

‘HOMO BALCANICUS’ / ‘HOMO HEROICUS’ ЯК СТЕРЕОТИП ЛІТЕРАТУРНОЇ РЕЦЕПЦІЇ

Оксана Микитенко

доктор філологічних наук, провідний науковий співробітник, Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, вул. Грушевського 4, 01001, Київ, Україна,
oksana_mykytenko@hotmail.com, ORCID 0000-0001-7613-8557

У статті розглядаються особливості висвітлення у антропологічних та етнопсихологічних студіях (Г. Геземан, Й. Цвіїч, В. Дворникович, М. Гавацці, К. Казер), літературних творах і літературознавчій критиці (П. Негош, А. Крісті, І. Андрич, П. Джаджич, З. Каранович, Д. Кіш, В. Голдсворті, М. Пантич та ін.) стереотипу ‘*homo balcanicus*’ як уявлення, що пов’язується з «темною стороною» балканського менталітету. Літературний дискурс, представлений широким хронологічним розрізом, подає комбінацію авто- та гетеро-стереотипів, які знаходять своє пояснення у контексті історичного буття етносу, із врахуванням його конкретних соціо-культурних особливостей. За такої умови відповідні «фігури пам’яті» зберігають семантичний субстрат та містять синтез попереднього дискурсу, зокрема етнофольклорного, передусім в плані протиставлення свій/чужий, водночас уникають міфологізації і при цьому ставлять питання універсальності та/або локальності певної традиції, а у кінцевому рахунку підтримують ідею цивілізаційного діалогу і можливостей міжкультурного обміну та порозуміння. Когнітивна схема стереотипії, в основі якої опозиція своє/чуже, стає особливо відчутною в умовах глобалізації, набуваючи актуального виміру у колективному дискурсі «пам’яті», коли тематика присутності минулого у сучасності стає важливою темою не лише літературного канону, але й соціо-культурним чинником.

Ключові слова: стереотип, Балкани, ‘*homo balcanicus*’, традиція, література.

‘HOMO BALCANICUS’ / ‘HOMO HEROICUS’ AS A STEREOTYPE OF LITERARY RECEPTION

Oksana Mykytenko

Doctor of Philological Sciences, Leading Worker, M. Ryl'syi Institute for Art Studies, Folklore and Ethnology, National Academy of Sciences of Ukraine, 4. Hrushevsky Str., 01001 Kiev, Ukraine, oksana_mykytenko@hotmail.com

ORCID 0000-0001-7613-8557

The article discusses peculiarities of representation of the “homo balcanicus” stereotype in anthropological and ethno-psychological studies (G. Geseman, J. Tsvich, V. Dvornikovich, M. Havatsi, K. Kazer), fictional texts and literary studies (P. Negosh, A. Cristie, I. Andrish, P. Dzhadzhich, Z. Karanovych, D. Kish, V. Goldsworthy, M. Pantich et al.). The image tends to be linked with the “dark side” of the Balkan mentality. Literary discourse, presented in a broad chronological context, presents a combination of auto- and hetero-stereotypes, which are explained in the context of the historical existence of the ethnos, taking into account its specific socio-cultural features. Under this condition, the relevant “memory figures” retain the semantic substrate and contain synthesis of previous discourse, including ethno-folklore, primarily in terms of self / foreign opposition, while avoiding mythologizing and at the same time questioning the universality and/or locality of a certain tradition, and ultimately support the idea of civilizational dialogue and opportunities for intercultural exchange and understanding. The cognitive scheme of stereotypes, based on the opposition of self/other, becomes especially noticeable in the context of globalization, gaining a relevant dimension in the collective discourse of “memory,” when the presence of the past within the present becomes not only an important topic of the literary canon, but also a crucial socio-cultural factor.

Key words: stereotype, the Balkans, ‘homo balcanicus’, tradition, literature.

Когнітивна схема стереотипії

Стереотипи супроводжують нас упродовж усього життя. Вони формують сприйняття зовнішнього і соціального світу, з’являючись завжди у тих ситуаціях, коли одна спільнота (*ми*-група) є культурно контрастною до іншої (*вони*-групи). Спільне існування *ми*- / *вони*- провокує у культурі відповідні уявлення щодо походження, рис та функцій тієї чи іншої групи, переважно в емоційно забарвлених ситуаціях, зокрема, коли базова фундаментальна опозиція свій/чужий пов’язується з образом світу, поділеним на народи та нації. Відтак проблема «свої» і «чужі» справедливо вважається

дослідниками «дійсно невичерпною» (Belova 2002, 71). «Протиставлення “свої – чужі” у різних видах, – зауважує Ю. С. Степанов, – проймає усю культуру, воно є одним із головних концептів усього колективного, масового народного, національного світосприйняття» (Stepanov 1997, 126). Якщо у сучасному світі стереотипи поширюються переважно за сприяння мас-медіа, то раніше вони знаходили відображення у фольклорі, і поширення колективних уявлень відбувалося усним шляхом. Серед найбільш тривалих є найдавніші етнічні та культурні стереотипи, а також расові та гендерні.

Попри те, що «стереотип» як аналітична категорія аксіологічно є нейтральним поняттям, вважається, що на практиці до 70-х рр. минулого століття, коли було звернуто увагу на існування «позитивних» і «негативних» стереотипів, «бажаних» і «небажаних», зокрема, й на необхідність їх існування, він мав негативні конотації. Найчастіше під поняттям розуміють негативні, спрощені та/або викривленні ментальні картини стосовно певного явища або спільноти – «картини у головах», як цей феномен визначив Lippman (1922). Аналізуючи такі «картини», з огляду на змінну природу символічних уявлень «інакшості», необхідно зважати на рух, трансформацію та/або реактивацію тих чи інших стереотипів у сучасному контексті (Веґејски 2019, 279). Семантичних нюансів негативного спрямування поняття набуває у Lakoff-а, який пояснює стереотип як ідеалізовану ментальну репрезентацію середнього представника суспільства, котра не мусить бути істинною (Lakoff 1987, 116).

Як поняття соціальне та історико-культурне, стереотип визначається як «усталений спосіб духовної діяльності, стійкі форми сприйняття й оцінки соціальних об'єктів та явищ, нормативні утворення групової та суспільної свідомості» (Slovnyk, 636). Стосовно тексту поняття окреслює, як правило, його змістовий, семантичний рівень. Водночас лінгвісти найчастіше розглядають поняття стереотипу як «суспільне підтвердження зразка», відповідно до визначення, яке йому дав Putnam (1975), наголосивши при цьому аспект категоризації слова. На думку Є. Бартмінського, стереотип є

категорією колективної пам'яті, що має стабільну та відтворювану природу, незмінні риси на рівні лексики, й знаходить вираження у трьох структурних типах – на рівні топіки, формул та ідіом (Bartminjski 2011, 192–194). Когнітивна лінгвістика, розрізняючи поняття прототипу і стереотипу, під першим розуміє «найбільш виразний приклад із власного досвіду мовця», збережений у його епізодичній пам'яті та закріплений відповідно до ціннісної шкали між полюсами негативного і позитивного суб'єктивного досвіду, тоді як стереотип визначається як «колективне уявлення», що має амбівалентний характер, й може бути окреслений як негативно, так і позитивно (Porović 2014, 79). При цьому широке семантичне поле стереотипу, де є центр і периферія, дозволяє говорити про його «біполярну організацію», що знаходить підтвердження на рівні асоціативного експериментального дослідження, коли подібні стимули викликають у респондентів протилежні відповіді.

З того часу, як Вальтер Ліпман, використавши вперше термін стереотип у 1922 р., пояснив його як «картини в наших головах», різноманітні інтерпретації призвели до різного тлумачення поняття. Спробу подати певну типологію наявних визначень стереотипу та їхніх значень зробив свого часу Wolfgang Manz (1974), представивши чотири групи: (а) стереотипи традиційно зображуються як культурні реалії або описи групових рис, позначені деякими «зовнішніми знаками» чи символами (у карикатурах, характерних особливостях, фільмах або літературі, фольклорні фігури тощо); (б) стереотипи розуміють як результат процесу індивідуальної соціалізації, коли йдеться про наслідування певного культурного зразка; вони вважаються відповідними припущеннями та очікуваннями по відношенню до певних груп; (с) визначення стереотипу як результату соціальної уніфікації, коли наголошується значення індивідуального стереотипу, що формує множинність стереотипу групи; (d) визначення, котрі наголошують, що індивідуальні стереотипи сприймають не лише переконання, але й також

когнітивні схеми пануючої перцепції (усвідомлення) та поведінки (Modnicka 1999, 104).

З огляду на множинність різних, а часто і протилежних, поглядів та визначень, найбільш прийнятним видається когнітивний підхід до аналізу стереотипів, що полягає у зверненні до прототипної (архетипної) основи поняття, що виникає у колективній свідомості, та ролі мови як чинника соціального самоусвідомлення. Разом із тим, такий підхід доповнюється методом етнологічного аналізу, в межах якого актуальним залишається тлумачення стереотипу у термінах бінарної опозиції свій/чужий.

