продовжується й після смерті Копемах — у видіннях, снах, через спіритичні сеанси. Завдяки набутим знанням, Грей може переходити з реального часу до міфічного та навпаки. Під кінець роману Грей досягає найвищої стадії розвитку анімуса, повернувшись на батьківщину матері, що символізує поєднання ментального й духовного начала жінки, яке приходить із віком, посилюючи сприйняття нових творчих ідей. Як зауважує М. Л. фон Франц, «саме з цієї причини зі стародавніх часів у багатьох народів жінки ставали ворожками й провидицями. Творча сміливість їхнього позитивного анімуса народжувала думки та ідеї, що надихали людство на підкорення нових вершин» [Франц].

Сімейний союз Грей і Сета, освячений вагітністю Грей, утілює єдність архетипів аніми й анімуса в людському несвідомому, що синтезує найдавніші сили землі, роду та простору для продовження життя на землі предків, є сукупністю тілесних виявів, які відображають душевний стан людей, здатних перетнути межі світів — реального й міфологічного, створюючи особливі зв'язки з духовним світом предків, що нікуди не зникав й перебуває поряд із реаліями сучасності.

⁵⁰ Бабусі Копемах.

4.3. Інтертекстуальність як стратегія руйнування імперських стереотипів у прозі письменників корінного походження

Аналіз засадничих положень американського суспільства переконує в наявності глибоко вкорінених припущень щодо зверхності однієї раси над іншою. Такі міркування, хоч і не усвідомлені, однак стають потужними перешкодами на шляху до інтеграції будь-чого відмінного від мейнстриму. Поняття «білий погляд» на довколишній світ вперше привернуло до себе увагу громадськості в 60 роках збіглого сторіччя як складник руху за рівні права. Система прихованих расових стереотипів, що стоїть за цим, пов'язана із образами та ідеями, які породила середньовічна християнська культура, що базована на кількох засадах. По-перше, це була суто чоловіча культура, що оцінювала навколишній світ із чоловічого погляду, оскільки в офіційній християнській трійці відсутнє жіноче начало. Отже, усіх представниць жіночої статі вважали другорядними істотами, негідними прискіпливої уваги. Їх красою захоплювалися, навіть домагалися їхньої уваги, але лише з метою оволодіти, як володіють коштовною річчю. Всі найжахливіші діяння виправдовувалися, якщо їх вчинити в ім'я християнського бога. Тільки біла раса, яка провадить свій родовід від божого обранця сина Авраама Ісаака, була богообраною, її представникам дозволяли практично все. Отже, домінантна культура суспільства, що змусило своїх представників підкорювати нові землі Америки, була суто чоловічою. Досі у своїй більшості вона створює образи, що відповідають бажанням чоловіків, їхнім очікуванням і понад усе виправдовують панування чоловіків. Зрозуміло, що представників всіх інших етносів до розгляду просто не беруть, оскільки вони, за виразом Дж. Янсі, «конфісковані [білим поглядом] у соціальному просторі конструктів значення» [Yancy, с. 19]. Історично жіноче могло функціювати лише як іманентний Інший, своєрідне дзеркало, у якому суб'єкт відображає своє існування, абстрагуючись і заперечуючи цього Іншого.

Кожна корінна нація північноамериканського континенту має свою сумну історію колонізації. Котрійсь пощастило вижити у більшій чисельності, котрусь знищили повністю.

Якщо знищити не вдавалося фізично, то знищували хоча б юридично, забороняючи вживати рідну мову⁵¹, носити прадавню назву. Яскравий приклад юридичного знищення — народ пекод, який, за Хатфордським договором 1637 року, втрачав право на ім'я та спілкування рідною мовою. У XIX ст. Г. Мелвіл використав лексему в романі «Мобі Дік», назвавши так китобійне судно. На це ніхто не звертав уваги, допоки не з'явилося неоднозначного оцінювання цього явища званого літературознавця й письменника Л. Оувенса у романі «Найгостріший зір». Професійні вподобання автора чітко простежувані на сторінках його першого роману, де він часто звертає читача до визначних творів мейнстримної літератури («Мобі Дік» Г. Мелвіла, «Гамлет» В. Шекспіра, «Пригоди Гекльбері Фіна» М. Твена, «Останній із могікан» Ф. Купера, «Вигукуючи лот 49» Т. Пінчона, «Спустошена земля» Т. С. Еліота, «Валден» Г. Торо), а також до давньогрецьких міфів і легенд про лицарів круглого столу. Не важко помітити, що всі названі твори разом із міфологією й артуріанським циклом становлять наріжний складник європейської та американської культури, що, власне, сформувала самосвідомість білої людини. Низку цих творів у «Найгострішому зорі» інтерпретує Лютер Кол, дядько головного героя, хранитель культури племені чокто. Читач у такий спосіб начебто бере участь у своєрідному літературознавчому експерименті, коли хрестоматійні твори представлені з автохтонного погляду. Через інтерпретацію хрестоматійних євроамериканських творів за допомогою світогляду корінного жителя континенту постає образ білої культури, як її розуміють колонізовані народи Північної Америки.

Найбільш важливим, на нашу думку, серед інтерпретованих у романі «Найгостріший зір» творів є хрестоматійний текст «Мобі Діка» Г. Мелвіла, оскільки його вважають підсумковим твором літератури американського романтизму. Саме в цей період образи індіанців проникли в літературний канон США. Автор вибирає цей твір як пояснення психології американців із європейським корінням. «Людина, що оповідає історію, мислить десь так, як мислив би індіанець. Він знає, що

⁵¹ Це добре зрозуміло українцям.

світ має бути в рівновазі, і знає, що саме в цьому полягає завдання людей: не спати й спостерігати, знати, що відьомство вільно почувається в цьому світі. Він був на кораблі, названому на честь племені, що давно стерли з лиця землі. Капітан на тому кораблі прагнув знищити відьомство, хоч оповідач добре знав, що він не в змозі цього зробити. Величезна рибина, подібна до гігантських білів канібалів, що колись убивали чокто, зрештою, зтягує капітана на дно океану, як це роблять «*oka nahullo*»⁵². Бачиш, той капітан не знав, що неможливо вбити зло, єдине, що ти можеш зробити, — це бачити його та знати про нього, як це робить оповідач» [Owens 1995, с. 90].

Шаман племені чокто не лише критикує окремого персонажа, його критика сягає значно далі, переконуючи, що це суто «біла книга», бо вона не тільки розповідає про наругу над індіанцями, але й виправдовує її. Для європейців-завойовників досягнення індіанської культури, як і особливості вияву духовних знань, не були значущими ні самі по собі, ні в контексті розвитку світової культури. Індіанські уявлення про рівновагу як про самоорганізаційну основу світобудови загалом не знаходили відгуку та сприймалися досить критично. Саме тому Л. Оуенс залучає інтертекстуальний аналіз як літературний прийом, створюючи своєрідний діалог індіанського тексту з класичним «білим» текстом, роблячи спробу зруйнувати ідею про американську сингулярність.

«Там був індіанець, що викурив трубку з оповідачем. Трубку-томагавк, схожу на наші. У кінці книги білий оповідач вплив на поверхню океану на труні цього індіанця. Ти знаєш, онучку, ми, чокто, підписали дев'ять угод з урядом, дев'ять разів курили трубку й кожного разу було так, як у цій книжці. Білі виїжджали на поверхню на гробах індіанців. <...> У того оповідача було ім'я з Біблії, що належало чоловікові, якотрий жив у пустелі один, бо рука його брата була направлена проти нього. Так ми б сказали про погану людину, яка померла. Коли подумати, що той оповідач утнув, ти побачиш, чому це було так. Він розділив ліжко з індіанцем, вони разом розкурили трубку, це

⁵² У міфології племені чокто — це білі водяні істоти, які часом зтягують людей у водяний вир, щоб перетворити їх на собі подібних.

поєднало їх, вони стали єдиним цілим, так, наче були чоловіком і жінкою. У цьому полягає рівновага, як бачиш, індіанець і білий, чоловік та жінка, дві крові в одній. Коли той білий оповідач вискочив наверх на домовині індіанця, він убив частину себе і втратив свою силу, та не знав про це» [Owens 1995, с. 90–91].

Феномен цитування спричинює появу нових смислів, що постають як результат зв'язку різних семантичних й ідеологічних векторів. Зауважимо, що подібне прочитання демонструє здатність Лютера Кола не просто інтуїтивно відкривати нові обрії в загальновідомому літературному тексті, але й методологічно обґрунтовувати свою національно-екзистенціальну інтерпретацію тексту, підносячи її до рівня наукової свідомості. На сторінках роману постає справжній критичний діалог культур із виразним епістемологічним імперативом і верифікацією. Ця верифікація є сутнісно національною, оскільки покликана вибудувати національну свідомість індіанців (у конкретному випадку відновити самоідентифікацію чокто). В інтерпретації біла людина-християнин представлена значно нижчою в моральних уподобаннях, порівняно з «дикуном-канібалом». Лютер Кол, подібно до справжнього науковця-філософа, розкриває колоніальну суть, що постає за конкретним літературним текстом і всією літературною традицією: «Люблю читати ці книжки, тому що там завжди є історії, а через них вони формують світ таким, яким вони хочуть його мати. Цей оповідач розуміє справжню суть світу, те, що все має бути в рівновазі, добрі духи й погані духи, усе навкруг, але потім змінює історію. Ми маємо бути насторожі щодо тих історій, які створюють про нас і про те, як вони змінюють історії, що нам уже відомі» [10, с. 91]. Прикладом цієї тези письменник вважає «Казки дядька Рімуса» Дж. Харрися. На одній зі сторінок роману внучатий племянник Лютера, Аттіс Кол, ветеран в'єтнамської війни, виголошує, що він абсолютно переконаний: «А знаєш, Братик Кролик <...> — це оповідка чокто, яку вкрав білий і записав її так, наче він її створив» [Owens 1995, с. 40–41]. Тут автор застосовує прийом центону, будуючи текст завдяки цитуванню власної культури в білій літературі. Кожна з реплік має свою денотативну семантику та конотативні відтінки значення, пов'язані з автохтонним контекстом цитати. Зрештою, усі вони

працюють на загальну ідею «викраденої культури», створюючи ефект палімпсесту американської культури загалом.

Нездатність білої людини зберегти власну культуру, а з нею й національну самоідентифікацію, призводить до того, що вона постійно присвоює те, що їй не належить. «Той оповідач у книзі позабув власну історію. <...> Розумієш, людина має пам'ятати оповіді власного народу, і лише тому вона теж має створити власну історію. Людина повинна жити в рівновазі — як внутрішньо, так і зовні. Той чоловік у книзі, який сказав, що має орла в душі, пішов і вбив свого брата. Він дійшов до того, що осідлав труну, та більше не був цільною людиною» [Owens 1995, с. 91]. Текст Оувенівського роману є переплетенням цитат і старих культурних кодів, формул, риторичних структур, які продукують абсолютно нові смисли.

Письменник звертає читача до тексту Нового Заповіту, а саме до десяти заповідей, що є основою європейського морального кодексу. Надалі виправдання братовбивства покладено у вуста агента Федерального бюро розслідування, організації, що мала б підтримувати мир і порядок. Герой пихато проголошує, що саме з убивств розпочалася велика американська нація. Інтертекстуальність, застосована Л. Оуенсом у романі «Найгостріший зір», дає змогу прочитати класичні твори мейнстрімної культури супроти світогляду чокто, створюючи важливі текстуальні й ідеологічні резонанси. Таке прочитання засадничих текстів американської літератури перетинає установлені в американському суспільстві неписані кордони й кидає виклик уявній святості білого суспільства, змушуючи читача побачити їх у зовсім іншому світлі. Завдяки такому постмодерністському прийому, письменник руйнує усталений канон американської літератури, доводячи, що історія, біографія, політика — абсолютно необхідні чинники для читацької практики та осягнення текстів. Посилання на класичні для білої свідомості тексти слугують своєрідними вузлами, що пов'язують літературу зі значно ширшими мережами суспільних, історичних, культурних і текстуальних сил. Це не тільки змінює сприйняття запропонованої текстуальності, але й впливає на формування свідомості читача. Досягаючи розриву автономії письмового тексту, характерного для корінного світогляду, де усне слово

постає вище від слів зафіксованих на письмі, письменник транслює уявлення про оточуючий світ народу чокто.

В іншому місці роману устами Лютера Кола виголошують вирок білій цивілізації: «Усе, що вони роблять по всьому світу, — це руйнують кола⁵³ (зв'язки)» [Owens 1995, с. 97–98]. Нездатність білих створити та утримати власне коло, повсякчасне прагнення зруйнувати кола, створені представниками інших рас, як-от народом чокто, породжують в уявленні читача образ мандрівного «перекотиполя», не здатного пустити коріння. Це, власне, характеризує імідж сучасного американця, для якого абсолютно природно десятки разів змінювати місце проживання і роботи протягом життя. В уявленні корінних народів Північної Америки це абсолютно неприйнятно, вони переконані, що людина неспроможна за короткий час налагодити духовні зв'язки з довкіллям, із землею, що для них є священною, а отже, стати частиною кола життя.

Домінантне суспільство, якщо й намагається «спокутувати» свою вину за порушені священні кола, то робить це ніби «для галочки». Л. Оуенс у романі «Гра в кості» наводить невеличкий епізод: «Річниця різанини при Вундид Ні прийшла і пройшла, надриваючи серце кадрами закоцюблих у снігу трупів загону Великої Ноги й тих, кого вкидали в повозки, наче то були дрова. По телевізору показали забіг індіанців навкруг меморіалу Великої Ноги, попри великий мороз і теплий одяг, їхні погляди на непорушних обличчях нагадували вивітрений пейзаж. Ці обличчя несли на собі справжні обриси країни індіанців: випивка, наркота й тяжке життя» [Owens 1994, с. 32]. У романі «Розмальований барабан» Л. Ердріч один із героїв розповідає про власне спілкування із вовками. Шаавано прагнув з'ясувати, як вовче плем'я виживає в умовах, на які звірів прирекла людина: їх полюють із повітря, травлять на землі. Відповідь вразила простотою: «Ми живемо, тому що ми живемо» [Erdrich 2005, с. 120]. Коли Шаавано запитали, навіщо він наражав себе

⁵³ Мається на увазі Священне коло, яке відображає концепцію розвитку людини, наголошуючи на священній зцілювальній силі рівноваги.

на смертельну небезпеку, спілкуючись з хижакими, він дав відповідь: «Я просто хотів дізнатись, як не вбивати себе» [Erdrich 2005, с. 120]. Життя в колоніальних умовах американського суспільства, із погляду пересічної людини корінного походження, не було справжнім життям, тому найвищий відсоток наркоманів та алкоголіків у країні простежуваний саме серед тубільного населення, як і надзвичайно багато правопорушників, що відбувають покарання за ґратами. Та життя є даром Вакан Танка, Гічі Маніту, Верховного Духу, Того, хто дарує життя⁵⁴, тому має сенс як таке, є частиною всесвітньої енергії, кожній людині належить місце у колі життя, власна місія, без виконання якої це коло може розімкнутися.

Нелінійний спосіб організації цілісності текстів романів Л. Оувенса залишає відкритою можливість для іманентної автотонної рухомості, унаслідок цього — і для самоконфігурації. Часто цього досягають за допомогою металогічних фігур прихованого смислу, як-от постмодерністська іронія. У всьому світі поширене зацікавлення індіанцями як своєрідними природними гурми. Це одна тема, із якої іронізують, як і з індіанців, що користуються цим. Л. Оувенс описує молодиків, що записалися до класу з вивчення літератури корінних народів, у романі «Гра в кості». На заняттях вони «уявляють себе перевтіленням Скаженого Кіня або нащадками індіанських принцес. Кожен має прапрапрабабцю черокі, чомусь ніколи не пають або хоч лумі. На вихідних знаходять якогось торговця в пір'ї, що прихопить у них сотню баксів за ритуал потіння або й три сотні за пошук видінь, після яких вони повертаються голодні, але з індіанським ім'ям, на зразок Верболіз або Червоний Птах» [Owens 1994, с. 21]. Таке ж ставлення молоді до індіанської історії описує і Дж. Візенор у романі «Духи», де гурт білих студентів «вивчає» індіанську духовність і «практикує» життя за законами природи. Єдиний студент, що має якусь належність до племінної традиції, безнадійно програє в цьому навчальному герці. Текст роману «Духи» — каскад глумливої іронії: «Жоден індіанський письменник не буде таке нести про свій народ, тому що ми маємо усну традицію. <...> Тональний

⁵⁴ Кожен етнос має свою назву для позначення рушійної сили життя.

Режим сказала, що в тих історіях не було жодної аури, завдяки цьому зазначила, що автор не був справжнім індіанцем, який живе в резервації. Справжні індіанці мають аури, що просвічують навіть в оповіданнях» [Vizenor 1994, с. 87].

Подібну шаблонну реакцію на сучасний літературний процес корінних народів описує й Л. Оуенс у романі «Гра в кості»,⁵⁵ де професор, який має ірландсько-чокто-черокі походження і є племінником Лютера Кола, намагається під час лекції «звільнити Чорного Лося й студентів від романтичного погляду Джона Нейхарда»⁵⁶ [Owens 2000, с. 35]. Кол Мак Кертан так прокоментував свою спробу: «відчув, що все зруйнував, студенти почувалися обікраденими, не почувши правди про прекрасного буремного старця Ніколаса Чорного Лося, пристрасного католика, що був народжений на межі іншого світу й пережив його» [Owens 2000, с. 35]. Цитата внутрішньо споріднена з ходульними твердженнями, що вкладені в уста персонажів «Духів»: «Індіанці ближчі до матері-землі, до серця й енергії лісів і гір, до рослин та рік, — сказала Белладонна, — ми не такі злонависні як білі люди, що забирають усе, а потім ранять нашу матір-землю» [Vizenor 2000, с. 93]. В обох романах акт прочитання літературних текстів персонажами, який власне є прихованою іронією над теорією читацького відгуку, перемістився від гаданої «оригінальності» до міркувань, що стосуються природи подібних стереотипів, і став допускати безвідносність впливу на масову свідомість. Обидва письменники Л. Оуенс і Дж. Візенор є науковцями і професорами університетів, пересічний читач може допускати думку, що саме такий вигляд має академічна наукова спільнота з середини. Іронія поширюється не тільки на горе-студентів, які керуються «білими» кліше, але й на весь навколишній світ, що фактично не бажає бачити конкретних людей із їхніми проблемами, натомість насолоджується сфабрикованим уявленням про те, хто є справжнім індіанцем і як саме він має поводитися. Дж. Кокс сумно констатує: «після численних спроб знищити корінний народ за допомогою воєнної

⁵⁵ Як і сам Л. Оуенс.

⁵⁶ Дж. Нейхард фактично вважається автором відомої книги «Говорить Чорний Лось».

сили, духовно й навіть літературно, некорінні пробують замінити те, що вони знищили, оповідками про вигаданих індіанців, як-от п'яні філософи або воїни дев'ятнадцятого сторіччя, що шукають видінь, — історіями, які посилюють їхнє відчуття культурної зверхності». Дослідник висновує, що «поп-культура не лише насильно заперечує присутність корінних народів і їхні голоси, але ще й нав'язує їм такі історії та уявлення, що не мають нічого спільного з їхнім життям» [Сох 2009, с. 171].

У романі «Круглий дім» Л. Ердрич також є епізод, де тринадцятилітній підліток Джо із резервації оджибва, зустрічається з білим, на ім'я Ларкс, який виголошує піднесену промову про важливість мати родинні зв'язки в житті людини. Промова завершується розлогою сентенцією як «класно мати люблячу сім'ю, це дає тобі фору в житті. Навіть індіанський хлопчина на зразок тебе може мати хорошу сім'ю й хороший старт. Знаєш, це навіть може дозволити тобі конкурувати з білою дитиною твого віку. Ну тією, у якої люблячої сім'ї немає...» [Erdrich 2012, с. 171]. У Ларкса думки про те, що індіанець — рівноцінна людина, яка може зрівнятися з будь-яким білим, з огляду на власні здібності, вочевидь, ніколи навіть і не з'являлося.

Ця теза увиразнена на сторінках роману «Гра в кості» Л. Оувенса. Героїня роману Омати́ма, подруга і дружина Лютера Кола, утілення мудрості й вищий духовний суддя роману, згадує своє дитинство, демонструючи дихотомію сімейних цінностей, яку вона навіть не прагне якось завуальовувати. Її мати мала французьке походження, а батько був індіанцем чокто, хоч і надзвичайно багатю людиною. Дитинство пройшло в поселенні чокто, де батько мав власність. Часом мати брала її до великого міста, де вони винаймали кімнату в дорогому готелі, ходили по крамницях, відвідували вистави і музеї. Мати робила вигляд під час цих поїздок, що її донька нічим не відрізняється від решти білих багатих дітей. Батько Омати́ми ніколи не приєднувався до них у цих подорожах. Л. Оувенс продемонстрував вияв підспудного расизму навіть у сімейному колі, зауважуючи, що перед упередженнями расизму пасують навіть найвизначніші цінності капіталістичного суспільства — багатство та гроші.

Персонаж оповідання Дж. Л. Рассел «Обличчя» прагне отримати біле обличчя й за допомогою білого крему жартома створює

собі щось подібне до білої шкіри. Спочатку вона зраділа, зауваживши у дзеркалі зображення з римським носом і високими скулами. Придивившись, вона зрозуміла, що «обличчя, створене з холодного крему, це відображення в дзеркалі не було схоже на маму. У зображення не було походження, не було історії. «Це обличчя не має мамі, не має сім'ї, не має походження» <...> Вона знову поглянула на обличчя без минулого. «Немає минулого — немає майбутнього», — попередила вона своє відображення в дзеркалі» [Russel, с. 131]. Створивши у власній уяві симулякр білої ідентичності, дівчинка з'ясувала, що її ідентичність у такому вигляді просто неможлива. Відсутність першопочаткової ідентифікації, а отже, така «подібність» у принципі не може бути зіставлена з реальністю. Ідентичність у логічному ракурсі нерозривно пов'язана з поняттям тотожності, яка імплікує не лише операції абстрактного ототожнення, а й вимагає конкретного зіставлення з фактами людського життя. Ідентичність конструйована не просто «зсередини» відповідно до потягів людської самості, а потребує підтримки ззовні через зв'язок із родиною, історією, простором. Отже, письменниця попереджає сучасників про важливість дотримання справжньої, а не вигаданої кимось історії.

У новелі П. Рилей «Пригоди індіанської принцеси» розповідається про півгодини життя Арлетти, дівчинки-черокі, яку взяла на виховання біла сім'я тимчасово, її матір повинна була одужати після важкої хвороби, а інших родичів дівчинка не мала. Письменниця наголошує, що Арлетта є «найновішим поповненням до довгого ланцюжка дітей, отриманих для тимчасового виховання в сім'ї», саме тому подружжя Рапієрів має репутацію «надзвичайних прийомних батьків». Соціальний працівник зазначив, що дівчинці необхідно частіше спілкуватися з «собі подібними». Повертаючись після шопінгу, Рапієри зупиняються біля крамнички з вивіскою «Справжні індіанські товари», де зображено «чийсь уявлення про вождя-черокі, прикрашеного військовим головним убором із пір'я племені сіу» [Riley, с. 133]. Придбавши дівчинці в подарунок «справжні індіанські речі», зроблені в Японії, батько сімейства фотографує її з резиновим томагавком у руках поряд з «індіанцем», «розфарбованим червоним тональним кремом і зодягнутим

у шкіряний костюм із бахромою, оздоблений геометричним орнаментом із бісерин у стилі племен прерій. На шиї він мав намисто племені маїду з мушель, а на ногах — мокасини з квітковим дизайном народу оджибве. <...> За все своє життя Арлетта не бачила жодного індіанця, зодягнутого на такий манер» [Riley, с. 137].

Містер Рапієр уважав, що це фото буде мати чудовий вигляд на сторінках альбому, де зберігаються зображення всіх прийомних дітей. Фотографія особливо пасуватиме до світлини чорношкірої дівчинки, такої гарненької в тій африканській спідничці, поряд із левом із пап'є-маше у джунглях в Диснейському парку. Ідеться про своєрідне колекціонування власних добрих вчинків і знань про етнічні меншини. Почуття об'єктів цих фотографій представника домінантної культури абсолютно не обходять. Його уявлення про корінні народи базовані на вестернах і телевізійних серіалах про індіанців. Маленька вихованка констатує із сумом, що «вони ніколи не слухали того, що вона їм говорила. Коли вона вперше з'явилася в них у будинку, вони випустили чергу запитань про те, що таке бути індіанцем. Потім самі ж і відповіли на них, озброєні глибокими знаннями, що засвоїли зі старих фільмів за участі Джона Вейна та з телевізійної постановки за мотивами «Самотнього ренджера» [Riley, с. 136]. Як кепкує П. Сміт у своєму дослідженні, «американці просто в захваті від індіанців, правда, на жаль, не від тих, які живуть поруч із ними зараз» [Smith2009, с. 16]. Власне цікавість родини Рапієрів та мільйонів подібних сімей до культури корінних жителів Північної Америки можна розглядати лише з позиції екзистенційного вакууму, який «виявляє себе головним чином станом нудьги», котру можна витлумачити як втрату інстинкту життєздатності, жоден інстинкт не підказує їй, що робити, і жодна традиція не каже їй, як вчинити; іноді людина навіть не знає, що хоче робити. Натомість вона або хоче робити те, що роблять інші (конформізм), або робить те, що хочуть від неї інші (тоталітаризм)» [Франкл, с. 116]. Мейнстрімне суспільство споглядає етнічні меншини лише через арабески культурних символів і значень, що втрачають у своєму плюралізмі першопочаткову сакральність та стають лише претензією на репрезентацію сутності, а не власне сутністю. Саме в цьому полягає іронія П. Рилей, яка застосовує такий

прийом, щоб виявити деструкцію білої ілюзії, яка має мало спільного з оригіналом. Символом такого «пізнання» культури Іншого стають лапки, що задають інтертекстуальну багатозначність у прочитанні подібного тексту.

Ще один вияв іронічної нарації у корінних письменників — використання широко розтиражованого масовою культурою стереотипу п'яного індіанця. Дж. Кокс сумно жартує, «п'яні індіанці, що філософствують, краще купуються некорінною аудиторією» [Cox 2009, с. 170]. Т. Кінг створює невеличке оповідання «Сидіння в садку», що ввійшло до славнозвісної збірки «Одна хороша історія, ось та» про білого п'яницю, якому привидівся великий індіанець, що сидів і співав на грядках у нього на городі. Усе оповідання проникнуте іронічними кінематографічними алюзіями — індіанець нагадує відомих голлівудських акторів, які знімалися у фільмах про індіанців. «Ти знаєш, він має вигляд десь трохи, як Джефф Чандлер» [King 1993, с. 87]. Іншого разу «він здавався достеменно Віктором Мат'юером, думав Ред. Якщо мати час подумати, то, може, Антоні Квінном, хіба той був дещо вищим» [King 1993, с. 96]. Моделюючи ситуацію порушення соціальних і культурних вимог із боку білого, письменник доносить до читача інвективні смисли за допомогою подібних вербальних конструктів, що насправді демонструють табуйовану поведінку білого суспільства як норму. Завдяки цьому прийому письменник створює узагальнений образ представника домінантної культури — п'яного білого, який уявляє себе обізнаним у всьому на світі взагалі й в індіанцях зокрема. У кінці оповідання п'яний білий протагоніст зустрічає гурт робітників-індіанців, котрі охолоджуються кока-колою у спекотний полудень, і просить донести його до власної садиби, бо дійти туди у нього немає сил.

В іншому оповіданні із збірки «Одна хороша історія, ось та» «Джо-художник і різня на Оленьчому острові», Т. Кінг іронічно розповідає про конкурс інсценованих історій, який проводили до сторічного ювілею одного з численних канадських містечок. Поселення побудоване на священному для індіанців місці, тому для цього батькові-засновникові міста Метью Ларсенові та його братам довелося знищити це плем'я. Щоб інсценувати цю «живу картину», Джо-художник, який є ініціато-

ром затії, конче потребує індіанців. Він звертається до свого (черокі-помо) друга з проханням організувати родичів-індіанців. На заперечення, що їм може це не сподобатись, Джо філософськи констатує: «Що має подобатись? Це — історія. Не можна прибрати все лайно з історії. Вона не завжди така, якою її хотіли б бачити. Нічого не поробиш» [King 1993, с. 108]. «Індіанці» виявилися не надто перебірливими й вирішили, що це переконливий привід для того, щоб зібратися родинним колом.

У наративній стратегії Т. Кінга можна легко простежити методичні спроби висміяти й у такий спосіб зламати стереотипи про перші нації Канади. Робить він це за допомогою гри смислів і значень. Спочатку сучасним жителям, якими, по суті, є корінні жителі, пропонують розкинути свої типи на тому самому Оленьчому острові. Мер міста надзвичайно здивований, що вони їх не мають. Після того, було вирішено використовувати шкільні палатки, індіанцям навіть запропонували скористатися «зручностями» на човновій станції. Інша проблема пов'язана з тим, що сучасні індіанці не мали вигляду справжніх індіанців. Джо запевняє свого товариша: «я знаю, що ти не той, хто підсуне мені кількох італійців або китайців, та вони не схожі на індіанців» [King 1993, с. 112]. У такий спосіб письменник знову іронізує над голлівудськими фільмами, де ролі індіанців виконують італійці або китайці. Про цю ж особливість «білої культури» говорить і вчений-антрополог Алекс Язі (навахо), персонаж роману «Гра в кості» Л. Оувенса. У жартівливому переліку достойних для антропологічного дослідження тем він пропонує: «Таке враження, що Великий Дух створив Голлівуд для забезпечення експериментальної програми розмноження красивих білих людей. <...> Вони духовно абсолютно порожні, тому єдине призначення, відповідно до якого їх там зібрали, — займатися сексом. <...> Одночасно вони приваблюють і розмножують італійців, які так схожі на індіанців, отже, є ще одна субпопуляція для дослідження» [Owens 1994, с. 179].

Один із нав'язуваних масовою культурою стереотипів стосується зовнішнього вигляду індіанця. У романі «Круглий дім» Л. Ердрич іронізує з приводу поширеного стереотипу щодо життєустрою й зовнішності індіанців. Її героїня Зелія «приїхала аж із Хелени, штат Монтана, щоб навернути в християнство

індіанців, жоден із яких не жив у типі, а шкіра багатьох із них була світліша, ніж її власна» [Erdrich 2012, с. 191]. Дівчина була вкрай розчарована. Джо-художник переконаний, що індіанці обов'язково повинні мати довге волосся, заплетене в коси, а не коротку стрижку «їжачком»⁵⁷. «Ніхто ж не повірить, що індіанці в 1863 році мали «їжачки» [5, с. 112]. Проблему розв'язують за допомогою перук, частину з яких позичили в магазинних манекенів, а частину створили самі «актори», наплівши «кіс» із мотків чорних ниток. Т. Кінг продовжує іронізувати, коментуючи, що «якщо запхати ті коси під капелюха, то вони матимуть непоганий вигляд» [King 1993, с. 112]. Той факт, що індіанці в 1863 р. носитимуть капелюхи й нагадуватимуть у такий спосіб ортодоксальних євреїв, автора ідеї не турбувало. Проблема постала в іншому — на всіх однаково не вистачало тих перук. Тоді Джо ухвалив Соломонове рішення: «Нема про що хвилюватися, — заволав Джо, ляснувши себе по лобі, коли його осяянула ідея, — інші гратимуть загін Ларсена з братами та інших людей» [King 1993, с. 113]. Звідси випливає висновок, що індіанці ґатунку 1863 року до людей не належали, крім того, письменник так увиразнив тиражований голлівудськими вестернами стереотип, що індіанці, навіть тоді, коли їм довірили грати білих, могли бути лише «тлом» для справжніх героїв.

Не менш «голлівудським» є завершення цієї історії: «Я — вбитий», — простогнав я і вичавив на себе кетчуп. Довелось це зробити двічі, бо дуже вже тугі ці пляшечки. «Я — мертвий», — повторив знову. «Метью Ларсен убив мене й усіх моїх людей».

Із хвилинку всі ми лежали на піску й намагалися здаватися мертвими. Мухи почали роїтися над кетчупом. Усі затихли. Мер і комісія просто завмерли там. Джо зняв капелюха.

«Я ненавиджу забирати людське життя, та цивілізація вимагає міцної руки для того, щоб відкрити фронтір. Прощавай, Червона Людино. Знай, що з твоїх кісток виросте нова міцніша община навіки» [King 1993, с. 119].

Християнська цивілізація Нового Світу запевняє, що вона наче побудована відповідно до десяти заповідей. Одна з найголовніших серед них — «Не вбий!». У такий спосіб виголошено

⁵⁷ Іще один поширений стереотип, нав'язаний Голлівудом.

виправдання вустами актора-аматора. Іронія Т. Кінга простирається далі, коли він констатує, що постановка меру не сподобалася, він не включив її до переліку заходів святкування, тому що, вочевидь, не поділяв думки Джо про те, що «історія не завжди така, якою її хотіли б бачити». Іронічний ігровий елемент Кінгового тексту пропонує читачеві долучитися до творчого пошуку істини та звільнити свідомість від гніту нав'язливих стереотипів.

Критиковане Т. Кінгом євроамериканське уявлення про місце «Свого/Чужого» у сучасному соціумі провокує закріплення жорстких статусів, які сприяють функціонуванню системи верховенства/підкорення етносів, характерної для суспільств країн Північної Америки. Дж. Кокс наголошує, що євроамериканські автори, прагнучи у своїх розповідях закріпити романтичний або стражденний образ індіанця, «безпосередньо відповідальні за беззаконня, що чинять проти корінних жителів» [Сох 2009, с. 11].

4.4. Полемічна індіанська ідентичність: проблема розщепленої тожсамості в романі Сюзан Паувер «Танцівник по траві»

Формування індивідуальних і колективних ідентичностей членів кожної спільноти відбувається на підставі культурно-сміслових кодів. Г. Мюррей, Е. Еріксон, А. Маслоу, Е. Фромм, Е. Сміт наголошували потребу людини належати до соціальної групи, відчуватися її частиною та усвідомлювати єдність із її представниками. Потреба ця виражається у засвоєнні поведінкового коду бажаної групи. У ньому закріплена «днк» спільноти, засвоєння якої допомагає в процесі ідентифікації члена спільноти. Б. Берк пише, що не існує такого явища, як «автентичність поглядів» у літературі корінних американців, через це не існує й одиниць вимірювання автентичності. «Радше ніж поділяти корінні общини, базуючись на ідеї «частки індіанської крові» і політики ідентичності, запропонованої федеральним урядом», вона дотримується переконання, що «ідентичність корінних американців є плинним і ситуативним явищем» [Burke, с. 6].

У багатьох сучасних критиків виникає спокуса аналізувати «Танцівник по траві» С. Паувер як твір магічного реалізму.

Згідно з поширеною літературознавчою традицією, твори, у яких ідеться про зв'язок земного й духовного світів, аналізовані у річищі теорії магічного реалізму. Магічний реалізм, на думку Р. Вілсон, автора фундаментального дослідження «Магічний реалізм: теорія, історія, суспільство», «використовують для вивчення практично будь-якого літературного тексту, де існує щонайменший натяк на бінарну опозицію чи антиномію. Крім того він широко вживаний як історико-географічний термін у випадках, коли текст має приховані значення» [Wilson, 223]. Л. Замора й В. Ферис наголошують, що термін реалізм «акцентує на своїй версії світу як єдино можливій об'єктивній, універсальній репрезентації природного та суспільного оточення. <...> Тому реалізм функціює як ідеологічна гегемонія» [Zamora, 3].

Літературним творам певною мірою належить роль «ре-транслятора» панівної ідеології суспільства. Саме тому С. Паувер, авторка резонансного «Танцівника по траві», стурбовано коментує: «Те, що читач може зробити з моїм твором, перебуває поза межею контролю. Мене надзвичайно турбує, що люди сприймають мою творчість як студії з історії, соціології, етнографії, хоч насправді це не більше, ніж літературний твір» [Oslos a]. Роман розповідає про абсолютно нові для західного світогляду погляди й підходи до світобудови, характерні для традиційної спільноти Північної Америки. Один з оглядачів роману звертає увагу на те, що «Паувер підводить читачів до світу, який попередньо був для них абсолютно чужим. Авторка робить досить простою для «чужинців» спробу зрозуміти устрій життя корінних американців. Для тих, хто не має жодних попередніх знань про культуру американських індіанців, усе одно важко буде зрозуміти, яке величезне значення для них мають видіння, чари та сім'я» [Oslos b]. В. Діана вбачає джерело потенційного несприйняття західним читачем роману «Танцівник по траві» вихідних положень, на яких авторка будує свою оповідь. «Роман Паувер вимагає від читача критично переглянути положення про те, що вони вважають *реальністю*. Ключче питання реалізму є джерелом дебатів серед дослідників літератури корінних американців: як класифікувати індіанську прозу, що кидає виклик усталеному західному погляду на реальність?» [Diana, с. 5].

Авторка роману чітко висловила свої вимоги до читача та свою незгоду зі спробами зарахувати її роман до магічного реалізму. «Я категорично не погоджуюся з тими, хто вбачає в моїй роботі зразок магічного реалізму та називає мене серед таких авторів, як Г. Г. Маркес. У моїй рідній культурі те, що описано в романі, ніяк не є магічним реалізмом, це для мене абсолютна реальність. Можливо, це не реальність іншої культури, але це аж ніяк не літературна стратегія для мене. Я описую справжні реалії життя моїх персонажів. Мене не ображає, коли критики характеризують роман таким чином, оскільки я розумію джерело, що стало основою для таких висновків. Ця інтерпретація пов'язана з їхньою культурою. Я переконана, що це неправильне розуміння, тому, коли мені надана така можливість, висловлюю свою незгоду з цим» [Oslos]. К. Хуан-Хі реагує на заяву письменниці досить категорично. Попри те, що «Паувер відкидає категоризацію свого роману як явища магічного реалізму, літературознавці не мають альтернативи й не можуть віднайти в літературній теорії іншого місця для цього роману» [Hyung-Hee, 72], бо просто не існує іншої теоретичної бази, яку можна було б покласти в основу інтерпретації подібних літературних явищ. Натомість літературознавець Л. Швенінгер доводить, чому магічний реалізм є не зовсім придатним визначенням для творів більшості корінних авторів. «Із суто західного погляду, маркування магічним реалізмом має тенденцію знизити цінність того, що називають магічним... Широко визнаний той факт, що теорія магічного реалізму справді пропонує способи інтерпретування роману Паувер. Концепція лежить у царині дихотомії між «магічним» і «реальним», саме цьому поділові так опирається Паувер у своєму романі. Використання термінів *магічний* і *реалізм* украй проблематичне щодо тексту роману. Попри всю диференціацію категорій, незмінною залишається принципова семантика: реальність протистоїть магічному, реальність протистоїть тому, чого не існує» [Schweninger, с. 50].

Л. Швенінгер доводить, що письменниця в тексті роману «Танцівник по траві» прагне поставити поряд мейнстримну західноєвропейську та корінну позиції на шляхи пізнання, створення історій, узагалі — на історію. «Роблячи це, вона відмовляється асимілювати своє бачення або ж надавати будь-які

преференції мейнстримній епістемології» [Schweninger, с. 53]. Авторка погоджується з тезами літературознавців про те, що розгляд роману «Танцівник по траві» через призму магічного реалізму, безперечно, полегшить життя критикові, але підхід до нього «через залучення абсолютно некорінної філософії призводить до ризику повністю втратити «індіанськість» цієї прози (це стосується не тільки творчості Паувер, але й усіх інших корінних письменників)» [Schweninger, с. 51].

У своєму творі С. Паувер надає читачеві змогу «відкласти вбік» своє мейнстримне світобачення, до якого він так звик у повсякденному житті, побачити навколишній світ зовсім під іншим кутом зору. На сторінках роману живуть одночасно космічні технології та древні звичаї сіу, вони не заперечують одне одного, навіть у якийсь момент можуть перетнутися. Питання полягає лише в тому, чи спроможна сучасна людина розгледіти те, як древня мудрість і сучасність співіснують у житті людини. Один із перших дослідників літератури корінних народів Р. Флек говорить про те, що «ці два світи до того тісно переплетені між собою, що ми маємо змогу побачити з абсолютно нової перспективи те, що є реальним або нереальним. Вічна міфологічна присутність постійно вривається в сучасне життя» [Fleck, с. 4].

Яскравим прикладом може слугувати стеження по телевізору п'ятирічного Гарлі Воїна Із Вітром за приземленням астронавтів на поверхню Місяця. Тітка Елві прагне переконати всіх присутніх у важливості події, що, безперечно, увійде в історію, однак не помічає, що спливають останні хвилини земного життя її матері. Жінка, відповідаючи на репліку про те, що це історичний момент, сказала, що «всі моменти життя колись будуть належати історії» [Power, с. 115]. Наближення смерті для Маргарет Багато Ран ознаменоване припливом води, що поступово наповнює її кімнату. Як і багато інших народів світу, сіу вірять у те, що світ живих відділений від світу мертвих водою. Перед відходом Маргарет пояснює своєму онуку різницю між фізичним і духовним складниками предметів та явищ всесвіту. «Токайя⁵⁸, ходи-но сюди. Я покажу тобі місяць». Гарлі відвернувся від вікна і став біля ліжка Маргарет. Вона сказала,

⁵⁸ Онук — мовою дакота.

