

## ПРОЯВИ ЛОКАЛЬНОСТІ В ПОЗААКАДЕМІЧНІЙ РЕКОНСТРУКЦІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ТРАДИЦІЙНОЇ КУЛЬТУРИ

Валентин Долгочуб, Наталія Петрова

УДК 069.5:39(477)

Ця стаття присвячена тому, як люди, що не мають академічного чи професійного стосунку до вивчення та збереження традиційної культури, реконструюють різні аспекти української етнокультурної спадщини. Увагу насамперед зосереджено на тому, як у цих практиках реконструкції проявляється локальна специфіка етнічної культури.

**Ключові слова:** традиційна культура, реконструкція, фольклоризм, локальність.

Данная статья посвящена тому, как люди, которые не имеют академического или профессионального отношения к изучению и сохранению традиционной культуры, реконструируют разнообразные аспекты украинского этнокультурного наследия. Внимание в первую очередь обращено на то, как в этих практиках реконструкции проявляется локальная специфика этнической культуры.

**Ключевые слова:** традиционная культура, реконструкция, фольклоризм, локальность.

The article deals with how the people not pertaining to academic or professional spheres, which are engaged to studying and preserving traditional culture, reconstruct different aspects of Ukrainian ethno-cultural heritage. The authors primarily focus on how local specificity of ethnic culture becomes apparent in these reconstruction practices.

**Keywords:** traditional culture, reconstruction, folklorism, locality.

В умовах посттрадиційного суспільства, що зазнає водночас впливу процесів глобалізації та локалізації, наново розкриває дискурс націоналізму (особливо в останні роки), стабільно зростає зацікавленість різних верств населення традиціями інших етнічних культур і передовсім спільноти, з якою представники цих верств себе асоціюють. Утім, культурно-історична межа, що відділяє їх від традиційного суспільства, неминуче обумовлює форми, у яких відбувається звернення до етнографічної спадщини.

У цій статті нас цікавитиме діяльність людей, що не мають (або не мали спочатку) до традиційної культури ані академічного, ані професійного стосунку. Таку діяльність ми називаємо *позаакадемічною реконструкцією*. Мета проведеного дослідження — з'ясувати, як у такій діяльності відображається локальна специфіка етнічної культури.

Ми виділили три групи реконструкторів, які із цього приводу досліджували:

1. Індивідуальні систематичні реконструкції, що часто набувають вигляду ремісничих практик.
2. Екомузеї («етноекологічні музеї-заповідники», як називає цю форму І. Цербак), що ре-

презентують фрагменти «живого» традиційного побуту, «відновленого» за певною сукупністю джерел [18, с. 64–66]. Сюди можна зарахувати те, що І. Головаха-Хікс за американським зразком називає «фольклорним туризмом» [4, с. 95].

3. Ідеологічні проекти з виразною етнокультурною домінантою — те, що сьогодні зазвичай об'єднується під терміном «неоязичництво». Утім, необхідно усвідомлювати принципову неоднорідність цього явища. Межі того, що об'єднується під згаданою назвою, є досить-таки умовними. На наш погляд, потрібно передовсім розрізнити власне: а) *неоязичництво* як комплекс світоглядних проектів (реалізованих чи нереалізованих в організаційних формах), автори й послідовники яких ідентифікують себе продовжувачами або спадкоємцями релігійної (і ширше — духовної, культурної) традиції дохристиянської Русі та засновують свої практики, конструювання теорії на відомостях про слов'янське язичництво в історичних та інших («Велесова книга», фолк-хісторі тощо) джерелах і на безпосередніх його пережитках в українській традиційній культурі; б) *навколоязичницькі рухи*, які відрізняються менш при-

скіпливим підбором джерел, вільним трактуванням історичних подій, меншою увагою до традиційної культури й лише частковою апеляцією до слов'янського язичництва («інглінги», «анастасіївці», «хороводники» та ін.).

Один з метрів сучасної російської етнології В. Тишков так визначив завдання сучасної соціокультурної антропології: «Завданням етнографії зараз є вирішення головоломки: якою є природа локальності як досвіду, що переживається, у глобалізованому й детериторіалізованому світі?» [15, с. 42].