Основні культурні опозиції – зовнішнє / внутрішнє, видиме / невидиме, життя / смерть тощо, а також різні культурні коди, що беруть участь у формуванні основних ціннісних категорій, план вираження яких змінюється залежно від історико-культурної епохи. У фундаментальному семіотичному протиставленні я/інший як основному антропоцентричному принципі самоусвідомлення людини, поєднуються як особиста винятковість, котра є «вихідним чинником людської свідомості та людського життя» (Бахтін), так і залучення себе до кола інших. «Інший» при цьому може мати різні значення у полі оціночного протиставлення, що надає додаткових можливостей для варіативного членування світу за антропоцентричним принципом.

«Балканський модус» стереотипу

Національна картина світу залежить від відповідних «модусів мислення» (термін С. Й. Грици), специфіка яких знаходить втілення, зокрема, у характерних особливостях певної етно-фольклорної традиції. Так, для ряду південнослов'янських культурних традицій характерне епічне бачення історії, що сформувало особливий художній «код» фольклорного тексту. Як справедливо зазначає Нада Милошевич-Джорджевич, для сербської традиції характерна «історико-епічна свідомість як найважливіший, вирішальний регулятор народного життя» (Milošević-Dorđević 2002, 134). Балканський модус мислення характерним чином відбився у фольклорному тексті, виявивши саме тут «найвищий екстенціонал» універсальної опозиції свій /

чужий. З опозиції тотожність / відмінність (той самий / інший), з їх «гострого контрасту» починаються Балкани (Tsivian 1990, 66–70).

Водночас, уже наприкінці ХУІІІ ст. – періоду «відкриття» Балкан та початку формування його «уявного» стереотипу (Todorova 2006, 144), офіційний домінуючий наратив подає Балкани як світ «периферійний» та «маргінальний», з усіма негативними атрибутами, що впливають із такого визначення. Дослідники «балканського менталітету» відтак вводили термін «*homo balcanicus*» на позначення певного, відмінного від європейського, психічного та ментального типу. При цьому «диференціальною ознакою Балкан» вважається гетерогенність, що знаходить втілення на рівні етнічному, культурному, релігійному, естетичному, мовному тощо, ту мозаїчність «Балканського макроконцепту», котру визначають як «балканський бриколаж», коли тотожність існує у відмінностях, а єдине іррадіює у різне (Tsivian 1990, 78).

Витоки етнопсихологічного дискурсу пов'язуються з національною романтикою, де атрибут «народний», і все з ним пов'язане, означало незамінну й особливу цінність як проявів «культу народу», котрий стає об'єктом ідеалізації (Džadžić 1988, 193–194, 205). Спираючись на теорії позитивізму, еволюціонізму, марксизму та психоаналізу, етнопсихологічні студії стають продовженням етнологічних, географічних, історичних, соціокультурних досліджень тощо, користуючись набутим досвідом і матеріалом та сприяючи подальшому розвитку соціальної психології, пізніше й культурної антропології.

Відчутного стимулу для розвитку етнопсихологічних студій, зокрема серед південних слов'ян, надала, загостривши почуття національної ідентичності Перша світова війна. Водночас, ще під час Балканських війн використовуються стереотипи «колективної етнології», коли йдеться про болгаро-сербські відносини. Перемога сербів у битві на Брегалниці (29–30 червня 1913 р.) під час Другої балканської війни була сприйнята як відповідь на неочікувану поразку на Сливниці 17–19 листопада 1885 р., унаслідок якої

сербський король Мілан змушений був відмовитися від престолу. Причини поразки сербів Слободан Йованович подав у дусі стереотипів «популярної характерології»:

«Яким чином ми сподівалися перемогти у наступальній війні проти болгар, без кількісної переваги і маючи гірші гармати? Перш за все, не лише король Мілан, але й усі у нас вважали болгар мирним хліборобським народом, без військових звитяг. Говорили про них з презирством як про «огородників» і завжди розрізняли «нас», які самі себе звільнили, та «їх», яких звільнили росіяни. Ми були «гайдуцька кров», вони – ні, тому наша перемога над ними вважалася очевидною» (цит. за: Džadžić 1988, 192).

Через недостатню історичну дистанцію не уникнув емоційного та заангажованого ставлення до «іншого» Йован Цвіїч, автор фундаментального видання, присвяченого Балканському півострову та його населенню. Він, зокрема, подав досить непривабливий опис «східнобалканського типу», до якого залучає переважно болгар, при цьому робить спробу визначити «наскільки цей менталітет пояснює сьогodнішню [праця Цвіїча уперше видана у Парижі 1918 року. – *О.М.*] болгарську державу» (Džadžić 1988, 84–89). Тенденційно звеличуючи природну обдарованість, темперамент, демократичність тощо югослов'ян, але разом із тим, не уникаючи критичної оцінки «людини нашого терену», Цвіїч наводить історично зумовлені етнопсихологічні наслідки травматичного досвіду народу, якими є заздрість, нещирість, ворожнеча, «прихована вразливість, подібна гордості жертви» (Свијић 1988, 15–84), а ще пізніше з гирким болем промовить, звертаючись до Європи, Андрич: «Ви кажете, що ми облудні та зрадливі...».

Сербський переклад першої частини праці Цвіїча було опубліковано у 1922 р., над другою частиною – етнопсихологічним аналізом, вчений працював до своєї смерті у 1927 р., проте не встиг його завершити. На основі французького видання, а також доданих авторських записів та опублікованих статей Й. Цвіїча, 1931 р. його учнями було підготовлене белградське видання під назвою «Психічні особливості південних слов'ян», а повністю праця «Балканський півострів» з'явилася у 1966 р. Найбільшим досягненням Цвіїча вважається виокремлення «антропогеографічних зон» Балканського півострова, яким відповідають чотири психічні типи (динарський,

центрального, паннонського та східно-балканського), що у багатьох рисах окреслено у поділу на культурні зони сучасної культурної антропології та знайшло продовження у ареальному членуванні традиційної культури Південно-Східної Європи у праці М. Гавацці (Gavazzi 1978) та у теорії «інтерлітерарного центризму» Д. Джуришина (Đurišin 1994).

Об'єднання концептів 'homo balcanicus' та 'homo heroicus' дало підставу говорити про «героїчну патріархальність» чорногорців, котру описав відомий німецький славіст, професор Празького університету Герхард Геземан, якому належить видання «Ерлангенського рукопису» (1925). Послідовник Й. Цвіїча, Геземан присвятив ряд праць дослідженням з характерології, порушуючи питання з етнопсихології також у своїх культурно-антропологічних студіях («Типологія сербо-хорватського характеру» 1928 р., «Сербохорватська література» 1934 р., «Людина у Чорногорії» 1934 р., «Героїчний форма життя» 1943 р.). Пройшовши у часи Першої світової війни разом із сербами шлях «албанської Голгофи», Геземан залишив вражаючі щоденникові записи, опубліковані у Мюнхені 1935 р., котрі не поступаються відомому «Щоденнику Чарноєвича» одного з найвидатніших сербських письменників Мілоша Црнянського.

Стереотипну характеристику «свого» етносу у фундаментальній праці Карактерологија Југословена (1939) подає В. Дворникович. Автор зауважує: «Попри, на загаль культурно відсталий, наш народ належить до найобдарованіших народів Європи» (Dvorniković 1939, 609). Написана у романтичному дусі національного піднесення, праця Дворниковича, зрештою, повторює висловлені у 1877 р. у подорожніх нотатках по Славонії і Срему враження Таубе: «Селяни у них не такі дурні і тупі, не такі буквальні, як селяни в інших країнах» (цит. за: Džadžić 1988, 207).

На жаль, наукові гіпотези та дискусійні розробки етнопсихологічних студій надалі часто стають засобом маніпуляцій та використовуються політичною бюрократією часів «етноцентризму». Втім, упереджена зверхність «європейського філософа», зауважує П. Дžadжич, була

притаманна ще Канту, який, намагаючись оцінювати політичну зрілість тієї чи іншої нації, зауважував, що «нації європейської Туреччини ніколи не мали та не матимуть умов для набуття якогось визначеного національного характеру» (Там само: 192).

Балканослов'янська модель фольклорної традиції

Особливістю балканослов'янської фольклорної традиції є, як було зазначено, підкреслено бінаристичний характер менталітету, що знаходить реалізацію у «складній (до амбівалентності) взаємодії дихотомічних рис» (Nevskaïa 1999, 123). До прикладу – якщо «ендогенним кодом українського фольклору» вважаються «космотеїзм», «надчутливість та рефлексійність» (Hrytsa 2000, 167), то визначальною для балканської моделі світу є «ідея кола», або модель меандру. Втілюючи балканський хронотоп, де часові характеристики зводяться до відчуття історичної неперервності та повторюваності, а просторові включають дуально поділений на суходол та море простір, унаслідок чого формується андрогенна метафора півострова, як «чогось на межі, що не є домом, ані чужбиною, ані війною, ані миром, ані раєм, ані пеклом» (Kulavkova 2006, 34). У соціальному вимірі особливості усвідомлення свого «я» в балканському контексті так само ґрунтується на відчутті історичної тяглості та спадкоємності, що походять від «одвічної приналежності до Балкан».

