Наразі ми спостерігаємо тектонічні зміни у ставленні до всього, що раніше окреслювалось винятково як «радянське» і «пострадянське» (а тому, за замовчуванням, бачилось «сферою впливу Росії»), з боку західного політикуму, публічних інтелектуалів, громадськості, спостерігаємо щирий інтерес до всього українського у світі, у тому числі й академічному. А тому маємо не втратити цієї можливості і спробувати змінити наявний стан речей – російськоцентризм – у радянознавчих студіях, запропонувати «інакшу» призму дослідження радянського. Саме таке розуміння і стало нашою основною мотивацією при доопрацюванні матеріалів конференції «Радянське «я» і радянське «ми» між ідеологією і реальністю», що відбулась 24-26 червня 2021 р. в Національному університеті «Києво-Могилянська академія».

Опублікована завдяки щедрій підтримці Канадського інституту українських студій, колективна монографія складається з 21 розділу, написаного українськими авторами і авторками, а також науковцями із США та Польщі. Історики, літературознавці, мистецтвознавці, музеєзнавці, філософи й економісти презентують результати власних досліджень, долучаючись до міждисциплінарного осмислення феномену «радянського».

*Наталія Шліхта*
*(Національний університет «Києво-Могилянська академія»)*

Не можу залишити осторонь Теодора Адорно про те, чи можлива поезія після Аушвіцу, а відтак – поезія, наука, та і власне нормальне життя після «Бучі», географія якої сьогодні – вся Україна.

Чи можуть бути школи, виші, конференції, тексти? Воїнство, що боронить нашу землю, відповідає на це питання ствердно: «Ми воюємо саме за те, щоб Україна жила нормально, щоб розвивалася і мала власний голос». Власне, ця збірка – про власний голос та роботу із минулим, яку ми маємо робити не тільки в історичному, але й у широкому суспільному сенсі.

*Олена Стяжкіна*
*(Інститут історії України НАН України)*

Радянське «я» і радянське «ми» між ідеологією реальністю

# РАДЯНСЬКЕ «Я» І РАДЯНСЬКЕ «МИ» МІЖ ІДЕОЛОГІЄЮ І РЕАЛЬНІСТЮ

# SOVIET ‘I’ AND SOVIET ‘WE’ BETWEEN IDEOLOGY AND REALITY



КОЛЕКТИВНА МОНОГРАФІЯ
за підсумками конференції

ДУХ І ЛІТЕРА

# РАДЯНСЬКЕ «Я» І РАДЯНСЬКЕ «МИ» МІЖ ІДЕОЛОГІЄЮ І РЕАЛЬНІСТЮ

# SOVIET 'I' AND SOVIET 'WE' BETWEEN IDEOLOGY AND REALITY

Колективна монографія
за підсумками конференції

ДУХ І ЛІТЕРА
Київ – 2024

УДК УДК 94:[323.282:316.75](47+57)”19”

НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ «КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКА АКАДЕМІЯ»

Р159 Радянське «я» і радянське «ми» між ідеологією і реальністю / Soviet ‘I’ and Soviet ‘We’ between Ideology and Reality. Колективна монографія / Заг. ред. Наталії Шліхти, упор. Тетяни Бородіної. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2024. – 256 с.
ISBN 978-617-8262-21-1

Рецензенти:

*Диса Катерина Леонідівна, PhD, к.і.н., доцент (НаУКМА)*

*Коляструк Ольга Анатоліївна, д.і.н., професор (Вінницький державний педагогічний університет імені Михайла Коцюбинського)*

*Стяжкіна Олена Вікторівна, д.і.н., професор (Інститут історії України НАН України)*

*Рекомендовано до друку Вченою радою факультету гуманітарних наук*

*Протокол № 8 від 12 вересня 2019 року*

У колективній монографії представлено напрацювання дослідників/ць, які взяли участь у Міжнародній конференції «Радянське “я” і радянське “ми” між ідеологією і реальністю», що відбувалася в Національному університеті «Києво-Могилянська академія» 24–26 червня 2021 року. Українські та зарубіжні фахівці у своїх роботах окреслили загальне уявлення про стан радянознавчих студій, передовсім в Україні, та запропонували нові дослідницькі перспективи. Тематика розділів монографії охоплює гендерну історію, дослідження радянського простору, історію дитинства, питання ідентичності – радянської і не-радянської, – опору і пристосування, вивчення явища радянської культури, а також складного питання (не)довіри в радянських текстах та радянської секулярної обрядовості. Дослідження сприяють міждисциплінарному осмисленню феномену «радянського» і є пропозицією української перспективи в дослідженні радянського минулого.

***Видання монографії стало можливим завдяки фінансовій підтримці Канадського інституту українських студій***

На обкладинці використана фотографія Володимира Соколаєва – перегляд телевізійної трансляції похорону радянського партійного і державного діяча Юрія Андропова, 1984 р., Новокузнецьк, Росія.

ISBN 978-617-8262-21-1

© Автори
© ДУХ І ЛІТЕРА, 2024

# ЗМІСТ

ПЕРЕДМОВА
**Наталія Шліхта** ..... 6

ЛЮДИНА В РАДЯНСЬКІЙ ДЕРЖАВІ:
ПРОПАГОВАНИЙ ІДЕАЛ, МЕХАНІЗМИ ТВОРЕННЯ,
РЕАЛІЇ ПОВСЯКДЕННЯ

The Savagery of Youth: Odesan Street
Children, Public Anxiety, and Collectivist Remedies
**Matthew Pauly** ..... 13

Удаваний та реальний портрети чекіста
в добу Великого терору
**Олег Бажан** ..... 23

«Робила – та й заробила»: ударна
робота, колгоспна робота і травма Голодомору
**Віталій Огієнко** ..... 32

«Контракт працюючої матері»:
міф чи реальність в УСРР 1920–1930-х рр.
**Марина Вороніна** ..... 50

Мілітаризація дискурсу дитини в УРСР:
тексти для дітей і про дітей у 1929–1939 рр.
**Нані Гогохія** ..... 59

Греко-католицьке духовенство під час ліквідації Церкви
в повоєнній Галичині: проблема ставлення до радянської влади
**Катерина Будз** ..... 69

Повернення кримських татар на батьківщину
в 1956–1968 рр. як прояв опору радянській владі
**Мартін-Олександр Кислий** ..... 79

«Легітимовані революціонерки»:
більшовицька героїка в жіночих мемуарах
1960–1970-х рр. в Україні
**Ольга Лабур** ..... 90

«Бути сонцю над нашим містом»: просторовий вимір
святкових традицій Харкова в пізньорадянські часи
**Євген Рачков** ..... 101

Між уявним та реальним: радянське
в сприйнятті українських націонал-комуністів Канади
**Катерина Єремєєва** ..... 116

Радянська людина в Україні: інструменти та методи
конструювання специфічної історичної пам'яті
(на прикладі «Історії міст і сіл Української РСР»,
1960–1970-ті рр.)
**Дмитро Чорний** ..... 126

From Plan to Market: Homo Sovieticus vs Homo Economicus
**Olha Ivashchenko** ..... 135

«НОВА КУЛЬТУРА»: ПРОЄКТИ ТА ЇХ ВТІЛЕННЯ.
СПАДЩИНА І ВИВЧЕННЯ

Від «Березоля» до «ПрикВО»: нові підходи
в дослідженні українського радянського театру.
**Мейгіл Фавлер** ..... 147

«Я» героя українського радянського революційного
фільму: індивідуальність персонажа як ідеологічна схема.
**Анастасія Канівець** ..... 156

Soviet Secular Rituals of Late Socialism:
Ideology, Aesthetics and Structuring of the Life Cycle
**Marta Studenna-Skrukwa** ..... 168

Посттоталітарні практики розіграшу
в радянській сміховій культурі 1960–1970-х рр.
**Марина Столяр** ..... 176

Посттоталітарна травма як конструкт культурної
свідомості літературного героя (від 1990-х рр. до сьогодні)
**Оксана Пухонська** ..... 183

Наративи (не)довіри в радянській ідеології:
темпоральність соціальної пам'яті.
**Оксана Кожем'якіна** ..... 190

Велосипедна мобільність у Радянському Союзі:
підходи до вивчення.
**Ольга Мартинюк** ..... 199

Соц-арт у моді 1920–2020-х років: історія виникнення
та еволюція сприйняття.
**Мирослав Мельник** ..... 209

Радянське та сучасне мистецтво:
досвід музейної взаємодії 2000–2020-х років.
**Євгенія Моляр** ..... 218

МАТЕРІАЛИ ДИСКУСІЇ «ДО 30-ЛІТТЯ РОЗВАЛУ СРСР.
РАДЯНСЬКЕ МИНУЛЕ Й РАДЯНСЬКА СПАДЩИНА:
ПІДХОДИ ДО ВИВЧЕННЯ ТА МОЖЛИВОСТІ ПОДОЛАННЯ»

**Сергій Плохій** ..... 227
**Оксана Кісь** ..... 231
**Ілля Ґерасімов** ..... 236

Інформація про авторів(ок) ..... 241

Abstracts ..... 244

# ПЕРЕДМОВА

24–26 червня 2021 року силами кафедри історії Національного університету «Києво-Могилянська академія» було проведено Міжнародну конференцію «Радянське "я" і радянське "ми" між ідеологією і реальністю».[1] Конференція стала можливою завдяки підтримці Канадського інституту українських студій, історичного порталу Historians.in.ua і технічній підтримці Центру електронної освіти НаУКМА. 58 дослідників і дослідниць із 47 наукових та освітніх установ, музейних, архівних, громадських інституцій України, Польщі, Білорусі, Молдови, США, Канади, Литви, Росії, Швеції взяли участь у цій онлайн-конференції. 12 міждисциплінарних секцій, які об'єднали істориків, літературознавців, соціологів, економістів, мистецтвознавців, філософів, підсумкова дискусія «До 30-ліття розвалу СРСР. Радянське минуле і радянська спадщина: підходи до вивчення та можливості подолання» дозволили скласти загальне уявлення про стан радянознавчих студій, передовсім в Україні, звідки була більшість учасників і учасниць, та окреслити основні дослідницькі виклики й перспективи. Основними обговорюваними питаннями конференції стали «конструювання індивідуальних та колективних ідентичностей в радянському суспільстві, різниця між задекларованими та реальними повсякденними практиками, переосмислення радянського на сучасному етапі».[2]

Коли ми як організатори врешті провели цю конференцію, то вважали, що подолали небачені доти виклики. Адже конференція була задумана за результатами наукового семінару «Радянське "я" і радянське "ми": історіографія, джерела, дослідницькі підходи» ще в лютому 2019 року.[3] Вона мала пройти в березні 2020 року, чого не сталося через початок пандемії COVID-19. А тому коли конференція все ж відбулася, хоча і в новому тоді для нас онлайн-форматі, ми всі випромінювали оптимізм: «Ми поділяємо сподівання професора Якуба Садовського, які він ви-

[1] Відеозапис усіх засідань конференції доступний за покликанням: http://surl.li/jgcdo

[2] Катерина Єремєєва, "На шляху творення нових наративів про радянське: огляд Міжнародної конференції «Радянське "я" і радянське "ми" між ідеологією і реальністю» (24–26 червня 2021 року)", Historians.in.ua. URL: http://surl.li/jgccw (дата звернення: 17 липня 2023 р.).

[3] Див. огляд наукового семінару: Олександра Оберенко, "Повсякдення, пам'ять і практики пристосування радянської людини: дослідницькі й етичні виклики в радянських студіях (огляд Міжнародного наукового семінару «Радянське "я" і радянське "ми": історіографія, джерела, дослідницькі підходи»)", Наукові записки НаУКМА. Історичні науки. Т. 2. (2019): 56–58.

словив під час своєї доповіді стосовно того, що так само, як на початку карантину перенесення нашого заходу стало першим сигналом того, що світ занурюється в зміни, так, зрештою, і проведення нашої конференції після низки перенесень ознаменувало початок позитивних змін та подолання труднощів».[4]

Тоді ми навіть уявити не могли, що підготовка колективної монографії за підсумками конференції затягнеться на наступні п'ять років через повномасштабну війну, яка розпочалася з російських бомбардувань українських міст вранці 24 лютого 2022 року. Зрозуміло, що цей виклик в усьому перевершив виклик пандемії. Адже тепер йшлося вже не тільки про фізичну спроможність нас – науковців, дослідників, гуманітаріїв – займатися тим, до чого ми покликані: проводити дослідження, писати статті, укладати збірник… Хоча і про неї також. А тому роботу над збірником ми змогли відновити лише влітку 2022 року, вже здобувши досвід виживання – і суто у фізичному сенсі, і в науковому – в умовах повномасштабної війни.

Не менш, якщо не більш вагомим став виклик епістемологічний, пов'язаний із темою конференції і монографії, з предметом нашого дослідження. Чи маємо ми моральне право займатися радянською історією? Чи можемо ми прагнути до розуміння численних аспектів феномену «радянського»? «Не можу залишити осторонь Теодора Адорно про те, чи можлива поезія після Аушвіцу, а відтак – поезія, наука, та й власне нормальне життя після "Бучі", географія якої сьогодні – вся Україна. Чи можуть бути школи, виші, конференції, тексти?» – таке питання порушує у своїй рецензії на збірник Олена Стяжкіна. Впевнена, ці самі питання в тій чи іншій формі ставила перед собою більшість дослідників і дослідниць, що працюють у царині радянознавчих студій. Що є лише специфічним виявом тих питань, що їх ставить зараз перед собою українське суспільство: про ставлення до радянського періоду, радянську спадщину, російську мову. Те відторгнення всього радянського, яке відбувається зараз на всіх рівнях – від особистого до загальнонаціонального, є цілком природним та очікуваним в умовах тієї війни, що її веде Російська Федерація проти українців, проти цінностей, на яких постали європейська культура і цивілізація, проти гуманізму.