щоб він заплющив очі й уявив, а вона буде уявляти разом із ним. Він відчув, як місяць увійшов у нього через потилицю. Він поєднав між собою всі кістки й ляснув у вухах. Він відчув розширення, до якого пристосувався. Гарлі стояв біля бабусиного ліжка, з очей лилося холодне світло на її вкрите клаптевою ковдрою тіло. Зоряний вітер війнув із його вух, хвиля за хвилею, наче шум у морській мушлі.

Гарлі не чув голосу, проте міг читати по бабусиних вустах. Вона казала: «Це і є місяць. Це шлях на місяць». Він трусонув головою, бо не зрозумів. Вона вказала на телевізійний екран, по якому пливли люди, їхня хода здавалася одночасно важкою та легкою. «Вони можуть пересуватися лише по поверхні», — прошепотіла Маргарет» [Power, с. 116].

Можливо, завдяки бабусиному напученню, Гарлі зумів побачити її дух після фізичного відходу. Як пояснила Маргарет своєму першому чоловіку Чарлзу Погану Освяченому Мак-Леоду, який зустрічав її на межі фізичного й духовного світу, вона «пішла з дому трішки раніше», щоб мати час створити власні чари. Жінка вирішила показати власним дітям, що дух людини безсмертний і всемогутній. Маргарет вирушає потанцювати на Місяць. Саме цей танець побачив Гарлі на екрані телевізора, спостерігаючи за першими кроками людини на місячній поверхні. «Слухаючи голоси Валтера Кронкайта, астронавтів і тих, хто підтримував із ними зв'язок із Г'юстона на Землі, він ураз почув із чорно-білого екрана пісню мовою сіу, що зазвичай виконують на паувау під час підняття прапора. Та коли Гарлі озирнувся, зрозумів, що, крім нього, цього більше ніхто не чує. Нейл Амстронг й Елвін Алдрин дивилися прямо в камеру. Гарлі стало смішно, бо вони нагадували йому білих черепашок, що стоять сторч. Амстронг використовував алюмінієвий черпак, аби зібрати зразки місячного ґрунту, не нахиляючись, а Алдрин захоплював велике каміння чимось на зразок щипців. За мелодією Гарлі почув знайомий голос «Токай! Онучку!», побачив фігуру бабці на екрані, що рухалася в його напрямку від далекого горизонту позаду астронавтів. Вона танцювала, розхитуючись, як під час паувау сіу, але чудова сукня, оздоблена блакитним бісером, була йому незнайома. Він сказав собі: «Бабуся стала молодою». Тут вона всміхнулася, а усмішка виявилася

старою. Її волосся одночасно було чорним і білим. Вона рухалася поступово, а не стрибала, як м'ячик, як ті чоловіки в скафандрах. Він очікував, що Амстронг й Алдрин нарешті побачать її, однак вони бачили тільки ґрунт під ногами. Нарешті вона наблизилася до них впритул, у Гарлі перехопило дух, бо бабуся протанцювала крізь Нейла Амстронга. Астронавт не переставав длубатись у землі, лише трубка для подання кисню ледь заколивалася, коли вона пройшла» [Power, с. 121].

Письменниця наголошувала на звичайності незвичайного, ставлячи поряд перші кроки людини на Місяці й відхід людини до іншого світу. «Токайя! — поклікала вона в дусі. — Поглянь на мене, поглянь на чари. У світі все ще існують чари». Маргарет протанцювала поза астронавтами та їхнім негнучким металевим прапором. Вона продовжувала рухатися до шляху, що брав початок у трясині озера Мрій. Вона підняла ногу й відчувала Ванаги Таканку, Шлях Духів, що струменів знизу. Вона зупинила свій танець і жваво пішла до Вогнища Предків, рівно п'ять кроків від краю всесвіту» [Power, с. 121–122].

Структуротворчим у романі є зв'язок між часом і простором, що безпосередньо змушує читача звернутися до категорії пам'яті, яка функціює в тексті, як «нитка Аріадни». Пам'ять про минуле надає сенсу сьогоденню й пояснює структуру всесвіту з погляду народу дакота (сіу). Те, що білий читач сприймає як вияв магичності й прагне пояснити за допомогою літературознавчої технології, на зразок магичного реалізму, для сучасних дакота, як і для їхніх попередників, здається просто виявленням древніх релігійних переконань у житті, своєрідним підтвердженням істинності шляхів їхніх предків. Таке «під'єднання» до метапам'яті предків дає змогу Гарлі стати свідком подій далекого минулого, а саме моменту, завдяки якому на землях сіу було прийняте християнство. «Гарлі скоса поглянув на Міссурі, очі заплющувалися. Напружуючи зір, він побачив, як перед ним виникли фігури. З'являючись із минулого, вони поступово формували лінію до теперішньої річки. Його предки в м'яких шатах з оленьчої шкіри пропливали перед ним у піднесеній ході. Вони йшли зі своїми дітьми, поряд стрибали собаки, ішли цілими поселеннями, щоб побачити епохальну подію. По натовпу до річки пішли брижі, усі хотіли мати кращий

огляд. Гарлі побачив його останнім, він ішов просто на нього. Пароплав із плоским дном плив по річці завдяки великому колесу. Хлопчина пошукав палубу, а ось і воно — елегантне фортепіано, інкрустоване перламутром. Педалі падали на сонці, а клавіші кольору слонової кістки були настільки симетричними, що нагадували риб'ячий хребет. Молодик у котелку сів за інструмент і натиснув на педалі, наче для того, щоб перевірити їх. Його пальці повільно торкалися клавіш, він видобув музику з чорно-білого дерев'яного стола, його очі заплющилися, а торс почав рухатися. Він так заглибився у свою гру, що навіть не помітив величезний натовп на березі. Мабуть, так ніколи й не здогадався, що він проклав шлях новій релігії» [Power, с. 70–71].

В інтерв'ю з Ш. Осло С. Паувер зізнається, що в юності вона знала напам'ять повний текст «Ромео і Джульєтти». У романі «Танцівник по траві» наявні свої образи вічного кохання, що мають багато спільного з шекспірівськими персонажами. Це священний клоун племені сіу Кінь Духів і жінка-воїн Червона Сукня. Покликані виконати свої обов'язки перед племенем і через це розлучені за життя, вони стають чоловіком та дружиною після смерті Червоної Сукні. «Мене виростили в переконанні, що дисципліна й самоконтроль — риси зрілості, заради яких необхідно відкинути індивідуальні бажання. Мої почуття полилися потоком нині, я наче відродилася заново в череві своїх бажань. Музика пронизала моє розпорошене ество, пронизлива насолода флейти для залицання дакота. Цю мелодію створив Кінь Духів, той, що побачив грозових істот у своїх видіннях, цю мелодію він грав, коли я несла воду з річки чи збирала хмиз для багаття. Це було задовго до наших видінь, таких спустошливих, що розвернули наші долі в протилежні напрямки. Мій дух пульсував від люті та був наче стара жінка, що оплакує своє дитя. Ми з Конем Духів були жертвами нашої віри. Наче Іов, самотній у своєму відчаї. Обрані» [Power, с. 277].

Мотив Орфея та Евридики не є чимось новим для західного читача, тому звернення до цієї міфопоетичної ситуації, на перший погляд, не щось виняткове. С. Паувер не прагне дотримуватися традиційної схеми з поверненням коханої з хтонічного простору, натомість вона пропонує іншу, таку, що ґрунтована на духовній традиції дакота. «Кінь Духів не зарив мене

в землю й не побудував ристувань, натомість він розмістив мене у гіллі біля верхівки крони могутнього дуба. Мене колисали міцні віти. Мій муж стояв поруч зі мною, оглядаючи далечінь. «Ти будеш бачити весь світ звідси», — сказав. Він з'їв ягоду чорносливу, після того як м'якоть зникла, ніжно поклав кісточку до моїх вуст. Це був найінтимніший жест, що будь-коли відбувся між нами» [Power, с. 279].

Згідно з віруваннями дакота, душу коханої людини можна втримати на землі протягом певного часу, якщо хтось із живих нестямно кохає її і не бажає відпускати, щоб вона пройшла Ванаги Таканку, Шляхом Духів до Вогнища Предків, як це зробила Маргарет Багато Ран. У посмертній долі Червоної Сукні цю роль зіграв Кінь Духів. «Кінь Духів утримував мій дух протягом одного року, найбільш тяжка форма скорботи. Його молодший брат Воїн із Вітром погодився допомогти йому. Разом вони побудували духовну хатину для мене й зібрали речі, що потрібно було роздарувати під час останнього пригощання. Коли сплинув рік і наше селище зібралося для церемонії відпущення моєї душі, ця відправа була невдалою. Кінь Духів виконав усе необхідне, промовив потрібні слова, роздав усе своє майно, але він не відпустив мене з цієї землі. Його серце було кам'яною кімнатою без дверей» [Power, с. 280].

Закоханим дано пережити ще одну розлуку, на цей раз — вічну. Як пояснює Червона Сукня, «мій чоловік шукав смерті на полі битви й незабаром сміливець арикара допоміг йому. Попри те, що я робила все можливе, щоб відвести від нього стріли, розштовхуючи повітря руками, спрямовуючи їх в інший бік» [Power, с. 280]. Червона Сукня сподівалася на довгоочікувану зустріч із коханим, а натомість зустріла самотність, «він опинився поряд із нашими предками, бо не було нікого живого, хто б утримав його дух, так як він це зробив із моїм» [Power, с. 281].

На аособливу увагу заслуговує образ Кося Духів, що несе тягар духовного обов'язку перед власним народом, оскільки він є священним клоуном хейокою дакота, що отримує видіння від грозових істот. Це дуже продуктивний образ для культури північноамериканських Великих рівнин. У багатьох корінних народів поширена практика пошуку видінь, під час яких налагоджується контакт із представниками «духовного світу», що

стають духами-охоронцями протягом усього життя людини й допомагають їй віднайти особисте призначення у світі [Nelson]. Хейокою (навіженими в перекладі з мови лакота) стають ті, кому з'явилися духи грози та грому (Вакин'ян). Видіння наділяє людину (зазвичай, це особа чоловічої статі, хоч можуть бути й винятки) величезною силою, але водночас така людина має боятися грози та блискавки, які вразять її, якщо своє покликання виконує не достойно. Коли хейока взагалі не виконує покладених обов'язків, блискавка і грім знищать усю його родину, для представників корінних народів — це найстрашніша кара у світі. Священний клоун виконував хейока-ритуали для свого поселення, був вісником грозових істот, блазнював, робив усе навиворіт, викликаючи людський сміх [DeMallie]. Коли лакота ставав хейокою, потрібно було виконати церемонію приготування собаки, якого потрібно було вбити швидко й не залишаючи слідів, так як убиває блискавка. Шматки приготованої тварини спочатку пропонували грозовим істотам, за переконанням лакота, вони жили на заході, а потім — іншим духам священних напрямів. Після цього годували всю спільноту, ця їжа приносила благословення. «Після цього люди краще бачать зелень, що їх оточує, шир священного дня, кольори землі краще фіксуються в їхній свідомості» [Neihardt, с. 163].

Європейському загалу концепт священного клоуна-хейоки уперше був представлений у 1932 р., після публікації книги «Говорить Чорний Лось» Дж. Нейхарта. Святий муж народу лакота розповів про священні ритуали й традиції свого народу. Чорний Лось пояснює мету ритуалів хейоки: «Усе навпаки, бо потрібно, щоб люди спочатку відчули радість, тоді силі легше дістатися до них» [Neihardt, с. 159]. Одкровення, що його має сповістити хейока, легше сприймається людьми, коли їм весело. Усе відбувається в дзеркальній послідовності порівняно з грозою, що спочатку лякає людей, а потім після закінчення приносить радість. Істина приходить у цей світ із двома обличчями, на думку Чорного Лося, — із сумним і веселим, але це та сама істина. «Коли у світі й без того сумно, тоді усміхнене лице їм стає ближче» [Neihardt, с. 161].

«Норовливість» — провідна риса священних клоунів воїнських спільнот. Хейока вдягається, поводить і говорить

протилежно до усталених норм поведінки конкретного суспільства. Як пояснював Чорний Лось, який також був хейокою: «Наші тіла були вкриті червоною фарбою, а поверх чорним були намальовані блискавки. Ліва частина голови була поголена, а на правій звисали пасма довгого волосся» [Neihardt, с. 161]. Хейоки зазвичай були зодягнуті у лахміття або носили одяг навиворіт, надягали теплі речі й трусилися від холоду серед літа, бігали практично роздягненими взимку, скаржачись на спеку. Поголена частина його голови говорила про покору Грозовим істотам, позначаючи місце, куди може поцілити блискавка. Клоун їздив на клячі задом наперед, так само вдягав і взуття. Мова була сповнена суперечностей: вони погоджувалися, маючи на увазі «ні». Подібна поведінка викликала сміх оточуючих. «Цей здоровий сміх із суперечностей «шиворіт-навиворіт» і «холодно серед літа» робив людей більш відкритими для сприйняття нового досвіду, необхідного для їхнього сьогодення» [Tedlock, с. 106]. Подібна карнавальність, за М. Бахтіним, протистоїть трагічному й епічному, а її амбівалентність слугує причетністю як до втіленої незавершеності всього сущого, так і до кінцівки, смерті й воскресіння. Трагедійність поєднана з пародійністю, що містить заряд розвінчання, потенціал оновлення.

Потрібно було дуже обережно приймати пропозицію хейоки про допомогу, оскільки, зазвичай, можна отримати щось діаметрально протилежне. Клоуни були частиною релігійних церемоній і навіть у засідань ради старійшин, мета їхньої участі — висміяти старійшин і шаманів. Здавалося б, що подібна поведінка послаблює повагу і веде до святотатства, але поведінка хейоки зазвичай вказувала на шлях правильних рішень [Tedlock, с. 109]. Поведінка хейоки розхитувала соціальні норми, усталені в суспільстві, порушувала усі табу, клоуни загострювали увагу на виявах негативних емоцій — жадібності, егоїзмі, зажерливості, дражнили членів зібрання, тестуючи устої суспільства на життєвість. Видавалося, що для священного клоуна не було жодної святині, йому приписувалася роль найвищого соціального критика. Хейока нагадував людям, що енергія творця перебуває поза усталеними категоріями добра і зла і не пов'язана із людськими уявленнями про правильність і невірність. Хейоки були дзеркалами суспільства: якщо

хтось із громади занадто занурювався у власну значимість, поряд опинявся священний клоун аби полегшити такий тягар. Хейока займався цілительством, породжуючи сміх, пришвидшував одужання. У розпал битви хейока безстрашно кидалися в гущавину бою, заперечуючи своєю поведінкою природний страх смерті. На священних церемоніях вони рухалися в протилежний бік (проти годинникової стрілки), співали тоді, коли інші мовчали, робили усе лівою рукою. Хейоки були здатні заглядати у світ духів, за межу, куди люди не наважились зазирнути. Клоуни рятували народ від смерті, не отримуючи у відповідь нічого, цей дар міг стати прокляттям для людини, яка його отримувала. Обов'язки клоуна вимагали бачити світ чистим поглядом дитини, але судити про нього із мудрістю старійшини, при цьому потрібна була справжня мужність воїна, щоб голосно висловлювати найбільш неупереджені судження, незважаючи на статус співбесідника.

Від людини-хейоки вимагали справжньої жертвовності. Зазвичай, вони були самотніми, погано вдягненими, жили в дірявих типі, через вимушену небезпечність їхньої поведінки, попри їхню святість, люди цуралися хейок, тільки відомі клоуни отримували шану й почесі. Інші часто були змушені коротати своє життя занехаяними та самотніми [Hassrik, с. 272]. Серед найбільш відомих священних клоунів народу лакота — Скажений Кінь, переможець генерала Кастера, його небіж Чорний Лось. Обидва свого часу були духовними лідерами лакота. Через відчайдушну хоробрість і прямолінійну відвертість хейоки були особливо небезпечні для колонізаторів, їх прагли знищити найпершими, бо були небезпечніші, ніж решта воїнів. У людей корінної спільноти вважалося святотатством убити священного клоуна, але це навряд чи зупиняло загарбників. Хейока — надзвичайно рідкісне явище в сучасному світі, навіть у традиційних общинах. Проте хейоки зуміли виживати, навчившись «губитися» серед загалу.

У «Танцівникові по траві» С. Паувер розгортається столітня історія однієї з общин лакота, письменниця порушує питання духовної спадкоємності. Сюжет роману згрупований навколо становлення Гарлі Воїна з Вітром, що неможливе без усвідомлення історії його предків, які продовжують відігравати

провідну роль у сьогоденні. Важливе значення для Гарлі має історія стосунків між хейкою Конем Духів і жінкою-воїном Червоною Сукнею. Для Гарлі, що живе у XX ст., концепт хейки — своєрідний знайомий незнайомиць, бо серед теперешніх лакота священний клоун відсутній. «Цей твій дядько якось мав могутнє видіння: перед ним з'явилися грозові птахи. Знаєш, що це означає?» «Так», — відповів хлопець. «Звичайно. Він став хейкою. А це важко, — Херод провів пальцем з обляганим нігтем по руці. — Він намалював знак блискавки на руках, ногах і обличчі. І почав робити все навпаки, як зазвичай, та говорити те, що не мав на увазі». Гарлі глянув спідлоба: «То він брехав тоді?» «Ні, — старий похитав головою, — він просто говорив усе навпаки. Та всі розуміли, вловлюючи прихований зміст». Гарлі водив пальцем по пилюці, малюючи паралельні лінії блискавок. «Він був мужнім і здобув багато перемог на полі битви. Твій батько був на нього схожим. Ти походиш із давнього роду воїнів» [Power, с. 68].

Постать хейки Коня Духів — стрижневий образ роману, про нього згадано майже в кожному розділі, про це розповідають цілитель Херод Маленька Війна, відьма Меркурі Грим, сам Гарлі Воїн із Вітром і, звичайно, його кохана Червона Сукня. Більшість сучасників вбачають у Коні Духів героїчного предка Гарлі, визначного хейоку, проте в очах Червоної Сукні він не просто священний клоун, а людина, яка несе тягар важкого обов'язку.

«Він заспокоївся, сів і почав змащувати пилюкою свої шляхетні руки. Білі смуги блискавок вкривали йому руки й ноги, обличчя також було посічене чорно-білими смугами. Жмут трави, прив'язаний до чуба, прикривав ясні й чорні, немов поліровані, буйволячі роги, очі. Як добре я знала ці очі! Із півночі віяв холодний вітер, та Кінь Духів не показав, що йому зимно, натомість почав обмахуватися й жалітися на спеку.

Після того як йому наснилися гігантські грозові істоти, що вивергали блискавки одним поглядом, Кінь Духів став хейкою, священним клоуном. Його поведінка була оманлива, він плакав під час веселих танців і веселився на похоронах, трусився в спеку та пітнів у холоднечу. Він першим кидався в битву, неначе це була весела гра, а не війна, завжди казав

протилежне тому, що мав на увазі. Я відчувала його самотність, спричинену тягарем місії, — віддавати шану грозовим істотам шляхом публічного приниження» [Power, с. 244–245].

Червона Сукня також мала покликання від духів предків, згідно з яким вона повинна залишити батьківську оселю й вирушити до ворогів свого народу. На прощання Кінь Духів вручив їй щит, який належить носити справжньому воїнові, на ньому зображена жінка в червоному платті, що в руці тримала блискавку. Ця історія кохання сумна — обоє поставили обов'язки перед громадою вище за власні почуття. Червона Сукня мала виконати місію, покладену духами-охоронцями лакота. Вміло користуючись знанням мови завойовників, залучаючи духовні знання, дівчина вирушає до форту Ламарті, щоб під виглядом секретаря священика проникнути в тил ворога. Її краса, вишукана англійська мова разом з екзотичним походженням⁵⁹ викликали захоплення й спричинили закоханість у неї кількох солдат і навіть офіцерів. Червона Сукня користувалася цим в інтересах свого племені — за допомогою гіпнозу вона спонукала закоханих до самогубства. «Ти ще один, із ким нам не доведеться битися», — таке їй напуття» [Power, с. 247].

Здатність автора по-своєму трансформувати традиційні образи й ситуації, добре відомі читачеві із західним світоглядом, в образи та ситуації, укорінені в культурі корінних народів, зокрема в культурі народу сіу, — безперечна родзинка роману «Танцівник по траві». Червона Сукня, справжня «хтонічна істота», є одним з оповідачів роману, має двоїсту природу: це підступна вбивця білих офіцерів, що у свідомості читача актуалізує образ біблійної Юдифі, та охоронниця власного народу, функція, яку вона продовжує виконувати й через століття після власної смерті. Трансформація традиційної композиційної схеми дає змогу письменниці повністю передати складність образу героїні, тканина роману постає як своєрідна гра з традиційно західною схемою, коли міфопоетичність слугує основою художнього прийому.

⁵⁹ Її вважали індіанською принцесою, що в європейському вимірі було не так уже й далеко від правди, оскільки вона — донька одного з найвпливовіших вождів народу сіу.

«Сплила сотня років, і сливова кісточка в моїх вустах розрослася сливовим гаєм. <...> Я прив'язалася до живих, і мене досі чіпають їхні турботи. Мій дух ніколи не полишав народ дакота, попри те, що часом усе, що здатна була робити, — це спостерігати. Я була з ними, коли солдати відбирали наших коней, аби відрізати нам ноги. Я стояла поряд з учасниками Танку Духів, коли вони впадали у виснажливий і непотрібний екстаз, я віяла вітром у їхні обличчя. Занадто багато солдатів і наших могил... Так багато дітей, запхнутих у залізничні вагони, що прямували в інший бік країни. Я летіла поруч і дмухала в сумні червоні личка. *Ви — дакота*, — нагадувала їм, — *ви — дакота!* Одного разу я навіть спробувала стати на шляху паровоза, аби зупинити його, та він просто проїхав крізь мене. Я бачила, як в'яне мова, і хапала руками слова, щоб зберегти їх, бо так багато їх кануло без вісті. Нині я говорю з моїми людьми, поки вони сплять. *Я — їхня пам'ять*» [Power, 282].

4.5. Кіч як репрезентація антиколоніального та вторинного колоніального дискурсів у корінній літературі

Кіч — породження і складник масової культури, що має соціально-семантичні функції. «Кіч як різновид масової культури відображає стереотипи масової свідомості, де він постає як профанний двійник високої культури» [Бобилевич, с. 112]. Водночас «вторинне, буквально значення образу натуралізує міфологічне твердження, переводить його до розряду здорового смислу, справедливості, норми. Отож кіч стає одним із найважливіших елементів сучасної міфологізації, оскільки він натуралізує, візуалізує, опредмечує, естетизує, репродукує, запаковує та продає символічний капітал — соціокультурні знаки етнонаціонального, політичного, ідеологічного, релігійного, гендерного, туристичного характеру» [Гундорова 2013, с. 478]. Будь-яка політична доктрина має тенденцію апелювати до історичної пам'яті народу, якщо вид цієї пам'яті не збігається в різних поколіннях, то шанси на успіх суттєво знижуються. «Суспільство має свою історію, у якій виражена його специфічна ідентичність» [Любе, с. 101]. Історична пам'ять демонструє

здебільшого не реальні факти історії, а їх сприйняття та інтерпретацію з погляду конкретної етнічної спільноти, саме тому завжди можна спостерігати своєрідну конкуренцію між носіями історичної пам'яті нації. Аби протистояти нав'язаним ідеям мейнстриму, письменники-автохтони формують історичну пам'ять своїх співплемінників, докорінно змінюючи їхню картину світу.

Не існує стандартного корінного жителя Північної Америки через надто розвинені «внутрішні гетерогенності», проте корінні жителі континенту мають колективне відчуття основ, «представляють найбільш давнє, а тому незмінне сприйняття буття серед усіх етносів Північної Америки» [Tripathy, с. 314]. Категорія естетики отримала неймовірну популярність упродовж ХХ ст., утіливши такі категорії, як воля, задоволення та духовність. Проте з кінця минулого століття естетика почала переживати дещо кардинально протилежне у своїй сутності, а саме деестетизацію. Соціальні реальності перетворюються на товар за допомогою естетики, усі споживання тепер «естетизуються» для підвищення їхньої цінності на ринку, тепер усе має бути «текстуалізованим», упакованим, фетишизованим, лібідизованим» [Miklitsh, с. 68].

В останнє десятиліття ХХ ст. посутню роль у творчості письменників корінних націй починає відігравати кіч. «Естетикою, запакованою в кіч, широко послугуються як провідником для окреслення ідей, за допомогою кіча маніпулюють смаками, задовольняють бажання, проводять психотерапію, створюють традицію, привчають до цінностей, пов'язують із місцем, глобалізують» [Гундорова 2008, с. 10]. Кіч посідає досить чітку нішу в культурному континуумі, впливаючи на загальну ієрархію цінностей. Г. Бобілевич виокремлює маніпуляційну функцію як найбільш яскраво виражену в кічі, що засвідчує усталеність і загальнозрозумілість, постійні ознаки «змістових та формальних властивостей, складники й естетичні принципи цього феномену, способи їх вираження» [Бобілевич с. 116]. Кіч як форму пародіювання мейнстримної культури, а подекуди як просто завуальовану насмішку з неї та її споживача, можна вважати одним із дієвих інструментів проголошення національної ідентичності сучасних індіанців.

В естетичному просторі корінних письменників особливої цінності кіч набуває як провокаційний інструмент, за допомогою якого легко перекодовують нав'язані з політичних мотивів романтичні ідеали «благогородного дикуна, що помирає», це слугує засобом повороту до нових цінностей і нової естетики. Використовуючи прийом «кічизації», письменники нібито ставлять себе на межу між нормативним і ненормативним світом, офіційною та неофіційною версією життя в Америці.

Особливо яскраво кічизація виявлена у творчості таких письменників, як Т. Кінг, С. Пауер, Б. Брант, Л. Оувенс. Усі згадані автори використовують кіч не просто як антиколоніальний прийом, створюючи шаржі на віддзеркалення власної культури в люстерку «білої» культури. Шаржі поширюються навіть на стиль «відчуження» себе і своєї культури як Іншого в просторі мейнстримної Америки. У їхній творчості об'єднані етнонаціональні коди й стереотипи, розтиражовані масовою культурою, яка базована на наявній у масовій культурі стилізації та спрощеннях, кіч допомагає «опредметнити» відомі культурні типи і кліше. Кіч як продукт індустріальної революції й масових переселень чудово пасує індіанським письменникам, одним із завдань яких є виявлення та збереження національних рис культури корінних народів у процесі зміни традиційних життєвих функцій, що неминуче відбувалися внаслідок колонізації континенту.

Мета іронічного «індіанського» кічу полягає в тому, щоб розсмішити та об'єднати людей, спародіювавши поширені в суспільстві антиіндіанські комплекси. Якоюсь мірою це схоже на жарти священного клоуна. Ідейний соціокультурний зміст кіча-перфоменса вкорінений в усній народній культурі сміху, притаманній народам Північної Америки. В основі цієї культури лежить образ трикстера або священного клоуна-хейоки, тому в розповідях сакральне легко перемішується з профанним і навпаки. Зазвичай письменники критично ставляться до «некорінних текстів», особливо біблійних, так наголошують на антиколоніальному підтексті творів. Християнську релігію й алкоголь, поряд із європейськими хворобами, завезеними колоністами, індіанці називали зброєю масового ураження та поневолення континенту. Мета застосування іронічного кічу полягає в необхідності зібрати колоритний образ і персоніфікувати соціальні,

національні, гендерні комплекси, виставити їх на публічне висміювання, позбавивши сили, що лякає, а отже, допомогти звільнитися від цього тягаря. Кіч виконує компенсаторні, терапевтичні, адаптаційні функції, які є продовженням естетики задоволення. Окрім того, він утілює споживацьке суспільство, своєрідний спосіб демаскування реальності.

Переосмислюючи ієрархію високого й низького в мистецтві, важливого та неважливого в історії за допомогою кічу, корінні письменники створюють свою шкалу цінностей, базовану на національних пріоритетах, відновлюючи історичну справедливість. Особливо болісними для корінних жителів є питання «відкриття» Колумбом Америки, над якими часто розмірковують у літературній творчості багато індіанських письменників. Так, в оповіданні Т. Кінга «Ну тому, де Койот вирушає на Захід» порушено проблему «відкриття» Америки з індіанського погляду. «Я розповім одну історію про Ерика Щасливого та вікінгів, що грали в хокей за Старий Світ і знайшли нас у Ньюфаундленді. ... Або краще розкажу, як Христофор Картьє шукав, що можна поїсти, знайшов нас, індіанців, у ресторані Монреаля. Ні, краще про те, як Жак Колумб плів рікою, а на березі його чекали індіанці. Ми всі махали руками й кричали: «А ми тут... Я сказав хо-хо. ... Адже всі знають, хто нас, індіанців, відкрив. Ну, Ерик Щасливий і Христофор Картьє, ну і Жак Колумб, той добіг, напевно, пізніше. Ну, це ті, що заблудилися. Пропливали повз. Заїхали. Усе переплутали. Хо-хо-хо, розсміялися — ми тут заблукали... Ну ми їх і знайшли, допомогли їм, нагодували, показали, що й де тут у нас» [King 1993, с. 70–71]. Т. Кінг створює іронічний, ігровий модус власного індіанського самовизнання, що є близькоспорідненим за своєю суттю з постмодерністським світосприйняттям.

Семіотичним кодом кічевого стилю слугує травестія, яка не тільки знижує високий стиль «героїчних відкриттів» та освоєння невідомого континенту з погляду європейського обивателя, але й закріплює у свідомості читача питання про правомірність і справедливість такого варіанту історії. У своїй розповіді Т. Кінг переміщує високе й низьке, історичну справедливість та індустрію споживання, біблійні розповіді про створення світу й трикстерські витівки Койота. Автор вдається до лінгвістичних

каламбурів, жартівливих етіологій, алюзій. Розповідаючи про створення світу, Т. Кінг нібито випадково дає Койоту право на створення чогось силою думки. Перше, що робить поширений у багатьох культурах Північної Америки трикстер, — «помилку», яка, зрештою, виявляється «всемогутнім богом» цієї історії та є чимось, схожим на всемогутнього християнського бога. Надалі, пробуючи виправити свою помилку, Койот, що позначений авторським займенником «вона» (зовсім незвично для читача, який звик до маскулінності перших осіб творіння), вміщується у звичайне коло природних речей, при цьому засипаючи світ споживацькими товарами: «І пішла вона на північ, а там нічого немає. Тоді на південь — і там нічого, потім на схід — там теж нічого. Пішла вона на захід, а там лежить гора зимових шин. І телебачення, а ще — пилососи. І гора пастельних простирадл, а ще зволожувач повітря. А на портативній газовій плитці для барбекю сидить Помилка й читає книгу. Велику книгу. Каталог товарів універмагу. «Привіт, — сказала Велика Помилка, — може, ти хочеш гідравлічне управління?.. У мене ще й тостери є», — зауважила Помилка. — «Нам це все не потрібно», — відповіла Койот. — «Потрібно припинити виготовляти ці речі, а то ми заповнимо ними весь світ». <...>. Їй на ногу впала ключка від гольфа, а від голови відлетіла кулька... «Віддай мені цю книгу, а то світ вийде кривобоком». — «Але це дуже гарні речі, і вони дуже потрібні для індіанців». — «Так у нас тут й індіанців нема...» [King 1993, с. 77–78].

Перед нами іронічна спроба створити споживацьку сублімацію світу загальнолюдського щастя, де всі будуть усім задоволені та щасливі, усього буде достатньо⁶⁰. Т. Кінг висміює тенденцію до споживацької естетики поселенців, це «богообране» суспільство «нововідкритого світу», їхня естетика вільна від усього піднесеного й регресує до тотального споживацького задоволення, отримує характер «наївного» переживання, необтяженого естетичними або етичними рефлексіями.

Дещо інший вигляд має іронічний кіч у творчості Л. Оувенса. Його роман «Темна ріка» пародіює імперський дискурс, що прагне внести «Іншого» у свій порядок, щоб потім управляти

⁶⁰ Аналог раю, якого прагнули досягти переселенці Нового Світу.

його відмінностями за допомогою системи контролю. У мейнстримному білому суспільстві схожими функціями наділена масова культура, зокрема маскаради, де неймовірну популярність отримали екзотичні автохтонні маски й костюми. На себе приміряли все: від простого костюма до способу життя, навіть духовність.

Л. Оуенс розповідає про прийом на честь відкриття казино на території резервації апачів в Аризоні, де присутня преса, зокрема представники «Нешинал Джіографік», які за будь-яку ціну намагаються зафіксувати «справжніх індіанців» та їхнє життя для свого журналу. Виконати цю роль доручено етнографу-євреєві Авруму Голдбергу з Нью-Йорка, який більше схожий на образ «типового індіанця», створеного Голлівудом, ніж корінні жителі резервації. Один зі героїв жартує: «Антропологи та італійці нині стали справжніми індіанцями» [Owens1999, с. 63].

Жителі резервації непогано забезпечені завдяки ігровому бізнесу, що процвітає на їхній території. Але Аврум пропонує ще більш привабливу ідею, що, поза сумнівом, повинна залучити натовп багатих туристів. Апачі мають перебудувати своє життя, повернути час, штучно перетворивши свої будинки на поселення за старовинним зразком, переодягнутися в штучний одяг, який імітуватиме національні костюми древніх племен, стати своєрідною живою репродукцією доколумбової Америки у формі кічу. Основна мета — задовольнити цікавість колонізаторів. Така імітація життя повністю відповідає стилю епохи Просвітництва, її принципам об'єктивного погляду на «Іншого». Особливо, якщо цей «інший» буде таким диким, нецивілізованим і примітивним народом.

Ще одна біла героїня роману «Темна ріка» — французенка Ле Брис — перетнула океан для набуття досвіду справжнього «пошуку видінь», духовної практики, що характерне для багатьох корінних народів. За це вона заплатила велику суму грошей, аби лише долучитися до культури апачів, своєрідної костюмованої духовності, обов'язкового атрибуту колоніального маскараду. Схоже явище фіксує й С. Паувер у романі «Танцівник по траві», описуючи прагнення Жанет Мак Вей, студентки-антрополога, вивчати культуру сіу. «Я думала, що приїду й буду вивчати мертву культуру, мертву мову, мертвого бога.

Я приїхала, щоб описати похорон, чесно кажучи. Зібрати інформацію про те, як люди інтегрують цю втрату у своїй душі. І що ж? Я виявила тут таку активну привітність і просто живу міфологію. Мені здається, що я натрапила на справжню таємницю» [Power, с. 162].

Колоніальний маскарад має амбівалентну природу, з одного боку, він окреслює офіційний культурний простір, одночасно демонструючи місця найбільшої напруги, що існують між периферією та центром, високим і низьким, офіційним та тіньовим. Репрезентація колонізованого «Іншого» відбувається через надзвичайне перебільшення «природності», а також у категорії підвищеної екзотичності, що легко можна розпізнати та відтворити. Метрополія прагне колонізувати нові землі не тільки за допомогою сили, але й силою уявлення. Культурне уявлення мейнстріму перетворює чужорідну культуру на щось прекрасне й екзотичне, нав'язуючи їй клішовані образи природи, мови, одягу та стилю. Схожі кліше входять у культуру поневолених народів і сприймаються як образа власній ідентичності.

Не менш яскраво використовує прийом «кічизації» канадська письменниця Б. Брант, представниця народу мохавків, коли говорить про тенденції використання жіночого тіла як об'єкта сексуального притулку для розсіяних чоловіків, що втратили сенс життя і, отже, власну ідентичність у сучасному світі споживання. У цьому світі жінка втрачає право на власне тіло і стать, у ньому повністю нівелюється питання жіночої душі та її потреб. Жінку сприймають як одну суцільну вагіну, що може перебувати лише у двох станах: очікування сексу й у процесі злягання. Якщо в неї вистачає зухвалості протистояти цьому порядку речей, то люди, які її оточують, зокрема найближчі друзі та родичі, починають уважати подібну «злочинницю» божевільною й зачиняють у психіатричній лікарні, як це показано на прикладі «божевільної» героїні оповідання «П'ятий поверх. 1967». Її слабкий чоловік несвідомо відчуває загрозу в образі своєї сильної духом дружини, яка, поза сумнівом, перевершує його маскулінну силу. Єдиний спосіб помститися їй і якось каструвати цю силу — віддати до божевільні, бо у світі слабких чоловіків немає місця сильним жінкам.

Належність героїні до одного з корінних народів у тексті окреслена кількома виразними штрихами. Її ув'язнили в лікарні, позбавили елементарних людських прав, змусили вживати небезпечні для життя ліки: «Мене напихають апельсиновим соком, приправленим торазином, двічі на день. ...Торазин не викликає залежності. Він просто перетворює мозок у марлю та викликає рак. Зате нічого не прилипає до марлі» [Brant 1985, с. 71]. Це дуже нагадує політику США й Канади стосовно «підопічних» індіанських народів⁶¹, які насильно були переміщені до резервації й не мали права самостійно покинути території, а своє горе заливали алкоголем, що їм щедро постачали. Навіть слово «wards», підопічні, яке часто фігурувало в офіційних документах кінця XIX — поч. XX ст., означало як окремих представників індіанських націй, так і народи в цілому. Лексема кілька разів з'являється в тексті оповідання. Іронія щодо ліків, які не викликають залежності, а просто ведуть до смертельної хвороби, є прихованою алюзією на споювання індіанців.

Жінка стає «майном лікарні» після того, як її чоловік підписав «білий клаптик паперу». Тоді героїня заявляє: «Тепер я належу їм, а не йому» [Brant 1985, с. 70]. Цей процес дуже нагадує підписання договору між державою та племенами. Ще одна характерна деталь: героїні дозволено мити голову раз на тиждень, унаслідок чого її волосся має специфічний вигляд. «Я продовжую заплітати їх у коси, а вони жирними пасмами висять уздовж моєї спини, кожне пасмо виділене зубчиками гребінця. Моя голова має вигляд мокрого глиняного горщика, прикрашеного дизайном» [Brant 1985, с. 71]. Крім позначення тендітності жінки у ворожій обстановці, оздоблений горщик символізує культуру осілих племен, до яких належали й мохавки. Їх зараховували до народів, що входили до Ліги ірокезів, створеної у XII ст. Прикрашені гончарні вироби — обов'язковий елемент музейних колекцій, присвячених осідлим корінним культурам Північної Америки, предмет гордості колекціонерів та обов'язковий товар на будь-якому етноярмарку, своєрідна кічева сублимація індіанської культури.

⁶¹ Wards.

Про свого чоловіка жінка каже так: «Він приходить двічі на тиждень. У мене нема бажання його бачити, але я повинна з'ясувати, як там мої діти. Він каже, що вони живуть із моєю мамою, і він інколи їх провідує. Мені навіть не спадає на думку запитати, чому він не забере їх додому, щоб вони спали у своїх ліжечках. І так зрозуміло, що він безпорадний. Йому достатньо того, що він думає про мене» [Brant 1985, с. 71]. Трагедія індіанської жінки в сучасному постколоніальному просторі пов'язана з відсутністю для неї місця. Вона не в силі відкинути закріплену вже маскуліність і примиритися з тим, що чоловік, отримавши ілюзійну перемогу, починає її знищувати, відводячи лише роль сексуального об'єкта (тіла). Б. Брант розуміє, що сексуальне насилля чоловіка над жінкою є насправді виявом його слабкості. Це відповідає думці З. Фрейда: «хто отримує задоволення, спричинюючи біль під час сексуального акту, той також здатен відчувати задоволення від болю, який приносять йому сексуальні стосунки» [Фрейд 2008, с. 38]. У відповідь на чоловікову безпорадність у жінки виникає бажання каструвати його, що вона й робить бодай подумки, наголошуючи на його нездарності в цьому житті.

Навіть зачиненою в лікарні, героїня Б. Брант виявляється сильнішою за свого чоловіка. Нічим не обмежений у своїх діях і виявах, він демонструє повну нездатність впоратися із ситуацією, якщо на його горизонті з'являється бодай найменше відхилення від нав'язаних мейнстримною культурою стереотипів. Самотність в ув'язненні героїня перемагає за допомогою сексуального самозадоволення, яке змішане з лесбійськими нахилами. Так письменниця ще раз кодує корінну ідентичність своєї героїні. Як наголошує С. Б. Сомервіль, в американській культурі «дуже часто бути небілим прирівняне до гомосексуальності, а сексуальна орієнтація ототожнена з расовою ідентичністю... Нормою вважають бути білим і гетеросексуальним» [Somerville, с. 7–8].