За іншим визначенням, може йтися і про взаємодію двох доволі схожих моделей світу – «балкано-середземноморської», побудованої на контрасті між «внутрішнім і зовнішнім, близьким і далеким, закритим і відкритим, своїм і чужим, морем і суходолом тощо», та «карпато-балканської». При цьому важливим компонентом обох у розвитку культурно-мовних процесів ставали «свобода і незалежність» (Dorovski 2008, 257). Проектована на суб'єктивному рівні, така модель визначила особливий модус мислення фольклорної традиції, посиливши циклічність та етноцентризм традиційного світосприйняття.

Специфіка епічної традиції на Балканах полягає у тому, що у ній, як зауважив Т. Ів. Живков, «минуле, сучасне і майбутнє розміщено нібито в одній площині» (Zhivkov 1982, 25). Враховуючи, що османська навала на Балканський півострів була тією подією, котра «залишила лише одну сучасність на протязі п'яти століть» (Teodorov 1981, 9), саме епічна творчість стала «сховищем історичного знання етносу» (Rangochev 2020, 185), а відповідна світоглядна модель вирішальним чином вплинула на історико-культурний розвиток регіону.

Сербська епічна традиція, актуалізуючи сакральний час, пов'язаний із доленосними для національної сербської історії подіями, ставала традицією оспівування Косова, яке можна вважати прецедентним текстом у фольклорному та історичному дискурсі. Поетична традиція сприяла тому, щоб це місце сприймалося як святе для народної пам'яті, протягом століть залишалося символом національної долі, мірилом самовідданості, відваги та віри. Косово стало в народній свідомості сербів не лише часовим і просторовим, а й моральним колективним імперативом. Косовська помста має переважно метафізичну мету, стає заповітним ідеалом. Та мета є недосяжною, оскільки помста є неможливою. Поетично це виражено у П. Негоша словами *Нека буде што бити не може* («Нехай буде те, чого бути не може»). Мотив Косова міститься – прямо або опосередковано – чи не в кожному епічному творі, а пізніше стає провідною темою художнього тексту. Про алюзію Косова, що прирівнює окрему смерть до прецедентної, можна говорити як на рівні інтенції творів, так і художньо-поетичного вираження, але в першу чергу як про підгрунття стереотипу 'homo heroicus'.

Це поняття стає вираженням найсуттєвіших вартостей патріархальної культури. Бути людиною означало бути героєм, і навпаки. Боягузтво зневажалося, більшу огиду викликав боягуз, ніж герой-потурченець, котрий прийнявши «турецьку віру», починав вбивати «своїх», але залишався героєм. Найяскравіше про це говорить П. Негош. Відтак формуються єдино можливі «ролі», котрі створюють, за словами П. Джаджича, відповідні суспільні

структурні моделі (Džadžić 1988, 231–232). Вчинки особи у цій культурі мають відповідати ідеалу майбутнього, або епічній настанові епічного твору – «зважай, що про це гуслі говоритимуть», а це, у свою чергу, означало повернення у ті часи, коли міф і легенда вважалися істиною.

Міфологізація минулого пов'язувалася з самовпевненістю та самозакоханістю, що, зрештою, призводило до трагічних помилок у вирішальні періоди історії. Зокрема, напередодні квітневого перевороту 1941-го р., всупереч конкретним історичним обставинам та несприятливим суспільно-політичним передумовам, було висунуто абсурдну патріотично-ілюзорну ідею – «серб – найкращий солдат у часи Першої світової війни», який здатен перемогти значно сильнішого супротивника. На шляху, що його було обрано 27 березня 1941 року, країна не мала жодного, навіть теоретичного шансу, крім вибору «царства небесного» за міфо-легендарною схемою косовської парадигми (Džadžić 1988, 192).

Модель світу, за висновком мовознавців, реалізується у різних формах людської поведінки і в результатах цієї поведінки; будь-яка подібна реалізація має назву текст. Балканська модель характеризується специфічною картиною семантичної парадигматики тексту, у першу чергу, завдяки постійній проекції на «просторово-часовий» вимір та верифікації подій у категоріях «часу» і «простору». У традиційній культурі, де простір, як і час, має свою семантику, він є сакралізованим та містить систему вартостей, головними координатами яких є життя і смерть (Tolstaïa 1995, 450). Відтак неподільно пов'язані з категорією *пам'яті*, чинники *часу* і *простору* визначали в умовах Балкан не лише особливе значення наступності, спадкоємності, але й збереження міфологічних моделей, надання переваги «міфологічному», яке сприймається як суттєве, істинне, над «реальним», або несуттєвим. Подібна міфологізація історії представлена як у фольклорному тексті, так і у літературному.

Самоозначення через оповідь

У фольклорній картині світу естетична та / або символічна інтерпретація міфу ґрунтується на функціональній еквівалентності міфа та

фольклорного наратива. У найдраматичніші моменти національної історії фольклорний наратив здатен виконувати завдання етно- і націотворчі, як це було, зокрема, у сербській народній культурі, де «із втратою сербських середньовічних держав історичний переказ й епічна поезія стали найзначнішим інтегративним чинником для сербського народу, найсуттєвішою ланкою в системі культурної комунікації, способом духовного існування і протистояння асиміляції. Художнє оформлення [...] забезпечило тривалість колективної пам'яті» (Milošević-Dorđević 2000, 37). Традиція визначила специфічний характер реальної фольклорної нарації як «особливої усної історії людського та національного духу», а пізніше і побудованих на її основі творів літературних, мета яких, як і фольклорного переказу, полягала у тому, аби «сприяти реміфологізації героїчного світу, котрий у сербській традиції переважно є історичний» (Там само, 48).

Постать наратора і роль оповіді – центральні у художньо-мистецькому дискурсі Балкан. Не випадково, для сучасної, зокрема, сербської літератури жанрова модель низки оповідань, ретроспективно об'єднаних в один цикл, коли автор грає роль слухача, не втручаючись в оповідь персонажів, стала найбільш продуктивною (Kirillova 2001, 295). Така модель наголошує на художньому тексті як «літописанні», «хроніці», а особливо яскраво представлена у творчості І. Андрича (у першу чергу, в романах «Проклятий двір», «Травницька хроніка», «Міст на Дрині»). Подібність такої нарації до епічної підкреслив і сам автор у своїй Нобелівській промові: «Загалом не так важливо – змальовує письменник сучасність, минувшину чи сміливо сягає в майбутнє. Головне – це дух, яким пройнята його розповідь, та основна думка, яку несуть людям його твори... Бо письменник і його твори ні до чого, якщо вони не служать людині і людяності».

Уже у першій збірці оповідань (1924 р.) Андричем на одну епічну часову лінію було поставлено вимір Османського володарювання та анексії Боснії і Герцеговини у 1878 р. Відтак дії Австро-Угорщини не зменшили, а навпаки – посилили протистояння «свого» та «чужого» (Aleksić 2019, 100). У

цьому «спадкоємному» протистоянні Андрич наголошує чинник релігійної та етнічної ненависті – як з боку привілейованих мусульман вищого прошарку, так і звичайних людей – «потурченців», як до християнської «райї», так і до мусульман. В оповіданні *За логоровања* в уявленні паші, людини із Стамбула, якого було направлено до Боснії збирати податок, передано стереотип ‘*homo balcanicus*’-а, зверхність представника влади, його релігійну та етнічну упередженість:

«Він зневажав цих боснійців, мусульман, неписьменних, суворих, неймовірно обмежених людей, котрі так урочисто і з такою статечністю виголошують свої дурниці. Зневажав сербів – кошлату, темну, фанатичну «райю», котрі з таким безумством борються проти старих та великих інституцій і сліпо котяться у смерть, втрачаючи через порожні мрії та вигадки «красиве життя», як він його називав. Зневажав покірних євреїв, бородатих попів та хитрих братрів (католицьких священників – *О.М.*), цей світ без честі та гідності» (Andrić 2017, 50)
[Тут і далі переклад наш – *О.М.*].