У таких умовах дослідники радянського, українські автори й укладачі цієї монографії в той чи інший момент постали перед вибором. Чи виявити свою громадянську позицію, свою українськість, а тому «засудити» радянське, «відмежувати» чітко історію українську від радянської і не досліджувати останню як «імперіалістичну», «репресивну», «тоталітарну», зрештою, «не-свою»? А чи зберегти «ту благородну мрію» своєї професії (за метафорою Пітера Новіка)[5] про можливість

[4] Тетяна Бородіна, "Конференція «Радянське "я" і радянське "ми"» як важливий майданчик міждисциплінарної дискусії про «радянське»", Україна Модерна. Нотатки-Архів. URL: http://surl.li/jgcpb (дата звернення: 17 липня 2023 р.).

[5] Див.: Peter Novick, *That Noble Dream: The "Objectivity Question" and the American Historical Profession* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

і необхідність пізнання, розуміння минулого, в тому числі й радянського? На користь першого, в умовах війни, говорить практично все. На користь другого, в умовах війни, не говорить практично нічого, окрім сутності власної професії, знання минулого, минулих досвідів, а також намагання критично осмислити процеси, поштовх до яких дала повномасштабна війна.

У березні 2022 року одна з найавторитетніших сучасних совєтологинь Шейла Фіцпатрик у своїй полемічній статті виступила проти «культури заперечення» Росії в західних медіа.[6] Аргументи австралійської дослідниці, зрозуміло, викликали негайну і гостру реакцію з українського та проукраїнського боку. В своїй статті «Казус Шейли Фіцпатрик. Де закінчується совєтологія і починається російська пропаганда» Віталій Михайловський дуже влучно резюмував: «Давня традиція цієї спеціалізації [*совєтології. – Н. Ш.*] – бачити все очима Москви».[7] Весь розвиток радянознавчих студій – *совєтології* – на Заході з середини 1940-х рр. і аж дотепер сприяв тому, щоб це «поле було російським у багатьох сенсах» (за метафорою Девіда Енгермана).[8] І кожен із чинників – починаючи з того, що біля витоків дисципліни були російські історики-емігранти, які безальтернативно транслювали своє власне уявлення і про радянську історію, і про російську загалом[9] (у той час як, наприклад, українські діаспорні дослідницькі центри свідомо відмежувалися від радянських студій), і до характеру радянської держави, інституційних розвитків тощо – лише сприяв тому, що західні совєтологи звикли дивитися на радянську історію виключно крізь «російську призму».

Наразі ж ми спостерігаємо тектонічні зміни в ставленні до всього, що раніше окреслювалося виключно як «радянське» і «пострадянське» (а тому, за замовчуванням, бачилося «сферою впливу Росії»), з боку західного політикуму, публічних інтелектуалів, громадськості, спостерігаємо щирий інтерес до всього українського у світі, в тому числі й академічному. А тому маємо не втратити цієї можливості й спробувати змінити наявний стан речей – російськоцентризм – у радянознавчих студіях, запропонувати «інакшу» призму дослідження радянського.

Саме таке розуміння й стало тим основним аргументом, що переважив зазначені вище вагання і змусив мене та мою колегу Тетяну Бородіну так само, як і наших авторів, повернутися до роботи над колективною монографією і завершити її. Олена Стяжкіна в згаданій рецензії говорить і про суспільну затребуваність

[6] Sheila Fitzpatrick, «Will ostracising Russia bring about an end to the war in Ukraine? The Western media's narrative might be morally satisfying, but it could prove counterproductive», ABC. URL: http://surl.li/jgcwo (accessed July 17, 2023).

[7] Віталій Михайловський, «Казус Шейли Фіцпатрик. Де закінчується совєтологія і починається російська пропаганда», Український тиждень. URL: http://surl.li/jgcyh (дата звернення: 17 липня 2023).

[8] David Engerman, *Know Your Enemy: The Rise and Fall of America's Soviet Experts* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 153.

[9] Див. про наслідки цього: Олександр Аврамчук, «Про великі ілюзії, або Деякі парадокси американської совєтології», День. URL: http://surl.li/jgdbb (дата звернення: 17 липня 2023).

нашого довготривалого міждисциплінарного осмислення феномену «радянського»: «Власне, ця збірка – про власний голос та роботу з минулим, яку ми маємо робити не тільки в історичному, а й у широкому суспільному сенсі».

Наша монографія, публікація якої стала можливою завдяки щедрій підтримці Канадського інституту українських студій, складається з 21 дослідницької статті, кожна з яких складає окремий розділ. Окрім українських авторів та авторок, до нашого проєкту долучилися також науковці із США та Польщі. Історики, літературознавці, мистецтвознавці, музеєзнавці, філософи й економісти презентують результати власних досліджень, об'єднані в дві тематичні рубрики.

Перша рубрика – «Людина в радянській державі: Пропагований ідеал, механізми творення, реалії повсякдення» – складається з 12 розділів, що – на українських прикладах – долучаються до найактуальніших біжучих дискусій із важливих питань радянознавчих студій. Гендерна історія представлена в статтях Марини Вороніної про зміну жіночих ролей у радянському суспільстві 1920–1930-х рр. та Ольги Лабур, яка аналізує жіночі спогади 1960–1970-х рр., що мали легітимізувати своїх авторок як «революціонерок», які відіграли важливу роль під час становлення радянської влади. До історії дитинства звертаються у своїх статтях Метью Полі та Нані Гогохія. Перший автор використовує методологію історії кейсів, щоб дослідити життя безпритульних дітей в пореволюційній Одесі. Натомість Нані Гогохія презентує узагальнювальну картину, відслідковуючи мілітаризацію дискурсу дитини в текстах для дітей і про дітей 1930-х рр. Внеском у дослідження радянського простору, його формування, а через нього – й у творення радянського загалом – є статті Євгена Рачкова про святкові традиції пізньорадянського Харкова і Дмитра Чорного, який саме з такої перспективи аналізує багатотомне видання «Історії міст і сіл Української РСР».

Найбільша кількість статей порушує питання ідентичності – радянської і не-радянської, опору і пристосування. Автори роблять це на дуже різних прикладах. Якщо Олег Бажан реконструює портрет чекіста в добу Великого терору, то Катерина Будз звертається до самосприйняття греко-католицького духовенства в умовах ліквідації УГКЦ в Галичині. Віталій Огієнко відслідковує витворення ідентичності «стаханівки» в умовах Голодомору, а Катерина Єремєєва – сприйняття радянської дійсності українськими націонал-комуністами Канади, аналізуючи кореспонденцію Степана Маційовича. У фокусі дослідження Мартіна-Олександра Кислого – щоденні практики опору кримських татар, які, попри заборони, поверталися на свою батьківщину ще наприкінці 1950-х рр. З перспективи економіста дивиться на трансформаційні процеси в пострадянському українському суспільстві 1990-х рр. Ольга Іващенко.

Друга тематична рубрика – «"Нова культура": Проєкти та їх втілення. Спадщина і вивчення» – складається з 9 розділів, автори яких так само підходять до вивчення явища радянської культури з різних перспектив, із використанням різноманітних дослідницьких методологій. Український радянський театр

1920–1930-х рр., що його вивчає Мейгіл Фавлер, та українське радянське революційне кіно, яке потрапляє у фокус Анастасії Канівець, цікаві для дослідниць тим, як вони витворюють «радянське». Також маємо статті, що показують, як руйнується «радянське» і «тоталітарне». Марина Столяр відслідковує це на прикладі сміхової культури 1960–1980-х рр., а Оксана Пухонська – української літератури пост-1990-х рр. Соцарт в моді від початку 1920-х рр. і до сучасності цікавить Мирослава Мельника, а про збереження радянського мистецтва в сучасних музейних експозиціях (на прикладі Кмитівського музею) пише Євгенія Моляр.

Оксана Кожем'якіна порушує складне філософське питання (не)довіри в радянських текстах. Методологічно орієнтованим є дослідження Ольги Мартинюк про наявні підходи до вивчення велосипедної мобільності в СРСР. А Марта Студенна-Скруква розглядає, як радянська секулярна обрядовість мала організовувати життя радянської людини.

Завершує колективну монографію спеціальна рубрика з репліками Іллі Гєрасімова, Оксани Кісь та Сергія Плохія, висловленими під час дискусії «До 30-ліття розвалу СРСР. Радянське минуле і радянська спадщина: підходи до вивчення та можливості подолання».

Ми готували цю колективну монографію упродовж тривалого часу, долаючи складні виклики методологічного й епістемологічного характеру, в умовах повномасштабної війни. Ми пропонуємо результати нашого довготривалого проєкту до уваги гуманітаріїв, усіх, хто цікавиться українською історією та радянознавчими студіями. Сподіваємося, наша монографія знайде своїх читачів і стане нашим маленьким кроком – пропозицією української перспективи в дослідженні радянського минулого.

*Наталія Шліхта*

# ЛЮДИНА В РАДЯНСЬКІЙ ДЕРЖАВІ: пропагований ідеал, механізми творення, реалії повсякдення

**Matthew Pauly**
*Michigan State University*
*paulym@msu.edu*

# THE SAVAGERY OF YOUTH: ODESAN STREET CHILDREN, PUBLIC ANXIETY, AND COLLECTIVIST REMEDIES

*Comintern Children's Town No. 1 was the primary inistitution in Odesa meant to refashion errant youth shorn of parental care by war, revolution, and famine. Soviet authorities inherited a tsarist-era fear of moral contagion represented by the city's street children and merged multiple orphanages into this single settlement to meet the pressing challenge. As a remedy to the perceived social ills that youth suffered, the administrators of the children's town sought to inruct their wards in the value and practice of group labor and thereby ready them for their generation's common task: the building of socialism. But the town was not simply an educational inistitution. Its multi-positionality made a wider collectivist ambition possible. Although isolation, correction, and salvation were inherently bound up in the enterprise of the town, they could not be reduced to a singular punitive focus.*

*Keywords: Odesa, children, orphans, school, education, collectivism, безпритульні, дитмістечка, дитбудинки.*

This is an origins story of the Odesa Comintern Children's Town No. 1. It came to be known in the early Soviet Union for its experimentalism and broad ambition to link the fate of the individual to shared sociopolitical goals. Origin stories obviously tell us how particular institutions and communities evolved. But they also suggest something about the multi-positional character of these communities. As anthropologist Fred Gearing argued in a classic 1958 article: "In a word, a human community does not have a single social structure; it has several. Put otherwise, the social structure of a society is the sum of the several structural poses it assumes around the year."[1] This idea forces us to fight against the grain of established

[1] Fred Gearing, "The Structural Poses of 18th Century Cherokee Villages," *American Anthropologist* 60, no. 6 (1958): 1149, cited in George Lankford, *Looking for Lost Lore: Studies in Folklore, Ethnology, and Iconography* (Tuscaloosa: University of Alabama Press, 2008), 83.

institutional histories of the Soviet Union in which the development of a particular community or institution is determined by an authority acting from above and the end point is presented as preordained.

The Comintern Children's Town was informed by the multiple roles it inhabited, many of which underscored its collectivist orientation: sanctuary, corrective center, hospital, school, research institution, and political tutor. It was also informed by the various contexts in which it operated: on the edge of empire, in a port-city, during the transition from revolution and civil war, and at a time of a tragic famine. Space does not permit a full explication of all these roles, but this children's town was representative of an attachment to the ideal of "the rational institution as a utopia of human transformation and a crucible for new social forms."[2] This was a certainty that predated Soviet Ukraine and had its roots in urban anxieties.

In the late nineteenth century, Russian psychologists had developed an epidemiological model to explain the "appearance" and spread of "mental epidemics," coded in ethical terms. These scientists often glossed over the mechanism of transmission, accepting "moral contagion" as fact, and preferring to investigate questions of susceptibility and resistance. After the revolution, scholars continued to reference this idea of a "moral contagion," but no longer because of "irreducible irrationality of human beings."[3] Rather, it was a corrupting environment that produced the evils of the city, among them juvenile delinquency and hooliganism to which homeless children (*bezprytul'ni*) were particularly prone. Even those previously labeled as "savage" could be redeemed if the correct setting and process was provided.[4] As Maria Cristina Galmarini-Kabala reminds us, many pre-revolutionary, pedagogic psychology experts "opposed the degenerative theory of child development and instead campaigned to address children with psychological disorders through a curative paradigm."[5] This was an ideal that the Soviet institutions such as the Comintern Children's Town in Odesa aspired to realize.

### *Genesis*

Stories of children who populated Odesa's poorer neighborhoods and infiltrated its opulent center to beg, con, and pickpocket fascinated late nineteenth-century and early twentieth-century society in the city and beyond. Delinquent, neglected, and abandoned children represented the city's failures; their existence exposed its corruption

[2] Catriona Kelly, *Children's World: Growing Up in Russia, 1890–1991* (New Haven: Yale University Press, 2007), 157.

[3] Daniel Beer, *Renovating Russia: The Human Sciences and the Fate of Liberal Modernity, 1880–1930* (Ithaca: Cornell University Press, 2008), 135–140, 191–201.

[4] Ibid., 105–106.

[5] These experts formed a new discipline that married medical, psychological, and educational approaches: pedology (or paedology). For more, see: Maria Cristina Galmarini-Kabala, *The Right to Be Helped: Deviance, Entitlement, and the Soviet Moral Order* (Dekalb: Northern Illinois University Press, 2016), 86–87; Andy Byford, *Science of the Child in Late Imperial and Early Soviet Russia* (Oxford University Press, 2020), 156–157; Dorena Caroli, *L'Enfance abondonnée et délinquante dans la Russie Soviétique (1917–1937)* (Paris: L'Harmattan, 2004), 35, 38, 188–202.

and contradictions. The overall count of children cared for in the great variety of city's shelters at the turn of the century is difficult to discern, but their numbers increased substantially because of the disorder and death introduced by war, revolution, and famine between 1914–1923. Children who came to Odesa seeking solace and sustenance contributed to a daunting 1923 tally of 22,000 dependents in the province's children's homes, slightly less than the republic's highest concentration in the Ekaterinoslav (Dnipro) province.[6] The problem of children's homelessness was one with a long history that demanded a bold solution.