Якщо однією з провідних тем гуманітаристики в ситуації постмодерну є глобалізація, то локальне фігурує в ній як важлива складова. При цьому нерідко воно розуміється як щось невід'ємне від процесу культурної глобалізації, а найрадикальніші позиції стверджують, що локальне — продукт глобального. У збірці праць «Глобальні модерності» такий погляд відстоює, зокрема, Р. Робертсон, один з авторів терміна *глокалізація*. Для нього сам концепт унікальної локальності, культурної автентичності лише «відбиває ностальгічну парадигму в західних соціальних науках», яка «репрезентує світобачення, згідно з яким ми — тобто глобальні ми — колись (не так уже й давно) жили окремо, розсіяні по безлічі онтологічно безпечних колективних “домівках”. Тепер же, відповідно до цієї оповіді — а то й мета оповіді, — наше відчуття домівки стрімко зазнає руйнації під дією хвиль (західної?) “глобалізації”. <...> Глобалізація здійснювала реконструкцію, а в певному сенсі й побудову “домівки”, “спільноти” та “локальності» [12, с. 54]. Подібні твердження, що оцінюють стан речей уже після того, як навіть найбільш ізольовані спільноти зазнали впливу глобалізації, можуть робитися без зайвих застережень, однак і самі, на наш погляд, відбивають лише низку аксіоматичних для автора положень.

Більш ужитковим для нас видається інше зауваження Р. Робертсона, згідно з яким «підтримка локальності надходить значною мірою згори та ззовні. Чимало з того, що часто проголошують локальним, є насправді локальним, ви-

раженим у термінах загальних рецептів локальності» [12, с. 49]. Також дослідник припускає, що ці рецепти поширюються завдяки глобальним комунікаційним мережам. Інакше кажучи, «як бути локальним у наш час», ми дізнаємося з глобальних джерел інформації. Перевірити це твердження можна на нашому матеріалі.

У представників першої групи реконструкторів — майстрів та ремісників, — як правило, існують уявлення про фундаментально локальний характер традиційної культури. Утім, ці уявлення за своїм походженням та рівнем осмислення відрізняються. Так, О. Білоус під час інтерв'ю розлого описала відомі їй особливості писанкарських візерунків (зокрема кольори) за регіонами України, відзначивши Галичину та Східне Поділля [3]; О. Костюченко зосереджується на відтворенні вишивки, вибійки та народної ляльки Східного Полісся, — це можемо вважати результатом ґрунтовного ознайомлення з автентичними зразками народних промислів та науковою літературою. В. Мишолівський, майстер із соломоплетіння, щоправда, без жодної конкретики посилається на «етнографічні експедиції», стверджуючи, що «найбагатшою» на форми дідухів є Івано-Франківщина та Галичина, порівняно з іншими регіонами, які перетерпіли «радянський культурний терор» [3]. В. Покотило також описує характерні для його краю — Полтавщини — регіональні особливості вишивки (білим по білому), однак щодо походження вузьколокальних особливостей (вишивка чорним по білому й по сірому в Машівському та Гадяцькому районах) наводить суто фольклорну легенду: «Колись татари налетіли і вбили все чоловіче населення. З туги жінки в тих районах шили тільки чорним» [10]. Інший підхід демонструє гончар Ж. Россипчук. Провівши дитинство у с. Трипілля, свої перші кроки в ремеслі вона також робила, орієнтуючись на форми місцевої, але енеолітичної кераміки. Із інтерв'ю [РЖІ] і телепередачі за участю майстрині [11] можна зрозуміти, що ці реконструкції вона вважає справжньою локальною автентикою. Крім того, Ж. Россипчук акцентує увагу на місцях походження глини — Крим, Карпати, Центральна Україна, бо вони мають

«різні властивості, різну енергетику». Певна річ, такі способи репрезентації локального уможливлені археологічними відкриттями кінця XIX ст., національною (етногенетичною) міфологією, яка набула поширення з кінця 1980-х років, та паранауковим дискурсом, популярним із часів СРСР.

