

**В.А. Долгочуб**

*магістрант 1 року навчання історичного факультету  
Одеський національний університет імені І.І. Мечникова  
Тел. +38093-575-89-10; email: mecheslav@yandex.ua*

*Стаття присвячена аналізу етнокультурної ситуації в Україні на початку XXI ст. в аспекті збереження форм і каналів трансляції традиційних культур. Констатуючи значні трансформації, які сталися внаслідок модернізаційних процесів XX ст., автор звертає увагу на спроби реконструювати специфіку даних культурних форм і саму традиційність. Висловлене припущення, що такі спроби коливаються між різновидом соціальної гри і щирим прагненням подолати «розрив» поколінь.*

*Ключові слова: традиційна культура, традиційність, етнічність, реконструкція, соціальна гра.*

*Статья посвящена анализу этнокультурной ситуации в Украине в начале XXI века в аспекте сохранения форм и каналов трансляции традиционных культур. Констатируя значительные трансформации, которые произошли вследствие модернизационных процессов XX в., автор обращает внимание на попытки реконструировать специфику данных культурных форм и саму традиционность. Высказано предположение, что такие попытки колеблются между разновидностью социальной игры и искренним стремлением преодолеть «разрыв» поколений.*

*Ключевые слова: традиционная культура, традиционность, этничность, реконструкция, социальная игра.*

*This article is devoted to the analysis of ethnocultural situation in Ukraine in the early XXI<sup>st</sup> century especially due to keeping forms and links of transmission of traditional cultures. The author not only notices some considerable transformations, caused by the modernization processes in the XX c., but also pays attention to the attempts to reconstruct the specificity of these cultural forms and the traditionality itself. The author makes a supposition that such attempts fluctuate between a kind of a social game and sincere aspiration to overcome the generation gap.*

*Key words: traditional culture, traditionality, ethnicity, reconstruction, social game.*

Геополітичне розташування та історичні обставини зумовили те, що впродовж XX ст. Україна майже по всій своїй території зазнала величезних культурних трансформацій, які вписуються до загального контексту модернізації та індустріалізації. Якщо б якийсь наївний етнограф сьогодні, на початку XXI ст., спробував би повторити експедиції П.П. Чубинського чи Ф.Вовка, в більшості випадків він просто не знайшов би більшості форм української традиційної культури в її «материнському», первинному середовищі, у тих самих селах, що описувалися науковцями XIX – початку XX ст. Суто у джерелознавчому ключі можна стверджувати, що належна джерельна база (функціональні елементи матеріальної культури, символічні форми поведінки – обряди та звичаї) для вивчення явища етнічної традиційності звузилась до окремих фрагментів, часто вилучених із цілісності сучасного культурного життя. Згадані фрагменти можуть функціонувати у «живому» повсякденні, але при цьому входять у нього у зовсім інший спосіб, ніж то було у традиційному, первинному для них середовищі (вони можуть бути інтегровані до обрядового комплексу цілком сучасного весілля чи похорон); можуть зберігатися у відносно статичних формах культури (житло з його внутрішнім та зовнішнім інтер'єром, поховальні споруди); а можуть бути спровоковані до репрезентації етнографом, поза увагою якого, залишаючись у скрині, коморі, на горищі, позбавлені «живого» функціонального застосування.

Н.І.Толстой, який тривалий час займався ґрунтовним дослідженням Полісся – одного із «заповідників традиційної культури», невтішно констатує: «... в багатьох сенсах час вже безнадійно упущено – індустріалізація, колективізація, війна та експансія міської «напівкультури» неблаганно стирали багатий і барвистий ландшафт слов'янського традиційного побуту, моралі, звичаїв та місцевої мови. Деякі зони, незважаючи ні на що, зберігали свою живу старовину у достатній повноті та різноманітті. До таких зон належало Полісся. Але й воно, після катастрофи у Чорнобилі, виявилось розбитою посудиною із зяючою дірою в районі нижньої Прип'яті» [11: 20].