4.6. Постмодерна іронічна трикстеріада як шлях до вияву національної ідентичності в романі Джералда Візенора «Духи»

Таке явище, як зумисний кітч, або кітч-перформанс чи кемп, а ще іронічний кіч (термін, запропонований Сьюзен Зонтаг) посідає особливе місце у поетиці корінних письменників. Кіч — одна з найбільш суперечливих проблем постмодерної естетики. Складність її розв’язання полягає у відсутності чітких кордонів, що окреслюють поняття кічу, його називають серед найбільш плинних понять. «У сучасному світі кіч стає всепроникним і всеприсутнім — важко знайти таку сферу, яка була б поза впливом масової культури й кічу зокрема» [Гундорова 2013, с. 461]. Кіч виводить зі стану забуття та спокою те, що раніше замовчували або вважали негідним уваги в історії корінних народів. Дж. Візенор у дослідженнях з естетики культурного супротиву саркастично зауважував, що автохтонна літературна творчість створює «відчуття присутності в історії» за допомогою звичайних слів, зрозумілих усім читачам тропів, усюди-сущої іронії та видуманих сцен. «Ця аура відчуття присутності є вихідною умовою естетики виживання» [Vizenor 2009, с. 1]. Відповідно до міркувань дослідника, найбільш дієвий спосіб заявити про свою присутність — іронія, жарт, сміх. «Висміюючи очевидне, корінні історії створюють відчуття нашої присутності⁶² природним способом: жарти, тотемні асоціації, перетворення й тонко дібрані тропи одного разу вже призвели до рівноваги умов і настрою у світі» [Vizenor 2009, с. 2].

Іронічний кіч надзвичайно суголосний духу національної індіанської культури. За Дж. Візенором, «корінні історії закріпили за собою право культурної насмішки, що веде до пародії й іронічного жарту над ситуативним споживанням, карикатурною поведінкою прибульців, упертістю академічних дослідників і трансформацією тварин. Тільки шаман чи дуже необачний оповідач відважиться розбудити ведмеда зі сплячки заради цікавості або ризикованого пародіювання ведмежої мастурбації, але насміхатися з гризунів, федеральних властей,

⁶² У житті сучасної Америки.

бой-скаутів і чесних етнографів можна без страху зазнати від них риторичної відплати» [Vizenor 2009, с. 2].

Письменник втілює задекларовану іронічність у власних творах. Прикладом є роман «Духи» («Chancers»), що зараховують до американських комічних готичних романів [Liang], де жах поєднаний з іронією та сміхом. Готична естетика роману іронізує щодо зміни почуттів, які породжують жах у середньовічному та сучасному сприйнятті. Змальовані в романі події, попри всю їхню жахливість, ніяк не ототожнюються у свідомості читача із жахом, а радше перетворюються на рецепцію, де головним стає кічмен-спостерігач, що цінує кіч. У цьому випадку йдеться про Седарб'орда, викладача індіанських студій Університету Каліфорнії⁶³, що описує вбивства, які відбуваються на території кемпусу Берклі, і як справжній реципієнт кічу він «повністю поглинається кічем», «колекціонує враження й опремечує їх у вигляді сувенірів» [Гундорова 2013, с. 479].

Головна ідея роману обертається навколо суперечностей державної постанови про захист індіанських могил і репатріацію останків, що ухвалена в 1990 році. На основі документа рештки людей і речі, викопані з могил корінних жителів, мають бути повернутими їхнім безпосереднім нащадкам або офіційним представникам племен, до яких належали поховані. Доводити свою спорідненість із останками потрібно було самим представникам корінних народів, усе мало виконуватися у юридичному порядку. Якщо зв'язок не вдавалося довести паперово, «чесні етнографи», як іронічно іменував їх Дж. Візенор, залишали артефакти у музеях для подальшого дослідження. Немає потреби говорити, що співробітники відповідних музеїв робили все можливе, щоб якомога менша частина їхніх «музейних експонатів» повернулися до корінних американців. Свої дії багато хто з них виправдовував високими цілями науки, приховуючи у такий спосіб упереджене ставлення до корінних жителів. П. Сміт ставить запитання: «Чому ми взагалі опинилися в музеях? Адже ні англійців, ні німців з українцями там немає. Тільки ми поряд із динозаврами» [Smith 2009, с. 24].

⁶³ У перекладі з англійської його ім'я «Cedarbird» означає назву пташки омелюх.

Користуючись «білою логікою» наукових досліджень, Л. Оуенс вклав у уста свого персонажа антрополога-навахо Алекса Яззі із роману «Гра в кості» іронічну пропозицію: «Вони утримують дванадцять тисяч останків індіанців у музеї Хірста в Берклі, так? Це кістки наших предків. Я написав пропозицію щодо отримання гранту для групи індіанських антропологів, для проведення розкопок на кладовищі Старої Північної церкви в Бостоні. Це ж там вони поховали всіх тих пуритан. І Вінтроп там похований. Мій основний аргумент полягає в тому, що це надзвичайно для нас важливо — дізнатися якомога більше про культуру пуритан, оскільки вони мали такий вагомий вплив на нас. <...> В обґрунтуванні я зазначив, що ми уважно вивчимо їхній стан здоров'я та захворювання, похоронні звичаї, дієту, харчування, соціальний статус. Зробимо обміри черепів для того, щоб з'ясувати рівень інтелекту, порівняно з нами. Проведемо аналіз зубів і кісток, щоб з'ясувати, чим вони харчувалися. Пуритани були примітивними, але прикольними. <...> Дехто з бостонців може бути нервово вражений нашим прагненням викопати їхніх предків, це цілком зрозуміло, але ж ідеться про науку. Ми не можемо дозволити, щоб їхні примітивні забобони стали на шляху науки. Ті могили, очевидно, повні всіляких артефактів: гудзики з одягу пуритан, корсети з китового вуса, дилдо, речі, які ми можемо продати колекціонерам. Ну і звичайно ж, скелети. Ми їх пожертвуємо індіанським общинам. Багато автохтонних музеїв бажали б мати у своїй експозиції скелети пуритан для освітніх цілей» [Owens 1994, с. 180–181].

Роман «Духи» починається сценою містичного вбивства: проректор університету Понтіус Букер (Pontius Booker)⁶⁴, лінгвіст і філософ, який не читав лекцій у студентській аудиторії вже понад десятиліття, отримує маркування голубою фарбою від сонячного танцівника під час прогулянки мостом. Цей знак розшифрований як смерть, принаймні так його прочитали кілька університетських професорів. Свідком цієї події стає

⁶⁴ Дж. Візенор навмисне створює у алюзію, поєднуючи у цьому імені Понтія Пілата і середньовічних чорнокнижників.

і сам Седарбьорд, який звертає увагу проректора на таємничий знак у нього на одязі, що має назву «доторк віндиго». Через кілька тижнів проректор безслідно зникає.

Події могли б спричинити відчуття жаху, але читач одразу помічає кіч у тексті твору, зокрема в манері авторської репрезентації, найжахливіші картини породжують сміх. Близький друг Дж. Візенора, за сумісництвом і його літературний критик А. Вілі, пише про те, що сам Дж. Візенор був учасником подій, зображених у романі [Velie 2016, с. 736]. Три умови необхідні для визначення кічу: тема, що має високу емоційну напруженість, постійність і легка ідентифікованість теми, однак зображення цієї теми як кічевої суттєво не збагачує наших емоцій [Kulka, с. 37–38]. Дж. Візенор зневажливо ставиться до осіб, які навмисне наполягають на ролі індіанців як жертв історичного прогресу. Індіанці, які «купаються» на подібну модель історії, нічим не кращі від «нігілістів-істориків», що, власне, передане художніми засобами роману «Духи». Ненаївний або іронічний кіч навмисне естетизує та змінює природу зображуваних у романі явищ. «Ненаївний кіч коментує себе самого та іронізує з себе й з того, що він репрезентує» [Гундорова 2013, с. 469].

Кічева естетика покладена в назву роману, оскільки «*chapters*» — це духи-трикстери [Velie 2016, с. 735]. Власне образ зимового монстра є найстрашнішим не тільки в міфології народу оджибва, але й у міфології багатьох інших народів світу. У цьому контексті навіть зазначений образ у тексті роману спричинює лише до глумливого непорозуміння. Коли проректор отрусив голубу фарбу смертельного знака зі свого одягу, крейдяний пил викликав відчуття крижаного подиху віндиго у фойє професорського клубу, але невідповідність пилу масштабам жаху, що його має викликати віндиго, засвідчує кічеву сконструйованість цієї образності. Перед нами «своєрідне підморгування з приводу кічу» [Гундорова 2013, с. 469]. Кіч — своєрідна метамова, за допомогою якої не лише зображують щось кічеве, але й одночасно розповідають про кіч, його історію, місце в культурі, різні смисли та ідеологію. «Кіч стає своєрідним подвійним зображенням — називанням і дійством водночас» [Гундорова 2013, с. 470].

У портреті сподвижника проректора на ім'я Пардон де Казене⁶⁵ Дж. Візенор добирає вкрай глумливі епітети та порівняння, які розкривають расистську суть персонажу. «Пардон де Казене був позером, вонючкою, що насміхався з індіанців, читав лекції з індіанського законодавства, політики стосовно казино й суверенітету. Коззі Білі Вуста, як його йменували сонячні танцівники, завжди носив заплетене в коси пір'я плямистої курки, воно ж було прив'язане, наче стрічки до рукавів його сорочки⁶⁶. Він був власником закладу для патрання курей поза територією університету, а на території кампусу — співвласником невеличкої крамнички, доходи від якої ділив із відомим трансвеститом Манні Медсин» [Vizenor 1994, с. 7]. Mannie Medicine — ім'я, що звертає увагу читача одночасно до мультиплікаційного персонажа, подружки Міккі Мауса й ліків або чар, якими користувалися шамани.

Саме де Казене переконав проректора оголосити про створення академічної (навчальної) резервації в Піплз парку (People's Park у перекладі — парк людей, алюзія на самоназви більшості індіанських племен). Після цього де Казене виступив із петицією перед федеральними властями відкрити казино імені Іші, першого індіанця, який працював на університет Каліфорнії.

Історія Іші — сумна ілюстрація білої експансії в Каліфорнії, де мисливців за індіанцями вважали національними героями, заробляючи собі на прожиття. Ціна за голову вбитого індіанця становила 5 доларів, а життя жінки-індіанки коштувало 15 доларів. Тільки 1844 року федеральна влада виплатили понад мільйон доларів за подібні трофеї. На «очищених» у такий спосіб землях побудовано кампус університету, де розгортаються нині події. Іші належав до нечисленної групи яхі, народу яна, що на початок XX ст. вважали повністю зниклим через мисливців-«національних героїв». 1911 року після того, як усі його рідні померли, він спустився з нагір'я, де сім'я ховалася протягом останніх сорока років, у долину, у якій жили білі поселенці. За віруваннями яна, людина сама не мала права називати своє ім'я, а інших людей, котрі могли б це зробити, у живих нікого

⁶⁵ Pardone de Cozener, що в перекладі означає «вибач, ошуканцю».

⁶⁶ У такий спосіб він пародіював національний індіанський костюм.

не залишилося, тому останній представник яна увійшов в історію під ім'ям Іші, що мовою народу яна означає просто «людина». Антрополог Альфред Гробер забрав Іші до Сан-Франциско, де він став асистентом у дослідженнях культури яна й частиною музейної експозиції. Після смерті Іші, попри категоричні протести його друзів, тіло небіжчика піддали автопсії, видаливши мозок для проведення досліджень.

Ця історія добре відома пересічному індіанцеві, тому, не вдаючись у подробиці, Дж. Візенор згадує цю історію, розповідаючи про Пардона де Казене: «Сонячні танцівники, ця згряя ізгоїв, втратили терпець із Коззі, коли той сміливо заявив, що в казино має бути музей, де будуть індіанські останки й законсервований мозок Іші. Він добре володів вухами проректора та лише не на довгий час, бо віндигові сонячні танцівники заволоділи головою й серцем проректора в тому самому семестрі» [Vizenor 1994, с. 7].

Назва «сонячні танцівники» — алюзія на поширений на рівнинах ритуал Танку Сонця, що покликаний відновити ритм життя людей. Іронічно, що Візерові сонячні танцівники, попри прагнення відновити історичну справедливість стосовно індіанців, переривають це коло, несучи в собі антагоніста життя — убивчого духа віндиги. Вони не лише вбивають тих, кого вважають найбільш «винними» у втриманні останків і могильних артефактів, замінюючи їхніми черепами та кістками індіанські кістки музейної колекції, а й закінчують масовою різнею серед собі подібних, що фактично і складає фінальну сцену роману. Ця бійня стає іронічною кінцівкою роману, вона ж нагадує читачеві про численні випадки масових убивств індіанців, які відбувалися в ім'я прогресу та на знак божого провидіння. Письменник застосовує прийом кічезації, створюючи в кінці роману сцену, «де уявляється катастрофа, і смисл, до якого вона апелює, що найчастіше пов'язані з апокаліпсисом, тобто загибеллю цілого світу, і відродженням нового справедливого світу, тобто з виживанням людини. <...> Саме катастрофи стають претезами для реальних подій. При цьому катастрофи вводять у сферу піднесеного й фактично присвоюють собі іронічну настанову щодо реальності, відбираючи іронію в суб'єкта, який перетворюється з гравця на жертву» [Гундорова 2013, с. 434–435].

Зауважимо, що кривава різанина розгортається під час випускної церемонії в Берклі, що відвідують духи найбільш видатних індіанців минулого: Іші, Покахонтас, Джеронімо, Сидячий Бик, Скажений Кінь, Ріел а з ними і «полеглі в ім'я науки» Понтіус Букер, Хілді Харидан, Сноу Бой Блю Велкам, навіть дух іграшки Фор Скінс, яку знищили за її участь в антиіндіанських виставах. Серед тих, хто вижив, — каральна рука «індіанського провидіння», найуспішніша випускниця програми індіанських студій Токен Вайт⁶⁷, вміла лучниця, яка навчалася цього мистецтва у самого Іші, зауважимо, що історичний Іші помер ще в 1916 р. Дж. Візенор залишається вірним власній іронічній стратегії, бо ця найбільш старанна і послідовна учениця древніх традицій не має жодної краплі індіанської крові, що доводить її «індіанське» ім'я, перед нами ще один вияв візенорового навмисного кічу, помноженого на трикстеріанську іронічність.

4.7. Пастиш як спосіб віднайти власну ідентичність у збірці Шермана Алексі «Найкрутіший у світі індіанець»

Ш. Алексі (представника народів споканів і курдаленів) називають автором, який прагне «переписати» історію американського континенту за допомогою всеосяжної іронії. Критик Д. Грассіан, жартуючи, вивів формулу Алексевої поетики: «творчість дорівнює роздратованій люті, помноженій на уяву» [Grassian, с. 128]. Іншою дилемою, перед якою постає Алексів читач, є в спроба зрозуміти, що ж саме прагне донести до нього автор. «Алексі надзвичайно схильний до саморефлексії, тому добре знає про читацькі проблеми в спробах відрізнити факти й фікцію в його творах» [Grassian, с. 128]. Алексі густо оздоблює власні тексти різноманітними алюзіями, які важко розпізнати з першого разу. Проте найбільш шокує спроба аргументації власних ідей, що провокують і відверто епатують, із частим використанням смислових спекуляцій навколо ідей «індіанськості» у сучасному світі.

⁶⁷ Чие ім'я варто перекладати як Білий Жетон.

Не останню роль у процесі виживання корінних американців відіграв гумор, він наявний навіть у дуже сумних оповідках. Так руйнується ще один стереотип — про червоношкірого з непроникливим лицем. Письменники-нативісти неодноразово висміювали різноманітні особливості білої культури. Кілька років тому на офіційному сайті одного з найбільш комерційно успішних сучасних письменників США Шермана Алексія (представник народу спокан-курд'ален) обігравали відому сентенцію колоніальної думки про те, що індіанці за своїм еволюційним розвитком ближчі до тварин, ніж до людей. Під його фотографією надрукована фраза: «I feel a beast in me — it's WASP». Дослівний переклад звучить приблизно так: «Відчуваю в собі звіра — це ОСА». Ну, по-перше, оса — це не звір, а комаха, хоч доволі й кусюча, але головне значення полягає в тому, що «WASP» — насправді поширена абревіатура для «White Anglo-Saxon Protestant», що репрезентує представників привілейованого суспільства. Нонсенс як результат переосмислення традиційної фігури відсутності смислу являє собою константу у творчості таких письменників, як Л. Оувенс, Дж. Візенор, та й власне Ш. Алексі.

Яскравим прикладом подібної фривольної спекуляції є оповідання «Їдці гріхів», що входить до збірки «Найкрутіший у світі індіанець» (2000). Читач не відразу розуміє, про яку війну йдеться з перших рядків твору, не може з'ясувати ні її часових меж, ні її реальності або ілюзорності. «Мені наснилася війна напередодні того дня, коли вона насправді розпочалася, проте, аби назвати це війною, потрібні були роки. Наступного дня я прокинувся з точним розумінням, що війна або те, що вони нею не назвуть, ось-ось розпочнеться, а я стану солдатом у малій сорочечці» [Alexie 2000, с. 76]. Для поетики автора характерний прийом розщеплення дійсності з подальшим прагненням її пізнання в такий спосіб. На початку твору війна як метонімія імперіалізму, що використовує постмодерну ситуацію світу для власного збереження. Герой несвідомий власної національної ідентичності, втрачає розуміння свого місця у світі й відразу ж стає об'єктом гри неусвідомлюваних стихій імперіалізму.

Письменник прагне спокусити читача історичною грою, аби заплутати його в лабіринті історичних подій. Пояснюючи час, який вибраний для опису подій, Ш. Алексій вдається до низки визначних подій ХХ ст. «То були дні перед тим, як кольорове телебачення прийшло на резервацію, проте вже після того, як синьоокий чоловік скинув два симетричні шматки сонця на Японію. Усе це відбувалося ще до того, як симпатичний католик був убитий у Далласі, залишивши яскраво-червону позначку на стрічці, що відмірює час, але вже після того, як блакитнооки чоловіки несли темнооких дітей до печей, аби зробити з них золу. Я був темнооким індіанським хлопцем, який, спираючись на сосну, міг переломити її надвоє. Мені було дванадцять, я був сильним із гладкою шкірою кольору затоки Чумакум у квітні-травні, коли воду неможливо відділити від бруду» [Alexie 2000, с. 76–77]. Ш. Алексі прагне зруйнувати автоматизм сприйняття історії ХХ ст., вдаючись доприйому одивнення. Семантична ускладненість Алексівої лексики, навісисне змішування стильових шарів і ціла система «перемикачів» читацької свідомості як сюжетотворчі чинники спрямовані на руйнацію стереотипів сприйняття. Це полегшує розуміння того, як просторова ідентичність споканів може бути вбудована у світову історію середини ХХ ст. Авторова «злість» проти білої цивілізації-руйнівниці представлена образами синьооких убивць. Проте реалістичність викладених подій на цьому й завершується, оскільки надалі Ш. Алексі вдається до кінематографічного прийому «укрупнення масштабу» і події починають розгортатися на території резервації, після чого переходять до якоїсь невідомої, майже інопланетної лабораторії.

«Ми з батьками вийшли на подвір'я й побачили, як гуркотливі літаки ввірвалися в сире повітря резервації. Ми побачили солдатів, що ступили з черева цих літаків і полетіли просто на землю. Тисячі парашутів перетворилися на кетяги зеленого кольору. Над резервацією споканів, над кожною резервацією, що була в цій країні, зелені кетяги падали на порожні поля, на майданчики для пау-вау, на дахи резерваційних шкіл і лікарень. Цей зелений цвіт падав під соснами, уздовж глибоких й обмілілих рік, на священні та утилітарні

могили наших предків. <...> Із піднятими рушницями солдати наблизилися до нас. Я побачив чотири білі обличчя, два чорні й одне таке ж, як у мене» [Alexie 2000, с. 82]. Іронічний ігровий модус самовизначення увиразнений біблійними іменами протагоніста та його батьків. Їхнє прізвище — Лот, батько має ім'я Йосип, мати — Сара, а оповідач — Йона. Подібне самозаперечення власної ідентичності характерне для постмодерністського життєсвіту, у якому проживають сучасні корінні жителі (у контексті аналізованого тексту представники народу споканів), це відображене в стилістиці Алексевого тексту. Нагромаджуючи історичні алюзії, письменник прагне звільнити свідомість читача з-під гніту стереотипів. Прибулі солдати не тільки дуже добре обізнані з кількістю індіанців, що проживають на території резервації, але й із відсотками індіанської крові, що має кожен представник родини, а також про потаємні сторінки історії цієї родини.

Солдати прибули, аби забрати дітей, що знову відсилає до недалекого минулого, коли індіанських дітей забирали з родин, аби віддати до шкіл-інтернатів. Перераховуючи дітей у шкільному автобусі, яким керували солдати-викрадачі, Йона звертає увагу на засилля «білої» культури навіть в іменах. Серед дітей були троє Джонів і двоє Джеймсів (найпопулярніші англійські імена), троє дівчат названі на честь індіанської католицької святої Катері Такаквіта, проте лише двоє з них сповідували християнське смирення й молитву, у той час як третя була готова до битви. Серед дітей був і Сем-індіанець, який насправді був білим, «маленький хлопчина, об'єкт безкінечних шкільних знущань, що не мало жодного значення тут, в автобусі, бо в цей момент автобус їхав якимось невідомим шляхом історії племені, ми шалено любили Сема зараз, бо він прийшов жити серед нас, проте йому ніколи не довіряли жодного з наших секретів. Поки ми, індіанці, втискалися у наші сидіння, ми починали вірити, що його бліда шкіра має якусь магію й він врятує нас» [Alexie 2000, с. 88]. Список дітей має вигляд своєрідної гри смислами й значеннями сучасної американської культури, нетривіального осмислення культурного матеріалу, спроби виявити варіативність її подальшої еволюції. Те саме можна сказати і про «кривавий» парад містечка

Райт⁶⁸. Українською цей топонім міг бути перекладений, як Правильно описане містечко, де частина жителів щиро радіє «очищенню» і демонструє неприховану ненависть до дітей в автобусі. Інша частина на чолі зі священниками різних конфесій намагається врятувати бранців.

Дітей привезли на військову базу, де відбувся відбір за кольором шкіри й волосся. «Я побачив індіанців, яких солдати гнали до будинків із холодного металу, сталі й алюмінію. Найтемніших індіанців, із темним волоссям і шкірою, заганяли до червоної будівлі, індіанців із коричневим волоссям та світлішими очима — до помаранчевої, а індіанців зі світлою шкірою й очима — до світлої будівлі. І я подумав, що нас хочуть зарізати, аби з'їсти. Я подумав, що білі багатії прагнуть гортати книжки зі сторінками з нашої шкіри» [Alexie 2000, с. 93–94]. Йона потрапив до червоної будівлі. Алексі навмисно викликає в уяві читача спогад про нацистські концентраційні табори, аби ще раз наголосити на геноциді проти корінного населення континенту, що можна порівняти з геноцидом проти євреїв за часів фашистської Німеччини. У будівлі людей поголили наголо й забрали одяг. Після цього їх оглянули лікарі, хворих та недужих вивели через інші двері. «Я був упевнений, що там стояли печі. Полум'я. Я намагався не дихати, бо був певен, що вдихну попіл, на який перетворилися ці хворі індіанці» [Alexie 2000, с. 97]. Здорових перевдягли в червоні комбінезони й погрузили до літаків.

У літаку Йона зустрів земляка, якого впізнав по запаху води й дерев, що залишилися вдома. На запитання, що відбувається, юнак почув від нього відповідь: «Вони збираються забрати завтрашній день із наших кісток» [Alexie 2000, с. 98]. Літаки приземлилися в пустелі. «Я не впізнавав жодного з індіанських в'язнів. У спеці й пилюці пустелі ми всі були однаковими, хоч я інтуїтивно відчував, що ми не можемо бути схожими через

⁶⁸ Wright — назва міста в Алексівому тексті. Письменник грається із написанням і вимовою англійських слів, що зазичай є маркетинговим ходом для багатьох відомих споживацьких брендів у США. Буква W — не читається на початку слова, її немає у написанні слова right «правильно» англійською, але ця буква є у слові write «писати», яке вимовляється так само.

географічну й етнічну різноманітність, що відрізняє одне плем'я від іншого» [Alexie 2000, с. 99]. Алексі вдається до постмодерністського подвійного кодування. З одного боку, він використовує тематичний матеріал, знайомий практично всім читачам, як-от опис фашистського концтабору, досить добре розтиражований завдяки кінематографу і творам художньої літератури, тому легко може апелювати до масової свідомості. З іншого боку, перед нами пародійне осмислення взаємин між білими й індіанцями, ці події відбувалися щонайменше за століття до виникнення нацизму, іронічне трактування давніх подій через символи більш пізньої культури є засобом пастишу, що звертається до невеликого кола «посвячених». Позбавлення індіанців волосся відсилає як до аналогічних маніпуляцій у школах інтернатах, так і до військових подій, коли з ворогів зривали скальпи, червоні комбінезони символізують спробу уніфікувати всі народи континенту, залишаючи їм лише одну назву — індіанці або червоношкірі. У такий спосіб застосування постмодерністської іронії письменником є спробою зруйнувати усталені в мейстрімному суспільстві стереотипи, це своєрідне «зношування стилістичної маски», а також практика стилістичної мімікрії.

Йона коментує свій стан у цьому уніфікованому натовпі: «Ми всі здавалися єдиним цілим або тисячами рудиментарних репродукцій єдиного органа, усі ми боролися зі спробою віднайти мету й простір, на якому можна стояти та просто дихати, достатньо місця, щоб функціювати всередині величезного тіла, особи, натовпу, що зветься індіанець. Наче новонароджений, я був нездатним назвати різницю між моїм тілом і тілом людини поряд. <...> Згодом ми марширували від літака по шляху, вибитому тисячами інших ніг. Інших індіанців, інших наших братів. Я знав, що за ніч цей шлях проковтне пісок пустелі» [Alexie 2000, с. 99]. Перед нами ще один зразок Алексієвого пастишу. Пам'ятаючи про різницю між корінними народами Північної Америки, про яку письменник згадує кількома рядками вище, читачеві пропонують образ єдності й братерства, якого ніколи не було в реальності. Іронічний модус письменника виявляється насамперед у негативному пафосі, направленому проти ілюзій масової свідомості, й у тісно пов'язаному з цим

феномені масової культури. Алексі прагне розвіяти процес містифікації індіанців, що відбувається як наслідок впливу медіа на суспільну свідомість, доводячи проблемність такої картини, навіяної загалу масовою культурою.

Наступний вияв редукованої пародії — спроба Йони отожднити тюремні коридори з лоном матері. «Солдати прогнали нас далі від першого горизонту через двері, врізані в пустелю. Ми почали спускатися прольотами сходів. Я рахував сходи. <...> Біля входу до кожного тунелю все більше індіанців відділялися від групи, щоб їх заводили в темряву. Я роздумував, коли ж буде моя черга йти в темряву, якої я не боявся. Я хотів дати їй ім'я, отже, я назвав її Мати» [Alexie 2000, с. 100]. Алексі відсилає читача до міфу творіння, коли люди з'явилися на поверхні землі із суцільної темряви підземелля. Тільки цього разу рух має зворотний зв'язок: індіанців повертають туди, звідки вони прийшли, до чотирьох підземних світів. «Ми йшли через темряву, допоки на відстані не узріли яскраве світло. Світло все зростало і яскравішало. Я боявся його, проте хотів дати йому ім'я, отже, назвав його Батьком» [Alexie 2000, с. 100]. У тексті твору будь-яка процесуальність виявляється емоційно нейтральною, позбавленою як енергії заперечення, так і пафосу ствердження, що зрештою додає квазіпародійного ефекту, у межах якого кожен фрагмент переборює все сказане.

Символічний перехід від символіки міфологічної матері-землі до світла батька, який уособлює християнське вчення, привнесене завойовниками. «Восьмеро нас вийшли з темного тунелю до білого коридору з білими дверима, розташованими по обидва боки, наче Господні зуби. Ми пройшли у відчинені двері в кінці коридору до круглої кімнати. У кімнаті — вісім ліжок із білими простирадлами й тонкими ковдрами, виставлений на огляд усіх туалет, кран із водою, велике пластикове відро та вісім пластикових кухликів. А ще камера нагляду. Жодних таємниць у круглій кімнаті... <...> Кожен із восьми індіанців обрав ліжко. Я не міг вирізнити, де ж тут північ, а де північний захід. Свою позицію в просторі я міг вирізнити лише стосовно облич і тіл моїх сусідів» [Alexie 2000, с. 101]. У подібному аксіологічному просторі пародія є єдиним способом буття в інтерпретованому тексті.

Кругла кімната перетворилася для Йони на черево кита, де той опинився ув'язненим без надії на порятунк. Перед тим, як замкнути індіанців, солдати виголосили промову: «Громадяни, ви тут, аби послужитися нашій країні. Жертва, яку ви принесете, буде вдячно згадана майбутніми поколіннями Америки. І запам'ятайте, Ви перебуваєте тут заради власної безпеки. І ми добре турбуватимемося про вас» [Alexie 2000, с. 102–103]. Власне, ця кімната з усіма «благами цивілізації» є перифразом життя на резервації, на що натякає солдат у своїй патріотичній промові. Серед зачиненої вісімки опинився пророк, що одночасно нагадує християнського святого й індіанського цілителя, він робить припущення, що всіх індіанців зібрали тут, аби ті змогли «з'їсти гріхи білих» цього континенту.

Надалі розпочинаються медичні експерименти з тілами «чистокровних» індіанців, до яких належить і Йона. Їх змушували займатися сексом на очах натовпу вчених, лікарів, охоронців, що спостерігають за процесом через скло. Тих, хто не був згоден виконувати вимогу, піддавали тортурам або взагалі знищували. Щоб урятувати свідомість від тотального пригноблення, пари заплющували очі. «Ми кохалися. Я заплющив очі й побачив маму, вона піднесла чашу з водою до моїх вуст. «Пий», — прошепотіла. Я торкнувся її руки, притиснувся обличчям до її густого волосся і вдихнув усі його запахи. Вона пахла димом. Ми кохалися. «Не розплющуй очей», — сказала вона. А за склом вони спостерігали за нами. Вони постійно спостерігають. «Не дай їм завдати тобі болю». Мама поцілувала мене в чоло. Її подих пахнув кавою та м'ятою — запах прощення, безпеки й тепла. Вона гнала мої кошмари з будинку материнським віником. «Не розплющуй очей, тоді вони не побачать нас». Ми кохалися. Двоє солдатів стояли над нами й молилися. Глибоко зітхаючи, вони відчували запах кави та м'яти. «Заплющуй очі. Ми — самі тут». Я заплющив очі та знайшов шлях усередину неї, проходячи кімнату за кімнатою, поки не знайшов ліжка, де я міг лягти, вкрившись товстою стьобаною ковдрою⁶⁹. Вони хочуть крові. Вони завжди прагнуть

⁶⁹ Стьобана ковдра стала відома світу завдяки корінним жителям Північної Америки.

нашої крові. «Ховайся. Не дай їм побачити тебе». Усередині неї я вдихнув пітьму, мені було тепло й безпечно. «Ти моя мама?», — запитав. «Так. Я — вона» [Alexie 2000, с. 120]. Письменник вдається до прийому постмодерної гри, описуючи події на межі умовності й життя, що не мають жодної практичної доцільності, окрім спроби вивести свого читача за межі звичної для мейнстріму соціальної ролі переможця, якому дозволено геть усе.

Система нав'язаних правил у «Найкрутішому у світі індіанцеві» створює специфічний ігровий простір, що моделює реальність, доповнюючи її емоційним складником. У процесі Алексевої гри виникають «інші світи», що позбавляють ореолу сакральності багато звичних для мейнстрімної свідомості ідеологем, парадоксально відтворюючи актуальні культурні стереотипи з їхнім «ігровим» переосмисленням. Алексева гра стає сферою емоційної комунікації між письменником і його читачем. Саме завдяки емоційним символам, що відсилають до історичних реалій минулого, а почасти — і сьогодення корінних народів, письменник прагне передати стан приниження й неспокою автохтонних людей, що має висвободити на емоційному рівні свідомість пересічного американця з-під звичного гніту стереотипів історії та культури.

Висновки до 4 розділу

Творчість корінних письменників не є форпостом постмодернізму, проте автохтонні автори досить активно залучають елементи постмодерніської естетики під час створення текстів, артикулюючи історичні, національні, ідеологічні й суспільні суперечності, а також зіткнення в межах імперського культурного дискурсу, виголошуючи власний погляд на колоніальні й антиколоніальні інтенції сучасного мейнстрімного суспільства. Біла людина та привнесена нею європейська культура постають у творах письменників корінного походження в контексті завоюництва й колоніалізму. На думку автохтонного письменства, представники цієї культури відмовляють величезному прошарку людей, які не відповідають європейським нормам та уявленням, у праві бути

рівноцінними членами сучасного суспільства. Формуючи свій літературний канон, письменники корінного походження створили альтернативну систему цінностей, що базуються на переконаннях про рівність у всесвіті всіх істот. Провідне завдання письменників корінного походження — підспудно формувати в читацького загалу альтернативний образ культури, що міг би дієво протистояти тиражованим колоніальним стереотипам.

Колоніальне світобачення створює стилізацію, передовсім в інтересах колонізаторів, підганяючи культуру підкореного народу під власні норми й правила, що має сильний асиміляційний аспект. Так формується колоніальний кіч, що імітує риси етнонаціональної самобутності, пристосовує її до легкого використання мейнстримом, посилюючи ностальгією та екзотичністю. Щоб позбутися нав'язливих стереотипів і зберегти власну ідентичність, Б. Брант, Т. Кінг, С. Паувер, Л. Оувенс, Дж. Візенор, Дж. Л. Рассел, П. Рилей, Ш. Алексі створюють тексти, маскуючи їх під кіч, імітуючи чужі стилі й вибудовуючи текстове полотно, як колаж цитат та алюзій. Літературна форма іронічного кічу в цьому випадку фактично стає літературною формою антиколоніальної рецепції та культурного супротиву. Особливе місце серед автохтонних кічевих текстів посідає Візенорівський кіч, що надзвичайно полемічний стосовно різноманітних соціокультурних і політичних міфів. У такий спосіб Дж. Візенор доводить, що іронічний кіч є домінантною прикметою сучасного життя корінних жителів північноамериканського континенту, одним із дієвих засобів конструювання національної ідентичності корінних народів США.

Пам'ять — смислоутворювальний чинник роману «Танцівник по траві» С. Паувер, що формує образний, композиційний і власне змістовий вектори твору. Вона пов'язала важливі події історії лакота, які є своєрідними ліками від проблем сьогодення та труднощів існування сучасних дакота в мейнстримному білому суспільстві. Пам'ять як символічний образ і як жива істота об'єднує в тканині роману розрізнені семантичні й концептуальні простори, виявляючи приховані текстові смисли, актуалізує складні проблеми існування лакота.

Інтертекстуальність Оуенсових романів дає змогу побачити корінну культурну традицію (світогляд чокто) як невід'ємну частину мережі історичних, суспільних, ідеологічних і текстуальних відносин. У власній творчості Л. Оуенс запропонував перехід від «корінного тексту», що міститься нібито сам у собі, до тексту, який має численні зв'язки з іншими текстами, історією й культурою мейнстримного суспільства. Показово, що інтертекстуальність Л. Оуенса не обмежена біблійними текстами, але віддзеркалює в критичному зміщенні всю літературну традицію країни, побудованої на древніх землях його народу. Таке зміщення впливає на практику читання канонічних текстів.

Оуенсова й Візенорова іронія від початку є амбівалентною. З одного боку, це висміювання й навіть профанація запропонованої реальності, тому автори піддають серйозним сумнівам справжність реальності, з іншого боку, іронічність — спроба перевірити реальність на міцність. У будь-якому випадку постмодерністська іронія вимагає від читача задіяти метарівень осмислення ситуації. Іронічність виконує роль трикстера тексту, що розповідає про сакральні аспекти Всесвіту. Описані блюзнірські церемонії, по суті, є ізоморфними близнюками священних традицій, своєрідною їхньою «білою» рефлексією в текстах аналізованих романів. Конгруентність серйозності та насмішки виявляє трикстерську суть міфологічного мислення, притаманного персонажам романів «Духи» Дж. Візенора, «Темна ріка» та «Гра в кості» Л. Оуенса, які одночасно втілюють демонічність і комічність «білого мисленн».

Тексти Дж. Візенора й Л. Оуенса слугують механізмом для прочитання інших творів, через побудову текстуальних паралелей, наповнених значенням асоціацій, які становлять канву їхніх текстів. Корінні та мейнстримні тексти в системі координат стереотипів, характерних для білого суспільства, існують у мережі текстуальних відносин, що нагадують ланцюги означень. Акт прочитання цих текстів стає інтертекстуальною діяльністю.

Національна модель, актуалізована під час створення ідентичності корінних народів, зазвичай, має чоловічий характер. Жінці належить роль, яка унеможливорює демонстрацію її

сили та влади над довколишнім усесвітом. Мова тіла, тілесні мікротопоси, пам'ять тіла, як спосіб виявлення ідентичності — важливі теми в романі «Триденний шлях» Дж. Бойдена та в оповіданні «П'ятий поверх. 1967» Б. Брант, це засіб розкриття расизму й сексизму патріархальної культури завойовників і підкорювачів «Нового сіту». Уявлення про тілесність забезпечують теоретичне підґрунтя під час розроблення й утілення теми, продукуючи жіночий образ, опозиційний до імперської патріархальної моделі. Завдяки застосуванню тілесних мікротопосів утверджується маскулінний імперський образ загарбницької культури, де жінка й жіночність — вторинні величини на тлі повсякчасно постульованих християнських цінностей, де виявляється духовна слабкість чоловіків-завойовників, заперечується потреба в захисті й загалом фемінний характер усієї колонізованої культури. Корінний антиколонілізм оприявлений руйнуванням ієрархічного традиційного мислення, побудованого на західноєвропейській стратегії фалоцентризму. У такий спосіб спростована первинність чоловічності як провідного елемента патріархального світу. Це актуалізує руйнування бінарної опозиції «чоловік — жінка», породжуючи повернення до першопочаткових гендерних ролей, характерних для корінних культур. Критика фалоцентризму представлена на двох рівнях — як вагомої частини маскулінного дискурсу та як частини імперського дискурсу, в обох випадках вона збігається із розумінням фалічного як репрезентанта творчої сили, яка формує життєвий простір у європейській культурі.

Розуміння й інтерпретація архетипів анімуса та аніми в романі Н. Скотта Мамадея «Древня дитина» уможливлюють аналіз багатьох творчих процесів, що базовані на універсальних символах й архетипах колективного несвідомого автохтонів континенту. Автор роману робить спробу активно протистояти сформованим стереотипам масової культури, створюючи власну версію старого міфу про хлопчика-ведмедя й доводячи тезу про те, що «міф є початком літератури та її кінцем». Архетипи аніми й анімуса не домінантні у творчості Мамадея, але їх дослідження дає змогу відчувати внутрішні імпульси руху образів «Древньої дитини» безпосередньо в художньому полі тексту. Мо-

дифікація образів у динаміці від одного періоду життя до іншого засвідчує рухливість поетичної уяви творця та стає своєрідною проекцією авторської сутності, допомагає усвідомити діалектику глибинних почуттів, їхню спрямованість до «психологічного потойбічного».

Схильність до постмодерної іронії у творчоті Ш. Алексі найбільш яскраво виявляється у застосуванні пастишу у збірці «Найкрутіший у світі індіанець». Пастиш Ш. Алексі позбавлений будь-якого позитивного змісту, і має на меті прочитання історії США як непередбачуваного наративу, що пояснює прагнення письменника інтерпретувати події XX ст. як історизацію порожнього образу пізнього капіталізму.

ВИСНОВКИ

Поява сучасної літератури корінних жителів Північної Америки змусила американське й канадське суспільство переглянути міфи про моральність вчинків, на зразок насильницького переселення людей із їхніх правічних земель і подальшого тотального знищення цілих народів, що надихалися західноєвропейськими ідеями про богообраність, породжену расистськими уявленнями про культурну зверхність. Автори цих творів кидають виклик гегемонії західної ідеології в американській культурі та вимагають включити національні голоси до загального американського канону. Світосприйняття корінних народів, відображене на сторінках літератури корінних народів, виводить мейнстримне суспільство зі стану самозакоханого самовдоволення своїм домінантним впливом на історію континенту й змушує звернутися до ідей гуманізму, переглянути уявлення про суспільну рівність, задекларовану в конституції.