В іншому оповіданні (*Мустафа Маџар*) Андрич змальовує стереотипне ставлення представників нижчого прошарку – «потурченців» до християн, яких вони вважають винними у смерті турецьких «героїв»: «Валахська райя нас затопить. Наші гинуть, а хрещеного гаду накопалося, кінця йому немає» (Andrić 2017, 74), де вже одне слово «котитися» стає емблематичним для розрізнення «своїх» і «чужих». Мудрий і тонкий художник бачить соціальні причини такого поділу, наголошуючи, що в умовах насилля обидва – і турок, і серб, є однаково нещасними. На завершення «Оповідання про кмета Сімана» Андрич зводить до купи двох бідолах – злидня-турка й селянина Сімана, котрий зрозумів зміну турецької влади на австрійську як своєрідну перемогу справедливості, сподіваючись стати господарем орендованої землі, яку сам обробляє. Сіман через силу, пошепки повертається востаннє до своєї мрії, відкриває душу колишньому бею, який у тумані алкоголю може лише жестом заперечити таке право у кметів. Цілком символічним є те, що останнім слухачем Сімана є не одновірець, а турок. Остання фраза оповідання стає сумним нагадуванням про спільну долю цих людей: «...Один раніше, другий

пізніше – так і скінчать свій вік десь на лаві, притулившись спиною до стіни шинку».

«Так тут ведеться віддавна, – розмірковує позументник Альо («Оповідання про візирогого слона»), – хто сміливий і гордий, той легко втрачає хліб і свободу, майно і життя, а той, хто живе у постійному страху й перед усіма хилиться, – той настільки втрачає себе, настільки з’їдає його страх, що життя його нічого не варте». Страх, що веде до ненависті, здається Андричу головним мотивом поведінки багатьох людей, які все життя терплять над собою гноблення. Змінювалися лише «причини чи назви страху – зміст лишався той самий, люди обтяжені сотнями забобонів, що ніколи не вмирають раніше, ніж їм на зміну з’являються нові» (Ognev 1981, 170, 172).

Незмінність поділу на «своїх» і «чужих» як основу стереотипу ‘*homo balcanicus*’ у часи австро-угорської окупації, Андрич подав в образі фон Леденика, представника хорватської дворянської родини, капітана із лісозаготівель у Вишеграді, який окупацію вважає «цивілізаторською місією», культурну європейську еліту як вищу, а місцеве населення як нижче, розважає себе, за власним висловом, «скотолозтвом» із місцевими жінками, а місцевих мешканців називає «туземцями». У листі до свого приятеля барона Дурнасса цей «місіонер» зауважує:

«Все, що я тобі писав про тутешніх людей, туземців, це не лише перше враження, але підтверджується зо дня на день. Я живу між дикунів, брудних і темних. Ці люди не лише не цивілізовані, вони, за моїм твердим переконанням, ніколи не зможуть цивілізуватися, бо той залишок духу і розуму, що мають, використовують якраз на те, аби протистояти будь-якій спробі цивілізації. І ті з них, котрі, як здається, ще мають у собі хоча б трохи духовності, настільки закриті й сім разів полудою сповиті, що лише криця можна викресати з них іскру. Звичайно, перед нами вони не розкриваються» (Andrić 2017, 103–104).

Андрич показує не лише непорозуміння між «своїми», але й глибоке провалля, що розділяє «своїх» і «чужих», які завжди прагнутимуть бути господарями на цій землі, попри запевнення у своїй, начебто просвітницькій, місії та бажанні прищепити «європейські норми» населенню, котре не має до

них довіри та побоюється всього нового. Засліплені стереотипом, завоювники щоразу одержують супротив 'homo balcanicus'а.

Стосовно стереотипу розрізняють погляд «із середини» (коли спостерігач є інсайдером), та погляд «ззовні» (аутсайдером). Так, майже одночасно з першою збіркою оповідань Андрича, виходить у 1925 р. кримінальний роман Агати Крісті «Тайна замку Чимніз» (*The Secret of Chimneys*). Стереотип характерного балканського злочину надихнув відому авторку детективних романів до створення «романтичної історії про уявні балканські князівства, де вбивства просто висять у повітрі» (Todorova 2006, 245). Події розгортаються в уявній «Герцегословаччині» – «одній з балканських держав», де «великих річок немає, великих гір також немає, але ті, що є, дуже мальовничі. Столиця – Екарест. Населення – переважно розбійники. Хоббі – вбивства королів та державні перевороти. Останній король – Нікола IV. Вбитий біля семи років тому. З того часу там республіка. В цілому, дуже приємне місце» (Kristi 1991, 8). Сюжет побудовано навколо мемуарів померлого у Парижі графа Стилптича, колишнього «прем'єр-міністра Герцегословаччини», якому надано відповідну характеристику:

«Старий балканський лис, визначний політик сучасності, найбільший злодій, що уник мотузки. [...] Не було жодної важливої події у Південній Європі упродовж останніх двадцять років, за якими непомітно не стояв би граф Стилптич. Він був і диктатором, і патріотом, і політиком – ніхто точно не знає, ким він був насправді, за винятком того, що він був справжнім королем інтриг» і т. д. (Kristi 1991, 9).

Роман «Тайна замку Чимніз» не мав такої популярності, як інші твори А. Крісті, проте й він упродовж наступних десятиліть декілька разів перевидавався, а враховуючи широкий круг прихильників детективного жанру і, зокрема, читачів А. Крісті, вводив відповідний стереотипний дискурс Балкан у масову свідомість. На думку М. Тодорової, «саме тоді поступово вибудовувалося спільне ставлення Заходу щодо Балкан, [...] тобто був створений певний стереотип щодо Балкан» (Todorova 2006, 246),

руйнуванню якого, протиставивши йому героїчне минуле Балкан, було присвячено творчість І. Андрича.

У виступі Олександра Белича на урочистому зібранні з нагоди обрання Андрича членом Сербської академії наук у січні 1946 р. прозвучала теза, що стає поясненням символічного образу Прометея у творчості Андрича, завдання якого «служити людству і людяності»: «Уся творчість Андрича пронизана тонкою думкою про суперіорну людину [...] У ній чимало читачів знайдуть свою частку, котра надасть їм сил або відради; заради неї вони ще не раз гортатимуть сторінки Андричевих творів» (Andrić 1991, 248). Водночас, образ «суперіорної людини» як складової стереотипу ‘*homo balcanicus*’ / ‘*homo heroicus*’ є так само характерною рисою Балкан із притаманною йому зміною ролей переможеного / переможця.

Найвідоміший роман Андрича «Міст на Дрині», де в образі мосту розкрито історію і долю народу Боснії і Балкан. Роман було написано, за власним авторським свідченням, у «Белграді, від липня 1942 – до грудня 1943 р.», надруковано у 1946 р. Мости, що «триваліші за інші споруди й не служать нічому злому або підступному», у «світі без бога» (Корач) стають символом «невситимого прагнення людини пов’язати, примирити й з’єднати все, що виринає перед її розумом, очима і ногами, щоб не було розбрату, суперечностей, ані розлуки» (Andrych 1973, 317).

Цю традицію продовжують, наголошуючи на необхідності примирення, і сучасні письменники, зокрема, Горан Петрович і Зоран Каранович (у романній трилогії «Щоденник дезертира»). Петрович так само, як і Андрич, простежує в сучасному світі, сповненому відлуння недавніх війн на Балканах, різницю між справжнім і фальшивим, вагомим і минулим, бажаним і реальним. У його творчості через буденні й конкретні картини життя проглядають космос і вічність, і він також для розкриття одвічних тем обирає форму оповіді. «Можливо, – зазначає Г. Петрович, – оповідь і є тим єдиним, що ми від створення світу змогли знайти і означити» (Най 2007, 34).

Думка, що звучить у всіх творах Андрича, – життя людини, цей «мерехтливий промінь між двома нескінченостями» є найбільшою цінністю, відчутно присутня вже у ранній, написаній в ув'язненні та перейнятій тугою збірці віршів у прозі “Ех Ponto” (1918) [З глибин (лат.) – О. М.]. Водночас, перші вірші у прозі та етюди було опубліковано у *Босанској вили* ще 1911 року, коли автор був учнем гімназії у Сараєво та прибічником націоналістичної молоді (Andrić 1991, 206), беручи участь у діяльності революційної молодіжної організації «Млада Босна» (Pan’ko 1971, 980).

Недаремно жанр оповідань Андрича визначається як притча, що підкреслює водночас і фольклорне спрямування авторського філософського бачення. Оповідь репрезентується як основа людського способу означення, а фольклорна оповідь – як основа мистецького світобачення, і саме в оповіді закладається будь-яке розрізнювання «свого» і «чужого», актуальне для балканської моделі світовідчуття взагалі, для Андричевого художнього дискурсу зокрема.

“По боснійських містах і містечках побутує безліч різних оповідок. У них, найчастіше змудрованих повістях під виглядом неймовірних пригод і маскою переважно вигаданих імен криється справжня неписана історія краю, теперішніх і давно померлих поколінь. Про такі небилиці турецьке прислів’я каже, що вони “правдивіше за будь-яку правду”. Ті оповіді живуть дивним потаємним життям... Можете місяцями жити в якомусь містечку – і не почувте жодної з них по-справжньому і повністю, а може трапитись, що ви десь випадково зупинитесь на ніч – і вам розкажуть і три, і чотири таких оповіді, до того ж найвигадливіші, які, проте, якнайкраще відтворюють історію і самих людей, і тієї місцевості” (Andrych 1973, 155).