Від приватних етномузеїв можна було б апріорно очікувати найбільшу серед усіх досліджуваних груп реконструкторів увагу до локальності. У всіх переглянутих інтернет-презентаціях музеїв мовиться про специфіку краю, а іноді також про походження джерел, експонатів. Однак сама локальність дотримується все-таки не завжди або є складнішою, ніж просте відтворення місцевої автентики. Так, креслення української садиби в центрі зеленого туризму «Фрумушика-Нова» (Тарутинський р-н Одеської обл.) були привезені власником комплексу О. Паларієвим із Черкаської області, при тому подвір'я інших етнічних груп перевезені або реконструйовані за традиціями Буджака [19]. У квітні 2016 року в рамках фестивалю «Зрима пісня України», що проводиться одеським культурно-просвітницьким «Козак-центром» у «Козацькій садибі» с. Маринівка Біляївського району Одеської області відбувся майстер-клас із петриківського (!) розпису за участю заслужених майстринь народної творчості Н. Рибак, С. Піскової та О. Білоус [16]. Можна спробувати інтерпретувати цей випадок як свідоме перенесення однієї вузьколокальної традиції, інституціоналізованої та наділеної «високим привілеєм» бути занесеною до Репрезентативного списку нематеріальної культурної спадщини людства ЮНЕСКО, до культурного простору інших локальних традицій, які таких статусів не мають.

Етносадиба «Білочі» (Кодимський р-н Одеської обл.) начебто відтворює локальні варіанти культури саме Південно-Східного Поділля, що проявляється навіть у випіканні хліба [9], однак це варто перевірити під час додаткового польового дослідження.

Експонати «Соколиного хутора» (с. Петрушівка Ічнянського р-ну Чернігівської обл.) відображають локальну специфіку Східного Полісся

передовсім через те, що є старовинними речами, зібраними по селах. Однак функціональне застосування цих речей, їхнє розташування в хаті підлягає радше принципам комерційної атрактивності, ніж етнографічної достовірності. Крім того, автентичні речі в інтер'єрі та екстер'єрі хат, розрахованих на туристів, нерідко перемішані зі стилізованими новотворами [8].

Натомість «Хутір Савки» (с. Нові Петрівці Вишгородського р-ну Київської обл.) демонструє чітку локальну атрибуцію експонатів: перші речі в експозиції разом із сільською хатою були місцевими, частина речей, надбаних у ході облаштування етнохутора, відображає традиції «малої батьківщини» його господаря (с. Рудня-Тальська Іванківського р-ну Київської обл.), а частина зібрана під час експедицій Переяславщиною та до с. Мелені Коростенського району Житомирської області, що «відоме сумішшю поліської та волинської традицій» [5].

Прихильники неоязичництва перебувають у значно складніших стосунках із локальністю. Позиціонуючи себе як «слов'янський рух», вони ігнорують нерідко значні відмінності між традиційною культурою слов'янських народів і на території розселення одного етносу. Наслідком цього є конструювання аморфної множини «слов'янських символів», «слов'янського одягу», до яких зараховують усе, що корелює з уявленнями неспеціалістів про Давню Русь і давніх слов'ян загалом. Утім, бувають випадки і підвищеного зацікавлення локальним у неоязичницькому середовищі — не в останню чергу, на нашу думку, це залежить від обізнаності його представників з науковою етнографічною та історичною літературою. Р. Миколаїв прямо вказав на те, що в обрядовій практиці хмельницької неоязичницької (рідновірської) громади «Стріли Стрибога» намагається відтворювати календарні обряди, орієнтуючись на побачене та почуте в дитинстві в с. Шпичинці Деражнянського району Хмельницької області (колядки, щедрівки, купальські обряди) [МРД]. Г. Яценко (представник одеської неоязичницької громади «Мокоша») під час інтерв'ю неабияку увагу приділив розповіді про

атмосферу традиційного свята, яку він пережив у дитинстві в смт Таціне Луганської області на початку 1960-х років. Крім того, він пишається, що «успадкував» від старших родичів дружини автентичну вишиванку ручної роботи, створену на початку ХХ ст. в селі на півночі Київщини (Полісся). «Розрив» досвіду локальності при цьому усвідомлює [ЯГМ]. Утім, буває й таке, що неоязичницький клуб може свідомо реконструювати не тільки елементи слов'янських традиційних культур, але й танці «скандинавів, ірландців, шотландців» зокрема, послуговуючись критерієм «відтворюємо те, що подобається» [ККФ]. Рукоділля, яким нерідко займаються неоязичники (плетіння із соломи, різьба по дереву, ковальство), не має чіткої локальної прив'язки в цілому.