Практично всі дослідники національної ідентичності корінних жителів Північної Америки сходяться на думці, що в її основі — належність до конкретного простору, землі та ландшафту. Володіння землею для європейця, представника XVI–XVII сторіччя, означало мати незалежність і фінансову стабільність. Земля — саме те, що покликала жителів густонаселених країн Європи до нововідкритого континенту. Належність до цієї землі робила його корінних жителів «корінними». Для них було чужим поняття «володіння» землею, вони настільки не відривали себе від неї, що вважали себе її частиною. Цей факт досі простежуваний у світоглядних моделях індіанців різних племен. К. Лінкольн писав про те, що «плем'я відчувається єдиним цілим із землею».

Проблема національної ідентичності в літературі корінних письменників (точніше, проблема національної ідентичності та її художнє вираження в літературних текстах) вирізняється складністю й багатоаспектністю. З одного боку, ми звернули особливу увагу на проблему та розглянули літературу як одне з джерел матеріалу для вивчення ідентичності корінних народів континенту. З іншого, була зроблена спроба проаналізувати вплив проблеми ідентичності на автохтонну літературу як

один із видів мистецтва, що почав активно відроджуватися протягом останніх п'ятдесяти років. З'ясовано, що вплив національної ідентичності та національної ментальності на художній світ літературних творів має колосальну силу.

Дослідження є спробою сформулювати запитання, які постають у ході аналізу взаємозв'язків національної ідентичності корінних народів Північної Америки та їхньої літератури. Таких аспектів багато, і вони мають, зазвичай, дискусійний характер. Існують підстави, наприклад, сумніватися в тому, що література може слугувати абсолютно надійним джерелом для аналізу проблеми національної ідентичності корінних народів, оскільки дійсність у будь-якому творі мистецтва передана очима письменника. Її сприйняття забарвлене почуттями та емоціями автора, його світоглядом і філософією, це позбавляє картину світу повної об'єктивності та достовірності. Хоч автохтонна література й не володіє об'єктивністю в науковому, природно-науковому, сенсі слова, однак вона може бути надійним джерелом для вивчення проблеми національної ідентичності корінних народів США та перших націй Канади, як, власне кажучи, і багатьох інших проблем, оскільки має власну, особливу, художню достовірність і свою об'єктивність. Така об'єктивність пов'язана, по-перше, із тим, що будь-який літературний твір — продукт роботи авторської свідомості, що постає з досвіду сім'ї, клану, народу. Корінні письменники завжди схильні до емоційного відображення впливу процесів, що відбуваються в сучасному суспільстві. Багато хто з сучасних авторів пережив особистісну кризу національної ідентичності, яка стала частиною їхньої творчої свідомості та відображена у створених ними текстах. Уважаємо, що художні форми вираження особистісно-авторського аспекту національної ідентичності, її пошуки у творчості сучасних письменників корінного походження, які живуть і працюють в умовах поліетнічних культур США та Канади, до цього часу не мали узагальненої теоретичної матриці. Натомість були наявні різноманітні дефініції понять «літературного суверенітету», «постколоніальної критики», «корінної постколоніальної теорії», авторські моделі інтерпретацій явищ колоніалізму та антиколоніалізму в корінній літературі й критичній думці.

Аналізуючи стан справ у сучасному суспільстві, зауважимо, що проблема оцінювання етнічної культури з погляду стандартів «білих стереотипів» однаково актуальна з обох сторін океану. На жаль, приносить вона свої гіркі плоди вже й носіям цієї культури. Біла культура, базуючись на переконанні у власній вищості, уже створила й продовжує штампувати низку стереотипних образів, що беруть початок від кровожерливих і безжальних дикунів М. Роуландсон, миротворця Гайавати Г. Лонгфеллоу, шляхетного Чунгачука Ф. Купера, відважного гарпунера Таштиго Г. Мелвілла, підступного індіанця Джо М. Твена, героїчного Рамони К. Джексона, незчисленних напівкровок і скво В. Вітмена, хлопчика, який сміється, Ла Фаржа, нерозбірливої «скво» Пруденс Мітчел Е. Хемінгуей, що разом із міриадами голлівудських індіанців, які були загрозою для життя піонерів і ковбоїв, тиражували образ дикуна з нерозвиненим інтелектом, цілком задоволеного становищем людини другого ґатунку. За допомогою мистецтва відбувається тонке, але неминуче, маніпулювання людськими уявленнями про те, хто вартий уваги, а хто ні. Таке застосування «білої ідеології» зумовлювало позицію пересічного білого американця стосовно корінних жителів континенту, а заразом і заспокоювало совість, полегшуючи бачення індіанця як маргінального недочлена американського суспільства. Ці відчуття полегшувалися впровадженням законів про резервації, офіційного расизму, захопленням індіанських земель. Навіть зараз, на початку ХХІ сторіччя, проблема «білого погляду» на корінних жителів актуальна для американського суспільства, особливо в засобах масової інформації. Імперське мислення протистоїть національному як два діаметрально протилежні типи суспільного світогляду, що формують «два основні типи людського мислення, а отже, взаємосуперечливі форми людської діяльності в різних галузях кожної національної культури» [Іванишин, с. 41].

Тема расизму стосовно корінних народів Північної Америки вкрай болюча й незручна. Письменники корінного походження вважають усю героїчну історію освоєння європейцями Нового Світу зовсім негероїчною. Вони переконані, що, по суті, ніякого Нового Світу взагалі ніхто не відкривав. Автохтонні народи повсякчас наголошують, що існує старий світ корінних

жителів континенту, які прийшли сюди сотні тисяч років тому й давно заселили цю землю, ставши її невід'ємною частиною. Так звана героїчна історія піонерів — це такий собі палім-псест. Після чого інакшими здаються рядки піднесеної вітменівської поеми про піонерів, а громадянські ідеї американської конституції про рівність усіх людей перед законом набувають ледь не іронічного звучання.

Філософія взаємин «Я» та «Іншого» спроектована на сферу міжкультурних процесів. Західна логоцентрична традиція тривалий час кваліфікувала ці взаємини в межах універсального протиставлення тотожності й відмінності, коли «Інший» поставав «Чужим», іншість якого підлягає підпорядкуванню та асиміляції або ж тотальному знищенню чи хоча б нівелюванню через вилучення з мейнстримної структури. Це філософія агресії та завоювань. Досліджуючи психологічні коріння концепта «Інший» в історії літератури, А. Дж. Мохамед пише про те, що колоніальна література розкриває світ на межі цивілізації, який ще не був освоєний європейцями, як сигніфікацію чи навіть кодифікацію невідомої ідеології. «Мотивована бажанням перемогти та владарювати, вона (література) розкриває світ колонії як місце постійної конфронтації, що спричинене расовими розбіжностями, відмінностями в мові, соціальному устрої, культурних цінностях і моделях поведінки» [Jan Mohamad, с. 18]. Побіжно постає запитання про те, хто ж говорить від імені «Іншого», який репрезентує індіанця. Здебільшого імагологічний дискурс концентрований не на конкретних соціальних складниках конкретного «Іншого», а на його характеристиках, які представлені в змісті тексту. Іншими словами, маємо дискурс, у якому органічно поєдналося «Інше» і «Своє», утілене в гетерообразах та автообразах текстів письменників корінного походження.

Щоб протиставити мейнстримній ідеології власне бачення місця в історичному просторі США та Канади, письменники корінного походження пропонують у літературних творах авторську інтерпретацію історичних подій. Позиція звинувачення й невизнання, за Е. Саїдом, провокує продовження колоніальної залежності. «Варто схарактеризувати ці питання як мережу взаємозалежних історій. Пригнічувати ці історії було

б безглуздою помилкою, проте зрозуміти їх корисно й цікаво» [Саїд, с. 56]. Багато хто з автохтонних письменників вибирає шлях, який Дж. Візенор охрестив «естетикою виживання» [Vizenor 2009, с. 2].

Останні десятиліття продемонстрували прагнення до створення політично забарвлених літературних текстів, що тісно пов'язане з використанням в англomовних текстах уривків, написаних однією з корінних мов континенту, що активізує цікавість до мовної ідентичності корінних націй. Іншими цікавими темами стають гендерна і просторова ідентичності, які є важливими складниками загальної національної ідентичності корінних народів. Дослідження стосовно окремих аспектів цього ряду вже зроблені та мали цікаві результати. Нині, ймовірно, настав час узагальнювальної праці на цю тему, де варто брати до уваги нові досягнення й відомості не тільки літературознавства, а й суміжних гуманітарних наук. Літературу корінних народів можна трактувати як матеріал для вивчення проблеми національної ідентичності, оскільки багато письменників абсолютно свідомо зображують цю проблему у своїх творах і пропонують різні моделі міжкультурної комунікації. Характер таких моделей, зазвичай, зумовлений ідеями й уявленнями тієї національності або етнічної групи, до якої належить автор, його філософською або світоглядною позицією.

Опис та аналіз моделей міжкультурної комунікації, представлених у літературі корінних народів, має виховне, дидактичне значення, допомагаючи читачам будувати міжкультурні взаємини в реальному житті. Є ще одна обставина, що дає змогу вважати літературу релевантним джерелом інформації з проблеми автохтонної національної ідентичності. Вона полягає в тому, що національна ментальність виражена через систему художніх засобів, використовуваних автором. Проаналізована як цілісність, така система, безперечно, надає об'єктивну інформацію про автохтонну дійсність. Однак для виявлення цієї об'єктивності необхідно володіти знаннями про історію, культуру й міфологію кожного конкретного народу, а також методами культурологічного аналізу, які допомагають читачеві прочитати та «розшифрувати» «заховані» у творі культурні коди. У дослідженні зроблено спробу виокремити, описати та

класифікувати ті художні засоби й прийоми, які найбільш адекватно відображають специфіку національного менталітету корінних народів. Не становить сумнівів той факт, що подібний опис і класифікація не можуть бути повними та вичерпними, з огляду на специфіку літературної творчості корінних письменників. Уже зараз можна сказати, що серед художніх засобів, які виражають національну ментальність і національну концептосферу, помітне місце належить культурній та просторовій ідентичності кожного автохтонного народу.

У руслі вивчення літературних творів із погляду того, як у них утілена проблема національної ідентичності як шляху, що веде до глибшого розуміння літератури, наголосимо, що такий підхід має безсумнівну дидактичну значущість. Звернення до аналізу того, як і за допомогою яких художніх засобів зображені в аналізованих текстах пошуки героями національної ідентичності або пережита криза, дає змогу виявити навіть у добре відомих і проаналізованих творах («Будинок, створений зі світанку» Н. С. Момадея, «Альманах мертвих» Л. М. Силко, «Любовні чари» Л. Ердрич) нові виміри. Отже, вивчення проблеми національної ідентичності — шлях, що вможливорює краще розуміння літературного твору. Одне з конкретних завдань у межах роботи над проблемою національної ідентичності та літератури в її літературознавчому аспекті — вивчення того, яке уявлення про людей іншої національності відображене в поширених стереотипах, що найбільш наочно втілені як в анекдотах, так і у творах масової, а іноді й серйозної літератури.

Питання проникнення сучасного і «традиційного» світів у свідомості представників корінних народів порушується у творчості С. Паувер («Танцівник по траві»), Л. М. Силко («Альманах мертвих»). Перехрещення цих світів утворює своєрідний «фронтір» буття між двома цивілізаціями. Якщо минуле є одночасно джерелом сили і основою комплексу меншовартості, від якого страждають нині представники автохтонних меншин континенту, то сучасність у творчості Т. Кінга («Ну, те оповідання, де Койот вирушує на Захід»), П. Рілей («Пригоди індіанської принцеси») пов'язана із тотальною консумпційністю та перевиробництвом речей, які не тільки створюють непотрібний надлишок, і забруднюючи не тільки довкілля, але

й свідомість людей. Таким чином письменники репрезентують постмодерний світ очима корінних американців, час реалізованої утопії переселенців до Нового Світу, яка характеризується брутальною оречевленістю.

Створюючи романи «Індіанський юрист» і «Медсин Ривер», Т. Кінг та Дж. Велч убачають своє завдання в запереченні європоцентричної універсальності культури через проголошення *іншої* універсальності, що, навпаки, має автохтонну для Північної Америки ідентичність. Це відбувається завдяки переосмисленню або навіть завдяки запереченню основ мейнстрімної західної культури, які слугують підґрунтям расово-етнічних градацій членів соціуму, що існують у сучасному північноамериканському суспільстві. На сторінках романів читач має змогу проникнути в контекстуальну мережу культури «Іншого», що відбувається начебто в «обидва боки» і репрезентоване через наявні у філософії й літературознавстві теоретичні напрацювання постмодерністської естетичної теорії. Такі підходи зіставлені з проблемою розуміння «Іншого» через пошук діалогу як засобу уникнення хибного розуміння.

Рецептивна трансгресія виявляється у практиці прочитання і переречиткування текстів класичної літератури Л. Оувенсом («Найгостріший зір»), С. Паувер («Танцівник по траві»), Дж. Бойденом («Оренда»), Т. Кінгом («Сидіння в садку»), Л. Ердрич («Палац Бінго»), Дж. Візенором («Пірначі за землею»), Б. Брант («Стежина мохавків»). У творах цих письменників піддається сумніву правдивість задокументованої реальності, правомірність опису історичних подій і навіть класичних міфів, на яких базовано класичний літературний канон. Лінія поділу на правдиве і неправдиве окреслюється заново всередині їхніх текстів. Письменники вдаються до іронічної гри, що повсякчас порушує нав'язані мейнстрімом правила і межі. Мета цієї гри — створити наративні простори, у яких комфортно почуваються корінні американці і представники перших націй Канади. Залучаючи постмодерністські прийоми та техніки, автори некорінного походження стають знайомими Іншими для некорінного читача, впливаючи на його перцептивну спроможність віднаходити знайомі екзистенції у світі Іншого. Іронія, кіч, пастиш як трансгресивна практика у творчості

Дж. Візенора («Духи»), Л. Оувенса («Гра в кості»), Ш.Алексі («Найкрутіший у світі індіанець»), Т. Кінга («Одна хороша історія, ось та») допомагає вибудовувати гетеротопну реальність, описуючи події на межі реального та неіснуючого, ці оповіді апелюють до свідомості мейнстріму, вказуючи на особливо болючі сторінки історії США та Канади.

Тлумачення виявів різних видів ідентичності у творчості Дж. Вілера («Беззахисність»), Д. Глансі (Відштовхуючи ведмедя. Роман про Стежину сліз»), І. Брокер («Жінка ночного польоту»), Дж. Рассел («Обличчя»), Дж. Велча («Дурить кроу»), Л. Ердріч («Звіт про останні дива у Маленькому Безконяччі»), Л. М. Силко («Сади в дюнах») спонукає розглядати імперську ідентичність мейнстріму і національну ідентичність корінних народів як діаметрально протилежні системи ідеологій — антагоністичні типи свідомості та світогляду, що формують відповідні їм типи людського мислення, а отже, структурують і відповідні взаємосуперечливі форми людського сприйняття всесвіту.

Викладені національно-екзистенціальні міркування слугують підставою для виокремлення трьох домінантних критеріїв ідентичності в літературних творах, написаних представниками корінних народів Північної Америки:

- корінна ідентичність як колективне або особисте почуття, вияв чи форма суспільної свідомості, явище соціальне або індивідуально-психологічне;

- корінна ідентичність як доктрина, ідеологія або світогляд, систематизоване уявлення про світ у межах певного набору культурних і релігійних понять;

- корінна ідентичність як політичний рух, політична програма, в основі яких лежить ідеологія, доктрина або світогляд.

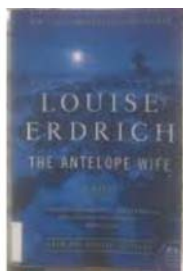
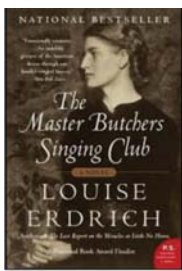
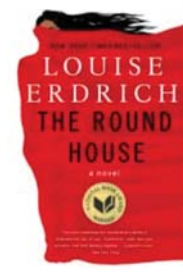
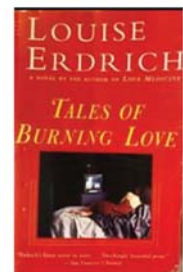
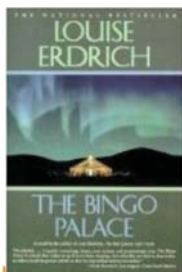
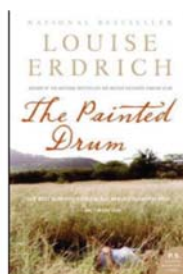
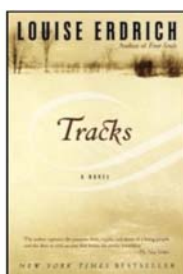
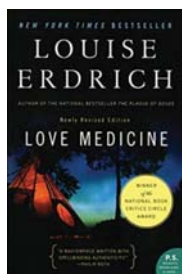
Застосування цих критеріїв сприяє більш глибокому осмисленню творчого й художнього досвіду сучасних письменників корінного походження, які нині є чи не найважливішими глашатаями індіанської національної ідентичності.

Сучасна мейнстрімна свідомість США та Канади продовжує жити в імперській системі координат. Це потребує нового ставлення до автохтонних літературних текстів, що стають реальністю в країнах. Постколоніальна теорія — наріжна інтер-

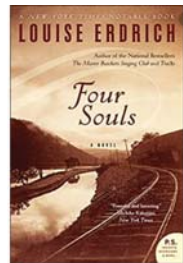
претаційна стратегія, якої потребує літературознавча критика. Попри почату реінтерпретацію основних явищ літератури корінних народів континенту, усе ще не подолане прагнення трактувати це явище як відлуння «культури, що вимирає».

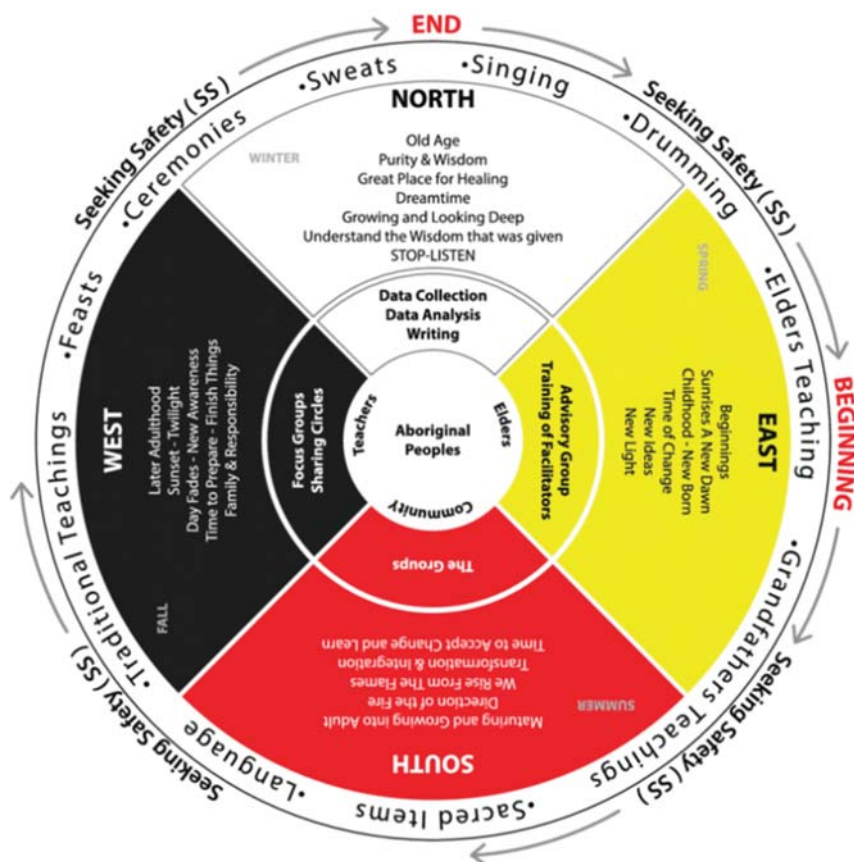
Аналіз літератури корінних народів Північної Америки кінця XX — початку XXI століття, з огляду на дискурсивну ідентифікацію, дає змогу репрезентувати її як виняткову частину сучасного літературного процесу США й Канади та як стійкий культурний і художній феномен у цілому. Студіювання природи літератури, традицій, витоків, контекстно-організаційних чинників, розмаїття тематичних і рефлексивних обширів доводить, що сучасна література автохтонних народів є цілісним явищем літературного процесу сьогодення, що розвивається. За своїми внутрішніми й ситуативними законами це вияв видозміненої культурної епохи останньої третини XX ст. — перших десятиліть XXI ст., цілком самодостатня, самостійна та багатоманітна творчість, прикметна поліфонічність художніх ініціатив, що набирає обертів, стаючи дедалі цікавішою для читачького загалу.

ДОДАТКИ



Обкладинки романів Л. Ердріч, які входять до серії книг «Любовні чари» (до глави 3.3).





Священне коло (до розділу 3.4).

**Сюзан ПАУВЕР***(США)***ХРИСТИЯНСТВО
ПРИХОДИТЬ ДО СІУ****Фрагмент із роману
«Танцівник по траві»***З англійської переклала
Оксана ШОСТАК*

Гарлі Воїн Із Вітром крутився на жорсткому металевому стільці, де почувався, як на тортурках. Він сперся ліктем на похилу дошку, прикручену до стільця, щоб можна було на ній писати. Гарлі з однокласниками сидів у колі, їхні очі були спрямовані на вчительку, котра вместилася, схрестивши ноги, у себе на столі.

Жаннетт Мак-Вей, вчителька соціальних студій у восьмому класі Школи Св. Марії, була найсвітлішою серед усіх у класі попри те, що старанно шкварилася на сонці, лежачи на ковдрі з фольги все літо. Вона виголосила своїм учням-дакота промову, у яку сподівалася вкласти радісне співчуття: «Ви, певне, дивуєтесь, навіщо я зсунула ваші парти? Я це зробила для того, щоб створити коло, бо знаю, що ви люди циклічного світосприйняття. А оскільки у нас тут ситуація “дати-і-прийняти”, то я планую навчитися у вас стільки ж, скільки й передати вам своїх знань. Хочу побачити світ вашими очима. Правда ж, це дуже освіжає?»

Гарлі Воїн Із Вітром почав човгати ногами і витріщився на свій великий палець, який визивав з дірки у високій кросівці. Йому було лише тринадцять, та він уловив, що ця жінка хотіла сказати. Подумав, що вона — *unsika*, жалюгідна. Він бачив фіолетовий півмісяць, який проступав через тональний крем. Свіжий синець на обличчі його вчительки — без сумніву, справа рук її приятеля Вірджіла Ребра. Був ще й крихітний поріз трохи вище правого ока, котрий Жаннетт намагалася заховати, поклавши підборіддя на руку й витягнувши пальці догори. Та Гарлі розгледів струп від шва. Він сподівався, що вона відбивалася.

Упевнений: вона жаліє Вірджіла лише тому, що він індіанець, плаче над його розбитими фалангами, — подумав Гарлі.

Жаннетт Мак-Вей оглянула кімнату з похмурими дітьми, про себе захоплюючись їхніми бронзовими обличчями і прямим чорним волоссям, хоча, на її думку, дівчата й зіпсували свої локони рваними стрижками, котрі обрамлювали їхні

обличчя, мов чорні крила, такі собі Ферра Фосетт у стилі сіу. Вона фарбувала волосся у колір воронячого крила, прагнучи наслідувати колір волосся своїх студентів, попри репліки Вірджіла про те, що так вона наче готується до Гелловіну.

Жаннетт часто розмірковувала над тим, що тримає її у цьому далекому місці, де вона побоювалася назавжди залишитися чужинкою. Відповідь була на поверхні: *Діти. Хто як не чужинець допоможе зрозуміти їм їхнє багатство серед бідності?* Жаннетт вважала своїх учнів особами королівської крові у вигнанні. На невеликій полиці на стіні біля стола вона розмістила повне зібрання творів Джеймса Фенімора Купера. Ділилася книжками із студентами, читала їм уголос і не помічала, як вони вирачуються одне на одного.

Якось, прочитавши особливо довгий уривок із «Прерій», Жаннетт підвела очі й побачила, що біля неї стоїть Френк Священна Трубка, облизуючи губи й малюючи пусті кола на гладкій поверхні її стола.

«Так?» — спонукала вона його.

Френк прочистив горло: «Ми тут подумали, — він глянув позад себе, очевидно, знайшов те, що йому було потрібно, і продовжив, повернувшись до вчительки: — Чому б Вам замість оцього не почитати щось із Ван Делорії?»

Жаннетт узяла олівець і записала ім'я на табличку. «А хто це?» — запитала м'яко. Френк уперше глянув їй прямо у вічі. «Він — наш кузен», — відповів.

Із того дня Жаннетт Мак-Вей занурилась у вивчення літератури корінних американців, а тексти Джеймса Фенімора Купера перекочували у букіністичну крамницю Бісмарка. Жаннетт стала більше сіу, ніж її студенти-дакота, не зверталася до них на ім'я, бо дізналася, що попередні покоління цього не практикували. Коли чула, що студенти легковажно розголошують імена, сварила їх: «Ваші предки цього не робили! Вам потрібно повернутися до старих шляхів — це так прекрасно!»

Нарешті вона розмістила парти в коло, щоб думки учнів почали рухатися у правильному напрямку. Можливо, план Жаннетт спрацював, бо Гарлі Воїн Із Вітром перестав звертати увагу на її понівечене обличчя і на погано освітлений клас. Подумки Гарлі полинув до брудних жовтих хвиль Міссурі. Він сидів на схилі кручі, що буяла молодого травою. Йому вдалося закрити вуха для голосу вчительки, ігнорувати її довгі східно-побережні голосні. Натомість він дослухався до пісні води.

Гарлі пригадав прогулянку зі своїм другом Френком Священна Трубка та його дідом Херодом Маленька Війна за тиждень до цього. Херод привів їх до річки і вказав напрямок униз за течією.

«Ось звідси прийшло християнство», — сказав він хлопчикам. Гарлі скося глянув на воду, уявляючи, як Ісус спрямовує тичкою свій пліт, Його ноги у сандалях мокрі від набіглих хвиль. Якщо ж він подорожував пішки, коли у річці було мало води, то йшов по піску, не лишаючи на ньому слідів.

«Що ти маєш на увазі?» — запитав Френк Священна Трубка.

«Ну, я бачу це так, — сказав старий, звівши докупи руки. Гарлі почув сухий звук — це хрустіло листя. — Пароплав нарешті подолав Міссурі, використовуючи стояки, щоб обійти обмілини. І привіз перше фортепіано на цю територію, перше фортепіано, котре почули наші люди. Думаю, вони вподобали нову музику через її драматичність, а ви ж знаєте, які ми є — завжди раді великому шоу. Ті звуки розповіли їм про рай значно краще, ніж усі священникові слова. Вони *почули* це, хіба ні? Після того фортепіано церковна музика полонила плем'я, з'явилося чимало новонавернених. Багато хто з нових співців перекладав ці гімни на дакота».

Херод наблизився до води, щось стиха пробурмотів, чого хлопці не розчули, й опустил понюшку тютюну в Міссурі.

«Що то було?» — запитав його внук, коли той повернувся.

«Я просто сказав Вакан Танка, що я не забув про Нього. Я не пішов за тим пароплавом і за великим фортепіано. Я слухаю Його голос і ту музику, яку він творить водою та вітром».

Гарлі відійшов від свого друга і Херода, щоб споглядати лише річку. Він дивився і дивився, сподіваючись побачити пароплав, розгледіти фортепіано на його палубі й почути акорди, що їх видобував якийсь затятий пасажир. Та вода ледь рухалась, і Херод Маленька Війна нагадав Гарлі, що час іти.

«Я думаю, нам варто поділитися кількома історіями», — голос учительки відволік Гарлі від річки, і йому довелося повернутись у застоiane повітря класу й у нудьгу.

Жаннетт Мак-Вей виголосила свій план: «Я хотіла б почути кожного з вас упродовж наступних двох днів. Бо всі студенти у цій кімнаті — вмістилище давньої мудрості. Сподіваюся, так воно і є, це найглибша частина кожного з вас. Усі історії, котрі ви почули, молитви, яких вас навчали, звичай, що їх ви сприймаєте як належає. Отже, ми збираємося підняти це на поверхню».

Жаннетт проткнула повітря своєю м'якою долонею, а потім різко забрала її назад. Гарлі здалося, наче хтось спустив воду в туалеті.

«Ми розкажемо наші неймовірні історії і тим утвердимо наш світогляд. Ваші голоси — дуже важливі». Вона намалювала коло у повітрі. «Важливі й потрібні, і я переконана, що незаперечні. Отже, починаємо. Ти!» Жаннетт указала на Френка, оскільки не могла назвати його ім'я.

Френк Священна Трубка нервово смикнув свої довгі коси, просунув пальця між пасмами, ще раз смикнув їх, потім намотав кінці на вказівний палець.

Жаннетт змусила його стати у центр кола, сказавши: «Так відбувалися наради у давні часи твоїх предків».

Френк бачив, що його однокласники співчують йому і жахаються своїм черги. Він тяжко зітхнув і почав історію про Іктомі, майстерного павучка, який був одночасно розумним та нав'язливим і чий невдалі пригоди повчали. Френк вважав, що це — дитячий віршик, та знав і те, що його друзі зрозуміють, як недоречно для нього розповідати про церемонії, які проводить його дідусь, або відкрити перед усіма своє серце. Поки він говорив, йому пригадалася інша історія, котру він, може, якось розповість Гарлі після одного з диких баскетбольних матчів, коли вони обоє звальяться на землю і рахуватимуть бруси на стелі спортивної зали.

То були дитячі спогади про його першу участь у ювілі-церемонії, що її проводив дідусь. Херод мав знайти відповідь на місцеву загадку. Хтось убивав собак на резервації, по тварині щотижня, душачи їх і полишаючи їхні бездиханні тіла у власника на подвір'ї. Убивця підстрелював і койотів, чий тіла знаходили у затінку чи серед коріння дерев. Дакота люблять собак і поважають койотів, тому вони хотіли знайти злодія.

Церемонія потрясла Френка, хоч він і ремствував мамі на її тривалість. Світло погасили на більшу частину вечора, затуливши грубою ковдрою вікно. Із самого початку духи були неспокійні, увесь час пустували: то тягли когось за волосся, то калатали брязкальцем біля вуха іншого, та так пронизливо, що людина не витримувала.

Френк ніколи не забуде звуку розбитого вікна у темній кімнаті. Щось вибухнуло через вікно за ним. На щастя, там висіла ковдра, що стримала більшість уламків скла, котрі літали в повітрі, наче шрапнель. Ураз у місячному світлі Френк побачив істоту, що нагадувала найбільшого з койотів, яких йому коли-небудь доводилося бачити, — заввишки з поні. Істота схопила одного з учасників, і напри те, що кілька рук витяглося, щоб утримати його, чоловіка понесло легко, немов то була кістка. Його голова пробила віконну раму, і койот стрибнув у темряву ночі разом зі своєю жертвою. Тіло Лео Мітчела знайшли наступного дня біля підніжжя Злого схилу. Бідолаха був проткнутий зубами завтовшки з олівець.

Херод сказав: «Духи не вдовольнилися просто викриттям людини, котра чинила жажливі речі. Вони прагли справедливості».

Френк так ніколи і не дізнався, чому Лео Мітчел, цей молодик із м'яким голосом, умілий танцівник, полював на собак. Та він добре запам'ятав те покарання, на яке здатні духи. Він думав, що з цією історією зробила б Жаннетт. Звинуватила б його у вигадках? Чи просто вирішила б, що він несповна розуму?

Френк закінчив свою історію про Іктомі й повернувся на місце.

«Дякую за милу притчу!» — мовила вчителька з ентузіазмом. Якусь мить Френк сумнівався, що вона має на увазі — павучка чи койота.

«Ну, а кого ми викличемо наступним?» — очі Жаннетт оглянули групу і спинилися на Шарлін Грім, яка згорнулася у незграбному старечому платті, що його бабуся пошила для неї. Маленькі кульбабки були розкидані по всій її міцній фігурі, кульбабові поля напнулися на животі. Шарлін заснула руки у глибокі накладні кишені, щоб схвати пальці. Лише кілька хвилин тому вона обгризла кутикули так, що зараз вони кровили.

«Подумай, — підбадьорила дівчинку Жаннетт. — Розпочнеш, коли будеш готова».

Шарлін стояла у колі спиною до Гарлі Воїна Із Вітром, адже він їй подобався. Вона не могла знести, щоб він дивився на неї, бо побачив би подряпини на її коротких ногах, котрі з'явилися після того, як вона побродила степом у спідниці без панчіх, а ще побачив би, що каблуків на її побитих черевиках геть зношені.

Шарлін майже шепотіла. Вона розповіла класові просту історію про жінку-дакота, яка була незадоволеною через те, що її чоловік привів у дім другу дружину, тому надулася так, що перетворилася на камінь. Шарлін уявляла, як зневажливо посміхається більша частина класу, бо вони добре знали її історії, аж занадто багато — численні легенди про те, як її бабуся Ртуть Грім наводила порчу і знадужувала чоловіків. Це те, про що Шарлін було важко говорити, тому вона промурмотіла історію про покарану жінку, думаючи одночасно про свою бабуся і про те, як вона сама перетворила б когось *іншого* на камінь, аби її власна плоть залишалася звабливою.

Шарлін повернулася у спогадах на три зими назад, коли Ртуть Грім вирішила, що її будинок повинен мати таку ілюмінацію, щоб мерехтіти, мов сузір'я у преріях. Шар льоду вкривав двосхилий дах, та Ртуть залишилася непохитною, вона хотіла ліхтариків. Після того, як молодик на ім'я Лютер Фаріболт посмакував її «неперевершений» кукурудзяний суп, приправлений сухою петрушкою з їхнього саду, він був ладний на все. Лютер зняв розміри даху, щоб прикрасити різдвяними вогниками, які Ртуть придбала у торговельному центрі Бісмарка, перекинув дрти через плече й поліз. Шарлін із жахом спостерігала, як він послизнувся і повис

на руках; іншим разом його руки втратили опору, й лише добре зафіксовані у льодовому отворі ноги утримали його від падіння на землю.

Лютер дістався верхівки й уже закріплював ліхтарики, коли невеличка похибка у розподілі ваги відправила його сторчголов. Він упав на спину і не міг дихати протягом кількох секунд. Руть стояла над ним, і її очі світилися цікавістю, у той час як Шарлін опустила на коліна поруч із ним і сльози рікою текли по її холодному обличчю.

«Мені пощастило», — нарешті обізвався він.

«Що?» — дівчина схилилася нижче.

«Сніг уберіг мою шию», — Лютер звівся на ноги та обтрусив сніг зі своїх черевиків. Здавалося, він неушкоджений, якщо не зважати на ліве плече — воно було вивихнуте.

«Тобі краще поїхати в індіанську лікарню», — порадила Шарлін.

Лютер похитав головою: «Ні, треба ще прибити он там».

Шарлін звернулася до бабусі, бо бачила, що Лютер Фаріболт загубився десь між власними очима та її бажаннями: «Не дозволяй йому цього робити!» — молила вона.

Стара поклала руку на її тім'я. «Але ж це буде напрочуд гарно», — сказала Руть.

Лютер Фаріболт іще раз заліз на дах Ртуті. Цього разу він міг послуговуватися лише однією рукою. *Духи зглянулися над ним*, — подумала Шарлін, коли йому якось вдалося завершити роботу. «Думаю, ця легенда потребує докладного обговорення», — сказала Жаннетт, поглянувши на Шарлін.

Шарлін побрела на місце, образ бабусиною мерехтливому даху пік її очі.

«Чудовий матеріал для обговорення», — продовжила Жаннетт. Вона зісковзнула зі стола, натомість опершись на нього, уважно розглядаючи свої гостронісі черевикі. — Я хотіла б почути думку дівчат про складне становище, у якому опинилася ця жінка. Який у неї був вибір, коли з'явилася інша дружина?»

Жаннетт героїчно намагалася залучити клас до обговорення практики давніх дакота мати кілька дружин. Та змусити студентів висловлюватися можна було з тим самим успіхом, що й озерну форель, витягнуту з води. Декого це питання взагалі не цікавило, вони вважали його неістотною подробицею їхньої історії. Інші відчували, що вчителька ніколи не зрозуміє особливостей стосунків у племені. Жінка, звичайно, могла бути пригніченою від витоків свого чоловіка, але при цьому могла повернутися і брати участь у битві на рівних, якщо вона того бажала, могла просто наказати вимітатися з хогану, котрий традиційно належав лише жінкам.

Це дуже складно, — думав Гарлі, не бажаючи давати пояснень.

Часом речі є такими, якими вони зовсім не видаються, — подумки розмірковував Френк Священна Трубка.

А у Шарлін Грім перед очима стояла її бабуся, пухкенька й хитра бормотуха, грабіжницька муха, несамоविта гора, що обхопила довгими руками землю і спрямовувала своїх ворогів у згиблі місця.

Наступного дня Жаннетт викликала Гарлі. Він був найвищим у класі й вирізнявся з-поміж однокласників, мов непорушний червоний кедр. Гарлі втупився у підлогу і намагався якось зволожити рот — не знав, про що говорити. Бо виріс у домі, де не було розмов. Він просто не міг повідати історію, яку йому розказувала мати. І це його дуже здивувало. Він вигадав історію про самотнього воїна,

що був парією через схильність до вигадок. Він вважав їх казками, але його слухачі дуже захоплювалися ними і щоразу, дізнаючись, що вся розповідь — тільки вигадка, відчували гірке розчарування. Скоро ніхто не бажав його слухати, і він самотньо блукав преріями, розказуючи свої оповідки вітру і траві. Нелюдські істоти, що не переймалися категоріями правдивості, любили його анекдоти й ходили за ним слідом, щоб нічого не пропустити. Згодом вони вирішили віддячити йому за години задоволення й вирішили: щоночі одна з них буде його поводити у їхній власний світ. Він чухав спину об стовбури дерев разом із ведмедем, рив нори зі степовими собаками, літав у повітрі з шуліками, бігав за оленем по безкрайній траві. Нарешті воїн повернувся у плем'я і розповів про це там. Люди сміялися, його сусіди й навіть брати. Його дядько сказав: *Ти ставиш нас у незручне становище*. З нього глузували, поки з'явилися не-люди й оточили його. Орел спустився на його плече і суворо глянув на люд, цвіркуні стрибали біля його ніг, а сірий лис прочитав людям цілу лекцію у короткому гавку. Звірінець визнав воїна своїм і прийняв до своєї спільноти. Той пішов і більше не повернувся, хоча, кажуть, часом він іде слідом за людьми, нудьгуючи за розмовою.

Гарлі низав плечима в кінці й усівся на своє місце.

«Як прекрасно, — зітхнула Жаннетт. — І як сумно. Звідки це?»

Гарлі зідрав затверділий кавалок гумки із сидіння свого стільця і знову стеленув плечима.

«Десь почув?» — не вгавала Жаннетт.

Він кивнув у відповідь, бо почувався таким спустошеним, що і правда повірив, що це походило десь іззовні.

«Отже, вчителька розповідає вам історії?» — запитав Херод Маленька Війна.

«Та ні, вона змушує нас розповідати їх», — відповів Френк Священна Трубка.

Херод із внуком і Гарлі прибирали біля хатини старого. Коли Альберта, дружина Херода, принесла їм лимонад, вони зробили перерву, ліниво прихилившись до одвірка.

«Маю дещо тобі сказати, — звернувся Херод до Гарлі. — Уже котрий день я увесь час думаю про одного з твоїх предків. Він, мабуть, стомився чекати, щоб я переговорив із тобою, тому зараз знову подумки докучає мені».

Гарлі сів на землю, притулившись спиною до стіни.

«Я кажу про твого дядька Коня Духів. Ну взагалі-то він брат твого прапрадіда».

Гарлі кивнув, він уже чув це ім'я раніше.

«Цей твій дядько якось мав могутнє видіння: перед ним з'явилися грозові птахи. Знаєш, що це значить?»

«Так», — відповів хлопець.

«Звичайно. Він став хейкоюю. А це важко, — Херод провів пальцем з обламанним нігтем по руці. — Він намалював знак блискавки на руках, ногах і обличчі. І почав робити все навпаки, як це зазвичай робиться, й говорити те, що не мав на увазі».

Гарлі глянув спідлоба: «То він брехав тоді?»

«Ні, — старий похитав головою, — він просто говорив усе навпаки. Та всі розуміли, вловлюючи прихований зміст».

Гарлі водив пальцем по пилюці, малюючи паралельні лінії блискавок.

«Гарлі був мужнім і здобув багато перемог на полі битви. Твій батько був на нього схожим. Ти походиш із давнього роду воїнів».

У Гарлі перехопило дух від того, що згадали його батька, чоловіка зі світлини, який так ніколи і не взяв його на руки. «Він воював?» — запитав Гарлі, не в змозі додати «мій батько».

«Так, у Корей. А дехто сказав би, що і тут також, — старий відкашлявся і напружено підвівся. — Коню Духів, облиш мене тепер, я промовив твоє ім'я цьому твоєму племінникові».