Принагідно до цього можна відзначити прикметну зміну «традиційних» (тепер застосуємо це слово до самої науки) етнографічних досліджень. «Мейнстрім» народнознавчих студій з кінця XVIII і до середини XX ст. великою мірою полягав у *описі навколишньої дійсності*, того, що оточувало самих етнографів, і вимагав від них руху лише в просторовій (і, можливо, соціальній) площині. Вкрай небагато пунктів вказівника Б.Д. Грінченка припускають вивчення форм простонародної культури минулих століть – найчастіше таке вивчення стосувалося пісень козацької доби, для чого, зрештою, була необхідна джерельна база й методологічний апарат. Романтичні спроби віднайти «первісний варіант» пісні, казки, іншого фольклорного тексту важко зарахувати до подібних студій, адже вони зазвичай припускали просто дедуктивне застосування поширених у тогочасній науці кліше до українського матеріалу (чого не можна сказати про потуги морфологічної та структурної фольклористики, які знову підняли ці питання у XX ст., але на якісно іншому рівні). Сучасні етнографічні студії в Україні на «традиційні» теми (тут у значенні і

специфіки об'єкту дослідження, і його типовості для науки), як правило, є *описами-реконструкціями* того, що існувало у дійсно «живій» культурній цілісності мінімум 40-50 років тому. Звідси і орієнтація на найстарших за віком респондентів, і необхідність залучення архівних матеріалів, і навіть вживання минулого часу у самому тексті дослідження. Безперечно, з'являється все більше досліджень, які знову звертаються до опису навколишньої дійсності – такої, яка вона є. Однак і тут необхідно згадати про зміну самого простору проживання: навколишня дійсність для теперішньої *більшості* населення є дійсністю міського, індустріального й постіндустріального простору. Відтак, подібні дослідження неминуче набувають характеру «етнографії міста». Найчастіше вони покликані відповісти на питання: чи можемо ми відшукати рештки традиційної культури та етнічних маркерів у повсякденному житті українських містян? Якщо так, то яку роль для них самих вони відіграють, чи передаються у той самий спосіб, як це було в їхньому первинному середовищі, і/або які нові канали передачі вони знаходять?

Д.В. Громов, який досліджував традиції сучасного весілля у великих російських містах, констатує, що формальна подібність окремих елементів сучасного обряду до традиційного може мати не генетичний, а функціональний зв'язок: так, скинута у воду пляшка від шампанського із записками-прощаннями з дошлюбним життям подібна до проводів персоніфікованого дівочтва («дівоча краса») лише через однакову потребу у ритуальному оформленні шлюбного переходу [5]. Українські науковці, втім, ретельно шукають і знаходять рештки дійсно традиційних практик у сучасному міському просторі: від застосування оберегів до сучасних міфологічних уявлень [3; 13].

Російський соціолог О.Захаров наголошує на тому, що елементи етнічної культури сьогодні досить часто стають об'єктом уваги і передачі новітніх ЗМІ, але «використання технічних каналів для трансляції витворів народного мистецтва призводить до *збідніння їхнього змісту* (курсив мій. – В.Д.), що є неминучою платою за популярність та швидкість розповсюдження». Висновок його ще більш невтішний: «традиційна культура “зрослася” із засобами масової комунікації до такої міри, що вона вже не може без них обходитись» [6: 112]. На його думку, сучасна масова культура «відбирає» для себе з традиційних етнічних культур окремі елементи або структури, як колись, у ХІХ – на початку ХХ ст., робила інтелігенція для розбудови національної культури. Гідними критеріями відбору для масової культури є «зовнішня привабливість, доступність, легкість відтворення, серійність і шаблонність, символічність, високі сугестивні можливості, придатність до тиражування й передачі комунікативними каналами» [6: 110].

Зростання кількості музеїв та «місць пам'яті» в умовах прискороженого оновлення й застарівання, постійної зміни життєвого світу свідчить про необхідність упорядкувати всю ту пам'ять (до якої належать і рештки матеріальної культури минулого), яка вивільнилась внаслідок «розриву з минулим» і усвідомлення цього «розриву» [1: 357].

Науковці згадують про невід'ємну потребу людських спільнот підкріплювати соціальне життя, особливо моменти переходу (народження, весілля, смерть), обрядовими практиками: якщо в цій сфері з'явилася лакуна внаслідок руйнації попередніх обрядових звичаїв та інституцій, люди починають винаходити нові традиції, і якщо ті будуть схожі в чомусь на попередні – тим легітимніше вони будуть виглядати в очах спільноти. Здається, саме це має на увазі М. Гальббакс, коли пише про намагання «кризових» і «посткризових» поколінь підтримати спадкоємність з тим моментом, коли стався «розрив» (почалася «криза»), тим самим уникнути його хоча б у власній колективній пам'яті [12]. У цій справі їм у нагоді стають ті форми традиційної етнічної культури, передовсім текстової і знакової природи, які можуть ставати *резервуарами значень*, як називає це П. Коннертон, себто містять низку потенційних значень, «що значно перевищує їхні можливості та функціонування в якомусь одному [наперед визначеному] варіанті» [7: 92].