Намагаючись реконструювати саме дохристиянську спадщину слов'ян, неоязичники нерідко віддають перевагу традиціям з інших місцевостей, аніж із тих, де локалізована їхня громада або звідки вони самі походять, якщо ці традиції краще відповідають критеріям архаїчності та мають виразні язичницькі ознаки (на їхню думку). Зокрема, миколаївська громада «Білий хорт» на свято зимового сонцестояння відтворює обряд Бадняк, характерний для південних слов'ян [6; 13, с. 127–131]; «анастасіївці» з поселень «Райська долина» (Одеська обл.) [за спостереженнями автора] та «Долина джерел» (Київська обл.) [1, с. 401] святкують Масляну, спалюючи опудало Марени, проводячи напівобрядові змагання, які полягають у ходінні на ходулях та лазінні на стовп, що характерніше для російських традицій. Так само одеський клуб народних традицій «Лукомор'я» у 2015 і 2016 роках святкував Масляну на весняне рівнодення зі спаленням опудала Марени, однак на другий рік додався також обряд «колодка», характерний для Наддніпрянської України (в широкому сенсі) та півдня Росії [ККФ]. Таку «еволюцію» пов'язуємо з історико-етнографічною освітою одного з лідерів клубу. З іншого боку, діти поселенців з тієї самої «Долини джерел» у 2009 році відтворили дійсно традиційний

для Полісся обряд «водіння тополі, підготовлений за участю шкільного вчителя співу» [7]. Утім, одяг цих дітлахів-реконструкторів можна охарактеризувати радше як «сценічний», «узагальнений» (за типологією вторинних форм традиційної культури К. Чистова [17, с. 132]), а деякий — як театралізований [2].

Продовжуючи тему одягу, неможливо оминути специфіку неоязичницького обрядового одягу: іноді він обмежується купленою вишиванкою, поясом, сукнею, а іноді становить окремий символіко-семантичний комплекс, що відрізняється як від традиційного, так і від сучасного вбрання. Наприклад, у неоязичницьких течіях (організаціях) «Родове вогнище Слов'янської рідної віри» та «Руське православне коло» серед жерців як обрядовий одяг побутує довга (до колін чи гомілок) сорочка з яскравим та складним візерунком біля горловини й на манжетах. Голова «Родового вогнища Слов'янської рідної віри» В. Куровський, родом із Хмельницької області, віддає перевагу візерункам, що нагадують традиційну вишивку Центрального і Східного Полісся, Слобожанщини та специфічно галицькі варіанти; головне при цьому — наявність восьмикутної зірки, яка є символом організації. Крім того, серед неоязичників (як українських, так і російських) існує стабільна «мода» на свастичні орнаменти, які не були настільки поширені в локальних традиціях слов'янських народів; трапляється використання в одязі орнаментів, характерних для рушників та інших тканих виробів. Утім, на святі Масляної в поселенні «анастасіївці» «Райська долина» (с. Великозименове Великомихайлівського р-ну Одеської обл.) у березні 2016 року, яке ми відвідали з метою проведення польових досліджень, одна з ведучих була в традиційному місцевому вбранні «з бабусиною скрині» (проте інші учасники свята — у стилізованих «на слов'янський мотив» сукнях, спідницях або вишиванках).

Таким чином, ідея локальності, яку втілюють на практиці реконструктори різних напрямів, завоюється ними з різних джерел. Це дійсно може бути «локальне, виражене в глобальних рецептах

локальності» — передовсім у тих випадках, коли уявлення про локальну специфіку традиційної культури виникає завдяки літературі та спеціальній освіті (О. Білоус, Ж. Россипчук, подружжя Скориків, неоязичники — уродженці міста, які цікавляться академічною етнографією та фольклористикою). Однак це може бути і природний погляд людини, яка зростала в умовах села й на

рівні донаукового досвіду осягла те, що «в цьому селі робиться так, а в іншому — інакше» (Г. Яценко, О. Паларієв, родина Савок); можливе також поєднання обох варіантів (Р. Миколаїв). Окрім того, слід відзначити загальну тенденцію до детериторіалізації традицій, їхнього взаємонакладання й таких способів взаємодії, які підлягають окремому осмисленню.