На думку Френка Священна Трубка, його друг Гарлі Воїн Із Вітром став просто нестерпним. Він почав копіювати манери свого предка. Френка обурювала не так ненормальна поведінка, як сама відсутність поваги. Гарлі поведився так, наче грався у якусь гру. Це був кінець вересня, доволі тепло, натомість Гарлі ходив у зимовій куртці, тремтячи і хукаючи на руки.

«Так холодно, — жалівся. — Замерзаю». Ручкою він намалював собі блискавки, що видавалися на його тілі голубим татуюванням. Тепер, граючи у баскетбол, він прагнув не поцілити в кільце і чортихався, коли м'яч таки потрапляв у корзину.

«Грай правильно», — казав Френк роздратовано, але Гарлі, здавалося, його не чув.

Урешті-решт Френкові урвався терпець на парковці біля кінотеатру у Бісмарку. Хлопці пішли туди з рештою класу на «Зіркові війни» — суботній похід, спланований Жаннетт і профінансований із її кишені. Студенти були так захоплені фільмом, що вмовили її подивитися його двічі. Учителька поглядала на їхні нетерплячі обличчя у нерівному світлі і прагнула здогадатися, про що вони думають. Вона більше спостерігала за класом, ніж дивилася фільм.

Гарлі Воїн Із Вітром пильно вдивлявся в екран, уявляючи себе в іншому часі й галактиці, де світові сили добра і зла чітко розмежовані, де немає похмурої території двозначності. Його захопила ідея порядку, тоді як він намагався втримати психічну рівновагу між своїми бажаннями та їх протилежностями, котрі він тепер озвучував. Гарлі був настільки невпевненим у тому позитивному місці, яке він посідав у всесвіті, що тепер ним заволоділо дослідження негативного. Думаючи про зміни у своїй поведінці, він вважав це спадковістю. Гарлі уявляв себе у ланцюжку чоловіків, міцних воїнів, що йшли один за одним в ідеальному порядку. Він хотів стояти за ними на своєму місці, дивитися прямо вперед, бути впевненим у собі, щоб очі не розбіглися навсідіч.

Він зірвався зі свого місця після того, як «Зіркові війни» закінчилися удруге, і добіг до парковки раніше за всіх. Френк наздогнав його у захваті від побаченого.

«Круто?» — запитав Френк. Він був розчарований мовчазністю друга.

«Ні, — випалив хлопець, маючи на увазі “так”. — Це була найнудніша річ, яку я коли-небудь бачив».

Френк Священна Трубка вдарив першим, із плеча, здивувавши цим Гарлі навіть попри те, що Френкова рука опустилася на його ніс, зламавши його.

Наступної суботи Гарлі Воїн Із Вітром рано пішов з дому до повільної Міссу-рі. Він більше не повторював стиль «навпаки» свого предка Коня Духів. Просто йшов проти течії у напрямку витоку річки, заколисаний її багатогранним голо-сом, п'яти вгрузали в пісок, він чудувався, що ж усе-таки подумали члени племені, коли побачили пароплав. Очевидно, вони сприйняли його як монстра, котрий подав їхні дерева, аби набратися сил для подорожі. Але потім він усе ж видався їм могутнім духом через ту музику, яку їм представив.

Вода була сповнена темних хоралів, що їх Гарлі намагався почути. *Чи сподобалася та музика моему батькові?* — цікавився він.

Гарлі скося поглянув на Міссурі, очі заплющувалися. Напружуючи зір, він побачив, як перед ним виникли фігури. З'являючись з минулого, вони поступово формували лінію до теперішньої річки. Його предки у м'яких шатах з оленячої шкіри пропливали перед ним у піднесеній ході. Вони йшли зі своїми дітьми, поряд стрибали собаки, йшли цілими поселеннями, щоб побачити епохальну подію.

По натовпу до річки пішли брижі, всі хотіли мати кращий огляд. Гарлі побачив його останнім, він ішов просто на нього. Пароплав із плоским дном плив по річці завдяки великому колесу. Хлопчина пошукав палубу, а ось і воно — елегантне фортепіано, інкрустоване перламутром. Педалі палали на сонці, а клавіші кольору слонової кістки були настільки симетричними, що нагадували реб'ячий хребет.

Молодик у котелку сів за інструмент і натиснув на педаль, наче для того, щоб перевірити їх. Його пальці повільно торкалися клавіш, він видобув музику з чорно-білого дерев'яного стола, його очі заплющилися, а торс почав рухатися. Він так заглибився у свою гру, що навіть не помітив величезний натовп на березі. І, мабуть, так ніколи й не здогадався, що він проклав шлях новій релігії.

Магічна Нора

Херод Маленька Війна

1976

Мій старий друг Арчі Залізне Намисто був у захваті, вгледівши, що я сплю у прибудованій коморі. Я прокинувся від його сміху, а коли повернувся обличчям до стіни, то побачив, як він простромив свої кістляві пальці у щілини в перекручених дошках. Шноночі, перш ніж лягти спати, я жував гумку і дерев'яні цурки, щоб заткнути щілини, та поки я спав, вітер працював над тим, що я конопатив, розхитував його й задував бруд і комах на мою ковдру. Прокинувшись, того ранку я знайшов у волоссі цвіркунів, а по всьому ліжку — десь півдюдимовий шар піску, а ще — нахабних мишей, що визирали з мого капелюха. Схоже, вітер зірвав його з моєї голови і скинув на підлогу.

«Глянь на себе, — насміхався Арчі. — Повертаєшся до природи».

Я вигнав мишей з капелюха і вичесав цвіркунів із волосся. Потім схопив одну зі скворідок дружини, що висіли на стіні біля мого ліжка, і стукнув нею по панелі поряд з пальцями Арчі, щоб той їх прибрав.

«Мене легко роздразнити», — пробурчав я.

«Ой, вибач, — мовив він. — Я забув, що ти вже старий».

Це вирвало мене з ліжка. Я знав, що він за мною спостерігає, тому зігнував біль у колінах і боці, вдаючи, що в мене суглоби, мов змашені шарніри, і я можу підводитися, як молодик.

«Не кажи мені “старий”». Хіба не ти шпигував для Джорджа Вашингтона? Не ти вдавано дивився телячими очима на Марту, доки вона не вигнала тебе?» — запитав я.

Арчі розсміявся. Він любив підкреслити, що був аж на два роки молодший за мене, сімдесят чотири проти моїх сімдесятьох шістьох.

«Зараз вийду», — сказав йому. Мені треба проминути кухню, щоб вийти через бічні двері, а отже пройти повз Альберту, мою дружину, яка стоїть біля плити і готує вісянку. З огляду на те, як складалися справи у мене вдома, я не впевне-

ний, чи вона з'їсть ту кашу на сніданок, чи нанесе на обличчя, мов якийсь засіб для краси.

«Тут Арчі, — промимрив я. — Піду питаю, що він хоче».

Арчі сидів навпочіпки спиною до стіни комори. Я відразливо здригнувся, коли побачив мою нову спальною ззовні. Мала вона жалюгідний вигляд, маленька кімнатка, що звисала із задньої стіни нашої хатинки, завалилася вправо і, здавалося, вже готова впасти. Арчі пхнув старезну споруду за собою: «Це Альбертина ідея?»

Я мотнув головою: «Ні, моя».

Арчі всміхнувся, та я помітив, що він розчарований. Він би нізачо не пішов зі спальні моєї дружини і був би не проти побачити, що я піймав облизня. Я очікував, що Арчі пояснить свій ранній візит, але він тільки мовчки сидів навпочіпки. До мене дійшло, що він демонстрував, як легко йому це вдається. На ньому були сонцезахисні окуляри, щоб приховати замале праве око, що підіймалося вгору під різким кутом. Він пригладив два пасма білого волосся на абсолютно чорній голові, ці пасма робили його схожим на скусна. Арчі нічого не казав, і я повернувся до нього спиною. Я підставив обличчя теплому вітру, зробивши вигляд, що поринув у медитацію. На той час я вже був відомою ювіпі-персоною, знаходив утрачені речі, людей, відповіді на питання. Часом моя репутація допомагала: я міг зігнати будь-який вираз з обличчя і поринуту у свої думки, а люди навкруги чемно завмидали, вважаючи, що я бачу видіння. Іноді вони були праві, та у дев'ятих випадках із десяти я просто прагнув дистанціюватися від них. Схоже, Арчі саме це і запідозрив, бо перервав мої мрії.

«Я чекаю на доставку, — сказав він. — Подивисься, що я виграв у бінго вчора. Алої привезе це у своєму пікапі з Бісмарка».

«То ти грав у бінго зі старими леді?» — я нічого не міг із собою вдіяти, мені треба було висміятися. Я узяв собі Арчі за довгим столом з купою паперових карт і те, як його пальці перебирають червоні пластикові кругляки, що правлять за бінго-маркери. Очевидно, він упустив кілька на підлогу і вдарився об стола, прагнучи їх підняти. Перекоаний, що дами полишили по пустому стільцю з кожного боку. Він був настільки незграбний, що міг вибити в них карти з рук.

«Якби тобі щастило так, як мені, ти грав би шовечора», — відказав Арчі. Я не міг зіпсувати йому настрою, він був занадто задоволений з того, що мій племянник Алої мав привезти до мого двору.

Поки очікували, я звернув його увагу на мого нового сусіда, величного бика Брахму, котрого придбав чоловік, який орендував у мене кілька акрів землі. Він теж спостерігав за нами, нахабно витріщаючись просто нам у вічі. Бик струснувся кілька разів, його м'язи напружилися, а ніздрі видавали обурення.

«Старизани, — казали його налиті кров'ю очі, — тільки підійдуть, і я здмухну вас одним подихом». Дощатий паркан, до якого він був припнутий, ураз здався крихким.

«Має дурнуватий вигляд, хіба ні?» — запитав Арчі. Здається, ті сонячні окуляри погіршили його зір.

Саме у цей момент Алої звернув у мій брудний двір. Він наполовину висунувся з вікна, підняв кулак у повітря і пропугивав, на секунду навіть утратив управління пікапом. Я вже думав, що зараз він уріжеться в нашу халупу і зруйнує її без того благецького комору, та він устиг натиснути на гальма. Алої з моїм онуком Френком і його друг Гарлі вилетіли з кабіни й помчали до багажника. Поволі туди прочо- вгав і я, бо зовсім не хотів виявляти надмірну зацікавленість. Хлопці воювали

із запиленою обгорткою, що ховала Арчів приз, а коли врешті зірвали її, я закусив губу. У мене перехопило подих. У багажнику лежав срібно-чорний «Харлей Девідсон» — важкий мотоцикл із двигуном з водним охолодженням і передніми гальмами. Мав він зловісний і захопливий вигляд.

«Це мені?» — пожартував я, хоч сам не міг відвести погляду від Арчі. Він увесь поринув у спостереження, його руки обхопили переднє колесо так міцно, що аж голова похилилася. Скидалося на те, що він молиться цій машині.

«Людоньки, як мені хотілося б мати щось подібне...» — прошепотів Френк.

«Зарано», — відповів я, бо моєму онукові було лише дванадцять.

Уп'ятох ми спустили мотоцикл на землю. Арчі попередив нас, щоб не дряпали його дитятко. Коли воно безпечно розмістилося на стояку, він дістав із задньої кишені червону бандану та обережно витер сяючий хром, щоб стерти відбитки наших пальців.

Він оголосив: «Я готовий!»

«Ти ж ніколи не керував нічим подібним», — сказав я йому.

Він лише відмахнувся: «Мені нічого втрачати». До того, як я почав з ним сперечатися, він запустив двигун і полетів. Вихляючи, заднє колесо тільки жбурнуло грязюку нам в обличчя.

«Не хвилюйся! Я показав йому, як керувати!» — гукнув Алої, перекикуючи працюючий дросель.

Мій старий друг Арчі Залізне Намисто гасав туди-сюди брудною вулицею, вводячи у раж бика, і навіть Альберта визирнула, щоб побачити, що тут відбувається. Мене розпирало від гордошів.

«Ви тільки гляньте на нього!» — проволав я. Він розтинав повітря своїм гострим носом, і я практично відчував, як цей вітер проноситься повз моє обличчя. Я ляснув Френка по худорлявому плечу й випустив військовий клич у смерч пилюки, що здіймався за Арчі. Він таки досяг того, що ми стояли, роззявивши роти від захвату. Будь-якої миті ми очікували, що він здійметься у повітря і зробить коло над резервацією сіу, чиркаючи колесами об наші дахи. Навіть старигани на зразок нас можуть украсти невелику блискавку. То була переможна поїздка.

Та Арчі зрадило його власне серце, точніше, те, що він добивався уваги моєї дружини. Тільки-но він угледів її біля мене, він пустив мотоцикл іще швидше. Той підстрибнув, вилетів з-під Арчі, скинувши його, мов кінь, на землю. Він пролетів кілька футів у повітрі і приземлився біля копит бика. Арчі покотився по пилюці, однак спромігся звестися на ноги, закульгав у наш бік, тримаючи руки у задніх кишенях.

«Із тобою все гаразд?» — запитав я. Він кивнув: «Ну це була поїздка». Я глипнув через його плече, мою увагу привернув якийсь рух за парканом. То був бик, що несамовито накинувся на мотоцикл Арчі. Б'ючи копитами, він практично втопував його у траву.

«Він же вб'є його!» — сказав Гарлі.

Арчі побіг до паркана, розмахуючи руками і волаючи: «Ге-еть!» Бик спинився, повернув голову набік, повів оком на мене, на Арчі, на мотоцикл, а потім підняв передні ноги і стрибнув на сяючий метал, усією своєю вагою перетворюючи Арчів скарб на грудю металу.

«Ти виграв», — гукнув я бикові, він опустил голову й усміхнувся.

«Арчі здурів чи що?» — запитала мене Альберта під час вечері. Я вмочав смажену перепічку в курячу підливку, та її коментар змусив мене спинитися. Я поклав хліб на тарілку.

Я попередив: «Не починай. Якщо в окрузі і є хто навіжений, то це Джозефіна Фредерікс».

Джозефіна була найкращою приятелькою моєї дружини і мала багато приводів для мого звинувачення. Між нами запала недобра тиша, Альберта підхопила книжку, що її вона читала увесь день, навіть готуючи вечерю. Я не зміг прочитати її назву, але зауважив закладки, якими були відмічені найважливіші місця. Я знав, що це — ще одна справа рук Джозефіни. Моя дружина так захопилася читанням, що я міг непомітно розглядати її. Ще два місяці тому, доки її подруга не зібралася «зайнятися нею», Альберта була красивою. Їй аж ніяк не можна було дати сімдесят. Вона мала кругле обличчя без зморшок, якщо не зважати на ті, що з'являлися від сміху. У неї дещо неправильні зуби і ямки на щоках, та зараз вона видавалася зовсім не знайомою. Олівцем і якоюсь фарбою збільшила собі доволі тонкі від природи губи, густе коричневе волосся завилу у тугі кучерики, які не зачесала назад, а залишила тугими спіральками.

Я прибрав зі столу і помив посуд. Зазвичай дружина зупиняла мене ще до того, як я мочив руки, проте цього вечора вона дозволила мені поратися на кухні. Альберта зовсім не звертала уваги на те, що відбувається навколо неї.

«Добраніч», — сказав я по дорозі до своєї комори і жорсткого ліжка.

«М-м-м», — усе, що я почув у відповідь.

У ліжку я не зміг розслабитися. Мене трусило під ковдрою, хоч я і не зняв одяг. У країні дакота холодало, та це не було пов'язано з температурою. Мені не вистачало моєї дружини.

Причиною наших проблем була Джозефіна Фредерік, хоча далеко не завжди. Колись вона мені подобалася більше, ніж її чоловік Ліл, самопроголошений старійшина, занадто галасливий як для людини, яка отримала традиційне виховання, занадто готовий розкрити всі наші таємниці чужинцям. Поки він був живий, Джозефіна залишалася в тіні, завжди турботлива і з м'яким голосом. Вбиралася вона просто — у довгу бавовняну спідницю й мішкуватий верх, волосся заплітала в коси. Та не минуло і двох секунд відтоді, як горло Ліла перекрилося, розпухнувши від бджолиного укусу, — Джозефіна любила казати «помер від бджіл», — і жінка обрізала свої коси так коротко, що волосся стирчало, немов у дикобраза, змінила гардероб на неонову-кричущі штани й комбінезони з масивною біжутерією із пластику. Вона почала організовувати жіночі зустрічі й лобювала приїзд бібліотекомобіля у резервацію, а потім змусила своїх подруг читати.

Я зрозумів, що в мене проблеми, того вечора, коли, повернувшись із ювілії-церемонії, побачив дюжину свічок у себе в спальні, які відливали червоними іскрами у волосся дружини. Вона взяла мене за руку і повела у ліжко.

«Я тебе хочу», — видихнула вона.

Я відстрибнув і скопився за священний згорток, котрий брав із собою на церемонію. Витріщившись на Альберту, я роздумував, що за жорстокий хейока-дух заволодів її тілом. Моя скромна дружина ніколи не була настільки відкритою у своїх бажаннях.

«Я тебе налякала?» — запитала вона невпевнено, дещо присоромлено. Коли я не зрушив з місця й не заговорив, вона поспішила все виправити, задула свічки і змила блиск із волосся. Я сподівався, що оце й усе, хвилиenne божевілья, така

собі кімнатна лихоманка. Та Альберта перечитала підручники, які порекомендувала Джозефіна, книги на зразок «Радощі сексу» й «Наші тіла і ми», а це тільки посилювало її прагнення повернути мене у світ пристрасті. Нові слівця з'явилися у її лексиконі, щось на кшталт «кінчати».

«Я хочу, щоб ми разом кінчили», — казала вона, а мені при цьому уявлялося лише те, як ми тягнемо наші старі кістки на Еверест. Мене жахали такі розмови, вони були прямим викликом святенництва, що практикувалося серед дакота, я просто не міг сприймати її серйозно.

«Що на тебе найшло?» — спитав я.

Альберта кивнула на свої книжки: «Нові шляхи, Хероде. Я вивчаю нові шляхи і маю нові очікування». Вона сказала це сміливо, але дивлячись у підлогу.

Якщо відверто, я боявся, що не зможу жити за її очікуваннями, підніматися на вимогу, так би мовити... У сімдесят шість я був у доволі хорошій формі, та часом моє тіло йшло своїм шляхом і не дослухалося до мене. Отже, після цілого життя ночей, які я провів біля м'яких форм своєї дружини, мені довелося втікати до комори, де стояла тверда розкладайка і вітер увесь час готував каверзи, але там маленькі руки моєї дружини не могли насміхатися з моєї плоти.

Я заснував у холодній кімнаті, загорнутий лише у свої самотні руки, вкриті гусячою шкірою.

Наступного ранку я прокинувся від розпачливого квоктання степового тетерука, котрий якимось чином просунув свою пласку голову між шпаринами у мою комору тільки заради того, щоб застрягнути там. Я чув, як його пазурі дряпали по дошках, а крила билися, натужно прагнучи звільнитися, та поверх усього цього я чув інший шум — то сміявся Арчі.

«О, ми тут маємо початок зоопарку на резервації», — кудкудакав він. Сам звучав, як те курча.

Я скотився з розкладайки і протиснув тетерукову голову, остерігаючись його гострого дзьоба. «Привіт, дурненький братику, вгамуйся — і тебе звільнять». Птах і справді заспокоївся, коли я з ним заговорив, тож мені вдалося пропхнути його голову назовні. Я очікував, що тетерук відразу повернеться у відкриті прерії, але натомість він почав бігати за Арчі, прагнучи клоннути його черевики зі зміїної шкіри. Птаха розпушила пір'я і нарешті стала схожою на індичку. Арчі перестрибував з однієї ноги на іншу й кричав: «Це — черевики, а не обід, ти, дурне кудкудакало!»

Він добіг до Альбертиного «Пінто» й заліз на капот, незграбно балансуючи на пузі. Пташка походжала перед машиною, не бажаючи його упускати. Я не допоміг другові, вважаючи, що він на це заслужив. Натомість Альберта віником вигнала тетерука з нашого двору.

«Каву будеш?» — запитала вона Арчі, він кивнув і пішов за нею до хати.

«Ти вийдеш привітатися з гостем?» — поклікала й мене. Я натягнув джинси і причесав сиве волосся, що спало на плечей.

«Гей, Хероде», — сказав Арчі, коли я увійшов, струснувши мою руку. Його самоповага вже повернулася до нього.

«І що ти виграв цього разу?»

«Та ні, я у справах», — він був без окулярів, тому я помітив, що його праве око стало ще меншим, бо він, примружившись, розглядає мене. — «Хочу, щоб ти дещо пояснив».

Альберта гриміла каструлями і сковорідками, готуючи сніданок. У такий спосіб вона давала нам зрозуміти, що не слухає. Арчі схопив мою руку і присунувся: «Мені наснилася чарівна нора. Як ти думаєш, це знак?» — він розплився у такій широкій усмішці, що я побачив його золоту коронку на кутньому зубі. Він знав, що потрафив мені, згадавши про мою здатність тлумачити сни й видіння.

«Розкажуй», — мовив я. І він розповів.

Тридцять років Арчі Залізне Намисто вірно допомагав мені проводити ювілі-церемонію. Він виконував ту роботу, котру зазвичай доручають синові, навчаючи його священним шляхам, щоб передавати знання з покоління у покоління. Та в мене було три доньки, а сина не було. Утім я розкрив би і дівчатам якісь свої таємниці й дозволив би допомагати мені, якби хоч котрась із них виявила бодай цікавість. Тепер я міг розраховувати на те, що колись зможу передати свої традиційні шляхи онукові, Френку Священна Трубка, але до того часу Арчі мав бути моїм помічником.

Уперше ми організовували ювілі-церемонію заради власних потреб. Ми звернулися з питанням про видіння Арчі прямо до духів, постували, очищалися й зібрали разом найсвятіших традиціоналістів, яких ми тільки знали. Підготувавши просту дерев'яну споруду, трошки меншу, ніж хижка, яку використовують для церемоній, Арчі зняв із мене черевики і поставив їх за коло з тютюну. Його руки тремтіли, коли він виконував свої обов'язки. Він зв'язав мої руки й ноги мотузою, вкрив мою голову зірчастою ковдрою, перев'язавши тіло шкіряним ремнем. Я відчував запах шавлії, що він її запхав під зв'язування, навіть попри бавовняну прокладку і щільну тканину. Потім Арчі поклав мене на землю на живіт і згасив газову лампу. Духи прийшли у темряві розповісти таємниці. Спочатку вони були тихими, потім, пробуючи свої голоси, ставали дедалі галасливішими. Я поклав сулії з гарбуза на шавлієвий оltар, пальці духів підхопили їх із землі, заповзято трясучи ними у повітрі так, що бряжчали завішені вікна. У темряві вони розв'язали вузли мотузок гострими нігтями, звільняючи мене. Виявилось, що мотузки згорнуті нетугими кільцями, а ковдра охайно складена.

«Дивися, вас тут четверо», — сказали мені духи на дакота, та вони говорили кожен у своєму ритмі, їхні голоси зливалися і відлунували:

Іхо! (Іхо!) (Іхо!) Топа. (Топа.) (Топа.)

Вони показали мені сон Арчі, розповсюджуючи образи по темних стінах, і я впізнав видіння як момент історії, подію, що трапилася спекотного літа 1877-го, через рік після битви з Кастером. Проблема полягала в тому, як установити особи чотирьох молодих воїнів, що відігравали в ній визначальну роль. Справжні винуватці події тут замінені мною, Арчі Залізне Намисто, моїм онуком Френком і його другом Гарлі. Та ми не були тут самими собою, щось було не так. Придивившись, я побачив, що хлопці видаються на кілька років старшими, десь на шістнадцять, а ми з Арчі були теж у тому самому віці, що й вони. Ми знову були молодими. Арчі більше не був схожий на скунса, а мав за плечима чорне волосся, таке ж густе, як грива його індіанського поні. Ми скакали без сідел, у дакота стилі, обхопивши коней ногами, щоб звільнити руки. Думаючи, що ми самі, ми, сміючись і граючись, ганялися одне за одним. Арчі сміявся так сильно, що впав на землю з коня, решта оточила його, торкаючись пальцями і вдаючи, що беремо його в полон.

«Позаду», — прошепотів я у темряві, відчуваючи свій зморщений рот. Я спостерігав, як я маневрував конем за допомогою колін, змушуючи його бігати тугими колами. Ми були не одні, за нами спостерігали солдати, що ховалися у густій траві. Вони полювали за невеликими загонами на зразок нашого, прагнучи помсти.

Чи то сонце задурманило наші мізки, чи то просто ми були безтямні від нестачі їжі, бо з'їли за три дні лише одного кролика, але ми виявили необережність, дозволивши оточити себе з усіх боків у долині тренованим чоловікам, що розірвали повітря зграсю тяжких куль. На щастя, кулі не долітали. Солдати зразу могли захопити нас, та вони вирішили погратися з нами, розбивши табори на вершинах. Думаю, вони хотіли посоромити нас, заморити голодом, проте ми не дали їм такої перемоги. Через кілька днів наші коні впали на землю від браку води, а коли солдати пішли на розвідку, то виявили, що ми зникли. Наймарновірніші серед них оголошили, що ми зникли повітрям, перетворившись на орлів чи шулік. Інші вірили, що ми обмазали тіла грязюкою і проповзли повз них уночі, наче земляні жаби, у той індіанський спосіб, про який вони стільки чули. Вони помилялися, духи показали мені, і я кивнув, дивлячись, та й чув я цю історію.

Земля зглянулася на тих чотирьох воїнів, розкривши своє нутро біля їхніх ніг. Відкрилася чарівна нора, що вела глибоко під землю, мовби тунель. Я спостерігав, як ми вилазили з неї навкарачки, засліплені, наче кроти, десь за милю від тих пагорбів.

Після того, як земля врятувала нас, вона відновила свою плоть, щоб солдати не змогли переслідувати нас. Сльози текли з моїх старечих очей, а духи легенько здували їх, вони розліталися навсідч, стікаючи по волоссю, плюскаючи у вухах, падаючи на руки. Я бачив, як я втік. Я знав, що четверо нас ще пробіжать цілі милі, наше дихання буде рівним, а ноги рухатимуться так, наче вони здатні бігти без упину. Я простяг руку, щоб торкнутися своєї молоді спини, і видіння зникло.

Духи зібралися йти. Останнє послання вони проспівали високими голосами, наче гурт дівчат. *Ти знайдеш чарівну нору*, — співали вони, — *знайдеш її*.

«Ми це зробимо», — сказав я Арчі після закінчення ювіпі-церемонії та святкового обіду, що відбувся по її завершенні. Старійшини пішли, напакувавши у ватка залишки святкування. Ми четверо поїдемо на конях у пошуках чарівної нори. Потрібно було кілька днів, щоб позичити коней у сусідів, потім я розповів онукові й Гарлі про мій план. Я не вірю, що вони вважали своїм священним обов'язком зробити нам що невелику послугу, радше сприйняли як пригоду. Я не звинувачую їх. Думаю, якби я був молодим, то обрав би пригоду, та це почуття вже давно.

Через три дні після того, як Арчі Залізне Намисто розказав мені свій сон, ми четверо сідали коней, поклавши у сакви по плящі води та бутерброду. Альберта сиділа у кріслі біля бокового входу. Спекотний вітер гортав сторінки книжки, яку вона читала. Вона уважно спостерігала за нашими приготуваннями.

«Схоже на шторм», — сказала.

Сіре небо затягли хмари, та я не хотів відкладати пошук.

«Усе буде добре, — відповів я. — Повернемося до грози». Поцілувавши її у щок, я раптом відчув, якою гладенькою і пружною вона була, немов стиглий солодкий виноград. «І як ти це зробила?» — мені не спадало на думку запитати раніше.

Вона оглянула мене з ніг до капелюха. «Краще пошукай свій сік», — відступила й пішла всередину.

Я зморгнув, і мені здалося, що я чую, як шарудить старий папір. Поглянувши на свої руки, я сподівався побачити крихку плоть, яка потріскалася від спеки й відстає від кісток.

«Гей, мрійнику», — озвався до мене Арчі десь над моєю головою. Інші теж уже заскочили на коней і спостерігали за мною.

«Їдемо», — гукнув я, виводячи себе з дратівливого стану. Сідав я у сідло обережно, глибоко вставивши ступні у стремена, бо відчував, що найменший порив вітру може вибити мене звідти. Був я пустий, наче лялька, зроблена з кукурудзяного листя, зовсім позбавлений сили.

Хлопці погнали попереду, і приємно було споглядати їхні спини. Якби не суцасний одяг, джинси і футболки із «Зірковими війнами», вони мали б вигляд справжніх дакота старих часів, так вправно сиділи на конях. Ми з Арчі їхали мовчки. Наші коні обрали шлях повз поселення лугових собак, котрі відразу ж поховалися у свої нірки. Усе, що було видно навкруг, — курганчики землі й невеликі зарослі бізонової трави. Доїхавши до долини, що була всього у дванадцятьох милях від мого дому, я помітив, що трава стає густішою. Сонце визирнуло з-за хмар, й увесь краєвид набув кольору від соняхів, дзвіночків і фіолетової шавлії. Арчі всміхнувся, і мені відлягло від серця, коли ми побачили дикі прерії так близько від нашої резервації.

Одна стіна будинку завалилася, і кам'яний фундамент виблискував, мов крихти цукру. Гирло річки, що протікала біля однієї зі стін будинку, засохло, й уся будівля була вкрита грязюкою, що перетворилася на сонці на глину. Вона сірим пилом осідала на копитах коней. Я не був тут понад п'ятдесят років. Уже й забув.

Арчі призупинив свого коня поряд з моїм. «Ти в порядку?» — запитав. Мабуть, я відповів ствердно, бо він поїхав уперед.

Я дивився на будинок, шукаючи ту, котра, я це добре знав, не могла там бути. Вона давно померла. Та сонце затуманило мій зір і відновило мерехтливе гирло річки з нутрєвими норами на березі. Я бачив нутрії у воді, а сонячний блиск повернув Клару Міллер до життя. Вона сиділа у себе на подвір'ї біля металевого таза, обдираючи кукурудзу могутніми руками. Я тут працював у 1921-му. Мав відремонтувати курник, вона надала навіть інструменти.

Я зліз із коня, і навіть якщо Арчі кликав мене, я не чув. Я йшов до міражу, до неясного образу Клари, та варто мені було простягти руку, як вона розпалася й зникла у спеці.

«Нам краще їхати, бо згубимо хлопчаків», — гукнув мій друг. Мені не хотілося їхати з цього місця, особливо зараз, коли я відкрив його для себе наново, та Арчі був таким стурбованим, що я стрибнув у сідло й рушив у долину.

Коли ми їх наздогнали, Френк із Гарлі вже вивчали ґрунт, пустивши коней вільно пастися.

«Який вигляд мала ця штуковина?» — запитав у мене Френк, як завжди практичний.

«Не можу описати, але ти її відразу впізнаєш, як побачиш».

«Тільки не сплутай із норою ховрашка», — пожартував Арчі.

«А запхайся в одну з них — без шансів», — вирячив очі Френк.

Я розбив територію на шматки, котрі кожен має дослідити. «Гукайте, якщо щось побачите», — сказав їм.

Зранку я уявляв собі наш пошук, переконаний, що він буде успішним. Уявляв свого онука по поясу в траві й те, як він гукає: «Тункашіда-лідусю, я знайшов її!» І ми стоятимемо біля її краю, усі молоді й сильні. Земля зглянулася на двох висущених сонцем стариганів і повернула нам молодість, як не в тілі, то принаймні в душі. Земля творить мазь, що полегшить біль, котрий мучить мене схопливими. Я все це передчував. Та зараз я почувався спантеленим, мов сліпий, продираючись через хаші густої трави. Я більше не був у теперішньому часі, але був у минулому. Я не міг побачити майбутнє, тільки минуле.

У якомусь сенсі я досяг свого, у моїй душі прокинувся розгарячений юнак. Я довго не відчував його у собі, однак він був таким сильним, що я фактично бачив його. Він мав сердитий погляд, та цей вираз не морщив шкіру на його гладенькому лобі під сяючим волоссям.

Це Альберта, старий дурню, — прошипів він мені на вухо, — *це вона спричинила біль.* Вона таки спричинила.

У 1921-му я працював на міс Клару Міллер, виконуючи різноманітну роботу в її помісті, бо це єдине, що я міг знайти у нас на резервації. Думаю, вона мала ненавидіти мене, бо її батько був одним із тих солдатів, які загинули при Літл Біг Хорн у Монтані. Його парадна шабля висіла в неї у вітальні на стіні, і я думав, що вона не проти використати її на мені, відправивши мене до моїх давніх предків сіу. Та Клара завжди була ввічливою, хоч і дещо віддаленою й дуже маломовною. Було їй десь за п'ятдесят. Могутня жінка із срібним волоссям у вузлику. Вона так і не вийшла заміж.

Це були самотні дні для мене, моя дружина часто спала з нашою донькою, сварячись, коли я торкався її. «Який з тебе дакота, якщо ти не можеш опанувати себе?» — вона нагадувала, що шляхи сіу вимагають, щоб дитина стала самостійною, десь років чотири, перш ніж з'явиться інша.

«Це було за старих часів, коли солдати переслідували наших людей», — наполягав я. Тоді можна було мати рівно стільки дітей, скільки ми могли взяти на руки під час втечі. Часи змінилися, та моя дружина суворо змушувала мене дотримуватися цього сексуального коду.

Постійний тупий біль розливався в мені від черева до грудей. Я думав, що відчуваю колючки самотності у пучках пальців, смакував цей біль піднебінням рота. Клара Міллер була так само самотньою, спраглою дотиків. Якось вона сідела біля металевих ночов, по вінця наповнених солодкою кукурудзою, закинула руку і розпустила своє сріблясте волосся. Воно впало вздовж спини, наче мереживна накидка. Клара підняла спідниці до колін, і я побачив, як вона знімає шкарпетки. У неї були дебелі молочно-білі ноги, міцні, мов колони. Вона підігнала спідниці ще вище, поки вони не збіралися у неї на стегнах.

Коли я поцілував її у потилицю, вона затремтіла, мов умираючий фазан, котрого я підстрелив за тиждень до цього. Ми сплелися разом, наче моток дроту, що залишився лежати біля неполадженого курника. Ми були безсоромними, валяючись на землі, брели по обмілинах, прокладаючи дорогу до її ліжка.

«Я пробачаю тобі, — пробурмотіла вона, цілючи мене у горло, вушні мочки й тім'я. — Я пробачаю тобі». Тільки-но ми добралися до її будинку, вона одразу сховала батькову шаблю під диван, а потім відвернула його портрет до стіни, щоб він не бачив її зради.

Мені не потрібне було пробачення, я шкодував, що народився запізно і не бився з кавалерією. Та я мовчав, бо Клара Міллер дозволяла себе обійняти.

Ми були разом цілий тиждень, а потім сюди зазирнув Арчі, щоб провести мене додому, і побачив, що тут відбувається. Він виволік мене з будинку і гамселював кулаками.

«У тебе хороша жінка! — кричав він. — Ти не заслуговуєш на Альберту!»

Я думав, що він розіб'є мене на малі друзки, але натомість він зігнувся, його довгі ноги дрижали, по обличчю котилися злі сльози. Я більше ніколи не повернувся до Кларинового будинку.

Нині ж я тинявся по траві, практично забувши про чарівну нору. Натомість я почав розуміти суть свого добровільного вигнання, відсторонення від дружини. Навіть через п'ятдесят п'ять років я відчував Альбертині пружні руки, що відштовхували мене, коли я прагнув обійняти її. Я бачив її у кухні, коли вона прала мої штани і кропила їх святою водою, прагнучи вбити мої молоді апетити. У цьому й полягала моя гіркота, навмисне приборкання бажань, я перетворив їх із квітів на бур'ян, із полови — на часточки пилу, що розвіялися по преріях, стаючи для них добримом.

Усе через тебе, Альберто, — прошепотів я у свої важкі руки.

«Гляньте, що я знайшов!» — голос Арчі змусив мене здригнутися. Я побрів по траві, щоб побачити, куди він показує. Він знайшов доволі велику нору у схилі, та виявилось, що це лише лігво койотів. Хлопці були дуже розчаровані.

«Вона має бути на рівнині», — нагадав я їм.

Ми поверталися назад до своїх ділянок, коли перед нами вдарила блискавка. Розпочалася гроза, гостра, наче вистріл з рушниці, й небо стрімко затяглося темними хмарами. Спершу краплини були великими й теплими, наче стиглі ягоди, та швидко вони змінилися гострими і холодними дробинками. Хлопці кинулися ловити коней за вуздечки, проте перелякані тварини припустилися у напрямку домоу галопом.

«Що робитимемо?» — прокричав Френк, пересилюючи наростаючий вітер.

«Шукайте дерева», — гукнув я, та у цій рівнині не було ні дерев, ні похилих круч, ми стали відкритими мішенями.

«Треба повернутися до будинку!» — сказав Арчі, я хитнув головою, враз не бажуючи туди повертатися.

«Боїтеся привидів?» — запитав мене Гарлі, він був здивований.

Та не встиг я відповісти, як Арчі вхопив мене за руку й потяг за собою. Ми вчотириох, затинаючись у траві, брели по долині, падаючи у слизку грязюку одне за одним. Коли врешті підійшли до будинку, Арчі потяг мене через повалений паркан, ми зізліли на гнилі сходи, туди, де колись була Кларина вітальня. Я очікував побачити на стіні шаблю у піхвах, та стіни були пусті.

Ми з'юрилися в одному кутку, очікуючи закінчення шторму. Тепер ми найменше могли почути одне одного, бо мали прихисток від вітру. Та говорити ми не наважувалися. Слова Гарлі повернулись до мене. «*Боїтеся привидів?*» Тільки зараз до мене дійшло. Як же я раніше не здогадався, коли люди розповідали історії про Клару? Вони описували покинутий будинок, населений привидами міцної білої жінки. Вона весь час чимось займалася: трусилася ковдри, підмітала підлогу, штопала речі. Клара намагалася тримати свій дім у порядку, бо нікому було їй допомогти.

Сутеніло, а шторм посилювався. Я сказав хлопцям, щоб трохи поспали: «Ми дійдемо додому пішки вранці».

Арчі мав радісний вигляд, його зовсім не бентежили спогади про те, що сталося в цьому будинку багато років тому. Він наспівував хвалебну пісню, щоб, за його словами, «*усмирити грозові хмари*», і швидко заснув. Я замерз, а волога підлога була твердою. Я вмотився на боці, потім повернувся на спину. Думав, що мені не вдасться відпочити, та, здається, я врешті заснув, бо пам'ятаю, як прокинувся. Мене збудило тепло людського тіла, яке пригорнулося до мене. Мої руки когось міцно обіймали.

«Альберта, — видихнув я, зарившись носом у її теплу шию. — Пробач мені. А я пробачаю тобі. А ти мені пробачиш?»

Так, — прошепотіла вона. — *Я тобі пробачаю*. Та вона відсунулася від моїх обіймів. Я розплющив очі й побачив перед собою Клару. У неї в руках було повно шпильок, якими вона закріплювала волосся у вузол. Клара послала мені повітряний поцілунок і здійнялася до стелі. Там вона розправила свій фартух і витерла ним шибку, перш ніж просочитися через неї.

Мій язик приріс до піднебіння. Як людина, пов'язана з ювіпі-церемонією, я чув голоси і спілкувався з духами наших предків, та дух білої людини — це щось інше... Я глипнув на підлогу. Арчі і хлопці міцно спали попри те, що їм було холодно в мокрому одязі. Їхні пусті долоні міцно стиснулися.

Підійшовши до вікна, я побачив у повітрі Клару. Нас відмежовував тільки уламок шибки.

«Де чарівна нора?» — спитався в неї.

Клара була високо над землею, її довгі ноги колотили повітря, а плаття задерлося так, що було видно порізи на міцних молочно-білих ногах. Вона широко всімхалася мені. Клара витерла шибку пальцями, а потім ударила у неї фалангами. Звук нагадав мені брязкальця духів. Перед очима з'явилися образи: Джозефіна Фредерікс їде у бібліотекомобілі; Арчі на ревучому мотоциклі готовий злетіти в повітря; моя дружина гасить свічки, її волосся переливається червоним золотом.

Перш ніж зникнути, Клара вказала на землю під своїми ногами. Чотири воїни на конях виблискували у промінні нового сонця, їхні плечі сяяли від вранішньої роси, до волосся були прив'язані орлині пера як свідчення їхньої сміливості, але бойового розфарбування не було. Усі четверо спостерігали за мною. Я чув, як вітер шугає навкруг будинку, та він не зачепив ні їхнього волосся, ні прилаштованого до нього пір'я.

Я притиснув руки до шибки і повторив питання, яке вже ставив Кларі: «Де чарівна нора? Чи я колись знайду її?»

Духи воїнів усміхнулися, один із них підняв руку долонею догори, вона зблиснула, наче дзеркало.

Ти і є чарівна нора, — мовив він.