З оповіддю пов’язані у Андрича пошуки місця, де немає незгоди, ненависті й ворожнечі, де людина може бути щасливою. Показовим у цьому сенсі є оповідання «Лист із 1920 року» (1946). В образі доктора Макса Левенфельда – «людини, яка втекла від ненависті» у пошуках місця, де її немає, де можна жити й працювати, вільно й сповна виконати своє людське призначення, Андрич шукає відповідь на питання, чому людина, яка «не вміє або свідомо не хоче ненавидіти, завжди є трохи чужою, ба навіть виродком, та найчастіше страдником». Чужість і небажання чути одне одного,

непорозуміння і ненависть, – ці почуття особливо загострюються вночі, коли «чути голоси сараєвської ночі»:

«Хто в Сараєві страждає від безсоння, той може почути голоси сараєвської ночі. Важко і самовпевнено бамкає годинник на католицькому соборі – звістує другу годину ночі. Минає більше хвилини (рівно сімдесят п'ять секунд, як я підрахував), і обзивається трохи слабшим, але гострим дзвоном дзигар із православної церкви – він вибиває свою другу годину ночі. Небавом після нього приглушено, немовби з далечі, долинають від Бегової мечеті звуки баштового годинника, який нараховує одинадцять годин, за дивною лічбою далеких, чужих країн! Євреї не мають свого, щоб їм голосно сповіщав час; один тільки злий бог відає, котра зараз година по-сафардському, а котра по-ешкеназькому. Отак і вночі, коли все спить, в ударах годинників гупої пори проявляється різниця, яка ділить цих поснутих людей, що, покинувшись, радіють і тужать, пригощаються і постять за чотирма різними, ворогуючими календарями і всі свої бажання й молитви шлють до одного неба чотирма різними церковними мовами» (цит. за: Рап'ко 1971, 97–98).

А ця різниця, інколи наочно й відкрито, інколи приховано й підступно, завжди схожа до ненависті, часто повністю тотожна їй (Andrić 1992, 288). Але герой оповідання – доктор Макс, який покинув Боснію, бо сприймав її як країну загальної й руйнівної ненависті, бачить й інший бік ненависті: «Віруючі й люблячі смертельно ненавидять невіруючих і тих, хто вірує й любить інакше. І, на жаль, часто-густо витрачають на цю ненависть основний запас своєї віри й любові». У цьому оповіданні, яке стає водночас і трагічною проекцією майбутнього, передбаченням подій балканської кризи і війн 1990х рр., у сконденсованому вигляді окреслено ідейний простір Андричевого тексту, якому Станко Корач дав визначення «світ без Бога» (Korać 1970). У це майже неможливо повірити, але на рукописних варіантах оповідання, що зберігаються у Сербській академії наук і мистецтв, рукою автора написано різні версії заголовка, і між ними «Лист із 1992 року» (Đukić-Perišić 2002, 291) (Письменник пішов із життя 13 березня 1975 р.). В цьому не лише сила художнього передбачення митця, заснована на власному життєвому досвіді, але і глибоке розуміння змінності і відтворюваності історичних циклів на Балканах.

Неприйняття ненависті, роздуми про його причини пронизують усі твори письменника, звучать у його щоденникових нотатках та подорожніх записах. Зокрема, у 1946 р. у календарі *Napredak* («Поступ») Хорватського товариства культури у Сараєво було надруковано запис Андрича «Нічна розмова 1941», де письменник ставить болісні питання, на які дає гіркі, але справедливі відповіді:

«Чому наші гори окутані поясами туману, що закривають небосхил людям та вже на початку отруюють страхом дитячі душі? – Тому що немає любові і дружби між братами однієї крові та однієї долі. Чому над нашими містами і селами кружляє постійно, наче ореол прокляття, атмосфера страху та недовіри, та сповнена злості тиша, котра лякає? – Тому що, між співгромадянами різної віри немає братерства і щирої співпраці, натомість є зрада та отруйна ненависть. Чому наші сутінки спускаються так миттєво і так болісно, що ранять душу, чому наші ночі нездоланно довгі й схожі на темряву останнього дня, чому наші дні сповнені сорому і гніву, а також кривавих плям на стінах та тротуарах? – Тому, що ми служимо злому чужоземцю і своїм викривленим злобним інстинктам та хибам, всім і кожному, тільки не великим законам Свободи, Братерства і Єдності...» (Andrić 1991, 247).

Із павутинням порівнював тенета, що їх плетуть навколо себе з історичних забобонів, національної хіті та викривлених уявлень про життя людей, Йован Цвіїч. Жодна інша причина, стверджував він, не здатна настільки скомпрометувати розвиток південних слов'ян, ізолювати їх від іншого світу й зробити настільки архаїчними, як згаданий характер мислення (Свијић 1988, 11), що його намагався розкрити Андрич.

Сербський літературознавець Петар Джаджич, досліджуючи «темну сторону балканського менталітету» та його вплив на текст культури в контексті антропологічного, історичного та етнопсихологічного аналізу, дав назву своїй праці «*Homo balcanicus, homo heroicus*» (1987). За концепцією Джаджича, літературні твори необхідно тлумачити у широкому контексті, який дозволяє зрозуміти менталітет окремої людини через призму буття етносу в його різноманітних соціо-культурних виявах. Зокрема, простір колишньої Югославії дискурсивно самоконструюється комбінацією авто- і гетеростереотипів, актуалізуючи тему загальної та національної повторюваності історії, а також концептуалізуючи поняття незакритого

історичного гешталту, де тяжіння до повторення травматичного досвіду становить один із ключових вимірів сербської ідентичності. Вплив такого дискурсу простежується у ряді сучасних літературних творів, автори яких тією чи іншою мірою є носіями гену «балканізму» (Antonova 2019, 7). При цьому вплив ідеологічного дискурсу є надзвичайно відчутним, зважаючи, що у тлумаченні сучасних політологів «балканізація» – це «антицивілізаційний тренд розмежування та феодального поділу», який відбувається в умовах сучасних інтеграційних процесів, релятивізуючи поняття державних кордонів (Džadžić 1988, 206). Письменники, проте, давно були свідомі негативного сенсу, закладеного у поняття «балканізму». Про це свого часу заявила Ісідора Секулич у тексті «Балкани – нотатки одного балканофіла» (1940), підкресливши, що від часів Греції Платона Балкани були «відомі своїм непорозумінням та ворожнечею», або – що більш вірогідно – було сформоване саме таке уявлення про Балкани.

Спроби дестереотипізації

Одним із найвизначніших письменників другої половини ХХ ст., творчість якого сприяла руйнуванню стереотипу як націоналізму, так і євроцентризму, беззаперечно, є Даніло Кіш. Відкидаючи спроби визнати його як письменника-дисидента, єврейського письменника або ж письменника меншини, Кіш підкреслював:

«Найбільше зневажаю літературу, яка претендує бути літературою будь-якої меншини. Політичної, етнічної, сексуальної. Література єдина і неподільна. Хороша або погана. Можете бути гомосексуалістом, але не бути Прустом; можете бути євреєм, але не бути Зінгером» (цит. за: Веґејски 2019, 279).

Життєвий і професійний досвід письменника зумовив його принципову творчу та світоглядну позицію – митця та інтелектуала, який, починаючи від перших друкованих творів, котрі були пародіями на літературні банальності, до есе та інтерв'ю останніх років життя, присвятив свою діяльність викриттю будь-якого націоналізму (починаючи від німецького та угорського фашизму, через викриття сербського та хорватського націоналізму, а також міфу євреїв

як «обраного народу»), визначивши у творі «Урок анатомії» (1978) націоналізм як «ідеологію тоталітаризму та банальності» (Веґејски 2019, 278). Письменник представив портрет націоналіста, окресливши явище як «негативну категорію духу», «колективну та особистісну параною», що означає втрату індивідуальності, як прагнення визначити власний ентитет поза власною ідентичністю та суспільною системою. У цьому портреті персонаж «в інших бачить виключно себе – націоналістів» і відкидає як чуже все, що не належить його нації. «Недостатньо зрілий для індивідуального супротиву», нікчемний як особа та як суспільна істота, він існує лише коли ненавидить, виключно відносно предмету своєї ненависті. Автор дає визначення націоналізму через поняття «інакшості» та «себе-самості», опозиції ми/вони, в межах якої утворюються авто-стереотипи або гетеро-стереотипи:

«Ми не є тим, чим вони є. Ми є позитивним полюсом, вони – негативним. Наші цінності, національні, націоналістичні функціонують лише стосовно націоналізму тих інших: ми є націоналістами, але вони є тим ще і більше, ми ріжемо (коли це потрібно), але вони ще і більше; ми п'яниці, вони алкоголіки; наша історія є правильною лише *по відношенню* до їхньої, наша мова є чистою лише *по відношенню* до їхньої» (Там само, 281).