The 1922 head of the Odesa Provincial Department of Education, Vladimir Potemkin, has left the most complete history of the creation of the Comintern Children's Town, the primary institution meant to refashion "savage" youth. Potemkin credits an early representative of Soviet power in Odesa (and future commissar of education), Oleksandr Shumsky, with laying the groundwork for a large children's settlement. Shumsky imagined it would be housed on the grounds of a former cadet academy and an adjacent dacha complex, renamed Samopomoshch (Russ., Self-Reliance).[7] In June 1920, the Odesa provincial government, in which Shumsky held a prominent voice, sanctioned the founding of a children's town (*mistechko*), and tasked an interagency body—the Council for the Defense of Children—with logistics.. After some study, the council endorsed Shumsky's proposed site.[8]

The town then represented the culmination of a long-held desire to "scientifically" disentangle the problem of children in need of care. However, Potemkin's description also invoked a new form of collectivism. For him, the town embodied "the idea of a harmonious combination of small children's communes."[9] Under the umbrella of a single administrative center, children housed in a network of children's homes (*dytbudynky*) would work in concert with each other and appointed adults to manage the town's resources and design an educational curriculum. As Andy Willimott has noted, Soviet schools and orphanages often adopted the title "commune," a term that came to be associated with "more than just group association, it also implied an environment, system, or lifestyle devoted to instilling collective values."[10] Few in the public objected to this aspiration for shelters. However, it was also a label embraced by

[6] Alan Ball, *And Now My Soul is Hardened: Abandoned Children in Soviet Russia, 1918–1930* (Berkeley: University of California Press, 1994), 283 fn. 229.

[7] V.P. Potemkin, *ed. Pervyi detskii gorodok imeni Kominterna: opyty i problemy sotsial'nogo vospitania* (Odessa: Izd. Narodnogo komissariata prosveshcheniia Ukrainy, 1922), 7.

[8] For more on the founding of the town, see: Matthew D. Pauly, "Curative Mythmaking: Children's Bodies, Medical Knowledge, and the Frontier of Health in Early Soviet Odesa," *East/West: Journal of Ukrainian Studies* 9, no. 2 (2022): 145–183; Iu. A Kuz'mych, "Dytiache mistechko im. Kominterna v dokumentakh ta materialakh DAOO ta biblioteky ONIuA," *Arkhiv. Dokument. Istoriia. Suchasnist': Zbirka naukovykh statei ta materialiv // Pratsi arkhivu Odes'koï oblasti IV (2001)*: 198–202; L. Petryshyna and A. Iurii, "Do istoriï stvorennia pershoho derzhavnoho pozakovoho dytiachoho mistechka v Odesi," in *Okhorona dytynstva. Dytiache pravo: teoriia, dosvid, perspektyvy: materialy konferentsiï* (Odesa: Iurydychna literatura, 2001), 191–197.

[9] Potemkin, *Pervyi detskii gorodok imeni Kominterna: opyty i problemy sotsial'nogo vospitania,* 9.

[10] Andy Willimott, *Living the Revolution: Urban Communes & Soviet Socialism, 1917–1932* (Oxford: Oxford University Press, 2017), 45.

university students and workers who sought to establish communal living arrangements in dormitories, factories, and apartments. The founders of the Comintern Children's Town tended to see their charges like the adult communards of Willimott's study saw themselves, "as the advocates of a rational, modern collectivism—the bearers of a proletarian cohesion designed to advance the modern socialist state."[11] While children might not have spontaneously embraced such a role, the town's education was supposed to ensure this political outcome. In fact, the process was erratic. A shortage economy forced regular adjustments and willful children regularly sought to preserve individual autonomy.

***Multiple Structural Poses***

The Samopomoshch settlement was a sort of unfinished city garden, established in 1912 for Odesa's aspirational class. The dachas were reportedly well-maintained and equipped with all "the comforts, allowed by their owners, representatives of the middle bourgeoisie" (Potemkin identifies captains of shipping, former government bureaucrats, and university professors).[12] However, two obstacles confronted the organizers of the children's town: a proportion of the dachas were still occupied and there was no sewage system for the settlement. The board worried about the spread of disease and rot because of overflowing cesspools and fungal contamination. The board's proposal imagined a town of up to 2,000 people, but no more. Some members of the Council for the Defense of Children pressed for the transfer of some 10,000 children to the site, but the board resisted. It did not want to create large-scale barracks but sought to reproduce a sort of semblance of domestic "dacha" life. Here perhaps a bucolic vision of communal peace was prioritized over a utilitarian impulse, if only to suggest an improvement over the tsarist past.

A significant pressure was the coming end of the summer; children in makeshift "colonies" on the outskirts of Odesa were threatened with exposure in the cold. Furthermore, according to Potemkin, the city regularly welcomed new arrivals, "children who fell to the earth in their great suffering." Even though health authorities opposed using the Samopomoshch dachas, provincial education and housing officials argued that "whatever shortcomings the settlement would have, the life in it would be incomparably more hygienic and happier than in the slums in which children of poverty must huddle."[13] Housing authorities sanctioned the immediate release of 30 Samopomoshch dachas to the children's town and the eviction of their residents.

Yet another complication was the presence of many Red Army troops on the grounds of the cadet academy in addition to prisoners of war being held in an internment camp. They were here for multiple reasons perhaps, but Odesa's place on the border of the former empire certainly dictated their stationing too. The Soviet government viewed

[11] Ibid., 18, 137.
[12] Potemkin, *Pervyi detskii gorodok imeni Kominterna: opyty i problemy sotsial'nogo vospitania*, 9.
[13] Ibid., 13–14.

with hostility the occupation of Bessarabia by Romania a short distance away and some Bolsheviks harbored illusions of resurrecting a still-born Soviet republic that had been founded on the territory in 1919.[14] Furthermore, a large number of new troops were expected to arrive, perhaps before their dispatch to the Crimea to oust the remaining forces of White general, Pyotr Wrangel, in the fall of 1920.[15] In short, the children's town was being created in the midst of the waning days of the civil war. Furthermore, its site was an instrument of revolutionary justice. The creation of the children's town was then an expression of the triumph of rationality, an assumption that became an article of faith for the Soviet educational establishment. But this victory was far from consolidated. It is not surprising then that nothing went according to plan, despite the dictates of local Soviet authorities.

***Teetering Forward***

The head of the Odesa Provincial Department of Education at the time (and the future Ukrainian deputy commissar of education), Ian Riappo, issued preliminary orders for the transfer of children from Odesa's summer colonies to the imagined town, effectively sanctioning the final creation of the town at this site, regardless of the intervening circumstances. It is not clear what happened to the Red Army troops stationed on the territory, but on September 26, 1920, the internment camp was dissolved and four days later the children's town occupied the cadet academy's headquarters. Multiple children's institutions were placed in the buildings of the academy in a way that reflected the multi-national nature of Odesa and evolving Soviet nationalities policy. For example, the former apartment of the director of the academy was granted to a Belarusian school-commune and a Russian kindergarten. A Ukrainian school-commune, Polish school-commune, several other generic schools, and a Ukrainian kindergarten were placed in the former officers' outbuildings. Jewish and Lithuanian school-communes and three children's boarding houses were first assigned buildings in the settlement of Samopomoshch.[16] The previous occupants did not go quietly. The evictees looted the dachas, pulling out windows and doors, and the administrators of the former internment camp took almost all equipment, including workshop tools and even a theatrical stage from the cadet academy.[17] The children's institutions arrived to find nearly empty shelves.

All the attempts of the organizers of the town to prevent these shortcomings, their many requests, petitions, and protests, were in vain. Remarkably, there was no legitimate authority to stop what occurred. The children's town was an attempt to order the disorder of children— corrupted, abandoned, impoverished, and sick—within the boundaries of a single collective space. Yet, it was born in an environment of chaos. The Soviet

[14] Charles King, *The Moldovans: Romania, Russia, and the Politics of Culture* (Stanford: Hoover Institution Press, 2000), 56.

[15] A. Deriabin, ed. *Oktiabr 1920-go: poslednie boi russkoi armii Generala Vrangelia za Krym* (Moskva: Reitar, 1995).

[16] Potemkin, *Pervyi detskii gorodok imeni Kominterna: opyty i problemy sotsial'nogo vospitania,* 15.

[17] Ibid., 16.

revolutionary system of justice was supposed to enable its creation, but it was toothless. Provincial authorities had promised to supply the town at the same level as a military field hospital, but assumingly the true military needed these resources more.[18] A so-called surplus commission was tasked with redistributing goods taken from Odesa's mercantile bourgeoisie, but it apparently did not do so effectively or, perhaps equally likely, had hoarded the confiscated goods. The children's town remained poorly supplied — a shortcoming blamed on the poverty of post-civil war Odesa, the looting of state-owned warehouses, and the distance of the town from the city center which made the delivery of clothes, linens, food, fuel, and equipment difficult.[19]

The remaining residents of the Samopomoshch dacha settlement resisted their final eviction, using a technicality of Soviet law to delay their removal. They insisted that the authorities were obligated to ensure their transport to new housing. Several were former shipping officers who appeared to know how to work the bureaucracy. According to Potemkin, these former bourgeoisie turned out to be "magnificent experts in all the compulsory powers of Soviet institutions, from the revolutionary tribunal to the extraordinary commissions."[20] Lastly, at the beginning of 1921, central authorities threatened to throw out the children from the cadet academy to house newly created military-technical courses for the Red Army infantry. Fortunately for the town, this plan was never realized.[21] But the chief challenge was hunger, a problem that increased with the regular addition of new children from the famine-stricken Donbas to the already crowded facility.

***Overlapping Competencies***

Establishments like the Comintern Children's Town existed to rescue and reform in accordance with the collectivist educational principles shared by conventional primary schools. It was not an institution that received children whom Soviet authorities judged to be most criminal. In October 1922, the RSFSR People's Commissariat for Internal Affairs (NKVD) issued a new statute that effectively set policy for its Ukrainian counterpart. Its chief objective was to differentiate between institutions responsible for the internment, punishment, or rehabilitation of juvenile delinquents. According to an amendment to the new criminal code approved by the All-Russian Central Executive Committee in June of that year, children as young as fourteen and fifteen could be sentenced by the criminal courts.[22] Others were sent to different types of reformatories, including "correctional houses" and colonies maintained by the Soviet security police, whose new purpose after

[18] Ibid.

[19] Ibid., 17–18. In hungry Odesa, this was not a surprising occurrence. Thefts from warehouses maintained by the American Relief Administration occurred regularly in the former Russian Empire, sometimes with the explicit sanction of Soviet authorities. Bertrand M. Patenaude, *The Big Show in Bololand: The American Relief Expedition to Soviet Russia in the Famine of 1921* (Stanford: Stanford University Press, 2002), 257–258, 621–622.

[20] Potemkin, *Pervyi detskii gorodok imeni Kominterna: opyty i problemy sotsial'nogo vospitania*, 27–28.

[21] Ibid., 24.

[22] Ball, *And Now My Soul is Hardened: Abandoned Children in Soviet Russia, 1918–1930,* 121–122.

the promulgation of the statute was to "rehabilitate and reintegrate young offenders."[23] However, they continued to do so imperfectly because their basic orientation remained coercive and punitive.[24] Children judged to be more capable of reform were assigned to children's homes of the kind that made up the Comintern Children's Town.

In Odesa, a juvenile affairs commission overseen by the city government's education department maintained an aptly named "collector" to offer short-term shelter for those apprehended by the police and to sort out who went where. A major problem was what do with children over the age of 13, whom the children's homes were not obliged to accept. But even young children sent from the collector were viewed with "distrust and caution" by administrators of children's homes, a sentiment that was reciprocated by city authorities. According to a July 1924 Odesa Municipal Education Department report: "Naturally, [these] former pupils of the collector, children with a perverted narcissism, leave the children's homes as a result of this relationship [their unwelcome reception] and take to the street."[25] There was perhaps no more damning condemnation of excessive individualism than this charge. Assignment to a children's home by the collector was not unusual and these children were expected to merge into the general population of those not initially detained for criminal behavior. Mykhailo Kokhansky, the director of the Comintern Children's Town from 1923–1930, justified resistance to the town's collectivist aims on the latent perversion of some, noting in October 1924 that "breakouts [from the town] occur as an exception among the recently arrived children, morally corrupted children with criminal intentions."[26]

Children from the collector were then present in the children's town and Kokhansky judged them to possess a "criminality" of a different order. Their desire to escape suggested their tendency towards recidivism. But Kokhansky stopped short of saying this. He rather implied that their presence threatened to undo the work educators at the town as a whole; they were the "exception" that undermined the standard. All children in the town represented a potential "moral contagion" because of their vulnerability to the temptations of the street. Juvenile delinquents of all sorts, and the simply homeless, needed the order that the town provided. Their participation in the town's instruction, it was believed, would provide some immunity, a mechanism to right their lives and safeguard larger Odesa. But importantly the town's administrators folded this impulse into other concerns.

Throughout the early 1920s, the legacy of famine was still felt. Pavlo Ivasevych, a teacher in the town's Ukrainian Home No. 14 (a school-commune and variant of a *dytbudynok*), provided some indication of how this was the case in a 1923 article. He makes

[23] Caroli, *L'Enfance abondonnée et délinquante dans la Russie Soviétique (1917–1937)*, 297.

[24] Ball provides a full description of the great variety of corrective institutions. Ball, *And Now My Soul is Hardened: Abandoned Children in Soviet Russia, 1918–1930,* 92–93, 96–97, 137, 157, 244. See also: A. A. Slavko, *Detskaia besprizornost' v Rossii v pervoe desiatiletie sovetskoi vlasti* (Moskva: INION RAN, 2005), 106–107.