БІБЛІОГРАФІЯ

1. Абашин С. Н. Свой среди чужих, чужой среди своих (размышление этнографа по поводу новеллы А. Волоса «Свой»). *Этнографическое обозрение*. 2003. № 2. С. 26–34.
2. Абушенко В. Л. Идентичность. Постмодернизм. Энциклопедия. Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. С. 297–302.
3. Алкоф Лінда Мартін. Расизм. Антологія феміністичної філософії / ред. Елісон М. Джагер та Айріс Меріон Янг. К.: «Основи», 2006. С. 564–574.
4. Андерсон Б. Уявлені спільноти: Міркування щодо походження й поширення націоналізму / пер. з англ. В. Морозова. К.: Критика, 2001. 272 с.
5. Базова В. І. Міфема лосося як носій національної сингулярності у контексті оповідання Шермана Алексі «Найкрутіший у світі індіанець». *Гуманітарна освіта в технічних вищих навчальних закладах*: зб. наук. праць. К.: Університет «Україна», 2017. Вип. 35. С. 49–54.
6. Балушок В. Г. Сутність етнічного й етнічні ніші (в контексті сучасних міжетнічних стосунків). *Практична філософія*. 2007. № 3. С. 153–162.
7. Бауман З. Плинні часи: життя в добу непевності / пер. з англ. А. Марчинського. К.: Критика, 2013. 176 с.
8. Безнюк Д. К. Сакрализація. *Соціологія*: енциклопедія. Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2003. С. 883–884.
9. Бек У. Что такое глобализация? / пер. с нем. А. Григорьева и В. Седельника. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 304 с.
10. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / пер. с англ. Е. Руткевич. М.: Медиум; Academia-Центр, 1995. 323 с.
11. Березнікова Н. І. Цінності героїв Шермана Алексі як чинники виживання урбанізованої індіанської молоді в суспільстві. *Національна ідентичність в мові і культурі*: зб. наук. праць К. : Талком, 2020. С. 32–36.
12. Березнікова Н. І. Кітчизація творчості Шермана Алексі. Варіативність концепту національної ідентичності у сучасному мультикультурному середовищі. К.: Талком, 2020. С. 200–216.

13. Бистрицький Є. Збентежена чи збурена ідентичність: вступ / Донкіс Л. Збентежена ідентичність і сучасний світ: пер. з англ. О. Буценко. К.: Факт, 2010. С. 6–14.

14. Бистрицький Є. Культурна ідентифікація та трансцендентна аргументація / *Матеріали міжнародної міждисциплінарної конференції «Людина та її ідентичність в добу глобалізації»* 29–30 червня 2010. Відп. за вип. А. Карась. Львів, 2010. С. 11–14.

15. Бобилевич Гражина. Китч как конфликт ценностей (на примере портретов дочери кисти Александра Максовича Шилова) *Revitalize Hodnot: Umeni a Literatura II*. Ed. J. Dohnal. Brno, 2015. P. 115–120.

16. Бойницька О. С. Англійський історіографічний роман кінця ХХ — початку ХХІ ст.: філософія жанру. Монографія. К.: Видавець Карпенко В. М., 2016. 324 с.

17. Бочковський О. І. Вступ до націології: [Електронний ресурс] Мюнхен, 1991–1992. Режим доступу: <http://www.ukrstor.com/ukrstor/natiologiah/html> (accessed June 7, 2017).

18. Булгаков С. Н. Размышления о национальности. Сочинения в 2-х тт. М.: Наука, 1993. Т. 2. С. 435–457.

19. Булгаков С. Н. Нация и человечество. Сочинения в 2-х тт. М.: Наука, 1993. Т. 2. С. 644–653.

20. Васіян Ю. До головних засад націоналізму. *Націоналізм: Антологія* / упор. О. Проценко, В. Лісовий. К.: Смолоскип, 2000. С. 197–208.

21. Ващенко А. В. У истоков индейской литературы. *История литературы США*. Литературы середины XIX ст. Поздний романтизм. М.: Наследие, 2000. Т. 3. С. 451–470.

22. Ващенко А. В. Словесное творчество индейцев в конце XIX ст. *История литературы США*. Литературы последней трети XIX ст. Становление реализма. М.: Наследие, 2003. Т. 4. С. 876–893.

23. Ващенко А. В. Вестерн. *История литературы США*. Литература XX в. (1901–1920) М.: Наследие, 2006. Т. 5. Режим доступу: <http://american-lit.niv.ru/american-lit/istoriya-literatury-ssha-5/vaschenko-vestern.htm> (accessed September 7, 2020).

24. Ващенко А. В. Народные миротворческие модели в культуре Канады. *Вестник МГУ. Сер. Лингвистика и межкультурная коммуникация*. 2007. № 2. С. 97–108.

25. Верещагин Е.М. Лингвострановедческая теория слова. М.: Русский язык, 1980. 320 с.

26. Висоцька Н.О. Конструювання ідентичності в полікультурному просторі як об'єкт теоретичної рефлексії. *Україна — проблеми ідентичності: людина, економіка, суспільство*. К.: Стилос, 2003. С. 21–31.

27. Висоцька Н.О. Американські літературні канони як конструктори національної ідентичності. *Варіативність концепту національної ідентичності у сучасному мультикультурному середовищі*. Ред. О. Г. Шостак. К.: Талком, 2020. С. 54–63.

28. Волкова С. В. Мифолорно-авторский образ в романе Скотта Момадея «Дом из рассвета сотворенный»: когнитивно-семиотический и нарративный аспекты. *Science and Education a New Dimension: Philology*, 1 (3). Issue: 13. Budapest 2013. С. 33–38.

29. Волкова С. В. Від етноархетипного образу *Great Spirit* і *Bad Spirit* до етнокультурного типуажу. *Unsubdued. Нова філологія*: зб. наук. пр. Запоріжжя: ЗНУ, 2016. Вип. 68. С. 116–123.

30. Гаврилів Т. Форма і фігура. Ідентичність у художньому просторі. Монографія. Львів: ВНТЛ. Класика, 2009. 480 с.

31. Гадамар Г.-Г. Истина і метод / пер. з нім. О. Мокровольський. К.: Юніверс, 2000. Т. 1. 454 с.

32. Гелнер Е. Нації та націоналізм. Націоналізм / пер. з англ. Г. Касьянова. К.: Таксон, 2003. 300 с.

33. Гердер Й. Г. Идеи к философии истории человечества / пер. с нем. А. В. Михайлова. М.: Наука, 1977. 703 с.

34. Гіденс Е. Нестримний світ: як глобалізація перетворює наше життя / пер. з англ. Н. Поліщук. К.: Альтерпрес, 2004. 100 с.

35. Гомілко О. Метафізика тілесності. Дослідження, розвідки, екскурси [Електронний ресурс] / К.: Наукова думка, 2001. 338 с. режим доступу: [http://www. Philosophy.ua/ua/lib/books/research/?doc:int=122](http://www.Philosophy.ua/ua/lib/books/research/?doc:int=122).

36. Грицанов А. А. Новейший философский словарь. Мн. : Изд. В. М. Скакун, 1998. 896 с.

37. Гундорова Т. Транзитна культура. Симптоми постколоніальної травми: статті та есеї. К.: Грані-Т, 2013. 548 с.

38. Гумилев Л. Н. PASSIONARIUM. Теория пассионарности и этногенеза (сборник). М.: АСТ: Corpus, 2016. 936 с.

39. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М.: Мысль, 1991. 576 с.

40. Данчевская О. Е. Цветовая символика в культурах североамериканских индейцев. *Город и урбанизм в американской культуре*. Материалы XXXVII международной конференции Российского общества по изучению культуры США. М.: Факт журналистики МГУ, 2014. С. 264–280.

41. Данчевская О. Е. Концепция души у американских индейцев. *Плюрализм и культура: американский опыт сосуществования*. Материалы XXXVI международной конференции Российского общества по изучению культуры США. М.: Факт журналистики МГУ, 2014. С. 51–62.

42. Девятайкина Н. И. Католический храм. М.: ОЛМА Медиа Групп 2012. 272 с.

43. Денисова Т. Н. Історія американської літератури ХХ століття. К.: Довіра, 2002. 318 с.

44. Денисова Т. Н. Історія американської літератури ХХ століття. К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2012. 487 с.

45. Джолос Ю. В. Романістика Луїзи Ердріч в контексті індіанських художньо-культурних традицій: проблематика, символіка, основні образи: автореферат дис. ... канд. філол. наук: 10.01.04. Київ нац.ун-т ім. Т. Шевченка. — К., 2010. — 20 с.

46. Дмитриева В. Н. Мифологизм художественного сознания Н. Скотта Момадэя: творчество 1960-х годов : дис. ... кандидата филол. наук: 10.01.03. Чита, 2002. 255 с.

47. Димитрова Ф. Ф. Познать культуру белых через их сады / Ф. Ф. Димитрова // *Материалы XXXV международной конференции: Плюрализм в культуре США: литература, история, искусство*. Москва 11–18 декабря 2009 г. М.: МедиаМир, 2011. С. 141–148.

48. Донкіс Л. Збентежена ідентичність і сучасний світ / пер. з англ. О. Буценко. К.: Факт, 2010. 311 с.

49. Донцов Д. Націоналізм. Дух нашої давнини : [Електронний ресурс]. Мюнхен — Монtréal, 1951 Режим доступа: http://www.ukrstor.com/ukrstor/donzow_nationalism.html (accessed June 27, 2017).

50. Дюрінг С. Література — двійник націоналізму? *Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст.* / за ред. М. Зубрицької. Львів : Літопис, 1996. С. 565–566.

51. Егорова И. Н. Проблемы обретения идентичности в романах Л. Эрдрик: автореферат дис. ... канд. філол. наук: 10.01.03. Московский государственный областной университет. М., 2014. 25 с.

52. Жичінські Ю. Бог Постмодерністів / пер. з польської А. Величко. Львів: Вид. Укр. Католицького університету, 2003. 198 с.

53. Заїковська О. Творчість Дугласа Коупленда: покоління у пошуку ідентичності. *Постколоніалізм. Генерації. Культура* / за ред. Т. Гундорової, А. Марусяк. К.: Лауру, 2014. С. 220–229.

54. Зборовська Н. В. Код української літератури. *Проект психоісторії новітньої української літератури*. Монографія. К.: Академвидав, 2006. 504 с.

55. Зеленський В. Словарь аналитической психологии // [Електронний ресурс]. Режим доступа: www.slovar.plib.ru/dictionary/d28. — 2000. (accessed June 10, 2017).

56. Іванишин П. В. Критика і метакритика як осмислення літературності: монографія. К.: ВЦ «Академія», 2012. 288 с.

57. Кант И. К вечному миру. Сочинения: В 6 тт. М.: Мысль, 1996. Т. 6. С. 257–309.

58. Карась А. Свобода вибору і культурна ідентичність: взаємовизначення чи взаємодоповнення. *Матеріали міжнародної міждисциплінарної конференції «Людина та її ідентичність в добу глобалізації»* 29–30 червня 2010. Відп. за вип. А. Карась. Львів, 2010. С. 21–28.

59. Кассирер Э. Индивид и космос /пер. с нем. А. Гаджикурбанова]. Спб.: Университетская книга, 2000. 653 с.

60. Кассирер Э. Философия символических форм / пер. с нем. С. А. Ромашко. Спб.: Университетская книга, 2001. Т. 1. Язык. 270 с.

61. Касьянов Г. Теорії нації та націоналізму: [Електронний ресурс] К.: Либідь, 1999. — Режим доступа: <http://litypys.org/ua/kasian/kas.htm> (accessed June 17, 2017).

62. Касьянов Г. Ернст Гелнер і теорія націоналізму/ Гелнер Е. Нації та націоналізм. Націоналізм; пер. з англ. Г. Касьянова. К.: Таксон, 2003. С. 7–28.

63. Катехизис католической церкви. Компедиум / пер. и науч. ред. П. Сахарова и О. Карпова. М. : Культурный центр «Духовная библиотека», 2007. 216 с.

64. Келер Кетрін. Християнство. Антологія феміністичної філософії. Ред. Елісон М. Джагер та Айріс Меріон Янг. К.: «Основи», 2006. С. 273–285.

65. Козловець М. А. Феномен національної ідентичності: виклики глобалізації. Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2009. 558 с.

66. Колесник М. В. Телоцентризм в епоху масової культури. Омск, 2010. 136 с.

67. Кондаков И. В., Соколов К. Б., Хренов Н. А. Цивилизационная идентичность в переходную эпоху: культурологический, социологический и искусствоведческий аспекты. М.: Прогресс-Традиция, 2011. 1024 с.

68. Крохина Н. П. Софийность и её коннотации (онтологизм-космизм-эсхатология) в русской мысли и литературе XIX и рубежа XIX–XX веков: монография. Иваново: Ивановская областная типография, 2010. 400 с.

69. Лазаренко Т. Д. Просвітницькі тенденції у творчості Л. М. Сілко. *Американські літературні студії в Україні*. К., 2005. Вип. 2 «Просвітницька традиція в літературі США». С. 196–202.

70. Леви-Строс К. Структурная антропология / пер. с фр. Вяч. Иванова. М.: ЕКСМО-Пресс, 2001. 512 с.

71. Лефевр Анри. Производство пространства / пер. с фр. И. Стаф. М.: Strelka Press, 2015. 432 с.

72. Лой А. Самоідентичність та етос. *Матеріали міжнародної міждисциплінарної конференції «Людина та її ідентичність в добу глобалізації»* 29–30 червня 2010. Відп. за вип. А. Карась. Львів, 2010. С. 32–34.

73. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. М.: Мысль, 2001. 230 с.
74. Лосев А. Ф. Философия шимени. М.: Изд-во Моск. Унта, 1990. 269 с.
75. Любе Г. Историческая идентичность. *Вопросы философии*. 1994. № 4. С. 101–120.
76. Малиновский Б. Избранное: динамика культуры /пер. с англ. И. Ж. Кожановской, В. Н. Порус, Д. В. Трубочкиной. М.: РОССПЭН, 2004. 959 с.
77. Мифологический словарь / гл. ред. Е. М. Мелетинский. М.: Советская Энциклопедия, 1991. 736 с.
78. Михед Т. В. Пуританський дискурс у семіотиці столиці Сполучених Штатів Америки: екзистенціювання канонічності. *Головна течія — гетерогенність — канон в сучасній американській літературі*. Матеріали III міжнародної конференції з американської літератури 3–5 жовтня 2005. Відп. за вип. Т. Н. Денисова. Київ: Факт, 2006. С. 188–200.
79. Мукгенрджі А.-П. Чий пост колоніалізм і чий постмодернізм. Антологія світової літературно-критичної думки. *Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст.* / за ред. М. Зубрицької. Львів : Літопис, 1996. С. 560–564.
80. Нагорна Л. П. Національна ідентичність в Україні. К.: Інститут політичних і етнонаціональних досліджень, 2002. 272 с.
81. Нора Пьер. Всемирное торжество памяти [Електронний ресурс] /пер. с фр. М. Сокольской. Режим доступа: <http://www.magazines.russ.ru/nz/2005/nora22.html> (accessed June 17, 2017).
82. Овчаренко Н. Ф. Транскультурний дискурс: мандрівка до канадської ідентичності. *Постколониалізм. Генерації. Культура* / за ред. Т. Гундорової, А. Марусяк. Київ: Лауру, 2014. С. 84–97.
83. Османова Н. И. Культурные осмысления мифа как фактора национальной идентификации. *Кантовские чтения в КРСУ (22 апреля 2004г.)*; *Общечеловеческое и национальное в философии*: II Международная научно-практическая конференция КРСУ (27–28 мая 2004 г.). Материалы выступлений. Под ред. И. И. Ивановой. Бишкек: КРСУ, 2004. С. 158–165.

84. Паувер, Сюзан. Танцівник по траві (фрагменти роману) / пер. з англ. О. Шостак. *Всесвіт*. 2017. № 3–4. С. 125–143.

85. Проблемы становления американской литературы / гл. ред. Я. Н. Засурский. М.: Наука, 1981. 384 с.

86. Понти Морис Мерло. Феноменологія восприяття / пер. з фр. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. СПб.: Ювента-наука, 1999. 604 с.

87. Попова М. К. Сад как символ межкультурной коммуникации. *Вестник ВГУ. Серия гуманитарные науки*. 2005. — № 2. С. 107–125.

88. Попов Б. В. Історико-теоретичне підґрунтя національної ідеї. *Національна ідея і соціальні трансформації в Україні*. — К.: Укр. центр духов. культури, 2005. С. 121–129.

89. Радін П. Трикстер. Исследования мифов североамериканских индейцев с комментариями К. Г. Юнга и К. К. Кореньи / пер. з англ. В. В. Корюченко. СПб: Евразия, 1999. 288 с.

90. Ренан Е. Що таке нація? *Націоналізм: Антологія* / Упор. О. Проценко, В. Лісовий. К.: Смолоскип, 2000. С. 107–120.

91. Романов К. С. Испытание мультикультурализма: движение Idle no more и место канадцев-аборигенов в публичном дискурсе. *Россия и Канада: экономика, политика, мультикультурализм*. Материалы международной научной конференции 3–4 октября 2016 года. М.: Весь мир, 2017. С. 168–173.

92. Романов К. С. «Индийский акт» 1876 года в свете отношений федерального правительства Канады и «Первых наци» (аспекты культуры). *Вестник Московского университета. Серия 19: Лингвистика и межкультурная коммуникация*. 2017. — № 2. С. 147–152.

93. Розин В. М. Как можно помыслить тело человека, или на пороге антропологической революции. *Философские науки*. 2006. № 5. С. 33–54.

94. Рыбаков С. Е. К вопросу о понятии «этнос»: философско-антропологический аспект. *Этнографическое обозрение*. 1998. № 6. С. 3–15.

95. Савельева М. Ю. Лекции по мифологии культуры. К.: Видавець ПАРАПАН, 2003. 272 с.

96. Сагайдак А. Н. Палеопсихологические детерминанты формирования архетипа ужасного младенца. *Вісник ОНУ імені І. І. Мечникова. Психологія*. 2012. Т. 17. Вип. 8 (20). С. 228–235.

97. Саїд Е. Орієнталізм / пер. з англ. А. Чапай. К.: Критика, 2007. 608 с.

98. Семенова С. А. Устная традиция в творчестве индейских писателей США (на материале творчества Лесли Мармон Силко и Н. Скотта Момадэя 1960–1980-х годов): дис. ... кандидата филол. наук: 10.01.03 / Семенова С. А. М., 2005. 156 с.

99. Сетон-Вотсон Г. Старі й нові. *Націоналізм: Антологія* / Упор. О. Проценко, В. Лісовий. — К.: Смолоскип, 2000. — С. 515–520.

100. Скарберрі-Гарсія С'юзан. Розмисли про землю: громоподібний голос Н. Скотта Момадея. *Варіативність концепту національної ідентичності у сучасному мультикультурному середовищі*. Ред. О. Г. Шостак. К.: Талком, 2020. С. 169–177.

101. Смирнов И. П. «Низы еще могут, но верхи уже не хотят» [Электронный ресурс] Режим доступа: http://www.ng.ru/philology/1999-11-04/4_nehotyat.html.

102. Сміт Е. Національна ідентичність: [Електронний ресурс] / пер. з англ. П.Таращука. К.: Основи, 1994. Режим доступа: <http://litopys.org.ua/smith/smi.htm> (accessed June 17, 2017).

103. Тишков В. А. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. М.: Наука, 2003. 544 с.

104. Тишков В. А. Забыть о нации (пост-националистическое понимание национализма). *Вопросы философии*. 1998. № 9. С. 3–26.

105. Тлостанова М. В. Ньюансировка инаковости в постмодернистских эпистемах. *Личность. Культура. Общество*. 2003. Вып. 3–4 (17–18). С. 116–134.

106. Тойнби А. Цивилизация перед судом истории / пер. с англ. М.: Астрель, 2011. 318 с.

107. Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. М.: «Прогресс», 1995. 624 с.

108. Фіхте Й. Г. Що таке народ у вищому розумінні цього слова і що таке любов до Батьківщини / Й. Г. Фіхте // Націо-

налізм: Антологія / Упор. О. Проценко, В. Лісовий. — К.: Смолоскип, 2000. — С. 46–55.

109. Франкл В. Е. Людина в пошуках справжнього сенсу. Психолог у концтаборі/пер. з нім. О. Замойської. Харків.: Клуб сімейного дозвілля, 2020. 160 с.

110. Франц, Мария Луиза фон. Процесс индивидуализации [Електронний ресурс]. 2005 Режим доступа: www.jung-land.ru/node/2105. (accessed May 7, 2019).

111. Фрейд З. Я и Оно/ пер. с нем., сост., авт. вступ. С. Глейбман. М. : ЭКСМО; Харьков : ФОЛІО, 2004. 861 с.

112. Фрейд З. Очерки по психологии сексуальности / пер. с нем. Ю. А. Кимелев. Спб.: Изд. дом «Азбука-классика», 2008. 256 с.

113. Хабермас Ю. В поисках национальной идентичности. Философские и политические статьи / пер. с нем. В. С. Малахова. Донецк: Донбасс, 1999. 123 с.

114. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. Бибисин. М.: AD MARGINEN, 1997. 157с.

115. Хальбвакс М. Коллективная и историческая пам'ять [Електронний ресурс]/ пер. с фр. М.Гелимеева. Режим доступа: <http://www.magazines.russ.ru/nz/2005/ha2.html> (accessed June 30, 2018).

116. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций/ пер. с англ. Т. Велимеева. М.: ФСТ, 2003. 608 с.

117. Холл Мэнли П. Энциклопедическое изложение масонской, герменевтической, герменевтической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии. Новосибирск: ВО Наука, 1992. Т. 1. 368 с.

118. Хрох М. От национальных движений к полностью сформировавшейся нации: процесс строительства нации в Европе: [Електронний ресурс]/ пер. с англ. Л. Переяславцевой, М. Панина, М. Гнездовского. *Нации и национализм: Сб. статей* под. ред. Б. Андерсон. М.: Праксис, 2002. С. 121–145. Режим доступа: <http://www.newrussia.by/ru/materials/politics/hrochnations.htm> (accessed June 17, 2017).

119. Хьюбнер К. Истина мифа / пер. с нем. И. Касавина. М.: Республика, 1996. 448 с.

120. Хьюбнер К. Нация: от забвения к возрождению / пер. с нем. А. Ю. Антоновского. М.: Канон+, 2001. 400с.

121. Черкес Б. С. Національна ідентичність в архітектурі міста: Монографія. Львів: Видавництво Національного університету «Львівська політехніка», 2008. 268 с.

122. Чернобров А. А. Специфика религиозного дискурса в лингвистике. *Образование и культура России в изменяющемся мире*. Новосибирск, 2007. С. 94–98.

123. Шаповал М. Ю. Загальна соціологія. Підручник. К.: Укр. Центр духов. к-ри, 1996. 368 с.

124. Шимчишин М. М. Транскультуралізм у турбулентності постпозитивіського реалізму. *Сучасні літературознавчі студії. Літературний дискурс: транс культурні виміри*: зб. наук. праць / Наук. ред.: Н. Висоцька. Вип. 12. К.: Вид. центр КНЛУ, 2015. С. 604–613.

125. Шостак О. Г. Леслі Мармон Сілко: Між білим і червоним полюсом американської літератури. *Літературознавчі студії*. Зб. наук. праць. К.: Видавничий Дім Дмитра Бураго, 2005. Вип. 12. С. 502–508.

126. Шостак О. Г. Архетипологія роману Леслі Мармон Сілко «Сади в дюнах». *Літературознавчі студії*. Зб. наук. праць. К.: ВПЦ Київський університет, 2009. Вип. 23. Ч. 1. С. 456–463.

127. Шостак О. Г. Втілення ідей всеєдності у романі «Сади в дюнах» Леслі Мармон Сілко. *Гуманітарна освіта в технічних вищих навчальних закладах*: зб. наук. праць. К.: Університет «Україна», 2013. Вип. 28. С. 295–311.

128. Шостак О. Г. Релігійний дискурс у творчості Луїз Ердріч. *Гуманітарна освіта в технічних вищих навчальних закладах*: зб. наук. праць. К.: Університет «Україна», 2013. Вип. 27. С. 437–457.

129. Шостак О. Г. Актуалізація архетипу віндіго у творчості американських та канадських письменників корінного походження. *Гуманітарна освіта в технічних вищих навчальних закладах*: зб. наук. праць. К.: Університет «Україна», 2014. Вип. 30. С. 243–257.

130. Шостак О. Г. Психоісторичний код роману «Трьохденний шлях» Джозефа Бойдена. *Гуманітарна освіта в тех-*

нічних вищих навчальних закладах: зб. наук праць. К. : Університет «Україна», 2015. Вип. 31. С. 253–269.

131. Шостак О. Г. Кохання як імперський захват (на прикладі романів Н. Скотта Момадея «Дім створений із світанку» та «Трьохденний шлях» Джозефа Бойдена). *Гуманітарна освіта в технічних вищих навчальних закладах: зб. наук. праць*. К.: Університет «Україна», 2015. Вип. 32. С. 201–217.

132. Шостак О. Г. Опозиція «свій-чужий» у сприйнятті національної ідентичності корінних жителів Північної Америки *Вісник Національного авіаційного університету*. Серія: Філософія. Культурологія : зб. наук. праць. Вип. 1 (25). К.: НАУ, 2017. С. 137–143.

133. Шостак О. Г. Пошук національної ідентичності у суспільній думці й літературному процесі корінних жителів Північної Америки. *Національна ідентичність в мові і культурі* зб.наук.праць. К.: Талком, 2017. С. 89–100.

134. Шостак О. Г. Иронический китч как способ выявления национальной идентичности в творчестве коренных писателей Северной Америки. *Revitalizace hodnot: umeni a literatura III*: колективна монографія. За наук. ред. Josef Dohnal. Brno: Tribun EU, 2017. С. 255–264.

135. Шпенглер О. Закат Европы. пер. с нем Н. Ф. Гарелина. М.: Мысль, 1993. 666 с.

136. Штейнбук Ф. М. Пролегомени до студій тілесної тропосфери. *Теоретична і дидактична філологія*. 2014. № 18. С. 286–294.

137. Элиаде М. Аспекты мифа религиоведения / пер. с фр. В. Большакова. М.: «Инвест-ППП», 1994. 235 с.

138. Элиаде М. Ностальгия по истокам / пер. с фр. В. Большакова. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2006. 216 с.

139. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения / пер. с фр. Е. Морозовой, Е. Мурашкинцевой. СПб.: Алетейя, 1998. 250 с.

140. Элиаде М. Священное и мирское / пер. с фр. Н. Гарбовского. М.: МГУ, 1994. 144 с.

141. Эриксон Э.Г. Идентичность: юность и кризис / пер. с англ. А. Д. Андреев. Общ. ред. и предисл. Толстых А. В. М.: Издательская группа «Прогресс», 1996. 344 с.

142. Юнг К.-Г. Архетип и символ /пер. с нем В. Шестакова. М.: Ренессанс, 1991. 300 с.

143. Юнг К. Г. Эон / Перевод с нем. М. А. Собуцкого. М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2009. 411 с.

144. Юренко О. Микита Шаповал про сутність нації як соціального феномена. *Соціологія, теорія, методи, маркетинг*. 2001. № 1. С. 64–73.

145. Akiwenzie-Damm, Kateri. Preface: We remain, Forever. *Skins: Contemporary Indigenous Writing*/ Ed. by Kateri Akiwenzie-Damm and Josie Douglas. Alice Spring, Australia: Jukurra Books, 2000. P. vi-ix.

146. Alexander, Jeffrey. Toward a Theory of Cultural Trauma. *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley: University of California Press, 2004. P. 1–30.

147. Alexie, Sherman. The Lone Ranger and Tonto Fistfighting in Heaven. New York: Grove Press, 1993. — 240p.

148. Alexie, Sherman. The Toughest Indian in the World. — New York: Grove Press, 2000. — 238 p.

149. Alexie, Sherman. Ten Little Indians. New York: Grove Press, 2003. 256 p.

150. Alexie, Sherman. Interview with John Purdy. *Writing Indian Native Conversations*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2009. P. 130–148.

151. Alfred, Gerald Taiaike. Peace, Power, Righteousness: An Indigenous Manifesto. Don Mills: Oxford University Press, 1999. — 174 p.

152. Alfred, Taiaike; Corn tassel, Jeff. Being Indigenous: Resurgences against Contemporary Colonialism. *Government and Opposition*. 2005. Vol. 40. № 4. P. 597–614.

153. Allen, Chadwick. Trans-Indigenous: Methodologies for Global Native Literary Studies. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2012. 336 p.

154. Allen, Chadwick. Introduction to The Society of American Indians and Its Legacies: A Special Combined Issue of SAIL

and AIQ. *Studies in American Indian Literatures*. 2013. Vol. 25. № 2 (Summer). P. 3–22.

155. Allen, Paula Gunn. The Feminine Landscape of Leslie Marmon Silko's Ceremony. *Studies in American Indian Literature* / Ed. by Paula Gunn Allen. New York: The Modern Language Association of America, 1983. — P. 127–133.

156. Allen, Paula Gunn. The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions. Boston: Beacon Press, 1986. 311 p.

157. Allen, Paula Gunn. Special Problems in Teaching Leslie Marmon Silko's Ceremony. *American Indian Quarterly*. 1990. Vol. 14. № 4 (Autumn). P. 379–386.

158. Allen, Paula Gunn. Pocahontas. Medicine Woman, Spy, Entrepreneur, Diplomat. NY: Harper Collins, 2004. 352 p.

159. Andrews, Bridie; Sutphen, Mary. Introduction. *Medicine and Colonial Identity*. London: Routledge, 2003. P. 1–13.

160. Anguksuar (Richard LaFortune) A Postcolonial Colonial Perspective on Western [Mis] Conceptionns of the Cosmos and the Restoration of Indigenous Taxonomies. *Two-Spirit People: Native American Gender Identity, Sexuality, and Spirit* / Ed. by Sue-Ellen Jacobs. University of Illinois Press, 1997. P. 217–223.

161. Appiah, Kwame Anthony. Identity, Authenticity, Survival : Multicultural Societies and Social Reproduction. *Multiculturalism: Examining «The Politics of Recognition»* / Ed. by Amy Gutmann. Princeton University Press, 1994. P. 149–164.

162. Appiah, Kwame Anthony. Identity: Political Not Cultural. *Field Work: Sites in Literary and Cultural Studies* / Ed. by Marjorie Garber, Paul B. Franklin, Rebecca L. Walkowitz. New York, 1996. P. 34–40.

163. Ashcroft, Bill; Griffiths, Gareth; Tiffin, Helen. The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures. New York: Routledge, 1989. 296p.

164. Ashcroft, Bill; Griffiths, Gareth; Tiffin, Helen. The Post-Colonial Studies Reader. New York: Routledge, 1995. 616 p.

165. Babcock, Barbara. A Tolerated Margin of Mess': The Trickster and His Tails Reconsidered. *Critical Essays on Native*

American Literature / Ed. by Andrew Wiget. Boston: G. K. Hall, 1985. P. 153–184.

166. Bailey, Lynn. *The Long Walk: A History of the Navajo Wars, 1846–1868*. Tucson: Westernlore, 1988. — 188 p.

167. Balibar, Etienne; Wallersteine, Immanuale Maurice. *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. London: Verso, 1991. 232 p.

168. Ballinger, Franchot. *Living Sideways: Social Themes and Social Relationships in Native American Trickster Tails*. *American Indian Quarterly* 1989. Vol. 13. P. 15–30.

169. Bak, Hans. *The Art of Hybridization — James Welch's Fools Crow*. *American Studies in Scandinavia*. 1995. Vol. 27. P. 33–47.

170. Barth, Fredrik. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Prospect Heights, Ill.; Waveland Press, Inc., 1998. 153p.

171. Barsh, Russel Lawrence. *Indigenous Peoples and the UN Commission on Human Rights : A Case of the Innovable Object and Irresistible Force*. *Human Rights Quarterly*. 1996. № 18. P. 795–801.

172. Barilla, James. *Biological Invasion Discourse and Leslie Marmon Silko's Gardens in the Dunes*. *Reading Leslie Marmon Silko: Critical Perspectives Through Gardens in the Dunes* / Ed. Laura Coltelli. Pisa: Pisa UP, 2007. P. 165–176.

173. Battiste, Marie. *Reclaiming Indigenous Voice and Vision*. Vancouver: UBC Press, 2000. 314 p.

174. Bauman, Zygmunt. *From Pilgrim to Tourist — or a Short History of Identity*. *Questions of Cultural Identity* / Ed. By S. Hall and P. du Gay. London, 1996. P. 18–36.

175. Bauman, Zygmunt. «Making and Unmaking of Strangers». *Stranger or Guest? Racism and Nationalism in Contemporary Europe* / Ed. By Sandro Fridlizius and Abby Peterson. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1996. P. 59–79.

176. Bauman, Zygmunt. *Identity: Conversation with Benedetto Vecchi*. Cambridge, England; Polity, 2004. 200 p.

177. Becker, Kimberly. *Words Facing East*. Cincinnati, OH: WordTech Editions, 2011. 201p.

178. Benaway, Gwendolywn. Ahkii: A Woman is a Sovereign Land. *Transmotion*. 2017. Vol. 3. #1. P. 109–138.

179. Bercovich, Sacvan. American Canon and Context. History in a Time of Dissensus. *American Literature*. 1986. Vol. 58. #.1. P. 99–107.

180. Berkhofer, Robert F. The White Man's Indian: Images of the American Indian from Columbus to the Present. New York: Knof: Distributed by Random Houses, 1978. 304 p.

181. Bevis, William. Native American Novels: Homing in. *Recovering the Word: Essays on Native American Literature* / Ed. Brian Swann and Arnold Krupat. Berkley: University of California Press, 1987. p. 580–620.

182. Bidwell, Kristina Fagan. Metis Identity and Literature *The Opxford Handbook of Indigenous American Literature* / Ed. by James H. Cox & Daniel Heath Justice. — Oxford: Oxford University Press, 2014. — P. 118–136.

183. Bigsby, C.W.E. A Critical Introduction to Twentieth-Century American Drama. *Beyond Broadway*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. 474 p.

184. Black Elk. Black Elk Speaks: Told Through John G. Neihardt. New York: William Morrow, 1932. 410 p.

185. Black Elk. The Sacred Pipe / Ed. Joseph Epes Brown. New York : Penguin, 1971. 176 p.

186. Black Elk. The Sixth Grandfather / Ed. Raymond J. DeMallie. Lincoln: University of Nebrasska Press, 1984. 452 p.

187. Blaeser, Kimberly M. Native Literature: Seeking a Critical Center. *Looking at the Words of Our People: First Nations Analysis of Literature* / Ed. by Jeannette Armstrong. Penticton, BC: Theytus Books, 1993. P. 51–61.

188. Blaeser, Kimberly M. Like 'Reeds Through the Ribs of a Basket': Native Women Weaving Stories. *American Indian Quarterly*. 1997. Vol. 21. P. 555–565.

189. Blaeser, Kimberly M. Gathering of Stories. *Stories Migrating Home*. A Collection of Anishinaabe Prose. Bemidji: Loonfeather Press, 1999. P. 1–4.

190. Blaeser, Kimberly M. Song Buried in the Muscle of Urgency. *Transmotion*. 2016. Vol. 2. № 1&2. P. 144–154.

191. Bland, Jared. Joseph Boyden Tackles Native Torture, Colonial Amnesia and Ongoing Racism [Электронный ресурс] : *The Globe and Mail*, 26 March, 2017 Режим доступа: [https://www.theglobeandmail.com/arts/books-and-media/joseph-boyden-tackles-native-torture-colonial-amnesia-and-ongoing-racism/ article14308176/](https://www.theglobeandmail.com/arts/books-and-media/joseph-boyden-tackles-native-torture-colonial-amnesia-and-ongoing-racism/article14308176/). (accessed June 8, 2017).

192. Bourdieu, Pierre. *Language and Symbolic Power*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991. 291 p.

193. Bouzonviller, Elisabthr. *Maternity and Writing An Expedition into Ojibwe Land of Letters with Louise Erdrich. Writing the Self*. Essays on Autobiography and Autofication / Ed. by Kerstin W. Shands, Giulia Grillo Mikrut, Dipti R. Pattanail, Karen Ferreira-Meyers. Oslo: Elanders, Sodertorn hogskola, 2015. P. 147–255.

194. Boyden, Joseph. *Three Day Road: Novel*. Ontario : Penguin Group, 2005. 354 p.

195. Boyden, Joseph. *The Orenda: Novel*. Toronto: Penguin, 2014. 490 p.

196. Brant, Bert A *Gathering of Spirit: A Collection by North American Indian Women*. Rockland: Sinister Wisdom Press, 1984. 238 p.

197. Brant, Bert. *Mohawk Trail*. New York: Firebrand Books, 1985. 94 p.

198. Broker, Ignatia. *Night Flying Woman. An Ojibway Narrative: Novel*. St.Paul: Borealis Books, 1983. 135 p.

199. Brooks, Lisa. *The Common Pot: The Recovery of Native Space in the Northeast*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008. 352 p.

200. Brown, Dee. *Bury My Heart at Wounded Knee: An Indian History of the American West*. New York, Toronto, London: Bantam Books, 1971.459 p.

201. Brown, Harry J. *Injun Joe's Ghost. The Indian Mixed-Blood in American Writing*. Columbia&London: University of Missouri Press, 2004. 271 p.

202. Brown Ruoff, A. LaVonne. *American Indian Literatures: An Introduction, Bibliographic Review and Selected Bibliography*. New York: Modern Languages Associataion, 1990. 200 p.

203. Brown Ruoff, A. LaVonne. Native American Writing: Beginnings to 1967. *Handbook of Native American Literature* / Ed. by Andrew Wiget. New York & London: Garland Publishing, Inc., 1996. P. 145–154.

204. Brown Ruoff, A. LaVonne. Pauline Johnson. *Handbook of Native American Literature* / Ed. by Andrew Wiget. New York & London: Garland Publishing, Inc., 1996. P. 239–243.

205. Bruchac, Joseph. *Survival This Way*. Tucson: University of Arizona Press, 1987. 367p.

206. Bruchac, Joseph (ed.). *New Voices from the Longhouse. An Anthology of Contemporary Iroquois Writings*. New York: Greenfield Review Press, 1989. 294 p.

207. Bruchac, Joseph. Four Directions: Some Thoughts on Teaching Native American Literatures. *Studies in American Indian Literatures*. 1991. Vol. 3. № 2. P. 2–7.

208. Bruchac, Joseph. «Whatever Is Really Yours»: An Interview with Louise Erdrich. *Conversations with Louise Erdrich and Michael Dorris* / Ed. by Allan Chavkin and Nancy Feyl Chavkin. Jackson: University Press of Mississippi, 1994. P. 94–104.

209. Bruchac, Joseph. Contemporary Native American Writing; An Overview. *Handbook of Native American Literature*. / Ed. by Andrew Wiget. New York & London: Garland Publishing, Inc., 1996. P. 311–329.

210. Bruyneel, Kevin. *The Third Space of Sovereignty. The Postcolonial Politics of U.S.-Indigenous Relations*. Minneapolis-London: University of Minnesota Press, 2007. 319 p.

211. Burke, Brianna. *On Sacred Ground: Medicine People in Native American Fiction (2011): [Электронный ресурс]* / Dissertation Paper. 157p. Режим доступа: http://scholarwork.umass.edu/open_access_dissertations.

212. Byrd, Jodi A. *The Transit of Empire. Indigenous Critiques of Colonialism*. Minneapolis-London, 2011. 294 p.

213. Carlson, David. *Imagining Sovereignty: Self-Determination in American Indian Law and Literature*. Norman: University of Oklahoma Press, 2016. 242 p.

214. Carr, Helen. *Inventing The American Primitive: Politics, Gender and the Representation of Native American Literary Theo-*

- ry Traditions, 1789–1936. New York: New York UP, 1996. 286 p.
215. Casstillo, Susan Perez. Postmodernism, Native American Literature and the Real: The Silko-Erdrich Controversy. *Nothing but the Truth: An Anthology of Native American Literature* / Ed. by John L. Purdy and James Ruppert. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 2001. P. 15–22.
216. Caton, Louis Freitas. Reading American Novels and Multicultural Aesthetics: Romancing the Postmodern Novel. New York: Palgrave Macmillan, 2008. 265 p.
217. Cederstrom, Lorelei. Introduction to the Special Issue on Native Literature // The Canadian Journal on Native Studies. 1985. Vol 5.2. P. 145–149.
218. Champagne, Duane. Social Order and Political Change: Constitutional Government Among the Cherokee, the Chactaw, the Chichasaw and the Creek. Stanford CA: Stanford University Press, 1992. 310 p.
219. Champagne, Duane. Search of Theory and Method in American Indian Studies. *American Indian Quarterly*. 2007. Vol. 31. № 1. P. 353–372.
220. Chartrand, P.L.A.H., Giokas, J. «Defining «The Metis People»: The Hard Case of Canadian Aboriginal Law. *Who Are Canada's Aboriginal Peoples?: Recognition, Definition, and Jurisdiction* / Ed. by P.L.F.H. Chartrand. Saskatoon: Houghton-Boston, 2002. P. 268–304.
221. Chavkin, Allan; Chavkin Nance Feyl. Conversations with Louise Erdrich and Michael Dorris. Jackson : University Press of Mississippi, 1994. 262 p.
222. Chavkin, Allan. Gerald Vizenor, ed. Survivance of Native Pressence. Lincoln: U o Nebraska P, 2008. ISBN: 978-0-8032-1083-7. *Studies in American Indian Literatures*. 2011. Vol. 23. № 4. P. 120–124.
223. Cheyfitz, Eric. The Poetics of Imperialism: Translation and Colonialization from The Tempest to Tarzan. New York: Peter Lang Publishing, 1991. 272 p.
224. Cheyfitz, Eric. The (Post)Colonial Predicament of Native American Studies. *Interventions: The International Journal of Postcolonial Studies*. 2002. Vol. 4. № 3. P. 405–427.