Черпаючи з такого «резервуару», соціальні актори сучасності здатні створювати *«концентрати» етнічного*, на які ми і хотіли б звернути особливу увагу. Такі «концентрати» спробами «живої», позаакадемічної реконструкції елементів традиційної культури. В контексті нашої теми передовсім постає питання про те, чи є підтримують вони хоча б в якійсь мірі *традиційність* і як цю міру визначити. З огляду на це, доречним буде для початку зауважити, від чого слід відрізнити ці практики, означені нами як «концентрати» етнічного:

- 1) по-перше, їх слід відрізнити від «третьої культури» у розумінні Н.І. Толстого та інших теоретиків фольклористики – здебільшого вони орієнтовані на самих виконавців, «для себе»;
- 2) по-друге, ці практики часто мають під собою іншу мотивацію, ніж та, яку переслідували східноєвропейські інтелігенти у ХІХ ст., намагаючись «онароднити» себе (формально, символічно подолати соціальний розрив). З іншого боку, сучасні «живі» реконструкції не менш часто виявляють ознаки «соціальної гри», що у даному конкретному аспекті зближує їх із практиками окремих представників освіченої верстви позаминулого століття;
- 3) по-третє, слід провести лінію розмежування між даними практиками й тими, що використовуються для будівництва національного проекту та його підтримання, хоч це і не завжди буде можливо. У випадку з українцями України надто очевидною є різниця між такими реконструкціями й маніпуляціями з державною символікою, використання вирваних із контексту візерунків у декорі тощо. Для національних меншин, які мають свої етнокультурні товариства, котрі й займаються «живими» реконструкціями, це цілком може бути практикою підтримання національної ідентичності, однак в такому разі вона не є тотожною підтриманням лояльності до національної держави (української чи власної, якщо вона існує).

Отже, до «концентратів» етнічного в межах України, які надають досліднику сучасної етнокультурної ситуації значний обсяг джерел, ми віднесемо такі форми: а) індивідуальні систематичні реконструкції, які часто набувають вигляду майстер-класів та ремісничих практик; б) фольклорно-етнографічні колективи (не будемо розрізняти серед них професійні й аматорські з огляду на умовність самої межі між ними); в) ідеологічні проекти з виразною етнокультурною домінантою – те, що сьогодні зазвичай об'єднується під терміном *«неоязичництво»*. Перші дві форми нерідко становлять основний зміст широко розповсюджених *етнофестивалів*, спрямованих на популяризацію елементів етнічних традиційних культур та їхнього символічного коду; нерідко етнофестивали запозичують концепти, вироблені

у середовищі третьої з названих форм (сама назва фестивалю «Світовид», підвищена увага до свастичних орнаментів, уявлення про гармонію етнокультурних традицій із ритмами природи). Причини реконструкції в усіх трьох випадках можуть різнитися, для їхнього дослідження необхідна ґрунтовна польова робота, яка виявила б основні фактори мотивації у кожній з форм.

Спробуємо окреслити спільну для всіх трьох специфіку реконструкцію етнічних культур у світлі питання про їхню традиційність. З огляду на те, що більшість представників названих форм знаходяться «по цей бік розриву», себто є людьми, зазвичай досить успішно соціалізованими в (пост)індустріальному та писемному суспільстві, їм доводиться черпати відомості про традиційну культуру з екстеріоризованих, вторинних джерел: видань фольклорних пам'яток, етнографічних праць і менш спеціалізованих у даній царині ЗМІ. Маючи певну ціль і концепцію, реконструктори у певний спосіб інтерпретують минуле і обирають з нього традиції, актуальні, на їхній погляд, у сьогоденні. Однак, як зауважує Е.Сміт, «чим багатше й краще описане минуле і культури та чим більшим є наше знання і розуміння їх, тим важчим і складнішим виявляється завдання зміни цих культур і наших інтерпретацій минулого» [9: 91]. На його думку, відбір традицій спільноти та інтерпретацій її минулого не можна звести до самих лише інтересів і потреб конкретних еліт і сучасних поколінь (що становить контраст із поширеними твердженнями інструменталістів і конструктивістів про довільні маніпуляції з етнокультурною спадщиною). Стратегію реконструкторів можна зрозуміти у світлі того, що об'єкт їхньої реконструкції вже достатньо віддалений у часі, щоб можна було легко знайти живих носіїв спогадів про нього, а чи носіїв самої етнокультурної традиції в її повноті. Така ситуація спонукає звертатися до *записаної* «живої старовини», сама потреба у якій з'явилася тільки з початком модерну, коли освічені верстви почали рефлексувати з приводу «розривів» у соціальній структурі, що обумовлювали і культурні відмінності між різними стратами. Ті, хто сьогодні претендують на відродження елементів традиційної культури, змушені не тільки відтворювати самі форми, технічну частину практик, але й надавати їм певної інтерпретації, щоб пов'язати їх між собою і зробити актуальними у модернізованому соціальному просторі. Як стверджує С.Соколовський, це зумовлено тим, що «за безперерйного функціонування соціальних естафет, відтворюються і контекстно спеціалізовані практики інтерпретації, прив'язані до соціально-культурного контексту періоду написання тексту, в разі появи у цих естафетах розривів від інтерпретатора для правильного прочитання тексту вимагаються вже цілком особливі зусилля з відновлення історичного контексту» [10: 208].