Критика європоцентричних культурно-національних стереотипів стає у Кіша – поліглотом і письменником світового рівня, який своїми «вчителями» вважав Андрича, Црнянського і Крлежу, котрі, як і він сам, не «наслідували» європейську літературну традицію, а самі її створювали і були її кращою частиною, продовженням дестереотипізації націоналізму. Д. Кіш розвивав закладені ними гуманістичні традиції і, користуючись прийомами іронії та пародії, розвивав поетичні можливості тексту, відшліфовував літературну стилістику, наголошуючи, що «ні за що на світі» не відцурається рідної мови. У своїй есеїстиці та численних виступах він порушував питання «підлеглості» літератури малих народів та звертав увагу на стереотипні погляди представників великих мовних спільнот на мову, літературу і культуру «варварських» народів Європи, стверджуючи, що європоцентризм стає сучасним варіантом етноцентризму, варіантом тривалого

культурно-етнічного стереотипного поділу на Європу «цивілізовану» і «варварську», Схід і Захід, Європу і Балкани, а стереотипний поділ на великі/малі мови визначав як форму «духовного колоніалізму». Письменник з гіркою іронією зауважував, що представнику «малої літератури» не лише необхідно пропонувати світу «найкращі» зразки, він змушений у першу чергу довести свою «політичну легітимність», яка є перепусткою на культурний ринок Європи. Визнаючи себе її частиною, зазначав, що сучасна культурна ідеологія, котра залежить від політичної, завжди використовує мовні бар'єри задля створення ціннісних стереотипів. Промовисто і актуально звучать сьогодні його слова, сказані в останній чверті ХХ ст.:

«Все, що відбувається тут, у культурі, у політиці, у літературі, це є і моїм світом, частиною мого світу, частиною моєї культури. Мені відомі усі імена французької культури, я з ними веду щоденно абстрактний діалог. Але вони не поділяють *мій* світ. Між нами неможливі будь-які відношення, коли йдеться про нашу культуру і її ключові теми і проблеми. Їхні теми це і мої; мої ніколи не стають їхніми» (цит. за: Веґејски 2019, 282–283).

Визнаючи себе частиною Європи, Кіш руйнує стереотип «балканізму», вводячи замість протиставлення *або* позицію включення *і*.

Стереотипний погляд нерідко присутній і сьогодні, не лише у літературних творах, але і серед культурологів та антропологів, у працях яких «Балкан постає *радикально інший*, а у балканській традиційній культурі увиразнюються зовсім протилежні європейським моделі» (Їсаро Џмеґаґ 2004, 49). Цей висновок сучасна хорватська дослідниця робить, аналізуючи одну з таких праць – «Балканську родину» (1995), проєкт австрійського Інституту східноєвропейських досліджень, виконаний під керівництвом відомого історика і етнолога Карла Казера. Докладну характеристику дослідженню подано у критичному огляді, де сказано, що з одного боку, йдеться про «симпліфікацію», а з іншого, «узагальнюються та повторюються стереотипні (переважно негативні) уявлення щодо Балкан», що спричиняє «псевдонаукові інтерпретації». «Диференціальною ознакою» в дусі «концептуального есенціалізму» (Тодорова) у фокусі дослідження стає патріархальна «балканська родина». Патріархальність «балканської родини» та притаманні

їй ознаки патрилійності, патрилокальності та відповідно орієнтованого звичаєвого права, визнаються певною парадигмою, котра характеризує весь соціальний устрій та формує його ціннісні моделі. Попри великий емпіричний матеріал і ґрунтовні спостереження (хоча переважно на основі одного етнокультурного типу – динарського, із його подальшою екстраполяцією на весь регіон), висновки, зроблені у дослідженні, підтримують стереотипні уявлення «балканізму» – начебто, в основі самоорганізації суспільства лежить історично зумовлена «ацефальна» балканська модель спільноти, що не визнає державної влади, а орієнтація на військові цінності та героїчні вчинки, на ідеал і честь вояка, як і відчуття історичної трагії і поразки, є історично зумовленими патріархальними рисами. Периферійність цієї історико-суспільної моделі, притаманний їй архаїчний культурний взірць та відповідний патріархальний етно-ментальний тип, пропонується вбачати і наприкінці ХХ ст., зокрема, серед причин балканських війн, де він виявляє, за словами Казера, свій «віолентний потенціал» і «глибоко вкорінений потяг до насилля». Балканська війна тим самим стає «прецедентним» текстом цієї території, і лише «особливою аберацією» в історії війн, відтак ще раз наголошується на «інакшості» Балкан та неподоланності опозиції ми/вони: ми – мешканці Середньої Європи, вони – Балкан, або Південно-Східної Європи (Ѕаро Ѕмегаґ 2004, 54, 61). Єдино можливою альтернативою є «компаративна перспектива» та аналіз «культурних змін», без яких неможливі наукові пояснення складних історичних процесів у цьому регіоні.

На європейському континенті, де існують три основні центри культури, позначені ідентичністю власної історико-культурної традиції, – німецький, романський і найчисельніший – слов'янський, взаємоповага до культурної «інакшості» є надзвичайно важливою. В різні часи ідея слов'янської спільноти ставала предметом політичних спекуляцій, одним із них є і «балканський наратив». На противагу стереотипному уявленню «балканізму», ідея європейського співробітництва сьогодні здатна об'єднати

країни континенту, забезпечити збереження універсальних та локальних здобутків кожної традиції, тим самим підтримати ідею цивілізаційного діалогу та можливостей міжкультурного обміну.

Замість висновків

Коли ця стаття вже була написана, ми одержали від відомого белградського письменника Михайла Пантича, творчість якого перекладом однієї із збірки його оповідань не так давно представили українському читачеві, нову книгу письменника *Писци говоре* (2020). До неї увійшли інтерв'ю з видатними діячами літератури та культури сучасності. Одним із співрозмовників Пантича є професорка літератури з Лондона Весна Голдсворті, сербському виданню її праці *Измишљање Руританије* (2000) («Уявлення про Руританію») присвячено один із розділів під назвою «Заперечення Балкан та його визнання». Погляд письменниці, котра у передмові підкреслила, що її книга досліджує, «яким чином уявлення про світ заступають реальний світ», та «як на Балкани дивляться ззовні». Увагу авторки спрямовано на аналітичну реконструкцію моделі, а також історико-політичний та естетичний процес формування культурного стереотипу, що його західний світ формує стосовно Балкан у найвищих досягненнях художньої культури, а також у масових серійних виданнях (Pantić 2020, 227). У розмові було зауважено, що картина Балкан у літературному дискурсі не є однорідною. В творчості видатних письменників різного часу – від Байрона до Ребеки Вест та Лоренса Дарела, зустрічаємо різні, а часто і протилежні погляди. Історія літературного дискурсу Балкан розпочалася «типово колоніальним» жанром подорожніх нотаток, надалі була продовжена іншими літературними формами – мемуарами, щоденниками, романами тощо. Тексти, інспіровані Балканами, попри цікаві сюжети, нерідко рясніють однобокою, поверхневою мотивацією, де характеристика образів, переважно чоловічого роду, зводиться до стереотипного зверхнього погляду спостерігача із Заходу: «чорногорець войовничий та гордий», «болгарин хороший хлібороб», «албанець дотримується старих звичаїв» тощо. Попри

широкий діапазон таких «вражень ззовні» – від погляду на Балкани як на міфічне місце самоусвідомлення та південних слов'ян як саму суть населення Європи, до погляду на Балкани як «страшне місце» Європи, звідки континенту загрожує «зараза націоналізму, війни та ненависті», загальною є думка, що йдеться про «нешасливу частину світу», «доцивілізаційно автентичну», а відтак атавістичну і таємничу, романтичну і фатальну (Pantić 2020, 229–231). Пояснення такому погляду В. Голдсворті знаходить як в історично-соціальних умовах, коли «балканство» та «примітивізм» пов'язували із селянством, так і в аспекті психоаналітичного аналізу, пропонуючи вбачати в «амбівалентному ставленні» Європи, котра визначаючи себе як цивілізаційну, мирну, працелюбну тощо частину світу, водночас свідомо своєї монотонності та одноманітності, від якої намагається «втекти», знаходячи «себе» на Балканах, яке стає одночасно місцем «привабливо-огидним» та «оманливо-бридким».