[25] *Derzhavnyi arkhiv Odes'koï oblasti (DAOO)*, f. R-1234, op. 1, spr. 8, spr. 82.

[26] *DAOO*, f. R-1234, op. 1, spr. 8, ark. 128.

clear that the teachers in the town were struggling to adjust to the new environment, to ensure the correct application of educational norms. Like primary schools elsewhere in the republic, schools in the town were to instruct children in the value and practice of group labor and thereby ready them for their generation's common task: the building of socialism. The town's schools enjoyed the advantage of a relatively closed environment, in which teachers might impart these lessons without the interference and distraction of parents whom Soviet educators suspected of retaining outdated, self-centered interests.[27] But the pupils' educational pursuit was not trouble-free. What, Ivasevych asks, was the "correct path" to undertake amidst the lingering destruction of "material and pedagogical conditions" in Odesa? He writes: "Imagine the following picture: a hundred hungry, broken, apathetic children who hover near the kitchen, whose conversation is limited to the question of what is for lunch, breakfast, or dinner, or if it is possible to eat weeds?" For Ivasevych, "It was clear to the children that 'no one will set us free,' not God, not the tsar, not a hero, but only their own labor."[28]

The children turned to gardening to sustain their kitchen, naming newly planted vegetable beds after Marx as well as the heroes of the new And ardent tears wil l And ardent tears wil l Soviet state and their children's town. They reportedly took responsibility for the town and thus for their own survival, "every 'child-leader' knows, how the whole town, and a single small plant, is the shared property of the children's [school-] commune and the result of attention and labor, carefully divided between the children."[29] And they meticulously recorded the growth of every plant. One of the beds of the garden curiously bore the name "little journal," reportedly because of the children's love of this compendium of their labors in the soil. According Ivasevych, the journal was the children's alone: "It is the guide for public criticism, the tribune of social interests of the child, and his simple history."[30] Ivasevych credited authorship of the journal to the rather precociously named "children's scientific collective."

One entry from the journal stridently decried the individualism of class enemies and simultaneously used this understanding to offer a language lesson on the importance of a collective purpose:

Dear Little Journal! You ask how to say "exploiter" in Ukrainian? This word is foreign, but it is translated into Ukrainian as "*halapas*" [hanger-on] . . . For example, in my plant bed there are tall weeds that are no use to anyone but are in fact the opposite —

[27] On labor instruction generally in Soviet Ukraine and Russia, see: Matthew D. Pauly, *Breaking the Tongue: Language, Education, and Power in Soviet Ukraine, 1923–1934* (Toronto: University of Toronto Press, 2014); Larry E. Holmes, *The Kremlin and the Schoolhouse: Reforming Education in Soviet Russia, 1917–1931* (Bloomington: Indiana University Press, 1991). On the corrupting influence of the family, see: Lisa Kirschenbaum, *Small Comrades: Revolutionizing Childhood in Soviet Russia, 1917–1923* (New York: RoutledgeFalmer, 2001).

[28] P. F. Ivasevych, "Z zhyttia Ukraïns'koho domu ch. 14 1–ho dyt. horodka Kominterna v Odesi," *Nasha shkola*, no. 1 (1923): 28–29.

[29] Ibid., 29.

[30] Ibid.

they do harm and make themselves at home, when I water them and not the carrots. Those children who do not do any useful work for our building-commune but live off the work of others are counted as *halapasy*. Goodbye.[31]

Another entry in the children's journal, a poem entitled, *New Path* (*Novyi shliakh*), similarly condemned the oppression of the of the past, but ended with a celebration of the revolution's achievement for all, especially children:

> And spilled blood for nothing
> Harnessed the people firmly to the yoke
> And still drove with the whip, as if cattle
> The bourgeoisie celebrated bloody banquets
> And beat and punished the people for the truth
> And the poor people suffered quietly
> And only furtively damned the torturers
>
> But all the curses did not help–
> The unsatisfied bourgeoisie continued to rule
> And lies would live a long a time and prosper
> And the bourgeois authority made merry despite them
> And the workers did not want to live in this way
> And they created their proletarian regime
> And the path of poverty, which overflowed with tears
> All was covered with red flowers. And ardent tears will no long return
> And red roses smiled at all.[32]

Taken together these entries outlined a form of political education achieved through gardening or labor. Children were instructed to identify the social parasite or weed and focus on an earned future, a time welcomed by red roses—a symbol that invoked the title of the Young Pioneers' periodical, *Chervoni kvity* (Red Flowers). Building socialism was a reciprocal task. The journal "spoke back" to the children in entries made by the teacher, complaining it had not been taken on an excursion to the city, scolding the children humorously for being left outside overnight, or urging children to act upon their talk. It also included jokes that made light of the children's dirty clothes and hunger. The journal was accordingly an expression of a new kind of children's activism. It was this sort of engagement that reportedly allowed children to comprehend their labor, to understand their stake in overcoming such a "cheerless factor" as hunger. The teacher's role was "reduced to an imperceptible helmsman, whose task is not to sink or ground it [the commune metaphorically imagined as a ship]."[33]

***The Promise of Collectivism***

The children's collective then determined the fulfillment of duty. Archival information is not nearly as illustrative as Ivasevych's tale, but files recount a continued problem

[31] Ibid., 30.
[32] Ibid.
[33] Ibid., 29–30.

in the Comintern Children's Town with food supply, overcrowding, and truancy.[34] What is true is that the multiple poses that the town occupied from its founding come together in this snapshot of Ukrainian Home No. 14. Here were children, sheltered in the sanctuary of a bourgeois dacha, taking classes in military buildings vacated by tsarist cadets and the Red Army, ostensibly improving their physical health and moral fortitude through their labor outdoors and their knowledge through their study, writing, and contributions to a revolutionary institution. And, lest we get too serious, when opportunity presented itself, the children also enjoyed a frolic on the neighboring Arkady beach. The point is that the children's town by the sea, by the border, and by the threatening and alluring city of Odesa performed all these roles for the children under its protection. The simultaneity of its multiple, overlapping competencies only increased its significance to the young Soviet state, its charges, and to the promise of collectivism.

Children and youth could be "savaged" as well as "savage." The long imperial and Soviet anxiety about the moral contagion that the urban street represented was meant to be resolved by the very range of responsibilities that the Odesa Comintern Children's Town No. 1 embraced. If the initial motivation was containing the threat of juvenile delinquency and vagrancy, activities such as those advocated by Ivasevych recognized that the broader environment inscribed lasting injury on young constitutions. Educators, like Ivasevych, who believed that children could not be morally "defective," would come to be labeled "florists" from the slogan "Children Are the Flowers of Life."[35] In a very real sense, children in the town functioned as their own florists, cultivating themselves as much as vegetal blossoms. Wildness could be tamed, and individual desires subordinated. Within the bustle of children's activity, the larger "scientific" tension between a child's intrinsic deficit and victimhood by external, corrupting forces seemed trivial, if not reconciled. And although isolation, correction, and salvation were inherently bound up in the enterprise of the town, they could not be reduced to a singular punitive focus.

[34] See, for example: DAOO, f. R-1234, op. 1, spr. 8, ark. 126–127; DAOO, f. R-112, op. 1, spr. 488, ark. 30; DAOO, f. R-134, op. 1, spr. 1006, ark. 92–93, 95–96; DAOO, f. R-150, op. 1, spr. 326, ark. 182.

[35] Ball, *And Now My Soul is Hardened: Abandoned Children in Soviet Russia, 1918–1930,* 129.

**Олег Бажан**
*Національний університет «Києво-Могилянська академія»*
*bazhanclio@ukr.net*

# УДАВАНИЙ ТА РЕАЛЬНИЙ ПОРТРЕТИ ЧЕКІСТА В ДОБУ ВЕЛИКОГО ТЕРОРУ

*У розділі акцентується увага на виокремленні основних факторів, що вплинули на формування уявлень про образ чекіста в пересічних громадян Країни Рад у 1920–1930-х роках. З'ясовано, що радянський режим через засоби масової інформації, художню літературу, агітаційні плакати спрямовував зусилля для пропаганди культу ВУЧК-ГПУ-НКВС, прославлення традицій комуністичних спецслужб. Залучення різних історичних джерел (особові справи чекістів, архівно-слідчі справи другої половини 1930-х років, матеріали партійних розслідувань) дозволяють об'єктивно висвітлити повсякденне життя, норми поведінки співробітників радянських органів держбезпеки, розкрити негативні прояви в чекістському середовищі в умовах формування та зміцнення тоталітарного режиму в Українській РСР.*

*Ключові слова: радянські спецслужби, Великий терор, девіантна поведінка.*

***Конструювання парадного портрета чекіста***

В умовах становлення радянського тоталітарного режиму, посилення масових репресій одним із важливих завдань більшовицької пропаганди було утвердження в суспільстві героїчного образу співробітника органів державної безпеки. Провідна роль у формуванні позитивного іміджу «чекіста», «наркомвнусправця» належала друкованим засобам інформації. В газетах, художній літературі, кіно визначення «чекіст» застосовувалося не просто для позначення співробітника органів держбезпеки, а щоб підкреслити його особливий статус, безкомпромісність у боротьбі з «ворогами народу». Формування позитивного образу «героя-чекіста» відбувалося за допомогою лінгвістичних конструкцій

(«вірні сини більшовицької партії»; «НКВС – вірний охоронець народу»); акцентуванням на особистісних рисах співробітника радянських органів держбезпеки («непереможні», «мужні», «сміливі», «рішучі»).

У побудові позитивного образу «чекіста» на шпальтах газет часто-густо використовувалися метафори, які порівнювали співробітників наркомату внутрішніх справ з птахами і тваринами, наприклад, з «орлами», які мають добрий зір, або з «вірними собаками, які розтерзають ворога». В часи Великого терору набула поширення метафора, коли співробітників радянських органів державної безпеки порівнювали зі зброєю: «оголений меч революції».

Мовні штампи, такі як «лицарі революції», «караюча рука радянського народу», «вартові завоювань Жовтня», «залізні люди», на думку радянського Агітпропу, мали викликати в пересічних громадян довіру, почуття вдячності, захоплення, бажання співпрацювати з органами держбезпеки[1].

Проблемою створення позитивного образу репресивної структури радянської влади переймалися всерйоз і на центральному рівні ВУЧК. Відомо, що 8 грудня 1920 р. відбулося чергове засідання бюро партійного осередку Центрального управління надзвичайних комісій та особливих відділів України, яке розглядало питання «про популяризацію ЧК». У протоколі засідання відзначалося, що «це питання неодноразово піднімалося в бюро. Популяризація ЧК, підняття його престижу в очах робітничих мас – нагальне завдання Бюро»[2]. Не дивно, що чекісти часто-густо ототожнювали себе з революцією, вважали «людьми з особливою місією» – так званими «санітарами революції». В мемуарах, автобіографіях, «листах до влади» вони демонстрували свою готовність брати участь у каральних акціях правлячого режиму. Пафосну тональність для змалювання власних заслуг під час роботи в ЧК-ДПУ-НКВС обрав у листі до наркома внутрішніх справ НКВС М. Єжова помічник начальника 4-го (секретно-політичного) відділу Управління державної безпеки НКВС УСРР Соломон Брук[3]: «Я вступив в партію і в наші органи на початку 1920 р. і без жодного дня перерви працював до свого арешту. Розпочав роботу на самому низькому щаблі, як тоді називалося, з оперативного комісара, тобто комісара по обшукам та арештам, потім перейшов в чергові коменданти, потім комендантом Харківської ЧК… Не має жодного троцькіста (а їх було заарештовано сотні), щоб не допитував або не допомагав слідчому в процесі слідства конкретними порадами… Мій підпис є на актах із виконання вироків над троцькістами. Всього лише за день до свого арешту в Харкові, де були стягнуті для суду Військової Колегії троцькісти лівобережжя України, я у зв'язку з хворобою прокурора та зайнятості голови Колегії сам, за їх дорученням, провів всю операцію з виконання вироку над 75-ма троцькістами (це може підтвердити

[1] Ксенія Кузіна, «ОДПУ/НКВС у радянському плакаті та карикатурі (1930-ті – початок 1940-х рр.», в: *З архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ* 1(2019): 221.

[2] Державний архів Харківської області, ф. 1, оп. 1, спр. 59, арк. 43.

[3] В усіх цитатах збережено пунктуацію та орфографію оригіналу.

голова Колегії, що засідала в Харкові 8, 9, 10 і 11 липня), як бачите, я почав і закінчив свою роботу в наших органах самою чорною, але разом із тим її почесною частиною. Мій партійно чекістський шлях бездоганний…»[4]

Образ чекіста, представлений на сторінках газет, був переважно абстрактним. Проте інколи в ЗМІ приділялася увага конкретним очільникам органів держбезпеки на союзному, республіканському та обласному рівнях (генеральний комісар держбезпеки М. Єжов, нарком внутрішніх справ УРСР В. Балицький та ін.).

Чимало літераторів сталінської епохи у власних книгах та віршах плекали образ чекіста. «Фанатично відданий ідеалам революції» – таким постає герой новели Миколи Хвильового «Я (Романтика)», чекіст під іменем «Я» – главковерх «чорного трибуналу»[5]. Своє захоплення радянськими спецслужбами демонструє письменник Ісаак Бабель, який називає чекістів «святими людьми»[6]. Аурою втаємниченості, містичними та сакральними атрибутами наділяє чекістів російський поет і прозаїк Велемір Хлєбников. В уяві основоположника російського футуризму чекіст – наполовину Ісус, наполовину Нерон, який купає людей «у *душі смерті»* [7]. Про «гуманізм» чекістів, їхню «дивовижну культурну роботу» в таборах задля перевиховання ворогів у героїв праці писав Максим Горький[8]. У циклі оповідань російського письменника Юрія Германа «Залізний Фелікс» (надруковано в «Детгиз») перед читачами постає образ еталонного носія радянської моралі: кришталево чесного, непідкупного, трудолюбивого, талановитого організатора, великого друга дітей, непримиренного до ворогів більшовика-ленінця, аскета в побуті Фелікса Дзержинського[9].