225. Christie, Stuart. Time-Out: (Slam)Dunking Photographic Realism in Thomas King's Medicine River. *Studies in American Indian Literatures*. 1999. Vol. 11. № 2. P. 51–64.

226. Christie, Stuart. Plural Sovereignties and Contemporary Indigenous Literature. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2009. 280 p.

227. Citizens Equal Rights Alliance. : [Электронный ресурс] / Citizens Equal Rights Alliance. Режим доступа: <http://www.citizensallians.org>. (accessed June 14, 2017).

228. Clark, Barrett. Study of the American Drama. New York: Appleton, 1928. 130p.

229. Clements, William M. «Identity» and «Difference» in the Translation of Native American Oral Literatures: A Zuni Case Study. *Studies in American Indian Literatures*. 1991. Vol. 3. № 3. P. 1–14.

230. Cohran, Stuart. The Ethnic Implication of Stories, Spirits and the Land in Native American Pueblo and Aztlan Writing. *MELUS*. 1995. № 20.2. P. 683–710.

231. Coke, Allison Adele Hedge. Effigies II: An Anthology of New Indigenous Writing. Cromer: Salt, 2014. 200 p.

232. Coltelli, Laura. Winged Words: American Indian Writers Speak. Lincoln: U of Nebraska Press, 1990. 320 p.

233. Comba, Enrico. Wolf Warriors and Dog Feasts: Animal Metaphors in Plains Military Societies. *European Review of Native American Studies*. 1991. № 5:2. P. 41–48.

234. Conversation with Leslie Marmon Silko/ Ed. by Ellen L. Arnold. Jackson :UP of Mississippi, 2000. 207p.

235. Cook-Lynn, Elizabeth. Literary and Political Questions of Transformation: American Indian Fiction Writers. *Wicazo Sa Review*. 1995. Vol. 19. № 1. P. 46–51.

236. Cook-Lynn, Elizabeth. Why I Can't Read Wallace Stegner and Other Essays. University of Wisconsin Press, 1996. 176 p.

237. Cook-Lynn, Elizabeth. American Indian Intellectualism and the New Indian Story. *American Indian Quarterly*. 1996. Vol. 20. № 2. P. 57–76.

238. Cook-Lynn, Elizabeth. Who Stole Native American Studies? *Wicazo Sa Review*. 1997. Vol. 15 (Spring). P. 9–28.

239. Cook-Lynn, Elizabeth. *Anti-Indianism in Modern America: A Voice from Tatekeya's Earth*. Urbana: University of Illinois Press, 2001. 240 p.

240. Cook-Lynn, Elizabeth. *New Indians, Old Wars*. Urbana: University of Illinois Press, 2007. 226 p.

241. Cornell, Stephen E., Hartmann, Douglas. *Ethnicity and Race: Making Identities in a Changing World*. Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press, 2007. 336 p.

242. Corntassel, Jeff; Primeau, Tomas Hopkins. *The Paradox of Indigenous Identity: A Levels of Analysis Approach*. *Global Governance*. 1998. № 4. P. 139–159.

243. Cortassel, Jeff J. Who is Indigenous? 'Peoplehood' and Ethnonationalist Approaches to Rearticulating Indigenous Identity. *Nationalism and Ethnic Politics*. 2003. Vol. 9. № 1. P. 75–100.

244. Cox, James H. Muting White Noise: The Subversion of Popular Culture Narratives of Conquest in Sherman Alexie's Fiction. *Studies in American Indian Literatures*. 1997. Vol. 9. № 4. P. 52–70.

245. Cox, James H. Review of Contemporary American Indian Literatures and the Oral Tradition by Susan Berry Brill de Ramirez. *Great Plains Quarterly*. 2000. Summer. P. 239–240.

246. Cox, James H. The Past, Present and Possible Futures of American Indian Literary Studies. *Studies in American Indian Literatures*. 2008. Vol. 20. № 2. P. 102–112.

247. Cox, James H. *Muting White Noise: Native American and European American Novel Traditions*. Norman: University of Oklahoma Press, 2009. 338 p.

248. Cox, James H. *Tribal Nations and The Other Territories of American Literary History. A Companion to American Literary Studies*/ Ed. by Caroline F. Levander and Robert S. Levine. Oxford: Wiley-Blackwell, 2011. P. 356–372.

249. Cox, James H. One Good Protest: Thomas King, Indian Policy, and American Indian Activism. *Thomas King: Works and Impact*/ Ed. by Eva Gruber. Rochester, NY: Camden house, 2012. P. 224–237.

250. Cox, James H. *The Red Land to the South: American Indian Writers and Indigenous Mexico*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2012. 275 p.

251. Cox, James H. Native American Detective Fiction and Settler Colonialism. *A History of American Crime Fiction* / Ed. by Christopher Raczkowski. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. P. 250–262.

252. Cox, James H. The Political Arrays of American Indian Literary History. University of Minnesota Press, 2019. 282 p.

253. Cox, James H., Justice, Daniel Heath. Introduction: Post-Renaissance Indigenous American Literary Studies. *The Oxford Handbook of Indigenous American Literature* / Ed. by James H. Cox & Daniel Heath Justice. Oxford: Oxford University Press, 2014. P. 1–14.

254. Creek Towns: [Электронный ресурс] / *Access Genealogy*. Режим доступа: <http://www.accessgenealogy.com/native/tribes/creek/creektowns.html> (accessed February 18, 2015).

255. Davis, Jenny L. Talking Indian: Identity and Language Revitalization in the Chickasaw Renaissance. Tucson: University of Arizona Press. 170 p.

256. Diana, Vanessa Holford. «I am not a Fairy Tail»: Contextualizing Sioux Spirituality and Story Traditions in Susan Power's *The Grass Dancer*. *Studies in American Indian Literatures*. 2009. Vol. 21. № 2. P. 1–24.

257. Declaration on the Rights of Persons Belonging to National or Ethnic, Religious and Linguistic Minorities (1993): [Электронный ресурс] / G.A. Res.47/135, U.N. GAOR, 47th Sess., Supp. № 49, at 210, U.N. Doc. A/47/49. Режим доступа: <http://brj.asu.edu/archives/1v21/UN.html> (accessed October 18, 2016).

258. Deloria, Joseph Philip. *Playing Indians*. New Haven: Yale University Press, 1998. 262 p.

259. Deloria, Vine. Jr. *God is Red*. New York: Grosset & Dunlap, 1973. 320 p.

260. Deloria, Vine. Jr. *Behind the Trail of Broken Treaties: An Indian Declaration of Independence*. New York: Delacorte, 1974. 310 p.

261. Deloria, Vine. Jr. Out of Chaos. *Parabola*. 1985. № 10 (2, May 1985). P. 14–22.

262. Deloria, Vine. Jr. *Custer Died for Your Sins: An Indian Manifesto*. Norman: University of Oklahoma Press, 1988. 296 p.

263. DeMallie, Raymond J., *The Sixth Grandfather: Black Elk's Teaching to John G. Neihardt*. Norman: U of Oklahoma Press, 1984. 425 p.

264. DePasquale, Paul; Eigenbrod, Renate; LaRocque, Emma. (eds). *Across Culture, Across Borders: Canadian Aboriginal and Native American Novels*. Peterborough, ON: Broadview Press, 2010. 320 p.

265. Diana, Vanessa Holford. «I am not a Fairy Tale». Contextualizing Sioux Spirituality and Story Traditions in Susan Power's *The Grass Dancer*. *Studies in American Indian Literature*. 2009. Vol. 21. № 2. P. 1–22.

266. Dickstein, Morris. *Going Native* (2007): [Электронный ресурс] / *The American Scholar*. Winter 2007. Режим доступа: <http://www.theamericanscholar.org.html> (accessed October 10, 2015).

267. Donahue, James. *Contemporary Native Fiction: Toward a Narrative Poetics of Survivance*. Routledge, 20019. 186 p.

268. Donovan, Katherine M. *Feminist Reading of Native American Literature*. Tuscon: University of Arizona Press, 1998. 181 p.

269. Dorris, Michael. *Native American Literature in an Ethnohistorical Context*. College English. 1979. Vol. 41. P. 147–161.

270. Driskill, Qwo-Li; Justice, Daniel Heath; Miranda, Debora; Tatonetti, Lisa. (eds). *Sovereign Erotics. A Collection of Two-Spirit Literature*. Tuscon: University of Arizona Press, 2011. 223 p.

271. Driskill, Qwo-Li. *Doubleweaving Two-Spirit Critiques Building Alliances between Native and Queer Studies*. GLO: A Journal of Lesbian and Gay Studies. 2010. Vol. 16. № 1–2. P. 69–92.

272. Driskill, Qwo-Li. *Stolen from Our Bodies: First Nations Two-Spirits Queers and the Journey to a Sovereign Erotics*. *Studies in American Indian Literatures*. 2004. Vol. 16. № 2. P. 50–64.

273. Dunn, Carolyn; Comfort, Carol. Introduction. *Through the Eyes of the Deer: An Anthology of Native American Women Writers* / Ed. by Carolyn Dunn & Carol Comfort. San Francisco: Aunt Lute Books, 1999. P. xiii.-xxix.

274. Dunsmore, Roger. Vine Deloria, Jr. *Handbook of Native American Literature* / Ed. by Andrew Wiget. New York & London: Garland Publishing, Inc., 1996. P. 411–415.

275. Edmunds, R. David. Native Americans, New Voices: American History, 1895–1995. *The American Historical Review*. 1995. Vol. 100. № 3. P. 717–740.

276. Edwards, Tai S. *Osage Women and Empire: Gender and Power*. University Press of Kansas, 2018. 230 p.

277. Eigenbrod, Renate. *Travelling Knowledges: Positioning the Im/Migrant Reader of Aboriginal Literatures in Canada*. Winnipeg: University of Manitoba Press, 2005. 274 p.

278. Eliade, Mircea. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. N.Y.: Harper&Row, 1961. 150 p.

279. Erdrich, Louise. *Love Medicine: Novel*. New York, Toronto, London : Bantam Books, 1984. 314 p.

280. Erdrich, Louise. *The Plague of Doves: Novel*. New York: Harper Perennial, 2008. 311 p.

281. Erdrich, Louise. *The Bingo Palace: Novel*. New York: Harper, 1995. 274 p.

282. Erdrich, Louise. *The Blue Jay's Dance Autobiographic Novel*. New York: Harper, 1995. 223 p.

283. Erdrich, Louise. *The Last Report on the Miracles at Little No Horse : Novel*. New York: Perennial, 2002. 361 p.

284. Erdrich, Louise. *Islands and Books in Ojibwe Country: Novel*. Washington, D. C.: National Geographic Directions, 2003. 192 p.

285. Erdrich, Louise. *The Painted Drum: Novel*. New York: Harper, 2005. 276 p.

286. Erdrich, Louise. *The Plague of Doves: Novel*. New York: Harper Perennial, 2008. 311 p.

287. Erdrich, Louise. *The Porcupine Year: Novel*. New York: Harper, 2008. 193 p.

288. Erdrich, Louise. *The Round House: Novel*. N.Y.: Harper. Perennial, 2012. 321 p.

289. Erdrich, Louise. *La Rose: Novel*. N.Y.: Harper Collins Publishes, 2016. 372 p.

290. Erhard, Thomas A. Rolla Lynn Riggs. *Handbook of Native American Literature* / Ed. by Andrew Wiget. New York & London: Garland Publishing, Inc., 1996. P. 289–293.

291. Erikson E. *Psychosocial Identity. A Way of Looking at Things. Selected Papers* / Ed. by S. Schlein. N.Y., 1995. 685 p.

292. Episkenew, Jo-Ann. Taking Back Our Spirits: Indigenous Literature, Public Policy, and Healing. Winnipeg: University of Manitoba Press, 2009. 248 p.

293. Everet, Dianna. Apache Tribe of Oklahoma // Encyclopedia of Oklahoma History and Culture. : [Электронный ресурс]/ *Oklahoma Historical Society*. Режим доступа: <http://www.ok-history.org/publications/enc/entry.php?entry=AP002> (accessed October 18, 2016).

294. Fee, Margery. Who Can Write as Other? // Post-Colonial Study Reader / Ed. by Bill Ashcroft, Gareth Griffith and Helen Tiffin. — London: Routledge, 1995. — P. 242–245.

295. Fee, Margery. Decolonizing Indigenous Oratures and Literatures of Northern British North America and Canada. *The Oxford Handbook of Indigenous American Literature*/ Ed. by James H. Cox & Daniel Heath Justice. Oxford: Oxford University Press, 2014. P. 559–576.

296. Felner, Karlee D. (Re)claiming Voice with Our Original Instructions. *Indigenous Research: Theories, Practices, and Relationships* / Ed. McGregor, Deborah; Restole, Jean-Paul; Johnson, Rochelle. Canadian Scholars' Press, 2018. P. 25–45.

297. Fevre, Ralph W. The Demoralization of Western Culture: Social Theory and the Dilemmas of Modern Living. London: Continuum, 2000. 288 p.

298. Filtz, Brewster E. Coyote Loops: Leslie Marmon Silko Holds a Full House in Her Hand. *MELUS*. 2002. Vol. 27. № 3. P. 75–91.

299. Fleck, Richard F. Introduction. *Critical Perspectives on Native American Fiction* / Ed. Richard F. Fleck. Washington DC: Three Continents Press, 1989. P. 1–11.

300. Foran, Charles. Joseph Boyden Mines Canada's Bloody Past for Surprising Spirituality Racism [Электронный ресурс] : // *The Globe and Mail*, 26 March, 2017 Режим доступа: <https://www.theglobeandmail.com/arts/books-and-media/book-reviews/joseph-boyden-mines-canadas-bloody-past-for-surprising-spirituality/article14169831/>. (accessed June 17, 2017).

301. Forte, Maximilian C. Indigenous Cosmopolitanism: Transnational and Transcultural Indigeneity in the Twenty-First Century. N.Y.: Peter Lang, 2010. 223 p.

302. Francis, Daniel. The Imaginary Indian. The Image of the Indian in Canadian Culture. Vancouver, B.C., 1992. 258 p.

303. Francis, Lee. We, the People: Young American Indians Reclaiming Their Identity. *Genocide of the Mind* / Ed. By Vine Deloria, Jr. New York: Thunder's Mouth Press National Books, 2003. P. 77–85.

304. Frazer, J.G. The Golden Bough. London: Macmillan & Co Ltd., 1963. 969 p.

305. Freed, Joanne Lipson. The Ethics of Identification : The Global Circulation of Traumatic Narrative in Silko's «Ceremony» and Roy's «*The God of Small Things*». *Comparative Literary Studies*. 2011. Volume 48.1. P. 219–240.

306. Freeman, Bonnie & Lee, Bill. Toward an Aboriginal Model of Community Healing. *Native Social Work Journal*. 2007. Vol. 6. P. 97–120.

307. Frideres, James. Aboriginal Identity in the Canadian Context. *The Canadian Journal of Native Studies*. 2008. Vol. XXVIII, 2. P. 313–342.

308. Friedman, Susan Stanford. Identity, Politics, Syncretism, Catholicism and Anishanabe Religion in Louise Erdrich's *Tracks*. *Religion and Literature*. 1994. Vol. 26.1. P. 107–133.

309. Gambler, John. So a Priest Walks into a Reservation Tragicomedy: Humor in *The Plague of Doves*.» Louise Erdrich. *Louise Erdrich: Tracks, The Last Report on the Miracles at Little No Horse, The Plague of Doves* / Ed. Deborah L Madsen. London: Continuum, 2011. P. 136–151.

310. Gans, Herbert J. Symbolic Ethnicity: The Future of Ethnic Groups and Cultures in America. *Ethnic and Racial Studies*. 1979. Vol. 2. № 1. P. 1–20.

311. Garrouette, Eva Marie. Real Indians: Identity and the Survival of Native America. Berkeley: University of California Press, 2003. 250 p.

312. Gemein Mascha N. Multispecies Thinking from Alexander Von Humboldt to Leslie Marmon Silko: Intercultural Communication Toward Cosmopolitics: A Dissertation for the Degree of Doctor of Philology: The University of Arizona, 2013 [Электронный

ресурс]. Режим доступа: <http://hdl.handle.net/10150/293607> (accessed June 17, 2017).

313. Gilda, Ochoa. *Becoming Neighbors in a Mexican American Community: Power, Conflict and Solidarity*. Austin: University of Texas Press, 2004. 284p.

314. Glancy, Diane. *Pushing the Bear. A Novel of Trail of Tears*. New York, San Diego, London: Harcourt Brace&Company, 1996. 241p.

315. Glancy, Diane. *Walking Precariously. Studies in American Indian Literatures*. 2015. Vol. 27. № 4. P. 101–105.

316. Goeman, M. The Tools of Cartographic Poet: Unmapping Settler Colonialism in Joy Harjo's Poetry. *Settler Colonial Studies*. 2012. Vol. 2. P. 89–112.

317. Gordon, Andrea. Joseph Boyden on *The Orenda*, His Latest Giller-Nominated Novel [Электронный ресурс] : *Toronto Star*, 17 Sept. 2013 Режим доступа: http://www.thestar.com/entertainment/books/2013/09/17/joseph_boyden_on_the_orenda_his_latest_giller_nominated_novel_interview.html. (accessed June 17, 2017).

318. Gordon, Neta. Time Structures and the Healing Aesthetic of Joseph Boyden's *Three Day Road*. *Studies in Canadian Literature*. — 2008. Vol. 33, Number 1. P. 118–135.

319. Grassian, Daniel. *Understanding Sherman Alexie*. Columbia: University of South Carolina Press, 2005. 224 p.

320. Green, Joyce. The Complexity of Indigenous Formation and Politics in Canada: Self-Determination and Decolonization. *International Journal of Critical Indigenous Studies*. 2009. Vol. 2, № 2. P. 36–46.

321. Griffin, Gwen, and P. Jane Hafen. An Indigenous Approach to Teaching Erdrich's Works. *Approaches to Teaching the Works of Louise Erdrich* / Eds. Greg Sarris, Connie Jacobs & James Giles. New York: MLA, 2004. P. 95–101.

322. Grinnell, George Bird. *The Cheyenne Indians. Their History and Ways of Life*. Lincoln & London: University of Nebraska Press, 1972. 358 p.

323. Grice, H. P. *Logic and Conversation Syntax and Semantics* / Eds. Cole, P., Morgan, J. New York : Academic Press, 1975. Vol. 3. 406 p.

324. Gross, Lawrence W. Anishinaabe Ways of Knowing and Being. Burlington: Ashgate, 2014. 290 p.

325. Grossberg, Lawrence. Identity and Cultural Studies: Is That All There Is? *Questions of Cultural Identity* / Ed. By St. Hall and P. D. Gay. — London-New Delhi: Sage Publication. — P. 87–101.

326. Hafen, P. Jane. We Speak of Everything': Indigenous Traditions in The Last Report on the Miracles at Little No Horse» *Louise Erdrich: Tracks, The Last Report on the Miracles at Little No Horse, The Plague of Doves* / Ed. Deborah, L. Madsen. London: Continuum, 2011. P. 82–97.

327. Hale, Frederick. The Confrontation of Cherokee Traditional Religion and Christianity in Diane Glancy's *Bushing the Bear*. *Missionalia*. 1997. Vol. 25. № 2. P. 195–209.

328. Hall Stuart. Cultural Identity and Diaspora *Identity: Community, Culture, Difference* / Ed. J. Rutherford. London: Lawrence and Wishart, 1990. P. 110–121.

329. Hall Stuart. Introduction. Who Needs 'Identity'. *Questions of Cultural Identity* / Ed. by S. Hall and P. du Gay. London, 1996. P. 1–17.

330. Hamalainen, Pekka. Hourse. *Encyclopedia of the Great Plains* / Ed. by David J. Wishart: [Электронный ресурс] / University of Nebraska-Lincoln, 2011. — Режим доступа: <http://www.plainshumanities.unl.edu/encyclopedia//doc/source/egp.na.038/html>. (accessed October 18, 2016).

331. Hames-Garcia, Michael. What's after Queer Theory? Queer Ethnic and Indigenous Studies. *Feminist Studies*. 2013. Vol. 39. № 2. P. 384–404.

332. Hamill, James F. Show Me Your CDIB Card: Blood Quantum and Indian Identity Among the People of Oklahoma. *The American Behavioral Scientist*. 2003. Vol. 47. № 3. P. 267–282.

333. Hans, Birgit. William D'Arcy McNickle. *Handbook of Native American Literature* / Ed. by Andrew Wiget. New York & London: Garland Publishing, Inc., 1996. P. 251–258.

334. Hargreaves, Allison. Finding Dawn and Missing Women in Canada. Story-Based Methods in Antiviolence Research and Remembrance. *Studies in American Indian Literature*. 2015. Vol 27, № 3. P. 83–111.

335. Harjo, Joy, Bird, Gloria. Foreword. *Reinventing the Enemy's Language. Contemporary Native Women's Writing of North America* / Ed. J. Harjo & G. Bird. New York: Norton, 2002. P. 19–30.

336. Harjo, Joy. Conflict Resolution for Holy Beings. New York: W.W. Norton, 2015. 160 p.

337. Harris, Michelle; Nakata, Martin; Carlson, Bronwyn. The Politics of Identity: Emerging Indigeneity. Sidney: UTS Publishing, 2013. 274 p.

338. Hassrik, Royal B. The Sioux: Life and Customs of a Warrior Society. Norman: U of Oklahoma Press, 1967. 337 p.

339. Hertzberg Hazel W., The Search for an American Identity. Modern Pan-Indian Identity. Syracuse University Press, 1971. 362 p.

340. Hill, Barbara Helen. Home: Urban and Reservation. *Genocide of the Mind* / Ed. By Vine Deloria, Jr. New York: Thunder's Mouth Press National Books, 2003. P. 21–28.

341. Hobson, Geary. The Remembered Earth: An Anthology of Contemporary Native American Literature. Albuquerque: Red Earth Press, 1979. 417 p.

342. Hogan, Linda. The Two Lives. *Native American Literature. An Anthology* / Ed. Lawana Trout. Chicago : National Textbook, 1999. P. 26–40.

343. Hollenberg, Alexander. Speaking with the Separatists. Craig Womack and the Relevance of Literary History. *Studies in American Indian Literatures*. 2009. Vol. 21. № 1. P. 1–23.

344. Horn, Gabriel. The Genocide of a Generation's Identity *Genocide of the Mind* / Ed. by Vine Deloria, Jr. New York: Thunder's Mouth Press National Books, 2003. P. 65–77.

345. Horne, Dee. 'I Meant to Have But Modest Needs'. *Louise Erdrich's The Last Report on the Miracles at Little No Horse. Studies in the Literary Achievement of Louise Erdrich, Native American Writer* / Ed. Brajesh Sawhney. Lewiston: The Edwin Mellen Press, 2008. P. 275–292.

346. Horovitz, Deborah M. Literary Trauma: Sadism, Memory and Sexual Violence in American Women's Fiction. Albany, NY: State University of New York, 2000. 169 p.

347. Howe, LeAnne. Tribalography: The Power of Native Stories. *Journal of Dramatic Theory and Criticism*. 1999. Fall. P. 11–125.

348. Howe, LeAnne. *Shell Shaker: Novel*. San Francisco: Aunt Lute Books, 2001. 228 p.

349. Howe, LeAnne. The Story of America: A Tribalography. *Clearing a Path: Theorizing the Past in Native American Studies*/ Ed. by Nancy Shoemaker. New York: Routledge, 2002. P. 29–48.

350. Hoxie, Frederick E. *A Final Promise: The Campaign to Assimilate the Indians, 1880–1920*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1984. 350 p.

351. Huhndorf, Shari M. *Mapping the Americas: The Transnational Politics of Contemporary Native American Culture*. N.Y.: Cornell University Press, 2009. 216 p.

352. Hunsaker, Steve V. *Autobiography and National Identity in the Americas*. Charlottesville&London: University Press of Virginia, 1999. 148 p.

353. Huntington, Samuel P. *Who Are We? The Challenges to America's National Identity*. N.Y.: Simon & Schuster, 2005. 640 p.

354. Hyung-Hee, Kim. The Expansion of Reality: Beyond Magical Realism in Susan Power's *The Grass Dancer* [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://www.naell.org/downloadfile.php?filename...pdf...04>. (accessed October 28, 2016).

355. Inglis, Stephanie. 400 Years of Linguistic Contact between the Mi'kmaq and the English and the Interchange of Two Worlds Views. *The Canadian Journal of Native Studies*. 2004. Vol. XXIV. № 2. P. 389–402.

356. Innes, Robert Alexander; Anderson, Kim. *Indigenous Men and Masculinities: Legacies, Identities, Regeneration*. Winnipeg: University of Manitoba Press, 2015. 328 p.

357. Isernhagen, Hartwig. *Momaday, Vizenor, Armstrong. Conversations on American Indian Writing*. Norman: University of Oklahoma Press, 1999. 183 p.

358. Isernhagen, Hartwig. From Identity to Exchange? Some Remarks on the Discursive Construction of Ethno-Cultural Difference and on Leslie Marmon Silko's *Gardens in the Dunes*. *Imaginary (re-)locations: Tradition, Modernity, and the Market in Contem-*

porary *Native American Literature and Culture* / Ed. Helmbrecht Breinig. Tübingen: Stauffenburg Verlag, 2003. P. 107–137.

359. Irving, Lee. Cherokee Healing: Myth, Dreams, and Medicine. *American Indian Quarterly*. 1992. Vol. 16. № 2. P. 237–257.

360. Isham, Theodore and Blue, Clark. Creek (Mvskoke) Oklahoma. *Encyclopedia of Oklahoma History and Culture*: [Электронный ресурс] / Oklahoma Historical Society. — Режим доступа: <http://www.okhistory.org/publications/enc/entry.php?entry=AP002> (accessed October 18, 2016).

361. Jacobs, Connie A. One Story Hinging into the Next: The Singular Achievement of Louise Erdrich's Interrelated Novels. *The Native American Renaissance. Literary Imagination and Achievement* / Ed. by Allan R. Velie and A. Robert Lee. Norman: University of Oklahoma Press, 2013. P. 144–160.

362. Jacobs, Sue-Ellen. «Is the 'North American Berdache' Merely a Phantom in the Imagination of Western Social Scientists?» *Two-Spirit People: Native American Gender Identity, Sexuality, and Spirituality* / Ed. by Sue-Ellen Jacobs, Wesley Thoma, and Sabine Lang. Urbana: University of Illinois Press, 1997. P. 1–20.

363. Jacobs, Sue-Ellen and Cromwell, Jason. Visions and Revisions of Reality: Reflection on Sex, Sexuality, Gender, and Gender Variance. *Journal of Homosexuality*. 1992. Vol. 23. № 4. P. 43–49.

364. Jaimes M.A. Indian Identity. *Native America in the Twentieth Century: An Encyclopedia* / Ed. by Mary B. Davis. New York-London, 1996. P. 261–262.

365. Jahner, Elaine A. Traditional Narrative: Contemporary Uses, Historical Perspectives. *Studies in American Indian Literatures*. 1999. Vol. 11. № 2. P. 1–29.

366. JanMohamad, Abdul. The Economy of Manichean Allegory: The Function of Racial Differences in Colonialist Literature. *Post-Colonial Study Reader* / Ed. by Bill Ashcroft, Gareth Griffith and Helen Tiffin. London: Routledge, 1995. P. 18–23.

367. Jobin, Danne. Gerald Vizenor's Transnational Aesthetics in *Blue Ravens*. *Transmotion*. 2019. Vol. 5. № 1. P. 33–55.

368. Jocks, Christopher Ronwaniente. Spirituality for Sale: Sacred Knowledge in the Consumer Age. *American Indian Quarterly*. 1996. Vol. 20. № 3/4. P. 415–431.

369. Josephy, Alvin M. Jr. 500 Nations. An Illustrated History of North American Indians. New York : Gramercy Books, 1994. 468 p.

370. Justice, Daniel Heath. Why Indigenous Literatures Matter. Ontario: Wilfrid University Press, 2018. 286 p.

371. Justice, Daniel Heath. Currents of Trans/national Criticism in Indigenous Literary Studies. *American Indian Quarterly*. 2011. Vol. 35. № 3. P. 334–352.

372. Justice, Daniel Heath. «Go Away Water!» Kinship Criticism and the Decolonization Imperative. *Reasoning Together. The Native Critics Collective.*/ Ed. by Craig S. Womack, Daniel Heath Justice & Christopher B. Teuton. Norman: University of Oklahoma Press, 2008. P. 147–168.

373. Justice, Daniel Heath. Fear of a Changeling Moon: A Rather Queer Tale of a Cherokee Hillbilly. *Me Sexy: An Exploration of Native Sex and Sexuality*/ Ed. by Drew Hayden. Vancouver: Douglas&McIntyre, 2008. P. 87–108.

374. Justice, Daniel Heath. Notes toward a Theory of Anomaly. *GLO: A Journal of Lesbian and Gay Studies*. 2010. Vol. 16. № 1–2. P. 207–242.

375. Kalb, John D. David Treuer. Native American Fiction: A User's Manual and the Translation of Dr. Apelles : A Love Story. *Studies in American Indian Literatures*. 2008. Vol. 20. № 2. P. 113–116.

376. Karner, C. Ethnicity and Every Day Life. New York: Routledge, 2007. 204 p.

377. Katerberg, William H. The Irony of Identity: An Essay on Nativism, Liberal Democracy, and Parochial Identities in Canada and the United States. *American Indian Quarterly*. 1996. Vol. 47. № 3. P. 493–526.

378. Kavolis, Vytautas. Civilization Analysis as a Sociology of Culture. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 1995. 250p.

379. Kelderman, Frank. Authorized Agents: Publication and Diplomacy in the Era of Indian Removal. SUNY Press, 2019. 286 p.

380. Kelsey, Penelope Myrtle. Tribal Theory in Native American Literature. Dakota and Haudenosaunee Writing and Indigenous

Worldviews. Lincoln&London: University of Nebraska Press, 2008. 175 p.

381. Kertzer, Jonathan. Worrying the Nation: Imagening a National Literature in English Canada. Toronto: University of Toronto Press, 1998. 243 p.

382. Kilpatrick A.G. The Night Has a Naked Soul: Witchcraft and Sorcery among the Western Cherokee. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1997. 224 p.

383. King, Haysn. «The Orenda» Faces Tough Criticism from First Nations Scholars» [Электронный ресурс] : // *CBC News*, 7 Mar. 2014 Режим доступа: <http://www.cbc.ca/news/aboriginal/the-orenda-faces-tough-criticism-from-first-nations-scholar-1.2562786>. (accessed June 17, 2017).

384. King, Thomas. Introduction. *All My relations*. An Anthology of Contemporary Native Fiction / Ed. by T. King. Toronto: The Canadian Publishers, 1990. P. ix-xvi.

385. King, Thomas. *Medicine River*. N. Y.: Viking, 1990. 261 p.

386. .King, Thomas. *One Good Story, That One*. Toronto: Harper Perennial, 1993. 147 p.

387. King, Thomas. Native Literature of Canada. *Handbook of Native American Literature* / Ed. by Andrew Wiget. New York & London: Garland Publishing, Inc., 1996. P. 353–369.

388. King, Thomas. The Truth about Stories. A Native Narrative. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008. 172 p.

389. King, Thomas. The Inconvenient Indian. A Curious Account of Native People in North America. Anchor Canada, 2013. 314 p.

390. Kirwan, Pádraig. *Sovereign Stories: Aesthetics, Autonomy, and Contemporary Native American Writing*. Oxford: Peter Lang, 2013. 342 p.

391. Kùhler, Angelika. Our Human Nature, Our Human Spirit, Wants No Boundaries: Leslie Marmon Silko's «Gardens in the Dunes». *Amerikastudien*, 2002, Vol. 47.1 P. 237–244.

392. Koostachin, Jules Arista. *Unearthing Secrets, Gathering Truths*. Kegedonce Press, 2018. 100 p.

393. Kot, Svitlana. Signs of Place in Native American Literature: Affinity of Indigenous Space and Text. *Accents and Paradoxes of Modern Philology*. 2017. Issue2. P. 5–18.

394. Krupat, Arnold. *The Voice in the Margin: Native American Literature and the Canon*. Berkeley: University of California Press, 1989. 259 p.

395. Krupat, Arnold. *Ethnocriticism: Ethnography, History, Literature*. Berkeley: University of California Press, 1992. 273 p.

396. Krupat, Arnold. Scholarship and Native American Studies: a Response to Daniel Littlefield, Jr. *American Studies*. 1993. № 34. P. 81–100.

397. Krupat, Arnold. Postcolonialism, Ideology, and Native American Literature. *Postcolonial Theory and the United States: Race, Ethnicity, and Literature* / Ed. by Peter Schmidt. University Press of Mississippi, 2000. P. 73–94.

398. Krupat, Arnold. Representing Cherokee Dispossession. *Studies in American Indian Literatures*. 2005. Vol. 17. № 1. P. 16–41.

399. Krupat, Arnold. *All That Remains: Varieties of Indigenous Expression*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2009. 229 p.

400. Kubal, Timothy. *Cultural Movements and Collective Memory: Christopher Columbus and the Rewriting of the National Origin Myth*. New York: Palgrave Macmillan, 2008. 261 p.

401. Kulka, Thomas. *Kitsch and Art*. Pennsylvania State University Press, 1996. 168 p.

402. LaFortune, Richard. *Two Spirit Activism: Mending the Sacred Hoop*. Tikkun: Duke University Press, 2010. 210 p.

403. Landrum L. The Shattered Modernism of Momaday's *House Made of Dawn*. *Modern Fiction Studies*. 1996. Vol. 42. 4., Winter. P. 763–786.

404. Lang, Sabine. Women Warriors. *Encyclopedia of the Great Plains*. : [Электронный ресурс] / University of Nebraska-Lincoln. — Режим доступа: <http://www.plainshumanities.unl.edu/encyclopedia/credits.html> (accessed June 17, 2017).

405. Lang, Sabine. *Men as Women, Women as Men: Changing Gender in Native American Cultures*. Austin: University of Texas Press, 1998. 397 p.

406. Lamphere, Louise. Whatever Happened to Kinship Studies? Reflection of a Feminist Anthropologist. *New Directions in*

Anthropological Kinship/ Ed. by Linda Stone. Boston: Rowman& Littlefield, 2001. P. 21–47.

407. Larson, Sidney J. The Indian Lawyer. James Welch. *Studies in American Indian Literatures*. 1991. Vol. 3. № 3. P. 64–66.

408. Larson, Sidney J. The Outsider in James Welch's The Indian Lawyer. *The American Indian Quarterly*. 1994. № 4. P. 52–70.

409. Larson, Sidney J. Captured in the Middle: Traditions and Experience in Contemporary Native American Writing. Seattle: University of Washington Press, 2000. 180 p.

410. Lawrence, Bonita. Gender, Race, and the Regulation of Native Identity in Canada and the United States: An Overview. *Hipatia* 2003. Vol. 18. № 2. P. 3–31.

411. Lee, A. Robert, ed. Loosening the Seams: Interpretations of Gerald Vizenor. Bowling Green: Bowling Green State University Popular Press, 2000. 313 p.

412. Levine, Victoria Lindsay; Robinson, Dylan. Music and Modernity among First Peoples of North America. Wesleyan University Press, 2019. 330 p.

413. Levinson, S.C. Pragmatics. Cambridge : Cambridge University Press, 1983. 420 p.

414. Lincoln, Kenneth. Native America Renaissance. Berkeley: University of California Press, 1983. 320 p.

415. Liang, Iping. The Gothic Aesthetics in Gerald Vizenor: [Электронный ресурс — Режим доступа: http://www.academia.edu/7701643/Ghost_Dances_The_Gothic_Aesthetics_in_Gerald_Vizenor_Chancers_1. (accessed June 27, 2017).

416. Li, Stephanie. Domestic Resistance. Gardening, Mothering, and Storytelling in Leslie Marmon Silko's Gardens in the Dunes. *Studies in American Indian Literatures*. 2009. Vol. 21. № 1 (Sprind). P. 18–36.

417. Lince, Cindy. The Indian Lawyer. *CutBank*. 1999. Vol. 1. № 35. P. 103–105.

418. Lockard, Joe; Lee, Robert A. Louis Owens: Writing Land and Legacy. University of New Mexico Press, 2019. 328 p.

419. Lodge David. The Novelist at the Crossroads *The Novel Today* / Ed. By Malcolm Bradbury. London: Fortuna, 1977. P. 84–110.

420. Lomawaima Tsianina K. The Mutuality of Citizenship and Suverenity: The Society of American Indians and the Battle to Inherit America. *Studies in American Indian Literatures*. 2013. Vol. 25. № 2 (Summer). P. 333–352.

421. Lopez, Casandra. Where Bullet Breaks. Little Rock, AR: Sequoyah National Research Center, U of Arkansas at Little Rock, 2014. 200 p.

422. Lucci-Cooper, Katheryn. To Carry the Fire Home. *Genocide of the Mind* / Ed. By Vine Deloria, Jr. New York: Thunder's Mouth Press National Books, 2003. P. 3–11.

423. Lundquist, Suzanne Evertsen. Native American Literatures: An Introduction. Continuum Studies in Literary Genre. New York: Continuum, 2004. 224 p.

424. Lyons, Scott. X-Marks: Native Signatures of Assent (Indigenous America) University of Minnesota Press, 2010. 248 p.

425. Lyotard, Jean-Francois. The Postmodern Condition: A Report on Knowledge. Theory and History of Literature. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984. 144 p.

426. Macdonald, Andrew; Macdonald, Gina; Sheridan, Mary Ann. Shape-shifting Images of Native Americans in Recent Popular Fiction. Westport-London: Greenwood Press, 2000. 338 p.

427. Madsen, Deborah. James J. Donahue. Contemporary Native Fiction: Toward a Narrative Poetics of Survivance. *Transmotion*. Vol. 6, № 2. 2020. P. 182–184.

428. Madsen, Deborah. Out of Melting Pot, into the Nationalist Fires. Native American Literary Studies in Europe. *American Indian Quarterly*. 2011. Vol. 35. № 3. P. 353–371.

429. Madsen, Deborah. Understanding Gerald Vizenor. Columbia: University of South Carolina Press, 2009. 216 p.

430. Madsen, Deborah. Of Trauma and Trickster. *Studies in the Literary Achievement of Louise Erdrich, Native American Writer*. Fifteen Critical Essays / Ed. Brajesh Sawhney. Lewiston. Queenston, Lampeter: The Edwin Mellen Press, 2008. P. 78–86.

431. Mankiller, Wilma. Every Day is a Good Day: Reflections by Contemporary Indigenous Women. Golden, CO: Fulcrum, 2008. 272 p.

432. Mackay, James. Wanton and Sensuous in the Musee du Quai Branly: Gerald Vizenor's Cosmoprimitivist Visions of France. *Journal of Postcolonial Writing*. 2015. Vol. 51. № 2. P. 170–183.

433. Martinez, David. The American Indian Intellectual Tradition. An Anthology of Writings from 1772 to 1972. Ithaca & London: Cornell University Press, 2011. 407 p.

434. Mawhiney, Anne Marie & Nabigon, Herb. Aboriginal Theory: A Cree Medicine Wheel Guide for Healing First Nations. *Social Work Treatment: Interlocking theoretical approaches* / Ed.F. J. Turner. New York: The Free Press. P. 18–38.

435. Mayer, Sophie. Our Leaves of Paper Will Be Dancing Lightly: Indigenous Poetics. *The Oxford Handbook of Indigenous American Literature* / Ed. by James H. Cox & Daniel Heath Justice. Oxford: Oxford University Press, 2014. P. 234–249.

436. Mays, Kyle T. Hip Hop Beats, Indigenous Phymes: Modernity and Hip Hop in Indigenous North America. SUNY Press, 2018. 180 p.

437. McCall, Sophie. Intimate Enemies. Weetigo, Weesageechak, and the Politics of Reconciliation in Tomson Highway's *Kiss of the Fur Queen* and Joseph Boyden's *Three Day Road*. *Studies in American Indian Literature*. 2013. Vol. 25. Number 3. P. 57–85.