У розмові з В. Голдсворті М. Пантич зазначає, що уявлення про «інакшість» як характерна ознака – *differentia specifica* регіону, знаходить відображення також на рівні «авто-стереотипу». Для усіх балканських країн, підкреслює він, характерний «міцно вкорінений» культурний стереотип, що ми не є Балканами, «балканці» – це «наші сусіди», а щодо визначення та територіальних меж поняття й досі немає одностайності. Необхідно дати відповідь, яким чином узгодити протиріччя між ідентичністю, яку «нам інші нав'язують», та ідентичністю, яку «створюємо самі», і яка впливає з усвідомлення власної традиції, історії, культури, мови, релігії, політики тощо.

Якщо основною функцією стереотипного мислення є моделювання сприйняття, то основною рисою стереотипу є вплив на підбір та осмислення інформації за заданими моделями (Gergova 2012, 86). Стереотип 'homo balcanicus' / 'homo heroicus' виникає на перетині двох уявлень, де ззовні пропонована ідентичність заперечується власною уявною «майже міфічною» значущістю, а з іншого боку – нарцисизмом як певною захисною реакцією на егоцентризм, зарозумілість та байдужість великих і «сильніших» культур, котрі у новому, медійному контексті, успішно вдосконалюючи технологію

уявного світу, по суті повторюють трансформовану модель стереотипного механізму.

ЛІТЕРАТУРА / REFERENCES

Aleksić, M. 2019. Stereotip kao pogled na drugog u Andrićevoj prvoj zbirci pripovedaka ("Pripovetke", Srpska književna zadruga, Beograd, 1924) [Sterotype as the view at the other in Andreich's first collected stories ("Stories", Serbian literary society, Belgrade, 1924)]. *Stereotipit v slavjanskite ezitsi, literaturi i kulturi*. T. 2. Sofia, V.Kolev, s. 100–106 (In Serbian).

Алексић, М. 2019. Стереотип као поглед на другог у Андрићевој првој збирци приповедака («Приповітки», Српска књижевна задруга, Београд, 1924). *Стереотипит в славянските езици, литератури и култури*. Т. 2. Софія, В. Колев, с. 100–106.

Andrić, Iv. 1991. Staze, lica, predeli. Sabrana dela Ive Andrića. Knjiga deseta [Paths, faces, landscapes. Collected works of Ivo Andrich. Book 10-th]. Beogra, Prosveta (In Serbian).

Андрић, Ив. 1991. Стазе, лица, предели. Сабрана дела Иве Андрића. Књига десета. Белград, Просвета.

Andrić, Iv. 1992. Pripovetke u izboru samog pisca [Stories; selected by the writer himself]. Vol.1; Vol. 2. Beograd, Srpska književna zadruga (In Serbian).

Андрић, Ив. 1992. Приповітки; у изборі самог писца. Св. 1; Св. 2. Београд, Српска књижевна задруга.

Andrić, Iv. 2017. Pripovetke [Stories]. M. Aleksić, Beograd, Zadužbina Ive Andrića (In Serbian).

Андрић, Ив. 2017. Приповітки. М. Алексић, Београд, Задужбина Иве Андрића.

Andrych, Iv. 1973. Prytcha pro vizyrovoho slona ta inshi novelty [Parable about the vizier's elephant and other novels]. Per., vstup. st. I.Yushchuka, Kyiv.

Андрич, І. 1973. Притча про візирового слона та інші новели. Пер., вступ. ст. І. Ющука, Київ.

Antonova, O. K., 2019. Refleksia Balkans'koi kryzy 90-kh rokiv XX stolittia u suchasni serbs'kii prozi (pislia 2000 roku) [Reflection of the Balkan crisis of the 90s of the twentieth century in modern Serbian prose (after 2000)]. Extended abstract of candidate's thesis. Kyiv, 20 s. (In Ukrainian).

Антонова, О. К. 2019. Рефлексія Балканської кризи 90-х років ХХ століття у сучасній сербській прозі (після 2000 року). Автореф. дис. ... канд. філол. наук. Київ, 20 с.

Bartrninski, J. 2011. Konceptija jezičke slike sveta u programu komparativnih slavističkih istraživanja [Conception of language picture of the world in the programme of

comparative Slavic research]. *Језик – Слика – Свет. Етнолошке студије*. Београд, Д. Ајдачић, s. 429–447 (In Serbian).

Бартмињски, Ј. 2011. Концепција језичке слике света у програму компаративних славистичких истраживања. *Језик – Слика – Свет. Етнолошке студије*. Београд, Д. Ајдачић, с. 429–447.

Belova, O. V. 2002. "Drugie" i "chuzhie": predstavlenia ob etnicheskikh sosediakh v slavianskoj narodnoj kul'ture. *Priznakovoe prostranstvo kul'tury* ["The others" and "the aliens": ideas about ethnic neighbours in Slavic folk culture. *Indicatory space of culture*] Moskva, S. M. Tolstaia, 71–85 (In Russian).

Белова, О. В. 2002. «Другие» и «чужие»: представления об этнических соседях в славянской народной культуре. *Признаковое пространство культуры*. Москва, С. М. Толстая, 71–85.

Већејски, М. 2019. Danilo Kiš i stereotipi: nacionalizam i evrocentrizam [Danilo Kiš and stereotypes: nacionalizm and eurocentizm]. *Stereotipūt v slavjanskite ezitsi, literaturi i kulturi* [*Stereotype in Slavic languages, literature and culture*]. Т. 2. Софија, В. Колев, s. 100–106 (In Serbian).

Бечејски, М. 2019. Данило Киш и стереотипи: национализам и евроцентризам. *Стереотипът в славјанските езици, литература и култура*. Т. 2. Софија, В. Колев, с. 278–285.

Свијић, Ј. 1988. Psihičke osobine Južnih Slovena. *O balkanskim psihičkim tipovima* [Mental features of South Slavs. *About Balkan mental types*] Beograd, S. Velmar-Janković, s. 15–92 (In Serbian).

Цвијић, Ј. 1988. Психичке особине Јужних Словена. *О балканским психичким типовима*. Београд, С. Велмар-Јанковић, с. 15–92.

Ћапо Џмегаћ, Ј. 2004. Pogled izvana: Hrvatska i model "Balkanske obitelji" [The view from the outside: Croatia and the model of "Balkan family"]. *Između roda i naroda* [*Among kin and folk*], R. Jambrešić Kirin, T. Škokić, Zagreb, Institut za etnologiju i folkloristiku [Institute for ethnology and folklore studies], s. 49–68 (In Croatia)

Dvorniković, V. 1939. Karakterologija Jugoslovena [Mentality of Yugo-Slavs]. Beograd, 1060 s. (In Serbian).

Дворниковић, В. 1939. Карактерологија Југословена. Београд, 1060 с.

Dorovski, I. 2008. Za nekoj prashanja na karpatsko-balkanskiot i mediteranskiot medjuliteraturen protses [Towards some questions about Carpathian-Balkan and Mediterranean process] *Medjunaroden kongres na slavisti. Zbornik na rezimea. T.2. Literatura, kultura, folklore, istoriia na slavistikata : te matski blokovi / 14 Medjunaroden slavistichki kongres*,

Ohrid, 10-16 septemvri 2008. Skopje, Makedonski slavistichki komitet, s. 256-257 (In Macedonian).

Доровски, И. 2008. За некои прашања на карпатско-балканскиот и медитеранскиот меѓулитературен процес. *Меѓународен конгрес на слависти. Зборник на резимеа. Т. 2. Литература, култура, фолклор, историја на славистиката: тематски блокови / 14 Меѓународен славистички конгрес*, Охрид, 10–16 септември 2008. Скопје, Македонски славистички комитет, с. 256–257

Džadžić, P. 1988. Uz ovaj izbor. Pogovor. *O balkanskim psihičkim tipovima* [To this selection. Afterwards. *About Balkan mental types*]. Beograd, S. Velmar-Janković, s. 5–14; 191–261 (In Serebiam).

Џацић, П. 1988. Уз овај избор. Поговор. *О балканским психичким типовима*. Београд, С. Велмар-Јанковић, с. 5–14; 191–261.

Đukić-Perišić, Ž. 2002. Staze i predeli Ive Andrića [Paths and landscapes by Ivo Andrić]. *Andrić, Ivo. Predeli i staze. Putopisna proza* [Andrić, Ivo. *Landscaped and paths. Travel notes' prose*]. М. Nedić, D. Lakićević, Beograd, Srpska književna zadruga, s. 271–297 (In Serbian).

Ђукић-Перишић, Ж. 2002. Стазе и предели Иве Андрића. *Андрић, Иво. Предели и стазе. Путписна проза*. М. Недић, Д. Лакићевић, Београд, Српска књижевна задруга, с. 271–297.

Đurišin, D. 1994. O interliterarnom centrizmu Balkanskih književnosti [About interliterary centrism of Balkan literatures] *Зборник Матице Српске за славистику*, 46–47, Нови Сад, с. 179–190 (In Serbian).

Gavazzi, M. 1978. Vrela i sudbine narodnih tradicija: Kroz prostore, vremena i ljude [Springs and fates of folk traditions: Trough space, time and people]. Zagreb, 290 s. (In Serbo-Croatian).