Варто зазначити, що самі співробітники караючої структури вимагали, щоб письменники, історики й режисери відображали в мистецтві «чистий та благородний» образ чекіста. Престиж професії співробітника радянських органів державної безпеки знайшов відображення в політиці перейменування вулиць, міст у 1920–1930-ті роки. «Вулиці чекістів», «провулки чекістів» «чекістські тракти» з'явилися в різних куточках Радянського Союзу. Очільники комуністичної спецслужби за часів Сталіна увійшли до так званого «радянського пантеону» – кола вождів більшовицької партії, причетних до будівництва соціалізму епохи перших п'ятирічок. До канону «вождів» потрапили фундатор радянських спецслужб Фелікс Дзержинський, нарком внутрішніх справ СРСР Микола Єжов. Так, на честь командира «Великого терору» М. Єжова було названо п'ять районів у різних

[4] ГДА СБУ, ф.5, оп. 1, спр. 64826, т. 2, арк. 111–112.

[5] Микола Хвильовий, *Я (Романтика)* (Х.: Фоліо, 2021), 348.

[6] Дмитрий Фурманов, Собрание сочинений в четырех томах. Том 4. Дневники. Литературные записи. Письма. (М.: Государственное издательство художественной литературы, 1961), 342.

[7] Велемир Хлебников. «Председатель Чеки» в Новый мир 10 (1988): 149–152.

[8] Максим Горький, «По Союзу Советов. Соловки» в *Наши достижения,* 5–6 (1929).

[9] Юрий Герман, *Железный Феликс* (М.: Государственное издательство детской литературы. Серия: Школьная библиотека,1941), 48.

містах СРСР: Семипалатинську, Архангельську, Кривому Розі, Свердловську та Чкалові. На честь наркома внутрішніх справ УРСР Всеволода Балицького було названо київський стадіон «Динамо», київську школу № 51, клуб співробітників НКВС у місті Сталіно, шахту № 9 у м. Перевальську Луганської області, кінний завод у с. Петрівці Миргородського району Полтавської області[10]. У лютому 1936 р. село Ладан Чернігівської області було перейменовано на село Балицького, а Ладанська сільрада стала сільрадою Балицького[11].

Отже, радянський режим спрямовував усі зусилля, передусім засоби масової інформації, для пропаганди культу ВУЧК–ДПУ–НКВС, прославлення традицій комуністичних спецслужб, виправдання участі державних силових структур в акціях державного тероризму.

***«По той бік сонця» (реальний портрет співробітника репресивних органів)***

Набір кадрів був одним зі складних організаційних завдань для очільників Наркомату внутрішніх справ. Основними критеріями для відбору співробітників в органи держбезпеки були членство в партії більшовиків, активна участь в революційному русі, служба в Червоній армії за часів громадянської війни. Масові політичні арешти 1937–1938 років, великий обсяг слідчої роботи призвели до кадрового дефіциту в добу Великого терору. Знайти в робітничому середовищі «партійних» та одночасно більш-менш освічених людей було не так просто. Тому певний час у кадровому складі НКВС залишалися виявлені в ході службових спецперевірок колишні кримінальники й авантюристи, люди, що відрізнялися особливою жорстокістю. За необхідності виявлений контингент «небажаних» та «скомпрометованих» чекістів слугував базою для планових репресивних кампаній серед співробітників наркомату внутрішніх справ у період Великого терору. Так одеських чекістів Марка Рогаля та Аркадія Ратинського, які займалися контрабандою на початку 1930-х років, «оформили» в «контрреволюційну організацію в лавах НКВС»[12]. Водночас убивство людини (захищаючись від п'яних молодиків під час справляння весілля у с. Дергачі на Харківщині, чекіст перевищив міру необхідної самооборони і вогнепальним пораненням спричинив смерть дев'ятнадцятирічного юнака) не було перешкодою для старшого лейтенанта держбезпеки Івана Нагорного, щоб виконувати обов'язки начальника внутрішньої тюрми УДБ НКВС УРСР у Києві та здійснювати «спеціальну роботу» – розстрілювати «ворогів народу» в 1937–1938 роках[13].

Особовий склад НКВС у 1920–1930-ті роки не відзначався високим освітнім рівнем. Серед 32 чекістів, висунутих на керівні посади наркомом внутріш-

[10] Юрий Шаповал, Вадим Золотарев, *«Гильотина Украины»: нарком Всеволод Балицкий и его судьба* (М. : Политическая энциклопедия, 2017), 379.

[11] ЦДАГО України, ф.1, оп. 6, спр. 440, арк. 72.

[12] Там само, ф. 263, оп. 1 спр. 37281, арк. 75, 77–85.

[13] ГДА СБУ, ф. 12, спр. 3852, т. 1, арк. 66–66 зв.

ніх справ УРСР І. Леплевським у 1937 році, лише двоє співробітників мали вищу освіту, більшість – тільки початковий рівень освіти[14]. Для прикладу наведемо уривок з атестації чергового помічника оперуповноваженого оперативного пункту транспортного відділу УДБ НКВС по Харківській області на ст. Кременчук молодшого лейтенанта держбезпеки, кавалера двох орденів Червоного Прапора Григорія Гаркуші за перше півріччя 1937 р.: «… ніяких окремих доручень оперативного характеру виконувати не в змозі, за винятком чергування по зовнішній службі, де цілком бездіє, оскільки будучи безграмотною людиною, жодних заходів по заявам, що надходять під час чергування, не приймає… Всіх затриманих, яких стрільці доставляють до оперпункту, або звільнює, щоб не складати протокол, або без всякого оформлення доставляє до міліції, яка проти таких дій постійно протестує… Є людиною малограмотною і в цьому питанні над собою не працює, незважаючи на примус. Агентурної та слідчої роботи не знає. Вчитися працювати зовсім не бажає»[15].

За усталеними канонами, в комуністичній спецслужбі мали домінувати вихідці з пролетарських родин. Однак, як засвідчують службові перевірки відділу кадрів НКВС, чекісти у своїх анкетах свідомо «поліпшували» власний родовід у бік пролетаризації, адже багато з них були представниками так званих дрібнобуржуазних верств. Соломон Абрамович Альтзіцер (у 1937–1938 рр. тимчасово виконуючий обов'язки начальника обліково-статистичного відділу Управління НКВС по Київській області, незмінний секретар особливої трійки УНКВС по Київській області в часи Великого терору) на час переходу на роботу до комуністичних спецслужб влітку 1928 року був безпартійним, мав непролетарське походження та професію продавця. Ба більше, С. Альтзіцер не міг похизуватися бойовим минулим у лавах Червоної армії, а також не був таємним співробітником або інформатором органів держбезпеки. Ймовірно, Соломон Альтзіцер постачав дефіцитні продовольчі товари комусь із чекістів у рідному з дитинства м. Запоріжжі, за що й отримав позитивні рекомендації при працевлаштуванні до Харківського окружного відділу ДПУ в статусі діловода[16].

Здатність без вагань виконувати будь-яку волю правлячого режиму стала на довгі роки головною вимогою до співробітників радянської держбезпеки, яких у той час влучно називали «мечоносцями партії». Не дивно, що на роботу в радянські органи держбезпеки стали набирати осіб на кшталт С.А. Альтзіцера, яким потрібно було постійно доводити відданість керівництву, боротися за членство в правлячій партії та плекати свою майбутню кар'єру.

Через недостатній контроль з боку партійно-радянського керівництва та прокуратури в органах ВУЧК-ДПУ-НКВС мали місце непоодинокі факти зловживання

[14] Вадим Золотарьов, «Керівний склад НКВС УРСР під час «великого терору» (1936–1938 рр.): соціально-статистичний аналіз у: *«З архівів ВУЧК–ГПУ– НКВД–КГБ*, 2(2009): 104.

[15] ГДА СБУ, ф. 12, оп. 1, спр. 8221, т. 2, арк. 46.

[16] Там само, спр. 2774, арк. 29–30.

посадовими особами владою або службовим становищем. У судово-слідчих документах 1930-х років зібрано численні факти, які розкривають ознаки посадових злочинів представників чекістської номенклатури: привласнення майна, розтрата державних коштів тощо. В обвинувальному висновку кримінальної справи проти начальника Уманської тюрми НКВС Самуїла Абрамовича докладно розповідається, як керівник пенітенціарного закладу організував злочинний бізнес у в'язниці: облаштував нелегальні майстерні індивідуального пошиття одягу та виготовлення меблів для мешканців м. Умань; незаконно відправляв ув'язнених на польові роботи, а натомість отримував для себе особисто від сільгосппідприємства вино та продукти[17]. В оригінальний спосіб вирішив збагатитися й облаштувати власний побут заступник начальника Управління робітничо-селянської міліції (УРСМ) по Вінницькій області Михайло Віхман: за рахунок коштів обласного управління міліції в себе в квартирі облаштував лікувальний кабінет (лампа «Солюкс», апарат «Дарсонваль», лампи для лікування вуха, горла, носа, набір інструментів для лікування глухоти, інгалятор, електрична піч, машинки для масажу та ін.); безкоштовно отримував овес в кавалерійському ескадроні для відгодівлі власних свиней; привласнив фотоапарати, рушниці, музичні інструменти, які належали політвідділу УРСМ УНКВС Вінницької області; віддав наказ начальнику речового складу зрізати замшеві налобники з 35 касок, які були використані для пошиття черевиків та рукавичок дружині; на кошти поліклініки було виготовлено зубні протези для дружини[18].

Керуючому справами ДПУ УСРР Якову Письменному інкримінувалося нецільове використання державних коштів (150 тис. крб.), спрямованих у 1933–1934 рр. для капітального переобладнання власного двоповерхового особняка у м. Харкові по вул. Чернишевського, 59[19]. У теці компроматів, зібраних на начальника Управління НКВС по Вінницькій області, старшого майора держбезпеки Михайла Трофимова вирізнявся лист голови спецколегії Вінницького обласного суду Р. Казимірського на адресу Й.В. Сталіна, С.В. Косіора та М.І. Єжова, в якому викривалися його фінансові порушення: «Начальник Вінницького Облуправління Тимофєєв місяців 3–4 тому як приїхав з Чернігова (16 грудня 1936 р. політбюро ЦК КП(б)У затвердило Тимофєєва начальником УНКВС по Вінницькій області. – *Авт.*). Всі співробітники знають і шепочуться про те, що для того, щоб зробити квартиру для Тимофєєва, виселили з особняка дитячий садок НКВС і переселили в квартиру колишнього начальника НКВС тов. Соколинського. В особняк (має, до речі, 8–10 кімнат), який ремонтується для Тимофєєва, вкладаються десятки тисяч карбованців державних коштів. Гроші ці йдуть як суми, призначені для ремонту облуправління. Для чого родині з 4-х осіб такий особняк? Чому тов. Соколинський міг жити в іншій квартирі? Де більшовицька скромність? Все це відбувається на очах у обкому партії. Всі знають про те, що в Облуправлінні крадуть державні

[17] Там само, ф. 5, спр. 38195, т. 1, арк. 86.
[18] ЦДАГО України, ф. 263, оп. 1, спр. 33032 – ФП, т. 14, арк. 165–165 зв.
[19] ГДА СБУ, ф. 5, спр. 45886, т. 1, арк. 86.

гроші із радгоспів НКВС, оскільки керівництву доставляються до цих пір продовольчі пайки. А для того, щоб низові співробітники мовчали – в буфетах облуправління продають продукти з радгоспу за цінами нижче державних. Хто дав їм право обкрадати державу і продавати співробітникам масло по 10 карбованців за кілограм… Всі співробітники достатньо добре забезпечені для того, щоб жити за рахунок заробітної платні. Хто дав Тимофєєву право порушувати рішення партії та уряду та воскресати систему пайків у прихованому вигляді, і будувати собі особняки за десятки тисяч карбованців за рахунок держави»[20].

Багато хто з очільників радянської таємної поліції ототожнював себе з революцією, вірив у непогрішимість своїх дій, переймався усвідомленням особливої місії власної особи. Тип владних відносин, які склалися всередині силової структури за часів Всеволода Балицького, описує у свідченнях особливоуповноважений НКВС УРСР, капітан держбезпеки Наум Рубінштейн: «Балицкий широко культивировал подхалимство, любил изображать из себя вождя, неоднократно заявляя, что он не столько чекист, сколько руководящая партийная фигура. На восстановление и оснащение особняка Балицкого ушло около миллиона рублей, а его содержание в месяц доходило до 35 000 рублей. Когда Балицкий взял себе ребенка, то на оборудование детской комнаты было израсходовано около 35 тысяч рублей, в саду высажено 8 500 роз … В парке киевского особняка Балицкого был устроен зоологический сад, в доме создана оранжерея. Сам нарком и его жена "весьма тяготели к приобретению драгоценных вещей". Через начальника Административно-хозяйственного Управления НКВД УССР С.М. Циклиса для семьи покупались дорогие картины (по 5 000 рублей) и скульптуры»[21].

Нагнітання істерії щодо класового протистояння, проголошення панівним режимом в середині 1930-х років посиленої боротьби з «ворогами народу» в умовах правової вакханалії стали мотиваційними чинниками девіантних дій серед різних соціальних та професійних груп радянського суспільства, в тому числі в лавах правоохоронців. Девіантна поведінка значного числа співробітників радянських органів державної безпеки в розпал масових політичних репресій у другій половині 1930-х років, яка характеризувалася психологічною схильністю до асоціальних вчинків, знаходила своє вираження переважно в алкоголізмі, розбещеності, клептоманії, садизмі тощо. Інформаційний потенціал судово-слідчих документів дає змогу проілюструвати соціальні девіації, культурні та психічні відхилення штатних співробітників силового відомства в добу Великого терору.