1. Бессонов И. А. Календарные праздники современных экопоселений (на материале субкультуры «анастасиевцев») / И. А. Бессонов // Славянская традиционная культура и современный мир : сб. науч. статей. — Москва, 2011. — Вып. 14 : Комплексные исследования традиционной культуры в постсоветский период. — С. 396–406.

2. «Весёлая Красногорка» в Долине Джерел, 24 марта 2012 г. Часть 1 [Электронный ресурс] // Долина Джерел. — Режим доступа : <http://dolyna.kiev.ua/node/1024>.

3. Володимир Мишолівський: «Для нашого хліборобського народу головною різдвяною атрибутикою завжди був дідух» [Електронний ресурс] // Каменяр. — Режим доступу : <http://kameniar.lnu.edu.ua/?p=997>.

4. Головаха-Хикс И. Е. Пути развития исполнительского подхода в украинской и американской фольклористике в начале XXI века / И. Е. Головаха-Хикс // Славянская традиционная культура и современный мир : сб. науч. статей. — Москва, 2011. — Вып. 14 : Комплексные исследования традиционной культуры в постсоветский период. — С. 88–97.

5. Історія музею [Електронний ресурс] // Хутір Савки. — Режим доступу : <http://xutir-savky.com.ua/pro-muzej/istoriya-muzeyu/>.

6. Николаевские родноверы отпраздновали начало новогоднего цикла [Электронный ресурс] // Преступности.НЕТ. — Режим доступа : <https://news.pn.ru/public/151854>.

7. Новый праздник в Долине [Электронный ресурс] // Долина Джерел. — Режим доступа : <http://dolyna.kiev.ua/node/553>.

8. Проживання [Електронний ресурс] // Соколинський хутір. — Режим доступу : <http://hutir.net/index.php/about-hutir/accomodation>.

9. Про нас [Електронний ресурс] // Білочі. — Режим доступу : <http://bilochi.com/uk/category/pro-nas/>.

10. Про український орнамент найбільше знають французи [Електронний ресурс] // Студклуб. — Режим доступу : <http://news.studclub.poltava.ua/new/26937>.

11. Ранок з «Культурою», 06.01.2016 [Електронний ресурс]. — Режим доступу: <https://www.youtube.com/watch?v=SGZnGHkGnLM>.

12. Робертсон Р. Глокалізація: часопростір і гомогенність-гетерогенність / Р. Робертсон // Глобальні модерності / ред.: М. Фезерстоун, С. Леш, Р. Робертсон. — Київ : Ніка-центр, 2008. — С. 48–72.

13. Славянские древности : этнолингвистический словарь : в 5 т. / под общей ред. Н. И. Толстого. — Москва, 1995. — Т. 1. — 584 с.

14. Старовинні українські узори для вишивання хрестом. Магія візерунка / гол. ред. С. С. Скляр. — Харків : КК «Клуб сімейного дозвілля», 2016. — 144 с.

15. Тишков В. А. Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии / В. А. Тишков. — Москва : Наука, 2003. — 544 с.

16. Толока в козацькій садибі в селі Маринівка [Електронний ресурс]. — Режим доступу : [https://www.facebook.com/permalink.php?story\\_fbid=1018249094909057&id=100001719273866](https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=1018249094909057&id=100001719273866).

17. Чистов К. В. Фольклор. Текст. Традиция / К. В. Чистов. — Москва : ОГИ, 2005. — 272 с.

18. Щербак І. Традиційна культура в туристичних маршрутах України / І. Щербак // Народна творчість та етнологія. — 2011. — № 1. — С. 60–66.

19. Етнографический музей под открытым небом «Бессарабское село Фрумушика-Нова» [Электронный ресурс] // Фрумушика-Нова. — Режим доступа : <http://frumushika.com/muzei/67-openairmuseum.html>.

### Список інформантів

БОО — Білоус Оксана Олексіївна, 1965 р. н. Записав В. Долгочуб у м. Києві.

ККФ — Клименко Кирило Федорович, 1994 р. н. Записав В. Долгочуб у м. Одесі.

МРД — Миколаїв Роман Дмитрович, 1980 р. н. Записав В. Долгочуб у м. Хмельницькому.

РЖІ — Россипчук Жанна Іванівна, 1964 р. н. Записав В. Долгочуб у м. Києві.

ЯГМ — Яценко Геннадій Миколайович, 1954 р. н. Записав В. Долгочуб у м. Одесі.