Спосіб, у який представники I та III з виділених нами типів здійснюють (ре)конструювання інтерпретації й актуалізацію традиційних форм, можна виразити у термінологічному апараті А. Ассман. Німецька дослідниця пише розрив між функціональною (тією, що активно використовується для життєвих потреб) і накопичувальною (тією, що представляє з себе резервуар досвіду і знань певного суспільства) пам'яттю, який посилюється у наш час. Етнокультурна традиція перейшла до площини саме накопичувальної пам'яті, відтак може розцінюватись сучасниками і як «цивтар інформації», і як резервуар «матеріалів на користь іншої дійсності, що становить конкуренцію статус-кво усталених відносин» [1: 427]. За допомогою писемних джерел реконструктори намагаються долучити себе й оточуючих до екстеріоризованих спогадів суспільства. В такому разі не повинно викликати подив поширене використання ними у текстуальному оформленні їхніх практик квазінаукових понять на кшталт «родової пам'яті», формульних фраз штибу «згадаймо», «спом'янемо» тощо. Використовуючи досвід дослідження А. Ассман, звернемо увагу також на значення «місць пам'яті» для тих, хто претендує на відродження етнокультурної традиції. Етнофестивалі часто проводяться у місцях, реально або міфологічно пов'язаних із символами етнічної культури та історії: скансенах на кшталт Музеїв народної архітектури та побуту у с. Пирогове, м. Переяслав-Хмельницький, поблизу археологічних пам'яток Трипільської та інших «популярних» культур («Трипільське коло» у м. Ржищів) тощо. Значення «сакральної географії» в межах України для неоязичників ми висвітлювали окремо [8]. Складається враження, що, образно висловлюючись, «концентрувати етнічне» найефективніше можна у певних точках простору, де «збереглося те, що більше не існує, але може бути реактивоване в спогадах», де «наявне щось таке, що вказує насамперед на відсутність; є щось сучасне, але воно сигналізує насамперед про минуле» [1: 328]. Втім, представники I типу, майстри й ремісники, нерідко осідають або є безпосередніми спадкоємцями ремісничих традицій місць із «корінною традицією», як називає їх А. Ассман (гончарі в Опішні, маляри у Петриківці). Їхні практики ґрунтуються на досвіді неперервності, тоді як досвід досліджуваних нами реконструкторів найчастіше – на досвіді перервності.

Описуючи конструювання соціальної реальності, П. Бергер та Т. Лукман згадують про те, що «для ефективного підтримання суб'єктивної реальності потрібен послідовний та узгоджений апарат спілкування ... В цілому, частота спілкування посилює породжуючий реальність потенціал, але рідкість іноді компенсується інтенсивністю спілкування» [2: 250]. Соціальна реальність, яка оточує реконструкторів традиційної культури, водночас є для них «рідною» в тому сенсі, що саме в ній вони були соціалізовані, й одночасно «чужою» з ідеологічних мотивів. Тому вони змушені формувати власне коло спілкування, в якому постає специфічна мова і зародки нової соціальної реальності. Ті практики та ідентичності, які народжуються в рамках цієї реальності, є цікавим джерелом для вивчення сучасної етнокультурної ситуації в Україні, однак особливістю досліджень у даній царині повинна бути також увага до джерельної бази *самих реконструкторів*, себто того, що безпосередньо може впливати на їхній відбір «актуальних» традицій, окрім супутніх ідеологічних мотивів. Завершуючи розгляд теми, нам видається доречним повторити один з найважливіших, на наш погляд, висновків Бергера і Лукмана: «тільки з передачею соціального світу новому поколінню (тобто з інтерналізацією його в процесі соціалізації) фундаментальна соціальна діалектика набуває завершеності ... Тільки з появою нового покоління можна говорити про власне соціальний світ» [2: 102–103]. До того часу реконструкція традиційності буде розцінюватися дослідниками (часто цілком справедливо) як один із різновидів соціальної гри. Якщо ж «реконструйований» соціальний світ вдасться передати наступним поколінням, дослідники