Криза ціннісних орієнтирів, що спостерігалася в часи Великого терору в різних сферах життя, призводила до культурних та психічних відхилень у соціальному поводженні представників зазначеної професійної групи. Навесні 1939 року певний резонанс у колективі одеських чекістів викликала аморальна поведінка

[20] Там само, ф. 12, спр. 3123, т. 3, арк. 11–12.

[21] Юрий Шаповал, Вадим Золотарев, *«Гильотина Украины»: нарком Всеволод Балицкий и его судьба* (М.: Политическая энциклопедия, 2017), 351.

начальника 2 відділку 2 відділу УДБ УНКВС по Одеській області, лейтенанта держбезпеки М.М. Тягіна. 22 квітня 1939 р. на засіданні партбюро УДБ УНКВС розглядалися результати роботи комісії з розслідування нестатутних стосунків лейтенанта держбезпеки Миколи Тягіна з дружинами репресованих. У ході дізнання було встановлено, що кандидат у члени КП(б)У М.М. Тягін умисне схиляв жінок заарештованих «есера Борисова і члена повстанського загону Демченка» до інтимних стосунків, обіцяючи посприяти в закритті кримінальних справ[22].

Нехтування кримінальним процесуальним правом за директивами центру, атмосфера недовіри та доносів, яка панувала в силовому відомстві, спричиняли психічні розлади, маніакальну підозрілість, депресію серед безпосередніх організаторів і виконавців «Великого терору». Заарештований начальник внутрішньої тюрми УНКВС по Житомирській області Федір Ігнатенко свідчив, що «когда началась массовая операция, я всё время работал на исполнении приговоров. Я не могу говорить цифры, но я сам перестрелял тысячи людей. Это стало отражаться на здоровье. Дошло до того, что два раза я пытался стрелять в себя. Ходишь по улице и вдруг начинаешь бежать – кажется за тобой гонятся расстрелянные. Приходишь на работу и работать не можешь, пойдешь убьешь птичку или кошку и потом работаешь… При массовых операциях я около полутора лет спал здесь не раздеваясь. Проспишь пару часов и опять сразу за работу берешься»[23].

Моральний і психічний стан чекістів під час масових політичних репресій досить яскраво описав начальник Уманської міжрайонної оперативно-слідчої групи НКВС УРСР Олександр Томін: «Работники доводились до состояния полусонных автоматов, не способных подчас даже мыслить. Характерным в этом отношении является известный эпизод, когда работник при встрече с другом, вместо обычного приветствия “здравствуйте”, которое он хотел сказать, механически задал вопрос “кто вербовал?”. Этим возгласом “кто вербовал” была насыщена вся обстановка работы наших органов описываемого периода и этот возглас как реальная угроза в перспективе самому услышать его, преподносится руководством или со слов этого, так называемого руководства каждому, как сигнал к тому, чтобы воспринимать и исполнять, но не вздумать критиковать»[24].

Грубе порушення правил ведення слідства, фізичне насилля й моральне знущання, побиття і застосування тортур щодо підслідних у 1930-ті роки набули масового характеру та спричинили правову вакханалію.

* * *

Радянська таємна поліція в період становлення і подальшого двадцятиріч-ного розвитку залишалася малопрофесійною та перетворилася на інструмент

[22] Державний архів Одеської області, ф. 5355, оп. 1, спр. 130, арк. 20.
[23] ГДА СБУ, ф. 5, оп. 1, спр. 67841, т. 3, арк. 154.
[24] Там само, спр. 38195, т. 4, арк. 241.

утвердження й зміцнення тоталітарного режиму в країні Рад. Діяльність органів ВУЧК-ГПУ-НКВС у ЗМІ та наукових публікаціях у радянський період була викладена в дусі «героїзації», з певними ідеологічними штампами та приховуванням негативних аспектів їхнього функціонування. Служба в каральних органах перетворювалася для людей на швидкий соціальний ліфт, давала можливість обійняти високі посади, на які раніше вони не могли навіть претендувати.

Стан аномії, який характеризувався дезорганізацією соціальних відносин, порушенням загальноприйнятих цінностей, в умовах утвердження радянської влади призводив до того, що свобода дій співробітників держбезпеки, будучи неунормованою, набувала форми сваволі. Соціальні (вкрай важкий економічний стан країни під впливом соціалістичних перетворень, суспільна мораль та моральні цінності, культ насилля, що утвердився в радянському суспільстві в умовах панування командно-адміністративної системи) та індивідуально-психологічні чинники (наявність певних характеристик індивіда, особистісні та професійні якості) зумовлювали масові прояви девіантної поведінки серед співробітників радянських органів держбезпеки.

**Віталій Огієнко**
*Український інститут національної пам'яті*
*vitaliy.ogienko@gmail.com*

# «РОБИЛА – ТА Й ЗАРОБИЛА»: УДАРНА РОБОТА, КОЛГОСПНА РОБОТА І ТРАВМА ГОЛОДОМОРУ

*Розділ проливає світло на складні й неоднозначні процеси, які вплинули на становлення радянської ідентичності в 1930-ті роки. Аргументується, що стахановський рух в українському селі невіддільний від травми Голодомору і травматична парадигма є продуктивним інструментом аналізу не лише самого феномену, а й усього радянського періоду. Стверджується, що в перші післяголодоморні роки стахановський рух на селі мав два джерела походження – активістів і комсомольців, а також голодуючих селян, що нарешті остаточно визнали зверхність своїх гнобителів та усвідомили, що єдиний спосіб вижити полягає в безумовній покорі й роботі в колгоспі, по суті, без оплати. Розділ показує, як живий травматичний досвід Голодомору перейшов на інший рівень – колективної та соціальної взаємодії, а невдовзі став вагомим чинником культурного життя радянського суспільства.*

*Ключові слова: Голодомор, стахановці, рух п'ятисотенниць, радянська ідентичність, міжпоколінна передача травми.*

## Вступ

Прив'язаність радянської людини до радянських цінностей та певних поведінкових кліше важко піддається раціональному поясненню. Радянська ідентичність, як й інші подібні феномени, багатолика, зокрема й тому, що її формування відбувалося у сфері соціальної та культурної взаємодії, а отже, мала місце безліч різних культурних, соціальних і політичних нашарувань. Щоразу дослідження цих нашарувань відкриває феномен з іншого боку, але те ірраціональне, що лежить в основі, залишається недоступним. Для того, щоби доторкнутися до основи, необхідно

повернутися назад до зародження радянської ідентичності, так би мовити, відмотати стрічку з цими нашаруваннями на початок, а саме до великих сталінських проєктів індустріалізації, колективізації та виховання «нової радянської людини».

Стахановський рух уособлює радянську людину чи не найкраще. Стахановці брали участь у соціалістичних змаганнях з метою встановлення виробничих рекордів, підвищення продуктивності праці, найкращого використання техніки й технологій. Вони прагнули працювати більше, краще та довше за інших в інтересах радянської держави та комуністичної партії. Стахановці були одними з перших справжніх звичайних радянських будівничих комуністичного сьогодення, людьми нової радянської генерації.

Аналіз ґенези стахановського руху на селі та руху п'ятисотенниць (колгоспників – ударників праці), на мою думку, допоможе пролити світло на зародження такого соціо- та психотипу, який пізніше отримав назву «радянської людини». Відповідно, сама радянська ідентичність та причини її стійкості, а також занепаду радянського проєкту, зокрема в Україні, стануть більш зрозумілими.

***Як учить працювати товариш Сталін?***

Коли в зачинательки руху п'ятисотенниць і радянської знаменитості Марії Демченко після закінчення Академії сільського господарства в 1945 р. запитали, як їй вдалося досягти успіху в житті, отримати високі державні нагороди і стати тим, ким вона стала, вона просто відповіла: «Робила, та й заробила»[1]. Іншого разу вона пояснила: «Орден (Орден Леніна. – *В.О.*) легко не дається. Ми його отримали не за карі очі, не за чорні брови. Кожна з вас, мої подруженьки, може отримати таку саму нагороду, якщо працюватиме, як учить нас товариш Сталін»[2].

Як побачимо далі, науку товариша Сталіна дуже добре засвоїли не тільки Марія Демченко, інші ударники та ударниці праці, а й мільйони селян. Та й сам товариш Сталін, схоже, був цілком задоволений результатами своєї «науки», принаймні перебував у чудовому гуморі, споглядаючи та слухаючи доповіді делегатів з'їзду колгоспниць-ударниць бурякових полів, який відбувся в листопаді 1935 р. у Москві. Він витратив кілька годин свого часу на фотографування зі щасливими ударницями.

У своєму виступі на цьому з'їзді Сталін згадав нових радянських людей, окремо наголосивши на їхній не відомій до того трудовій етиці:

«Товарищи, то, что мы сегодня видели здесь, – это кусок новой жизни, той жизни, которая называется у нас колхозной, социалистической жизнью. Мы слушали простые слова простых трудовых людей, как они боролись и преодолевали трудности для того, чтобы добиться успехов в деле соревнования. Мы слушали речи женщин, не обычных, а, я бы сказал, женщин – героинь труда, потому что

[1] Олександр Абарінов, «Не просто Марія. Трагедія знаменитої "ударниці"», День, 5 червня, 2009. https://day.kyiv.ua/uk/article/ukrayina-incognita/ne-prosto-mariya.

[2] Владимир Шмерлинг, *Мария Демченко* (М., Молодая гвардия, 1936) http://vlshmerling.narod.ru/ar/0133.htm

только героини труда могли добиться тех успехов, которых они добились. У нас не бывало раньше таких женщин. Мне вот 56 лет уже, видал виды, видал достаточно трудящихся мужчин и женщин. Но таких женщин я не встречал. Это – совершенно новые люди. Только свободный труд, только колхозный труд мог породить таких героинь труда в деревне».[3]

Це був один із моментів тріумфу «геніального вождя», хоча, як ми пересвідчимося далі, тріумфу далеко не повного. Йому вдалося виховати радянських людей нового покоління, відданих комунізму та готових важко працювати за найменшим покликом партії. Життєві біографії двох ударниць-буряківниць із села Старосілля Черкаської області Марії Демченко та Марини Гнатенко, механізаторки-трактористки Паши Ангеліної із села Старобешеве на Донеччині, ударниці-льонарки Надії Заглади з села Високе Житомирської області не особливо відрізняються, але чітко показують, як зародилося соціалістичне змагання в українському селі, а з ним народилася і радянська людина.

***Робота ударна***

Рух п'ятисотенниць веде свій початок від напівлегендарної обіцянки Марії Демченко Сталіну виростити 500 центнерів цукрових буряків з гектара, яку вона дала на II Всесоюзному з'їзді колгоспників-ударників, що пройшов 11–17 лютого 1935 р. у Великому Кремлівському палаці в Москві.[4] Між ними відбувся такий діалог:

«… товарищ Сталин усмехнулся, спрашивает меня:

– Мария Софроновна?

Я смутилась. «Откуда, – думаю, – ему знать такие подробности?» Но ответила:

– Да...

Товарищ Сталин меня обо всем подробно расспрашивал, всем интересовался. Спрашивал о жизни, о женщинах, о молодежи, о культуре, о колхозе. Я ему все рассказала, ничего не прибавила и ничего не утаила. Рассказала я, как пестовали мы свеклу на своей плантации. Товарищ Сталин и говорит:

– При такой работе и пятьсот центнеров дать можно!

– Дам, товарищ Сталин, – отвечаю я. Как сказала я это, товарищ Ворошилов вмешался:

– Слышишь, товарищ Демченко: пятьсот. Подумай хорошенько!

Подумала я и еще раз повторила товарищу Сталину свое обещание...»[5].

До речі, це була одна з перших подібних обіцянок Сталіну, і, звичайно, вона не могла залишитися невиконаною. Ланка Марії Демченко отримала 523,7 центнера. Ланка Марини Гнатенко відстала всього на 12 центнерів[6]. Це був рекорд СРСР. Певно, що цей успіх був широко розтиражований радянською пресою.

[3] Иосиф Сталин, *Сочинения* (М.: Издательство «Писатель», 1997), Т. 14, 76–77.
[4] Шмерлинг, *Мария Демченко*.
[5] Шмерлинг, *Мария Демченко.*
[6] Там само.

Фото Демченко довго не сходили з перших шпальт радянських газет. Враз дівчата стали знаменитостями.

Паша Ангеліна здобула гучну славу в 1933 р., коли заснувала й очолила першу жіночу тракторну бригаду. Її бригада виконала виробниче завдання на 210 % та посіла наприкінці 1933 р. 1-ше місце серед тракторних бригад Старобешівського району. В травні 1936 р. від імені жіночих бригад району Ангеліна виступила із закликом до жінок-трактористок розпочати соціалістичне змагання. В ньому взяли участь близько 200 тисяч жінок.[7]

Надія Заглада стала відомою в 1936 р., коли очолювана нею ланка виростила 526 центнерів цукрового буряку. Згодом вона взялася за льон-довгунець та не лише досягнула рекордної на той час урожайності у світі – 3,3 центнера волокна з гектара, а й спромоглася за сезон отримати аж два врожаї цієї сільгоспкультури.[8]

Робота ланок Демченко і Гнатенко за своєю інтенсивністю та витраченими зусиллями не особливо відрізняється від праці інших зіркових п'ятисотенниць. Якщо Олексію Стаханову для встановлення свого рекорду знадобилося 5 годин і 45 хвилин каторжної праці, то дівчата Демченко і Гнатенко працювали не покладаючи рук усю весну, літо й осінь. Відомо, що місцеві партійці та комсомольці зробили все, щоб дівчата виконали обіцянку. Їх усіляко підтримували, допомагали з деякими підготовчими роботами, наприклад, підвозом води на плантацію. Є свідчення того, що з їхнім рекордом не все чисто. Дуже вірогідно, що Демченко привласнила якусь частину чужого врожаю, звичайно, з відома колгоспного керівництва, кровно зацікавленого в успіху затії з обіцянкою вождю.[9]

Утім, факт залишається фактом. Ланки Демченко і Гнатенко, щоб виростити більш ніж півтисячі центнерів з гектара, доклали просто-таки велетенських зусиль. Усі мали покласти останні сили, але обіцянки дотриматися. З перспективи виконаної роботи та витрачених зусиль їхні рекорди не були «фейком». Вони працювали так, що, за словами Марини Гнатенко, «якщо [пуп. – В.О.] лопне – зашиємо, а розв'яжеться – зав'яжемо».[10]

Спробуймо уявити цю роботу. Плантація Марії була на відстані 7 кілометрів від села. Працювали Марія та ще чотири дівчини. Тобто щодня їм доводилося долати 14 кілометрів туди-сюди, аж поки вони не стали жити в старій хаті недалеко від поля. Це економило час на дорогу. Ще до посадки вони удобрювали ґрунт курячим послідом, який шукали по всьому селу, а потім товкли в порошок

[7] Марочко Василь, *Ангеліна Парасковія Микитівна*, Енциклопедія історії України: Т. 1: А-В / Редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін. (К.: В-во «Наукова думка»), 2003http://www.history.org.ua/?termin=Anhelina_P

[8] Д. Прикордонный, «Человек, богатый совестью», *Огонек*, 44 (1962): 16.