438. McDaniel, Cynthia. Paula Gunn Allen: An Annotated Bibliography of Secondary Sources. *Studies in American Indian Literatures*. 1991. Vol. 3. № 3. P. 29–50.

439. McGonegal, Julie. Reimagining Canada: A Conversation with Joseph Boyden on Metis Identity, Storytelling, and Public History. *Postcolonial Text*. 2012 Vol. 7. Number 2. P. 1–8.

440. McGregor, Deborah; Restole, Jean-Paul; Johnson, Rochelle. Indigenous Research: Theories, Practices, and Relationships. Canadian Scholars' Press, 2018. 360 p.

441. McHale, Brian. Constructing Postmodern. London-New York: Routledge, 1992. 354 p.

442. McKenney, Sam. Beyond Continuance: Criticism of Indigenous Literatures in Canada. *The Oxford Handbook of Indigenous American Literature* / Ed. by James H. Cox & Daniel Heath Justice. Oxford: Oxford University Press, 2014. P. 409–426.

443. McKenney, Sam. *Masculinities: Conversations about Indigenous Manhood*. East Lansing: Michigan State University Press, 2014. 328p.

444. Meredith, Howard. Caddo (Kadohadacho) // *Encyclopedia of Oklahoma History and Culture* : [Электронный ресурс] / Oklahoma Historical Society. — Режим доступа: <http://www.okhistory.org>. (accessed October 17, 2016).

445. Mesle, Barbara Hiles. Trauma, Memory and Healing in Louise Erdrich's *The Painted Drum*. *Studies in the Literary Achievement of Louise Erdrich, Native American Writer*. Fifteen Critical Essays / Ed. Brajesh Sawhney. Lewiston — Queenston — Lampeter: The Edwin Mellen Press, 2008. P. 115–133.

446. Miklitsh, Robert. From Hebel to Madonna. Towards a General Economy of «Commodity Fetishism». New York: State University of New York Press, 1998. 215p.

447. Miles, Tiya. *Cherokee Rose: A Novel*. Winston-Salem, North Carolina: John F. Blair, Publisher, 2015. 261 p.

448. Millett, K. *Sexual Politics*. Garden City, NY: Doubleday Press, 1970. 397 p.

449. Mills, Charles W. *The Racial Contract*. Ithaca & London: Cornell University Press, 1997. 171 p.

450. Milwaukee, Will Fellows. Gay and Lesbian Life. *Encyclopedia of the Great Plains*. : [Электронный ресурс] / University of Nebraska-Lincoln. — Режим доступа: <http://www.plainshumanities.unl.edu/encyclopedia/credits.html>. (accessed June 17, 2017).

451. Miner, Joshua D. Beasts of Burden: How Literary Animals Remap the Aesthetics of Removal. *Decolonization: Identity, Education and Society*. 2014. Vol. 3, № 2. P. 60–82.

452. Minesuah, Devon. Commonality of Difference: American Indian Woman and History. *American Indian Quarterly*. 1996. Vol. 20. P. 15–25.

453. Miranda, Deborah. A Gynostemic Revolution: Some Thoughts About Orchids, Gardens in the Dunes, and Indigenous Feminism at Work. *Reading Leslie Marmon Silko: Critical Perspectives Through Gardens in the Dunes* / Ed. Laura Coltelli. Pisa: Pisa UP, 2007. P. 133–148.

454. Montgomery Fellow Louise Erdrich reads from «The Round House» and has a conversation with Bruce Duthu, the Samson Occom Professor of Native American Studies [Электронный ресурс]: May 22, 2012. Режим доступа www.realestatevideochannels.com/myvideportal/en/video/vK9GOydx12M/Louise-Erdrich-A-Reading. (accessed June 29, 2017).

455. Momaday, N. Scott. *The House Made of Dawn: A Novel*. N.Y.: Harper&Row, 1968. 212 p.

456. Momaday, N. Scott. *The Way to Rainy Mountain: A Novel*. U. of New Mexico Press, 1969. 88 p.

457. Momaday, N. Scott. *Ancient Child: A Novel*. New York: Doubleday, 1989. 315 p.

458. Momaday, N. Scott. *The Man Made of Words. Essays, Stories, Passages*. Atlanta: St. Martin's Griffin, 1998. 224 p.

459. Money, Alice Money. «Broken Arrows: Images of Native Americans in the Popular Western». *American Indian Studies: An Interdisciplinary Approach to Contemporary Issues* / Ed. Dane Morrison. New York: Peter Lang, 1998. P. 357–378.

460. Moore, David L. Ghost Dancing Through History in Silko's Gardens in the Dunes and Almanac of the Dead. *Reading Leslie Marmon Silko: Critical Perspectives Through Gardens in the Dunes* / Ed. Laura Coltelli. Pisa. Pisa UP, 2007. P. 91–119.

461. Moore, Susan Kathleen. Encountering the More-Than-Human: Narration, Abjection and Pardon in *Three Day Road* / Susan Kathleen Moore. *Journal of Ecocriticism*. 2010. 2(1) January. P. 67–80.

462. Morison, Samuel Eliot. *Journals and Other Documents on the Life and Voyages of Christopher Columbus*. New York: Random House, 1963. 417 p.

463. Murray, Janette K. What is Native American Literature? *The Canadian Journal of Native Studies*. 1985. Vol. V. № 2. P. 151–166.

464. Nagel, Joan. American Indian Ethnic Renewal : Red Power and the Resurgence of Identity and Culture. *American Sociological Review* 1995. Vol. 60. № 6. P. 947–965.

465. Nagel, Joan. False Faces: Ethnic Identity, Authenticity, and Fraud in Native American Discourse and Politics. *Identity*

and Social Change / Ed. by Joseph E. Davis. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2000. P. 81–106.

466. Naumann, Danielle. Aboriginal Women in Canada: on the Choice to Renounce or Reclaim Aboriginal Identity. *The Canadian Journal of Native Studies*. 2008. Vol. XXVIII. № 2. P. 343–361.

467. Neihardt, John G. Black Elk Speaks. New York: Washington Square, 1959. 366 p.

468. Nelson, Elizabeth Hoffman. The Heyoka of the Sioux American Great Plains: Pre-Colombian — Present. *Fools and Jesters in Literature, Art, and History: A Bio-bibliographical Sourcebook* / Ed. Vicki K. Janik. Westport: Greenwood, 1998. P. 246–249.

469. Nelson, Joshua B. Progressive Traditions: Identity in Cherokee Literature and Culture. Norman: University of Oklahoma Press, 2014. — 296 p.

470. Niatun, Duane. On Stereotypes. *Recovering the Word: Essays on Native American Literature* / Ed. Brian Swann and Arnold Krupat. Berkeley: University of California Press, 1987. P. 552–562.

471. Noelkien, Barre. Life and Death in the Navajo Coyote Tales. *Recovering the Word. Essays on Native American Literature* / Ed. by Brian Swann and Arnold Krupat. Berkeley-Los Angeles-London, 1987. P. 388–401.

472. Noodin, Margaret (Noori). Waagamitgoog: Crooked Trees. *The Oxford Handbook of Indigenous American Literature* / Ed. James H. Cox & Daniel H. Justice. New York: Oxford University Press, 2014. P. 176–186.

473. Noodin, Margaret. Books Reviews. MariJo Moore and Trace A. Demeyer, eds. Unraveling the Spreading Cloth of Time: Indigenous Thoughts concerning the Universe and A. James Wohlpsrt, Walking in the Land of Many Goods: Remembering Sacred Reason in Contemporary Environmental Literature. *Studies in American Indian Literatures*. 2014. Vol. 26. № 3. P. 91–93.

474. Oslos, Shari. Interview with Susan Power. *Voices from the Gaps*. University of Minnesota: [Электронный ресурс] / — Режим доступа: http://voices.cla.umn.edu/vg/interviews/power_susan.html. (accessed January 25, 2018).

475. Oslos, Shari. Susan Power. *Voices from the Gaps*. University of Minnesota: [Электронный ресурс]/ — Режим доступа: http://voices.cla.umn.edu/vg/Dios/entries/power_susan.html.

476. Ortiz, Simon J. Towards a National Indian Literature: Cultural Authenticity in Nationalism. *MELUS: Multiethnic literatures of the United States*. 1981. Vol. 8. P. 7–12.

477. Ortiz, Simon J. Introduction. *Earth Power Coming. Short Fiction in Native American Literature*. Tsale: Navajo Community College Press, 1983. P. vii-ix.

478. Ortiz, Simon J. Out There Somewhere. Tucson: University of Arizona Press, 2002. 106 p.

479. Ortiz, Simon J. Song, Poetry, and Language — Expression and Perception Mascots. *Genocide of the Mind* / Ed. by Vine Deloria, Jr. New York: Thunder's Mouth Press National Books, 2003. P. 105–118.

480. Ortiz, Simon J. Foreword: Speaking-Writing Indigenous Literary Sovereignty. *American Indian Literary Nationalism* / Ed. by Jace Weaver, Craig S. Warrior, Robert Warrior. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2006. P. vii-xiv.

481. Osenontion (Kane, Marlin), Skonaganleh:ra (Maracle, Sylvia). Our World: According to Osenontion and Skonaganleh:ra. *Canadian Woman Studies*. 1989. Vol. 10. № 2/3. P. 7–19.

482. Owens, Louis. Other Destinies: Understanding the American Indian Novel. Norman: University of Oklahoma Press, 1992. 291 p.

483. Owens, Louis. Bone Game: A Novel. Norman and London. University of Oklahoma Press, 1994. 243 p.

484. Owens, Louis. The Sharpest Sight: A Novel. Norman: University of Oklahoma Press, 1995. 272 p.

485. Owens, Louis. Mixedblood Messages: Literature, Film, Family, Place. Norman: University of Oklahoma Press, 1998. 263 p.

486. Owens, Louis. Dark River: A Novel. Norman: University of Oklahoma Press, 2000. 296 p.

487. Pagels, Elaine. The Gnostic Gospels. NY: Random House, 1976. 193 p.

488. Parker, Robert Dale. The Invention of Native American Literature. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2003. 290 p.

489. Pearl, Nancy. Native Voices, Old and New. *Library Journal*. 2002. Vol. 14. Issue 14. P. 244–246.

490. Peters, Darrell Jesse. Beyond the Frame: Tom King's Narratives of Resistent. *Studies in American Indian Literatures*. 1999. Vol. 11. № 2. P. 66–78.

491. Peterson, Nancy J. Conversations with Sherman Alexie. Jackson: University of Mississippi Press, 2009. 224 p.

492. Peroff, Nickolas C. Indian Identity. *The Social Science Journal*. 1997. Vol. 34. № 4. P. 485–494.

493. Piatote, Beth H. The Indian-Agent Aporia. *Studies in American Indian Literatures*. 2013. Vol. 25. № 2. P. 45–64.

494. Pollette, Francesca; Jasper, James. Collective Identity and Social Movement. *Annual Review of Sociology*. 2001. Vol. 27. P. 283–301.

495. Porter, Joy. Historical and Cultural Contexts to Native American Literature. *The Cambridge Companion to Native American Literature* / Ed. by Joy Porter & Kenneth Roemer. New York & London: Cambridge University Press, 2005. P. 39–68.

496. Power, Susan. The Grass Dancer / Susan Power. N.Y.: Berkley Books, 1995. 333 p.

497. Preying Wolf James, Jewel. Pledge of Allegiance. *News from Indian Country*. 1994. February 28. P. 11.

498. Prince-Hughes, Tara. A Curious Double Insight: The Well of Loneliness and Native American Alternative Gender Traditions. *Rocky Mountain Review of Language and Literature*. 1999. Vol. 53. № 2. P. 31–43.

499. Pulitano, Elvira. Toward a Native American Critical Theory. Lincoln: University of Nebraska Press, 2003. 233 p.

500. Purdy, John Lloyd. New Native American Fiction. *Handbook of Native American Literature* / Ed. by Andrew Wiget. New York & London: Garland Publishing, Inc., 1996. P. 371–376.

501. Purdy, John. Water as Leitmotif in Silko's Gardens in the Dunes. *Reading Leslie Marmon Silko: Critical Perspectives Through Gardens in the Dune* / Ed. Laura Coltelli. Pisa, Pisa University Press, 2007. P. 149–163.

502. Quinn, William W. Federal Acknowledgement of American Indian Tribes: The Historical Development of a Legal Concept.

The American Journal of Legal History: Official Publication of American of the American Society for Legal History. — 1990. — Vol. 34. — P. 331–364.

503. Rader, Dean. Reading the Visual, Seeing the Verbal: text and Image in Recent American Indian Literature and Art. *The Oxford Handbook of Indigenous American Literature*/ Ed. by James H. Cox & Daniel Heath Justice. Oxford: Oxford University Press, 2014. P. 299–317.

504. Ramirez, Susan Berry Brill de. Contemporary American Indian Literatures and the Oral Tradition. Tucson: University of Arizona Press, 1999. 259 p.

505. Ravichandrian, G. Suresh Kumarm R. Issues of Identity in James Welch's The Indian Layer. *International Journal of Current Research and Development*. 2017. Vol. 5. № 1. P. 10–14.

506. Renan, Ernst «Qu'est-ce qu'une nation?» *Nationalism* / Ed. By John Hutchinson and Anthony D. Smith. Oxford: Oxford University Press. P. 17–19.

507. Riley, Patricia Adventures of an Indian Princess. *Earth Song, Sky Spirit. Short Stories of the Contemporary Native American Experience*. NY, London, Toronto, Sydney, Auckland: Anchor Books-Doubleday, 1993. P. 133–140.

508. Rice, Julian. Black Elk. *Handbook of Native American Literature*. /Ed. by Andrew Wiget. New York & London: Garland Publishing, Inc., 1996. P. 211–216.

509. Rifkin, Mark. Queering Indigenous Pasts or Temporalities of Tradition and Settlement. *The Oxford Handbook of Indigenous American Literature*/ Ed. by James H. Cox & Daniel Heath Justice. Oxford: Oxford University Press, 2014. P. 137–151.

510. Rifkin, Mark. The Erotics of Sovereignty. *Queer Indigenous Studies: Critical Interventions in Theory, Politics, and Literature*. — 2011. Vol. 172. P. 173–186.

511. Rifkin, Mark. Romancing Kinship: A Queer Reading of Indian Education in Zitkala-Sa's American Indian Stories. *GLO: A Journal of Lesbian and Gay Studies*. 2006. Vol. 12. № 1. P. 27–59.

512. Risling Baldy, Cutcha. We are Dancing for You: Native Feminisms and the Revitalization of Women's Coming-of-Age

Ceremonies (Indigenous Confluences). Seattle: University of Washington Press, 2019. — 208 p.

513. Robertson Susan L. Translocations and Transformations Identity in N. Scott Mamadey's «The Ancient Child». *American Indian Quarterly*. Vol 22. Issue 1/2. 1998. P. 31–45.

514. Robertson, Dwanna L. A Necessary Evil: Framing an Indian Legal Identity. *American Indian Culture and Research Journal*. 2013. Vol. 37, № 4. P. 115–139.

515. Robertson, Dwanna L Navigating Indigenous Identity (2013): [Электронный ресурс]/ Dissertation Paper. — 183 p. — Режим доступа: http://scholarwork.umass.edu/open_access_dissertations.

516. Roemer, Kenneth M. The Heuristic Powers of Indian Literatures: What Native Authorship Does to Mainstream Texts. *Studies in American Indian Literatures*. 1991. Vol. 3. № 2. P. 8–21.

517. Roemer, Kenneth M. Contemporary American Indian Literature: The Centrality of Canons on the Margins. *American Literary History* 1994. Vol. 6. № 3. P. 583–589.

518. Roemer, Kenneth M. Introduction. *The Cambridge Companion to Native American Literature*. /Ed. by Joy Porter & Kenneth Roemer. — New York & London: Cambridge University Press, 2005. P. 1–24.

519. Rolo, Mark Anthony. Louise Erdrich. *The Progressive*. 2002. Vol. 66, № 44. P. 36–55.

520. Ronnow, Gretchen. John Milton Oskison. *Handbook of Native American Literature* /Ed. by Andrew Wiget. New York & London: Garland Publishing, Inc., 1996. P. 271–275.

521. Roppolo, Kimberly. Symbolic Racism, History, and Reality: the Real Problem with Indian Mascots. *Genocide of the Mind* / Ed. By Vine Deloria, Jr. New York: Thunder's Mouth Press National Books, 2003. P. 187–198.

522. Roscoe, Will Living the Spirit: A Gay American Indian Anthology. New York: St. Martin's Press, 1988. 235 p.

523. Roscoe, Will. The Zuni Man-Woman. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1991. 302 p.

524. Roscoe, Will. Changing Ones: Third and Fourth Genders in Native North America. New York: St. Martin's, 1998. 320 p.

525. Roscoe, Will. Berdache. *Encyclopedia of the Great Plains*: [Электронный ресурс] / University of Nebraska-Lincoln. — Режим доступа: <http://www.plainshumanities.unl.edu/encyclopedia/credits.html>. (accessed June 17, 2017).

526. Ross, Luana. From the «F» Word to Indigenous/Feminism. *Wicazo Sa Review*. 2009. Vol. 24. № 2. P. 39–52.

527. Royal Commission on Aboriginal Peoples: [Электронный ресурс] / Royal Commission on Aboriginal Peoples. — Режим доступа: http://www.ainc-inac.gc.ca/ch/rcap/sg/sgmm_e.html. (accessed September 17, 2016).

528. Ruffo, Armand Garnet. Exposing the Poison, Staunching the Wound: Applying Aboriginal Healing Theory to Literary Analysis / Armand Garnet Ruffo. *The Canadian Journal of Native Studies*. 2009. № XXIX. P. 91–110.

529. Ruppert, James. Mediation in Contemporary Native American Fiction. Norman: University of Oklahoma Press, 1995. 174 p.

530. Russell, Steve. Lighting the Fire: A Cherokee Journey from Dropout to Professor. Moniver Press, 2020. 350 p.

531. Ruoff, A. LaVonne Brown. Leslie Marmon Silko's Gardens in the Dunes: Contact Zones and Cross Currents. *Reading Leslie Marmon Silko: Critical Perspectives Through Gardens in the Dunes*. Ed. Laura Coltelli. Pisa: Pisa UP, 2007. P. 7–20.

532. Russell, Julia Lowry. Faces. *Song, Sky Spirit. Short Stories of the Contemporary Native American Experience*. NY, London, Toronto, Sydney, Auckland: Anchor Books-Doubleday, 1993. P. 125–132.

533. Russel, Steve. Invisible Emblems: Empty Words and Sacred Honor Mascots. *Genocide of the Mind* / Ed. By Vine Deloria, Jr. New York: Thunder's Mouth Press National Books, 2003. P. 211–227.

534. Ryan, Terre. The Nineteenth-Century Garden: Imperialism, Subsistence, and Subversion in Leslie Marmon Silko's Gardens in the Dunes. *Studies in American Indian Literatures* 2007, Vol. 19.3 (Fall). P. 115–132.

535. Said, Edward. Orientalism. New York: Vintage, 1978. 368 p.

536. Saint Katheri and Native American Catholics [Электронный ресурс] :// *PBS. Religion and Ethnic Newsweekly*, Nov. 15, 2015 Режим доступа: <http://www.pbs.org/wnet/religionandethics/2015/11/13/november-13-2015-saint-kateri-and-native-american-catholics/27910/> (accessed January 15, 2018).

537. Sarris, Greg. *Keeping Slug Woman Alive: A Holistic Approach to American Indian Texts*. Berkeley: University of California Press, 1993. 222 p.

538. Saul, Darin. Intercultural Identity in James Welch's *Fool Crow* and *The Indian Lawyer*. *The American Indian Quarterly*. 1995. № 4. P. 52–70.

539. Scheckter, John. James Welch: Settling up on the Reservation. *South Dakota Review*. 1986. Vol. 24. № 2. P. 7–19.

540. Schermerhorn, Seth. *Walking to Magdalena: Personhood and Place in Tohono o'odham Songs, Sticks, and Stories*. University of Nebraska Press and the American Philosophical Society, 2019. 258 p.

541. Schwarz, Maureen Trudelle. «I Choose Life». *Contemporary Medical and Religious Practices in the Navajo World*. Norman: University of Oklahoma Press, 2008. 380 p.

542. Schweninger, Lee. Myth Launching and Moon Landings. Parallel Realities in Susan Power's *The Grass Dancer*. *Studies in American Indian Literature*. 2004. Vol. 16. № 3. P. 47–69.

543. Schubnell, Matthias. N. Scott Momaday: The Cultural and Literary Background. Norman: University of Oklahoma Press, 1985. 366 p.

544. Schubnell, Matthias. *Conversations with N. Scott Momaday*. Jackson, University of Mississippi Press, 1997. 237 p.

545. Selindger B. *House Made of Dawn: A Positively Ambivalent Bildungsroman*. *Modern Fiction Studies*. 1999. Vol. 45. (Spring). P. 38–68.

546. Seyersted, Per. Leslie Marmon Silko. ID: Boise State University. 52 p.

547. Shackleton, Mark. «Power and Authority in the Realms of Racial and Gender Politics. Post-Colonial and Critical Race Theory in *The Last Report on the Miracles at Little No Horse*.» *Louise Erdrich: Tracks, The Last Report on the Miracles at Little*

No Horse, The Plague of Doves / ed. Deborah L. Madsen. London: Continuum, 2011. P. 67–81.

548. Shanley, Katheryn W. «Writing Indian»: American Indian Literature and the Future of Native American Studies. *Studying Native America: Problems and Prospects* / Ed. Russel Thornton. Madison: University of Wisconsin Press, 1998. P. 130–151.

549. Shanley, Katheryn W. James Welch: Identity, Circumstance, and Chance. *The Cambridge Companion to Native American Literature* / Ed. By Joy Porter and Kenneth M. Roemer. N. Y.: Cambridge University Press, 2005. P. 233–244.

550. Sherzer, Joel, Woodbury, Antony C. Native American Discourse. N. Y.: Cambridge University Press, 1987. 244 p.

551. Shostak Oksana. Christian Mainstream Perceptions in Louise Erdrich's Writings. *Научная дискуссия: вопросы юриспруденции, филологии, социологии, политологии, философии, педагогики, психологии, истории, математики, медицины, искусства и архитектуры: Материалы Международной науч.-практ. конф. г. Москва, 14 дек. 2013 г.* — С. 69–78.

552. Shuck, Kim. *Clouds Running In*. Petaluma, CA: Taurean Horn, 2014. 82 p.

553. Silko, Leslie Marmon. Here's an Odd Artifact for the Fairy-Tale Shelf. *Studies in American Indian Literature*. 1986. Vol. 10. P. 177–184.

554. Silko Leslie Marmon. *Almanac of the Dead: A Novel*. N. Y.: Simon and Schuster, 1991. 763 p.

555. Silko, Leslie Marmon *Gardens in the Dunes: A Novel*. Scribner Paperback Fiction Published by Simon and Schuster, 1999. 480 p.

556. Silko, Leslie Marmon. Listening to the Spirit: An Interview with Leslie Marmon Silko. *Conversation with Leslie Marmon Silko* / Ed. Ellen L. Arnold. Jackson: Mississippi University Press, 2000. P. 162–195.

557. Simard, Rodney. *Medicine River*. Tomas King // *Studies in American Indian Literatures*. — 1991. — Vol. 3. № 3. — P. 72–75.

558. Smith, Andrea. Queer Theory and Native Studies, the Heteronormality of Settler Colonialism. *GLO: A Journal of Lesbian and Gay Studies*. 2010. Vol. 16. № 1–2. P. 61–68.

559. Sinclair, Niigonweddom James; Eigenbrod, Renate. What We Do, What We Are: Responsible, Ethnical, and Indigenous-centered Literary Criticism of Indigenous Literatures. *The Canadian Journal on Native Studies*. 2009. Vol 29.1–2. P. 1–14.

560. Sins-Brandom, Lisa. Smoked Jerkey vs.Red Pottage: Native American Tradition and Christian Theology in Louise Erdrich's *Bingo Palace*. *Publications of the Arkansas Philological Association*. 1995. Vol. 21.2. P. 59–69.

561. Smith, Linda Tuhiwai. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. London: Zed, 1999. 208 p.

562. Smith, Andrea *Conquest: Sexual Violence and American Indian Genocide*. Cambridge: South End, 2005. 229 p.

563. Smith W.R. *Lectures on the Religion of the Semites*. Adegi Graphics LLC, 2005. P. 1–28.

564. Smith, Paul Chaat. *Everything You Know about Indians Is Wrong*. Minneapolis-London: University of Minnesota Press, 2009. 193 p.

565. Smith, Linda Tuhiwai. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. 2nd Edition. London: Zed, 2012. 240 p.

566. Somerville, Siobhan B. *Queering the Color Line: Race and the Invention of Homosexuality in American Culture*. Durham, N.C.: Duke University Press, 2000. 272 p.

567. Spivak, Gayatri Chakravorty. *Death of a Discipline*. N.Y.: Columbia UP. 2003. 136 p.

568. Spruhan, Paul. Indian as Race/ Indian as Political Status: Implementation of the Half-Blood Requirement Under the Indian Reorganization Act, 1934–1945. *Rutgers Race and the Law Review*. 2006. № 8. P. 27–49.

569. Spruhan, Paul. A Legal History of Blood Quantum in Federal Indian Law to 1935. *South Dakota Law Review*. 2006. Vol. 50. № 1. P. 1–50.

570. Spry, Adam. *Our War Paint is Writers' Ink: Anishinaabe Transnationalism*. SUNY Press, 2018. — 256 p.

571. Stevenson, Winona. Colonialism and First Nations Women in Canada. *Scratching the Surface: Canadian Anti-racist Feminist Thought*./ Ed.Enakshi Dua and Angela Robertson. Toronto: Women's P, 1999. P. 49–82.

572. St.Clair, Janet. Cannibal Queers. *Leslie Marmon Silko. A Colletion of Critical Essays*/ Ed. by Louise K. Barnett & James L. Thorson. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1999. P. 207–222.

573. Steinem, Gloria. Introduction to Wilma Mankiller. *Every Day is a Good Day: Reflections by Contemporary Indigenous Women*. Golden, CO: Fulcrum, 2008. P. i-xix.

574. Stephenson, Dave. America's Urban Youth and the Importance of Remembering. *Genocide of the Mind* / Ed. By Vine Deloria, Jr. New York: Thunder's Mouth Press National Books, 2003. P. 93–104.

575. Sterling, Shirley. My Name Is Seepeetza. Toronto-Berkeley: Groundwood Books. House of Anansi Press. 2000. 126 p.

576. Stevens, James Aronhiotas. Ian Enionkwatwennah-ton'Se' : We Will Not Lose Our Words. *Genocide of the Mind* / Ed. By Vine Deloria, Jr. New York: Thunder's Mouth Press National Books, 2003. P. 149–158.

577. Taj, Shaik Shaheen. Native American Female Power and Authority. *The Criterion*. 2013. Issue 12. P. 1–5.

578. Tajfel, Henri. Social Identity and Intergroup Relations. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. 528 p.

579. Tatonetti, Lisa. Indigenous Fantasies and Sovereign Erotics: Outland Cherokees write Two-Spirit Nations. *Queer Indigenous Studies: Critical Interventions in Theory, Politics, and Literature*. — 2011. Vol. 172. P. 162–170.

580. Tatonetti, Lisa. The Queerness of Native American Literature. Minneapolis-London: University of Minnesota Press, 2014. 278 p.

581. Tatonetti, Lisa. Teaching Queer and Two-Spirit Indigenous Litwratres, or the West Has Always Been Queer. *Teaching Western American Literatures*/ Ed.by Brydy Harrison & Randi Lynn Tanglen. Lincoln: University of Nebrasska Press, 2020. P. 105–122.

582. Taylor, Colin. North American Indians. A Pictorial History of the Indian Tribes of North America. London: Siena, 1997. 96 p.

583. Taylor, Melanie Benson. Reconstructing the Native South. American Indian Literature and the Lost Cause. Athens&London: The University of Georgia Press, 2011. 253 p.

584. Tedlock, Dennis; Tedlock, Barbara. Teaching from the American Earth: Indian Religion and Philosophy. New York: Liveright, 1975. 304 p.

585. Teuton, Christopher B. Conceptualizing American Indian Literary Theory Today. *Studies in American Indian Literatures*. 2007. Vol. 19. № 4. P. 175–183.

586. Teuton, Sean Kicummah. Red Land, Red Power: Grounding Knowledge in the American Indian Novel. Durham, NC: Duke University Press, 2008. 294 p.

587. Teuton, Sean Kicummah. The Indigenous Novel. *The Oxford Handbook of Indigenous American Literature* / Ed. by James H. Cox & Daniel Heath Justice. Oxford: Oxford University Press, 2014. P. 318–332.

588. Thomas, Robert K. Pan-Indianism. *The American Indian Today* / Ed. by Stuart Levine and Nancy Oestrich Luire. Deland, Fla.: Everett/ Edwards, 1968. P. 77–85.

589. Tillett, Rebecca. Reality Consumed by Realty: the Ecological Costs of ‘Development’ in Leslie Marmon Silko’s Almanac of the Dead. *European Journal of American culture*. 2005. Vol. 24. № 2. P. 153–169.

590. Treuer, David. Native American Fiction: A User’s Manual. Saint Paul: Graywolf Press, 2006. 224 p.

591. Tripathy, Jyotirmaya. Toward as Essential Native American Identity: a Theoretical Overview. *The Canadian Journal of Native Studies*. 2006. XXVI, 2. P. 313–329.

592. Van Dyke, Annette. Shifting Perspectives in Louise Erdrich’s The Last Report on the Miracles at Little No Horse. *Studies in the Literary Achievement of Louise Erdrich, Native Writer* / Ed. Brajesh Sawhney. Lewiston: The Edwin Mellen Press, 2008. P. 63–74.

593. Velie, Allan R., Lee, A. Robert. Introduction. *The Native American Renaissance. Literary Imagination and Achievement* / Ed. by Allan R. Velie and A. Robert Lee. Norman: University of Oklahoma Press, 2013. P. 3–15.

594. Velie, Allan R. Gerald Vizenor’s Chancers and Campus Unrest. *Сучасні літературознавчі студії*. 2016. Вип. 13. С. 733–739.

595. Velikova, Roumiana. Leslie Marmon Silko: Reading, Writing, and Storytelling. *MELUS*. 2002. Vol. 27. Issue 3. P. 57–73.
596. Vest, Jay Hansford. The Hero's Journey in James Welch's «Fools Crow» and Traditional Pikuni Sacred Geography. *The Canadian Journal of Native Studies*. 2005. Vol. XXV. P. 337–353.
597. Versluis, Arthur. The Sacred Earth. The Spiritual Landscape of Native America. Rochester, Vermont: Inner Traditions International, 1992. 162 p.
598. Vickers, Scott B. Native American Identities: From the Stereotype to Archetype in Art and Literature. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1998. 210 p.
599. Visvis, Vikki. Culturally Conceptualizing Trauma: The Windigo in Joseph Boyden's Three Day Road. *Studies in Canadian Literature*. 2010. Vol. 35, Issue 1. P. 224–243.
600. Vizenor, Gerald. Earthdivers. Tribal Narratives on Mixed Descent. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981. 191 p.
601. Vizenor, Gerald. Chansers. — Norman. University of Oklahoma Press, 1994. 159 p.
602. Vizenor, Gerald. Manifest Manners: Postindian Warriors of Survivance. Hanover: Wesleyan University Press, 1994. 199 c.
603. Vizenor, Gerald. Narrative Chance: Postmodern Discourse on Native American Literatures. American Indian Literature and Critical Studies Series. Norman: University of Oklahoma Press, 1998. 238 p.
604. Vizenor, Gerald. Fugitive Poses: Native American Indian Scenes of Absence and Presence. Lincoln: University of Nebraska Press, 1998. 238 p.
605. Vizenor, Gerald. Survivance: Narratives of Native Presence. Lincoln: University of Nebraska Press, 2009. 385 p.
606. Vizenor, Gerald. Native Liberty: Natural Reason and Cultural Survivance. Lincoln: University of Nebraska Press, 2009. 336 p.
607. Vizenor, Gerald, Doerfler, Jill. The White Earth Nation. Ratification of a Native Democratic Constitution. Lincoln-London: University of Nebraska Press, 2012. 100 p.

608. Vizenor, Gerald. The Unmissable: Transmotion in Native Stories and Literature. *Transmotion*. 2015. Vol. 1. № 1. P. 143–175.

609. Walker, Polly O. Decolonizing Conflict Resolution: Addressing the Ontological Violence of Westernization? *American Indian Quarterly*. 2004. Vol. 28. № 2. P. 527–549.

610. Walton, Percy. «Tell Our Stories»: Politics and the Fiction of Thomaas King. *World Literature Written in English*. 1990. Vol. 30. P. 77–84.

611. Watts, Vanessa. Indigenous Place-Thought Agency among Humans and Non-humans (First Woman and Sky Woman Go on a European Tour!) *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*. 2013 Vol. 2. № 1. P. 20–34.

612. Warrior, Robert Allen. Tribal Secrets. Recovering American Indian Intellectual Tradition. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995. 160 p.

613. Wardlaugh, Ronald. An Introduction to Sicio-Linguistics. New York: Basil Blackwell, 1986. 388 p.

614. Way of the Warrior. Joseph Boyden Brings New Voice to First World War epic [Электронный ресурс] Режим доступа : <http://www.quillandquiere.com/authors/way-of-the-warrior/> (accessed June 24, 2017).

615. Weaver, Jace. That the People Might Live. American Literatures and Native Community. New York : Oxford University Press, 1997. 240 p.

616. Weaver, Jace; Womack, Greg; Warrior, Robert Allen. American Indian Literary Nationalism. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2006. 272 p.

617. Weaver, Hilary N. Indigenous Identity: What Is It, and Who Really Has It? *American Indian Quarterly*. 2001. Vol. 25, № 2. P. 240–255.

618. Welch, James. Fools Crow: A Novel. New York: Viking, 1985. 391 p.

619. Welch, James. The Indian Lawyer. N. Y.: W. W. Norton&Co., 1990. 349 p.

620. Wenger-Nabigon, Annie. The Cree Medicine Wheel as an Organizing Paradigm of Theories of Human Development. *Native Social Work Journal*. 2010. Volume 7. P. 139–161.

621. Weyhing, Richard. Joseph Boyden. The Orenda. *Studies in American Indian Literatures*. 2015. Vol. 27. № 2 (Summer). P. 102–105.

622. Wheeler, Jordan. Brothers in Arms: Three Novels. Toronto: Pemmican Publications Inc., 1989. 224 p.

623. Whitson, Kathy J. Native American Literatures. An Encyclopedia of Works, Characters, Authors, and Themes. Santa Barbara, Denver, Oxford: ABC-CLIO, 1999. 295 p.

624. Wiget, Andrew. Introduction Overview. *Handbook of Native American Literature* / Ed. by Andrew Wiget. New York & London: Garland Publishing, Inc., 1996. P. xiii-xvi.

625. Wilford, John Noble. The Mysterious History of Columbus: An Exploration of the Man, The Myth, the Legacy. New York : Random House, 1991. 318 p.

626. Wilkins, David E. Documents of Native American Political Development : 1500s to 1933. Oxford: New York: Oxford University Press, 2009. 560 p.

627. Wilkins, David E. American Indian Sovereignty and the U.S. Supreme Court: The Marking Justice. Austin: University of Texas Press, 1997. 230 p.

628. Wilkonson, Charles. American Indians, Time, and the Law. New Haven, Conn: Yale University Press, 1987. 293 p.

629. Willman, Elaine. Warpath: Obama's Indian Policy Threatens All Americans, Both Tribal and Non-tribal Citizens. : [Электронный ресурс] / *Citizens Equal Rights Alliance*. — Режим доступа: <http://www.thenewamerican.com/usnews/constitution/item/23964-warpath-obama-s-indian-policy-threatens-all-americans-both-tribal-and-non-tribal-citizens>. (accessed June 14, 2017).

630. Williams, Walter. The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture. Boston: Beacon Press, 1986. 368 p.

631. Wilson, Michael D. Writing Home: Indigenous Narrative of Resistance. *American Indian Studies Series*. East Lansing: Michigan State University Press, 2008. P. 142–167.

632. Wilson, Rawdon. Metamorphoses of Fictional Space: Magical Realism. *Magical Realism: Theory, History, Community* /

Eds. Lois Parkinson Zamora and Wendy B. Faris. Durham&London: Duke University Press, 1995. P. 209–233.

633. Wilson, Terry P. John Joseph Mathews. *Handbook of Native American Literature* / Ed. by Andrew Wiget. New York & London: Garland Publishing, Inc., 1996. P. 245–249.

634. Windchief, Sweeney; San Pedro, Timothy. Applying Indigenous Research Methods. Storying with Peoples and Communities. Routledge, 2019. 194 p.

635. Wishart, David J. Native American Gender Roles [Электронный ресурс] / University of Nebraska-Lincoln. — Режим доступа: <http://www.plainshumanities.unl.edu/encyclopedia/credits.html>. (accessed June 17, 2017).

636. Witherspoon, Gary. Navajo Kinship and Marriage. Chicago: University of Chicago Press, 1975. 137 p.

637. Wohlpart, A. James. Walking in the Land of Many Gods: Remembering Sacred Reason in Contemporary Environmental Literature. Athens: University of Georgia Press, 20013. 203 p.

638. Wong, Hertha D., Muller, Lauren Stuart, Magdaleno, Jana Sequoya. Introduction. *Reckoning. Contemporary Short Fiction by Native American Women*. / Ed. Hertha D. Wong, Lauren Stuart Muller, Jana Sequoya Magdaleno. Oxford University Press, 2008. P. xiii.-xxix.

639. Womack, Craig S. Red on Red: Native American Literary Separatism. Minnesota: University of Minnesota Press, 1999. 336 p.

640. Womack, Craig S. A Single Decade. Book-Length Native Literary Criticism between 1986 and 1997. *Reasoning Together. The Native Critics Collective* / Ed. by Craig S. Womack, Daniel Heath Justice & Christopher B. Teuton. Norman: University of Oklahoma Press, 2008. P. 3–104.

641. Woodard, Charls L. Ancestral Voice. Conversations with N.Scott Momaday. University of Nebraska Press, 1989. 230 p.

642. Wunder, John R. «Retained by the People»: A History of American Indians and the Bill of Rights. Oxford: Oxford University Press, 1994. 278 p.

643. Wyatt, Jean. Storytelling, Melancholia, and Narrative Structure in Louise Erdrich's The Painted Drum. *MELUS*. 2011. Vol. 36, Number 1. P. 13–36.

644. Wyile, Herb. «Pushing Out the Poison». Interview with Joseph Boyden. *Speaking in the Past Tense: Canadian Novelists on Writing Historical Fiction*. — Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 2007. — P. 219–240.

645. Wyile, Herb. Windigo Killing: Joseph Boyden's Three Day Road. *National Plots: Historical Fiction and Changing Ideas of Canada*. /Ed. Andrea Cabajsky and Brett Joseph Grubisic. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 2010. P. 83–97.

646. Yancy, George. Black Bodies, White Gazes: The Continuing Significance of Race. Lanham: Littlefield Publishers Inc., 2008. 290 p.

647. Yellow Bird, Michael. Cowboys and Indians: Toys of Genocide, Icons of Colonialism. *Wicazo Sa Review*. 2004. Vol. 18. P. 33–48.

648. Young Man, Alfred. Indian as Mascots: Perpetuating the Stereotype. *Genocide of the Mind* / Ed. By Vine Deloria, Jr. New York: Thunder's Mouth Press National Books, 2003. P. 199–211.

649. Zamora, Lois Parkinson; Faris, Wendy B. Introduction. *Magical Realism: Theory, History, Community* / Eds. Lois Parkinson Zamora and Wendy B. Faris. Durham&London : Duke University Press, 1995. P. 1–22.

650. Zichy, Francis. «There isn't a Mr. Heavyman». Will's Negatives in Medicine River. *Studies in American Indian Literatures*. 2009. Vol. 21. № 2. P. 25–49.

Наукове видання

Оксана Григорівна ШОСТАК

**ХУДОЖНІ ВИРАЖЕННЯ
НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ
В ТВОРЧОСТІ СУЧАСНИХ ПІВНІЧНОАМЕРИКАНСЬКИХ
ПИСЬМЕННИКІВ КОРІННОГО ПОХОДЖЕННЯ**

Монографія

Комп'ютерне верстання — *Думанецька С.С.*

Дизайн обкладинки — *Бабинець Н.А.*

Редагування — *Бондаренко Т.Г.*

Підписано до друку 15.10.2020.

Формат 60х84/16. Ум. друк. арк. 31,6.

Наклад 300 прим. Зам. № ...

Видавець і виготовлювач ТОВ «Талком».

м. Київ, вул. Львівська, 23,

тел./факс (044) 424-40-69, 424-56-26.

E-mail: ukraina.vdk@email.ua.

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 4538 від 07.05.2013.