Gergova, L. 2012. Etnicheski stereotipi vŭv vsekidnevната kultura [Ethnic stereotypes in everyday culture]. Sofia, M. Dragomirova, Paradigma, 318 s. (In Bulgarian).

Гергова, Л. 2012. Етнически стереотипии вџв всекидневната култураю Софија, М. Драгомирова, 318 с.

Наї, Е. 2007. Goran Petrovich: Ostriv ta inshi vydinnia [Garan Petrovich: Island and other landscapes]. Kharkiv, Folio, 2007. *Крытыка*. 7–8, s. 34 (In Ukrainian).

Гай, Е. 2007. Горан Петрович: Острів та інші видіння. Харків: Фоліо, 2007. *Критика*. 7–8, с. 34.

Hrytsa, S. Y. 2000. Folklor u prostori i chasi [Folklore in the space and time]. Ternopil', Aston, 224 s. (In Ukrainian).

Грица, С. Й. 2000. Фольклор у просторі та часі. Тернопіль, Астон, 224 с.

Kirilova O. L., 2001. Serbskaia literatura [Serbian literature]. *Istoriia literatur Vostochnoi Evropy posle Vtoroi mirovoi voiny (1970–1980-e gg.)* [History of the literatures of Eastern Europe after World War II (1970–1980-th)]. V. A. Khorev, Moskva, Rossiiskaia akademiia nauk, s. 294–329 (In Russian).

Кириллова О. Л., 2001. Сербская литература. *История литератур Восточной Европы после Второй мировой войны (1970–1980-е гг.)*. В. А. Хорев, Москва, Российская академия наук, с. 294–329.

Korać, St. 1970. Andrićevi romani ili svijet bez boga [Novels by Andrich or the world without God]. Zagreb (In Serbo-Croatian).

Кораћ, Ст. 1970. Андрићеве романи или свијет без бога. Загреб.

Kristi, A. 1991. Tajna zamka Chimniz. Izbrannye proizvedenia [The Secret of Chimneys. Selected works]. T. 7. Baku, Objedinenie "Olimp", s. 4–209 (In Russian).

Кристи, А. 1991. Тайна замка Чимниз. Избранные произведения. Т. 7. Баку, Объединение «Олимп», с. 4–209.

Kulavkova, K. 2006. Balkanskiot model na svet. *Balkanska slika na svetot* [The Balkan model of the world. *The Balkan picture of the world*]. K. Kulavkova, Skopje, Makedonska akademija na naukite i umetnostite, s. 15–47 (In Macedonian).

Ќулавкова, К. 2006. Балканскиот модел на свет. *Балканска слика на светот*. К. Ќулавкова, Скопје, Македонска академија на науките и уметностите, с. 15–47.

Lakoff, G. 1987. Woman, Fire and Dangerous Things: What Categories reveal about the Mind. Chicago – London, University of Chicago (In English).

Lippman, W. 1922. Public Opinion. New York, Harcourt, Brace and Co. (In English).

Milošević-Đorđević, N. 2000. Narodna književnost. *Kratak pregled srpske književnosti* [Folk literature. *Brief view of the Serbian literature*]. Beograd, N. Petković, s. 25–51 (In Serbian).

Милошевић-Ђорђевић, Н. 2000. Народна књижевност. *Кратак преглед српске књижевности*. Београд, Н. Петковић, с. 25–51.

Milošević-Đorđević, N. 2002. Kazivati redom [To tell in turn]. Beograd, Rad, 160 s. (In Serbian)

Милошевић-Ђорђевић, Н. 2002. Казивати редом. Београд, Рад, 160 с.

Modnicka, N. 1999. Ethnic Stereotypes: Before and After Political Transformations in Poland. *Cultural processes and transformations in the transition of the Central and Eastern European post-communist countries*. Ljubljana, R. Muršič and B. Brumen, p. 103–118 (In English)

Nevskaïa L. G., 1999. Molchanie kak atribut sfery smerti. *Mir zvuchashchii i molchashchii: Semiotika zvuka i rechi v tradicionnoï kul'ture slavian* [Silence as the attribute of sphere of death. *Sounding and silent world: Semiotics of sound and speech in traditional culture of Slavs*]. Moskva, S. Tolstaia, s. 123–134 (In Russian).

Невская Л. Г., 1999. Молчание как атрибут сферы смерти. *Мир звучащий и молчащий: Семиотика звука и речи в традицион. культуре славян*. Москва, С. Толстая, с. 123–134.

Ognev, V. 1981. L'udyna stae l'udynoïu [The man becomes a man]. *Vsesvit*, 6, 169–174 (In Ukrainian).

ОГНЕВ, В. 1981. Людина стає людиною. *Всесвіт*, 6, 169–174.

Pan'ko, S. 1971. IUGoslavs'ki zustrichi [Yugoslavian meetings], *Vsesvit*, 7, 97–101 (In Ukrainian).

Панько, С. 1971. Югославські зустрічі. *Всесвіт*, 7, 97–101.

Pantić, M. 2020. Pisci govore 2 [Writers speak 2]. Beograd, Društvo za srpski jezik i književnost, 276 s. (In Serbian).

Пантић, М. 2020. Писци говоре 2. Белград, Друштво за српски језик и књижевност, 276 с.

Popović, L. 2014. Stereotip stranca u ukrajinskom, ruskom i srpskom folkloru [The Foreigner Stereotype in Ukrainian, Russian and Serbian Folklore]. *Narodna kultura Srba izmedju Istoka i Zapada*. Lj. Radenković, Beograd, Srpska akademija nauka i umetnosti, 127, s. 77–112 (In Serbian).

Поповић, Љ. 2014. Стереотип странца у украјинском, руском и српском фолклору. *Народна култура Срба између Истока и Запада*. Љ. Раденковић, Београд, Српска академија наука и уметности, 127, с. 77–112.

Putnam H, 1975. Mind, Language and Reality. *Philosophical papers 2*, Cambridge, Cambridge University Press (In English).

Rangochev K. Z., 2020. Svīatye i svīatost' v bolgarskom yunatsom epose (epicheskaïa model' bolgarskoï fol'klornoï religioznosti) [Holies and holiness in Bulgarian heroic epic (the epic model of Bulgarian folk religiosity)] “Narty” i drugie ustnye traditsii [“Narty” and other folk traditions] S. O. Khadzim, Sukhum, Abgosizdat, s. 181–194 (In Russian).

Рангочев К. З., 2020. Святыи и святость в болгарском юнацком эпосе (эпическая модель болгарской фольклорной религиозности). «Нарты» и другие устные традиции. С. О. Хаджим, Сухум, Абгосиздат, с. 181–194.

Slovnyk inshomovnykh sliv [Dictionary of the foreign words], 1974. O.S.Mel'nychuk, Kyiv, Holovna redaktsia URE AN URSR (In Ukrainian).

Словник іншомовних слів, 1974. О. С. Мельничук, К., Головна редакція УРЕ АН УРСР.

Stepanov, J. S. 1997. Konstanty: slovar' russkoĭ kul'tury [Constants: dictionary of Russian culture]. Moskva, Shkola "Jazyki russkoĭ kul'tury", 824 s. (In Russian)

Степанов, Ю. С. 1997. Константы: словарь русской культуры. Москва, Школа «Языки русской культуры», 824 с.

Teodorov, E. 1981. Blgarski naroden yunashki epos. Krali-markovski tsikl – proizvod, razvitie, spetsifika [Bulgarian folk heroic epic. The cycle of Krali Marko – origin, development, specificity]. Sofia (In Bulgarian).

Теодоров, Е. 1981. Български народен юнашки епос. Крали-марковски цикъл – произход, развитие, специфика. София.

Todorova, M. 2006. Imaginarni Balkan [Imagining the Bakans]. Beograd, Biblioteka XX vek: Krug. (In Serbian).

Tolstaĭa S. M., 1995. Vremĭa [Time]. *Slavĭanskie drevnosti. Etnolingvistiĭskĭ slovar'*. T. 1., N. I. Tolstoĭ, Moskva, Rossiĭskaĭa akademiĭa nauk, s. 448–452 (In Russian).

Толстая С. М., 1995. Время. *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*. Т. 1. Н. И. Толстой, Москва, Российская академия наук, с. 448–452.

Tsivjan, T. V., 1990. Lingvisticheskie osnovy balkanskoĭ modeli mira [Linguistic basis of the Balkan model of the world]. Moskva, Nauka, 207 s. (In Russian)

Цивьян, Т. В., 1990. Лингвистические основы балканской модели мира. Москва, Наука, 207 с.

Zhivkov T. I., 1982. Folklornata istoriĭa. *Folklor i istoriĭa* [The folk history. *Folklore and history*]. Sofia, s. 20–26 (In Bulgarian).

Живков Т. И., 1982. Фолклорната история. *Фолклор и история*. София, с. 20–26.