[9] Василь Охріменко, с. Старосілля Черкаської області, Микола Корнієнко. Проєкт усної історії «Трансформація громадянського суспільства: Усна Історія української селянської культури 1920–30 рр.», (Вільям Нолл, 1992–1999). Архів усної історії, Центр дослідження української спадщини, Коледж св. Томаса Мора, Саскачеванський університет, http://drc.usask.ca/projects/pcuh/transformation/ukr/search.php?all=TRUE

[10] Марина Гнатенко, *П'ятисотенниці* (К.: Політвидав України, 1975), 63.

у ступах. Вони також удобрювали ґрунт золою, яку збирали взимку для майбутнього урожаю. Потім вони виривали бур'яни. Пізніше зробили спеціальні канавки для того, щоб шкідникам було важче дістатися до рослин. Задля рекорду їм довелося подолати чимало форс-мажорних ситуацій. Наприклад, вони палили вогнища, щоб урятувати буряк від морозу, що є відомою тогочасною агротехнологією.[11] Володимир Шмерлінг, радянський пропагандист того часу, описує порятунок буряків від приморозків так:

«Еще издали она увидела поседевшие верхушки сосен, покрытые инеем. Мороз! Мария побежала к свекле. Если бы она могла накрыть платком всю плантацию, закутать каждый бурячок, отогреть его своим дыханием! Чуть съежились зеленые листья, будто хотели прижаться плотней к земле. Демченко бегала по плантации, дотрагивалась то до одного, то до другого бурячка.

– Вот це тобі и труба! – упавшим голосом произнесла она. Почувствовала боль, словно оборвалось все внутри. Ей стало очень холодно. Холод тянулся к ней от каждой ветки сосны, от каждого бурячка. Ей казалось, что вот-вот на ее глазах все замерзнет».[12] За її підрахунками, їй вдалося врятувати 40 % сходів, решта загинула.[13] Довелося підсіювати буряк замість померзлих рослин.

Потім вони проривали маленькі бурячки, дев'ять разів проходили їх сапами і вісім разів руками[14]. В засуху возили спеціальну гноївку і поливали нею бурячки, стеживши за тим, щоб вона не потрапила на ростки. Возили також воду, рятуючи посіви від засухи. За допомогою насосу вони вилили в землю 15 тисяч відер води. Дівчата збирали руками довгоносиків – головних ворогів селян-буряківників. Розводили багаття, щоб інші шкідники – п'ятнисті лугові метелики летіли на вогонь і там помирали. Знищували кротів і робили багато іншого.

Заглада, Ангеліна та інші також працювали самовіддано. Подібні рекорди були зовсім не поодинокими. Рекорд Марії Демченко недовго тримався. Христина Байдич зібрала 539 центнерів, її подруга Катерина Андрощук – 531 центнер. Ланка Ганни Швидько досягла позначки 576 центнерів.[15] Абсолютною рекордсменкою стала Наталя Балабаєнко – ланкова-стахановка колгоспу «Червоний партизан» Бахмачанського району на Чернігівщині, яка в 1936 р. виростила божевільні 1096 центнерів буряка з гектара.[16] Але ці рекорди не набули широкого розголосу, символ уже був обраний, та й, певно, далеко не всі ці дівчата підходили на роль радянської героїні-трудівниці. Були свої рекордсмени і рекордсменки з вирощування картоплі, кукурудзи тощо.

Мотивація Демченко, Гнатенко, Заглади та Ангеліної до роботи цілком зрозуміла. Всі вони походили з бідних сімей, у дитинстві наймитували в багатших

[11] Шмерлинг, *Мария Демченко.*
[12] Там само.
[13] Мария Демченко, *Как я стала запевалой пятисотниц* (М.: Детиздат ЦК ВЛКСМ, 1937), 18.
[14] Шмерлинг, *Мария Демченко.*
[15] Там само.
[16] «300 пудов ячменя с гектара», *Правда,* 2 августа, 1937, 3.

родинах і пізнали, по чому ківш лиха. Вступили в колгосп одними з перших ще в 1928–1930 рр. Були ідейними комуністками, якщо так можна охарактеризувати політичні погляди не зовсім освічених дівчат. Демченко долучилася до комунізму на Магнітському металургійному заводі, де разом з батьком пропрацювала приблизно рік. Гнатенко пригадувала, що просила батьків прибрати хатні ікони, мотивуючи це тим, що не личить батькам комсомолки мати ікони вдома.[17] Демченко та Гнатенко вступили до комсомолу в 1931 р., а Заглада – до комуністичної партії в 1932 р. Щоправда, Загладу виключили з партії в 1933 р. під час партійної чистки через неграмотність.[18] Хоча Демченко й уміла читати, але наука до пори до часу їй давалася важко. Ангеліна була кандидатом у члени ВКП(б) з 1931 р., членом ВКП(б) з 1937 р.[19]

Усі ненавиділи куркулів, принаймні ця ненависть де-не-де та проскочить у їхніх автобіографічних спогадах.[20] Брали участь у реквізиціях продовольства під час колективізації разом зі старшими товаришами та місцевими активістами.[21] Вони були активними учасницями місцевого громадського та колгоспного життя, як і личило комсомольцям та комуністам. Хоча в їхніх відрецензованих спогадах і немає описів прямих насильств за їхньої участі, швидше за все, вони мали місце.

Частково їхня мотивація важко працювати мала меркантильну природу. Їхня громадська активність та робота в колгоспі забезпечували їх харчами в голодні роки. Ніхто з їхніх родин не помер від голоду, цілком можливо, що й не голодував. Вони з самого початку звикли працювати в колгоспі й заради колгоспу. Після встановлення рекордів їхня «робота» вже щедро винагороджувалася. Так, Пашу Ангеліну преміювали вісім разів. Одного разу її преміювали 450 карбованцями, а на «Всеукраїнському конкурсі трактористів за систематичне перевиконання норм і високоякісну роботу Ангеліна одержала 1000 крб та іменний годинник».[22] Середні місячні посадові оклади районної й обласної партійної ланки в той час були в межах 300–350 крб.[23]

Вони отримали найвищі відзнаки СРСР, які, безперечно, приносили їм велику втіху. Цінні подарунки стали нормою в їхньому житті. Демченко та Гнатенко отримали найвищі нагороди – ордени Леніна, Заглада – два таких ордени,

[17] Гнатенко, *П'ятисотенниці,* 34.

[18] Заглада Надія, *Життя. Праця. Роздуми. Розповідь ланкової* (Київ: Державне видавництво політичної літератури УРСР, 1962), 18.

[19] Ангелина Прасковья Никитична, *Герои страны. Международный патриотический интернет-ресурс*, https://warheroes.ru/hero/hero.asp?Hero_id=9249

[20] Заглада, *Життя. Праця. Роздуми*, 82–84.

[21] Демченко, *Полюби землю*, 84, 90–93.

[22] К. Біляєвський, *Тракторна бригада Паші Ангеліної* (Харків: Державне видавництво колгоспної і радгоспної літератури УСРР, 1935), 9.

[23] Микола Дорошко, *«Номенклатурний працівник: привілеї та репресії», в: Українське радянське суспільство 30-х рр. XX ст.: нариси повсякденного життя*, під ред. С. В. Кульчицького (К.: Інститут історії України НАН України, 2012), 538.

а Ангеліна – аж три. Гнатенко й Загладі було надано звання «Герой Соціалістичної праці», а Ангеліна стала двічі Героєм Соціалістичної праці, не кажучи вже про менш значимі відзнаки. Вони були обрані депутатами Верховних Рад СРСР та УРСР, делегатами з'їздів КПРС. Були знайомі з першими особами країни, найвпливовішими радянськими чиновниками та самі були по-своєму впливовими, відчували себе затребуваними й авторитетними. Так, Заглада неодноразово спілкувалася з Хрущовим, Демченко – зі Сталіним, Петровським, Островським. Хату Марини Гнатенко відвідував Постишев. Ангеліна добре знала і Сталіна, і Хрущова.

Вони стали близькими і «своїми» для партії, та й самі відчували себе в новій ситуації, як риба у воді. Від моменту встановлення рекорду їх супроводжувала слава, їх упізнавали на вулиці. В центрі Старосілля Демченко було поставлено величавий пам'ятник. Колгоспу був виданий земельний акт за номером 1. У цей період у селі побудували двоповерхову школу, клуб на 500 місць, дільничну лікарню. Зрозуміло, що й соціальний статус ударниць надзвичайно виріс, не кажучи вже про те, що в рідних селах вони стали першими людьми. Почин Демченко та Гнатенко перетворився на масове соціалістичне змагання, яке отримало назву «рух п'ятисотенниць». Наприкінці своїх життів вони з упевненістю говорили, що прожили свої життя недаремно та щасливо, і в реальності, яка їх оточувала та, очевидно, їм подобалася, була й частка їхнього внеску.[24]

Отримавши статус радянських зірок, Демченко, Гнатенко, Ангеліна та Заглада цілком закономірно віддалилися від інших ударників і колгоспників. Власне, їм було вже достатньо лише відвідувати партійні збори й конференції, куди їх постійно запрошували, та фотографуватися з відомими партійними і державними діячами. Втім, із цієї четвірки Ангеліна та Заглада до останніх днів свого життя працювали в полі.

Винагорода для рядових учасників їхніх ланок була скромнішою, хоча, схоже, і їм трохи перепадало грошей, подарунків і слави. Водночас далеко не всім ударницям щастило забратися аж настільки далеко, щоб рідше виходити в поле та частіше відвідувати партійні збори. Переважна більшість із них залишилася працювати в полях та на фермах, де вони часто зазнавали неприхованої ненависті від односельців-колгоспників, колишніх самостійних господарів.

Поза тим, що загальна канва історій перших п'ятисотенниць у цілому є зрозумілою, один момент у цих історіях направду вражає та навіть захоплює уяву. Їхню активність, ініціативність та яскраво виражений ентузіазм до роботи, на перший погляд, важко збагнути, навіть якщо взяти до уваги загальну атмосферу індустріалізації. Марія часто повторювала: «Буряків нема, нема мене», і в це дійсно віриться. Згадаймо, як завзято вони працювали.

Для радянських істориків не становило великих труднощів пояснити це піднесення. Вони стверджували, що воно стало наслідком успішного впровадження в життя політики колективізації та підтримки найактивнішими колгоспниками

[24] Заглада, *Життя. Праця. Роздуми*, 3.

сформульованої комуністичною партією ідеї соціалістичного змагання. Як показує ця стаття, не можна повністю відкидати таку аргументацію.

І все ж варто ще раз уважніше подивитися на хронологію початку трудового шляху наших героїнь – від перших років колективізації аж до встановлення їхніх рекордів. Колгосп ім. Комінтерну в Старосіллі, колгосп ім. Першого травня у Високому, колгосп ім. Сталіна в Старобешевому – всі були створені в 1929 р., і відразу вони, як і переважна більшість колгоспів, не брали участі в соціалістичних змаганнях.

Самі партійні пропагандисти визнають, що відразу після оголошення весною 1929 р. «соціалістичне змагання на селі не набрало великого поширення … Таке змагання не потребувало участі колгоспівської маси й проходило формально, лише на папері».[25] Аж до 1934 р. виробниче змагання в сільському господарстві УСРР не мало значного поширення. Ці колгоспи зіткнулися з тими самими проблемами, зумовленими вакханалією колективізації, як і тисячі інших.

Перші ланки Демченко і Гнатенко були створені в 1930 р., а вже з 1933 р. вони починають добиватися доволі високих урожаїв, аж до 400 центнерів буряків з гектара.[26] З 1933 роком пов'язані перші великі трудові результати в Заглади та Ангеліної.

У цьому випадку мене цікавить не економічна доцільність участі у виробничих змаганнях і спрямування всіх зусиль на високі врожаї на певних доволі обмежених посівних площах, а сам факт того, що в 1933–1934 рр. були колгоспники, які працювали з великим завзяттям та ентузіазмом. У 1934 р. найбільше в Старосіллі, а саме 470 центнерів буряків, зібрала ланка Насті Пікуль, 469 – ланка Марії Демченко, 468 – Марини Гнатенко, 466 – Наталки Семської.[27] Якщо комсомольці Старосілля збирали понад 400 центнерів з гектара, то й обіцянка Марії Демченко Сталіну не була такою вже фантастичною. І в 1935 р. чимало ланок також зібрало понад 400 центнерів, а ланка Наталки Семської накопала 480 центнерів.[28] Само собою зрозуміло, що подібні ланки були і в інших українських селах.