матимуть змогу поставити питання також і про часткове подолання «розриву» поколінь, що його спричинили бурхливі історичні події першої половини – середини ХХ ст.

Будь-який сучасний дослідник етнокультурних традицій мимохіть дивиться на свій об'єкт з самого центру відверто перехідної епохи, де минуле «розглядається як великий набір образів, усі стилі минулого є потенційно відкритими до гри випадкових, часто гумористичних алюзій», зі світу, «який, за визначенням Анрі Лефевра характеризується всезростаючим приматом префіксу «нео-», минуле як об'єкт для посилення невпинно знищується» [7: 101]. Виграшність такої позиції – виключно в усвідомленні того, що «кожне покоління, сприймаючи з минулого деяку сукупність культурних зразків, не просто засвоює їх у незмінному та готовому вигляді: воно неминуче, так чи інакше, здійснює серед них відбір, по-своєму їх інтерпретує, приписує їм нові значення та сенси, котрих до нього не було» [4: 19]. Інакше кажучи, це усвідомлення того, що окремі люди і суспільства обирають не тільки своє теперішнє і майбутнє, але *завжди* вільно чи невільно обирають також власне минуле.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Ассман А. Простори спогаду. Форми та трансформації культурної пам'яті / А. Ассман. – К.: Ніка, 2012. – 440 с.
2. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности / П. Бергер, Т. Лукман. – М., 1995. – 323 с.
3. Буйських Ю. Міфологічні уявлення в повсякденному житті сучасних українців: теоретико-методологічні аспекти вивчення // Народна творчість та етнологія. – 2012. – № 6. – С. 64 – 72.
4. Гофман А.Б. От какого наследства мы не отказываемся? Социокультурные традиции и инновации в России на рубеже ХХ-ХХІ веков / А.Б. Гофман // Традиции и инновации в современной России. Социологический анализ взаимодействия и динамики / под ред. А.Б. Гофмана. – М.: Российская политическая энциклопедия, 2008. – С. 9 – 63.
5. Громов Д. Новые обряды современного бракосочетания / Д. Громов // Постнаука [сайт]. – Электронный ресурс. – Режим доступа: <http://postnauka.ru/longreads/2649> (17.02.2015).
6. Захаров А.В. Традиционная культура в современном обществе / А.В. Захаров // Социологические исследования. – 2004. – № 7. – С. 105 – 115.
7. Коннертон П. Як суспільства пам'ятають / П. Коннертон. – К.: Ніка-Центр, 2004. – 184 с.
8. Кузнецов В.А. Сакральна географія українського неоязичництва / В.А. Кузнецов // Етнічна культура в глобалізованому світі. Збірка наукових праць І Міжнародної наукової конференції студентів, аспірантів та молодих вчених, присвяченої 20-річчю каф-ри археології та етнології України ОНУ. – Одеса, 2013. – С. 99 – 107.
9. Смит Э. Национализм и модернизм / Э. Смит. – М.: Праксис, 2004. – 464 с.
10. Соколовский С. Бремя традиции: прошлое в настоящем российской антропологии / С. Соколовский // Антропологический форум. – 2011. – № 15. – С. 205 – 220.
11. Толстой Н.И. Язык и культура // Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. – М.: Индрик, 1995. – С. 15 – 26.
12. Хальбвакс М. Коллективная и историческая память / М. Хальбвакс // НЛО [сайт]. – 2010. – № 101. – Электронный ресурс. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ha2.html>
13. Чебан О. Обереги в практиці обживання сучасного міського житла (на матеріалах одеських квартир) / О.Чебан // Народна творчість та етнологія. – 2012. – № 3. – С. 113 – 117.

*Рекомендовано до друку науковим керівником к.і.н., доц. Н.О. Петровою  
Стаття надійшла до редакції 30.04.2015*