Зараз наші знання про першу половину 1930-х рр. набагато повніші порівняно з радянськими часами. Відомо, з якими труднощами реалізовувалася колективізація, з яким опором зіткнулися на селі її агенти. Дуже добре відомо і про справжню голодову катастрофу, якої зазнало українське село в 1932–1933 рр. Звичайно, голод не обійшов стороною і ці села. Про рівень голодування в Старосіллі свідчить те, що селяни вживали в їжу здохлятину та різні замінники їжі.[29] Втім, смертність від голоду в селі не була високою. В селі, що налічувало чотири-п'ять тисяч

[25] Загнітко І., *Соціялістичне змагання в сільсько-господарських колективах та відповідальність за його переведення* (Харків: Юридичне видавництво НКЮ УСРР, 1930), 9.

[26] Шмерлинг, *Мария Демченко*.

[27] Гнатенко, *П'ятисотенниці*, 46.

[28] Там само, 74.

[29] «Свідчення Марії Данилівни Венець», в: *33-й: голод: Народна Книга-Меморіал*, упоряд.: Л.Б. Коваленко, В. А. Маняк (К.: Рад. письменник. 1991), 239.

жителів, від голоду померло щонайменше 94 особи.[30] Своїм виживанням жителі села мають завдячувати саме керівництву колгоспів, які забезпечили харчування колгоспників у полі та організували дитячі притулки. Ті, хто не вступив у колгосп, та, до речі, жителі сусідніх сіл зазнали гіршої долі. Так, у сусідньому селі Мліїв, за даними «Книги пам'яті жертв Голодомору. Черкаська область», померло 346 осіб.[31] Схоже, що саме в першій половині 1933 р., коли в більшості українських сіл голод почав косити своїх жертв, у Старосіллі завдяки колгоспу та, очевидно, його керівництву голод і смертність поширилися менше.

Справді, від голоду померли мільйони людей, голодували десятки мільйонів. Українські селяни втратили свою землю, про яку вони мріяли століттями, а отже, і засоби до існування, матеріальну незалежність та перспективи на краще життя. Найбагатших та найактивніших фермерів виселили з будинків, замінивши новою радянською елітою. Колгоспи переформатували все життя селян, зробивши їх, по суті, безправними кріпаками державного Лефіафана. Смішні трудодні не гарантували не лише матеріального благополуччя, а й нормального харчування. До типового образу Голодомору належать чорні понурі фігури шукачів їжі з опущеними донизу головами, які повільно, наче сновиди, блукали лісами та полями в пошуках чогось їстівного. Голодуючі рухалися помалу, часто залишалися вдома і спали практично цілодобово. Байдужість охопила всіх. Саме життя потихеньку неквапливо наближалося до кінця. Свідок Голодомору Дмитро Гойченко писав, що «навіть предсмертна агонія проходила непомітно. Люди наче не помирали, а повільно угасали».[32]

І на цьому фоні загальної безпомічності, апатії та зневіри ударниці-комсомолки й комуністки Старосілля, Великого та Старобешевого починають ставити свої рекорди з непідробним ентузіазмом та натхненням до роботи. Контраст вражає. Зрозуміло, що маємо віднести їх радше до групи активістів, і все ж таки така титанічна праця без будь-якої гарантії на успіх є доволі дивною поведінкою для активістів. Одна справа бути рахівником у колгоспі, інша – провести весь рік під сонцем і дощем у полі. Як же можна пояснити стахановський ентузіазм та піднесення?

На мою думку, раціонального пояснення як такого не існує. Секрет їхнього активізму захований в ірраціональному, що перебуває поза науковим інструментарієм історії та наук про культуру. В розрізі наукових дисциплін його слід шукати радше серед психологічних дисциплін.

Психологічний механізм, що долучився до виникнення стахановського феномену в селі, в загальних рисах описаний у моїй статті «Голодомор очима жертви:

[30] *Національна Книга пам'яті жертв Голодомору 1932–1933 рр. в Україні. Черкаська область*, ред. Гаман П. І. та ін. (Черкаси: Вид. Чабаненко Ю., 2008), 1, 56–57.

[31] Там само, 46–48.

[32] Дмитро Гойченко, *Красный апокалипсис: сквозь Голодомор и раскулачивание* (Київ: Абабагаламага, 2013). 228.

іммобілізація та упокорення працею як стратегія виживання».[33] Більш детально з ним можна ознайомитися в книзі «The Holodomor and the Origins of the Soviet Man», яка вийшла в березні 2022 р. у видавництві Ibidem-Verlag.[34] Цей механізм ґрунтується на основній стратегії реагування людини на загрозу, а саме стратегії «бий або тікай». У цьому стані людина сприймає навколишній світ як загрозу собі, своєму життю, здоров'ю та мобілізує всі сили організму задля порятунку. Якщо ця стратегія активована, то зростає метаболічна активність організму, серцевий ритм, обмін речовин і гальмуються інші процеси, активність яких безпосередньо в цей момент не є необхідною для виживання. В цей час людина може відчувати паніку, страх або тривогу, але готова до активних дій задля порятунку, а саме нападу на агресора або втечі. В умовах Голодомору, який неухильно наближався, і жертви, й активісти вдавалися саме до мобілізації всіх сил організму задля того, щоб вибратися з пастки, в яку всіх їх потихеньку, але неухильно затягувало. Щоправда, жертви реагували на небезпеку за допомогою опору і втечі, а активісти вдавалися до насильства, часто невмотивованого та садистського, а також, як аргументує ця стаття, до активізації «роботи», як це зробили Демченко, Гнатенко, Заглада й Ангеліна. Цікаво, що з цієї перспективи, якщо їхня мобілізована енергія знаходила основне застосування саме в «роботі», то й віднесення їх до групи активістів є дещо проблематичним. Хоча, з іншого боку, швидше за все вони були залучені до прямого насильства щодо односельчан. Принаймні, Демченко в спогадах з гордістю згадує, як «викрила» колишніх петлюрівців, яким вдалося обманом «затесатися» до колгоспу.[35] А в іншому місці спогадів лаконічно пише, що все-таки разом із колгоспним активом помстилася своїм недоброзичливцям з-поміж колишніх куркулів, вигнавши їх із села.[36]

***Робота колгоспна***

Утім, чи лише активісти важко працювали в колгоспах? Треба зробити одне важливе уточнення, що стосується хронології їхнього втягування в роботу. Ланки під керівництвом комсомолок Старосілля починають встановлювати свої рекорди тоді, коли Голодомор досягнув апогею та почав сходити нанівець, а потім потихеньку відновлювалося «нормальне» життя вже в нових умовах, де все оберталося навколо колгоспу.

Марина Гнатенко у своїх спогадах у доволі завуальований спосіб пише про ці драматичні зміни в настроях більшості селян. Спочатку, описуючи 1932 р., вона картає «вільних господарів» за те, що вони «не візьмуть собі втямки, що тепер треба працювати не за страх, а за совість. Де це бачено, де це чувано, щоб

[33] Віталій Огієнко, «Голодомор очима жертви: іммобілізація та упокорення працею як стратегія виживання», Україна Модерна, 20 січня 2020, https://uamoderna.com/md/ogienko-holodomor

[34] *The Holodomor and the Origins of the Soviet Man*, ed. Vitalii Ogiienko (Stuttgart: Ibidem-Verlag, 2022).

[35] Демченко, *Полюби землю,* 137–138.

[36] Там само, 128.

сапальниця йшла в поле відпочивати? А деякі жінки і дівчата саме так і працюють. Ото й розвели на полях бур'яни».[37] А потім пише, що «з того часу (1933 р. – *В.О.*) люди в нашому селі наче переродилися: найпершим і найважливішим у їхньому житті стали цукрові буряки. Кожен прагнув зробити більше і краще. Ніхто навіть не згадував, який матиме зиск із того врожаю. Словом, власні інтереси відійшли десь на десятий план, а громадські постали на першому».[38]

Так завуальовано вона описує останній акт драми Голодомору, коли голодуючі люди нарешті остаточно визнали зверхність своїх гнобителів та зрозуміли, що єдиний спосіб вижити полягає в безумовній покорі та роботі в колгоспі, по суті, без оплати – за трудодні.

Анастасія Лисивець – авторка спогадів про Голодомор «Скажи про щасливе життя…» показує, як цей перехід відбувся, а покора стала єдиною стратегією, достатньо ефективною для виживання. «Колгоспникам почали варити на полі юшку, галушки чи затірку».[39] Новий соціальний договір полягав у тому, що селяни мали важко та безоплатно працювати в колгоспах, а держава зобов'язувалася забезпечувати їх харчовими продуктами на рівні, достатньому для виживання. Деякі колгоспи навіть почали практикувати так званий «стіл ударників», а саме організацію окремого харчування для ударників, які перевиконують план. Чим краще колгоспник працював, тим краще харчування він одержував. Приказка «хто не працює, той не їсть» отримала своє практичне втілення та набула нового значення.

Якщо для виживання було необхідно лише важко працювати, вибір на користь життя виглядав не тільки хорошою та практичною угодою, а й, по суті, безальтернативною. Вибір на користь життя робив навіть не розум, а тіло голодуючого. Після довгих місяців безперестанної боротьби, важкого голодування, страху за життя – своє та рідних – тіло понад усе хотіло повернутися до нормального життя. Ціна у вигляді «покори та роботи» не здавалася зависокою. Ці нові зразки поведінки, безперечно, були кращі за попередні, бо, на відміну від них, забезпечували безпеку і виживання в умовах, коли всі інші стратегії порятунку, такі як опір і втеча, виявилися неефективними. Важливо зрозуміти, що повернення до нормального життя та послаблення і припинення голоду сталися не завдяки самим голодуючим, стратегії виживання яких виявилися неефективними, а завдяки владі.

Свідчення Насті Лисивець показують, що голодуючі вчилися швидко. Так, Настя після смерті брата Василька не залишається на похорон, а йде на роботу «до Харитона Івановича, щоб не пропав [її] пайок муки».[40] Її тітки так само «були на роботі і прийти не змогли» на похорон сестри Гальки.[41] Родичі переконують її «хилитися до колгоспу» та слухати, що «скаже влада».[42] І Настя, як й інші, робить

[37] Гнатенко, *П'ятисотенниці*, 32
[38] Там само, 52.
[39] Анастасія Лисивець, *Скажи про щасливе життя* (Київ : К.І.С., 2019), 51.
[40] Там само, 59.
[41] Там само, 68.
[42] Там само, 74.

те, що диктують здоровий глузд та інстинкт виживання. Наступного дня після смерті Гальки вона «раніше за всіх вийшла на роботу».[43]

Образи голодуючих людей, що перебували на межі життя і смерті та з останніх сил пленталися в колгоспне поле на роботу, часто трапляються у свідченнях очевидців. Наприклад, Варвара Семенівна Лещук з с. Валява Городищенського району Черкаської області згадувала, що її мати, опухла, йшла в колгоспне поле з каструлькою, в якій потім приносила додому баланду для своїх опухлих дітей.[44]

Такі картини не давали спокою і письменникам. Анатолій Дімаров у романі «І будуть люди» реалістично створив образ учительки Тані Світличної.

«Темна хустка, стара спідниця й босоніж. Одразу видно, що не до школи зібралася, а в поле – на буряки. Он і сапка через плече. Пополе десь до години, от і наллють миску затірки, от і протягне якось до наступної миски.

"Тіки чомусь ота затірка не йде тобі, небого, на пользу. Бач, як схудла. Тільки очі й блищать. Гай, гай, та в тебе ж, голубонько, уже й ноги попухли! То ж ти так важко ідеш".

Здіймає шапку, вітається ласкаво:

– Доброго здоровлячка, Олексіївно! На поле направились?

– На поле, – всміхається блідо й ніяково Таня: їй соромно своїх босих ніг. Але що ж поробиш, коли понабрякали так, що ледь в черевики ввіпхнеш. То як тільки вийде із школи, так і роззується одразу ж.

– А діточки сплять?

– Сплять.

– То хай собі сплять на здоровля. І ви щасливі ходіть».[45]

Голова колгоспу ім. П. Постишева (Дніпропетровська обл.) Є. Косих розповідає про «перероджения» колгоспників у своєму селі, коли «власні інтереси відійшли десь на десятий план, а громадські постали на першому», з перспективи партійного керівництва: «Ми повісили на своїх хатах замки. Ми перевели правління колгоспу, сільради, осередок (партосередок. – *В.О.*) і кооперацію в борозну. Ми всім селом – від малого до старого – вийшли тягати пирій, труїти мишей та ховрахів. І пішла справа, якій ми самі дивувалися. Одну стогектарну пололи два рази, і три, і навіть п'ять. І ось із супіскових наших ділянок, із убогих наших гектарів ми взяли по 15 центнерів ярової й озимої пшениці, по 17 центнерів сортового вівса, по 33 центнери кукурудзи і по 15 – ячменю. На трудодень одержали понад пуд зерна і 3 рублі 90 коп. грішми».[46]

Секретар ЦК КП(б)У Хатаєвич був ще відвертіший у доповідній записці керівництву від 3 березня 1933 р.: «Среди большинства тех колхозников, которые

[43] Там само, 73.

[44] *Волинь пам'ятає. Відлуння на Волині голодомору 1932–1933 років у радянській Україні,* за ред. М. Кучерепи (Луцьк: РВГ Науковий центр історичних студій Волині, 2008), 314.

[45] Дімаров Анатолій, *І будуть люди: роман* (Харків: Фоліо, 2021), 945–946.

[46] Калинин М. *Выполняем заветы Ленина* (М., 1934), 68.

совсем еще недавно таскали и воровали колхозный хлеб, относились небрежно к колхозному имуществу, не хотели честно работать в колхозном производстве, замечается, что они все более осознают необходимость честно и старательно работать для колхоза».[47]

Дмитро Гойченко у своїх спогадах проливає світло на мотивацію голодуючих селян працювати в колгоспі. Він описує свою зустріч із групою колгоспниць у 1933 р., які вже почали отримувати краще харчування на полі, достатнє для вираження, як йому здалося, не типових для того часу емоцій. Жінки обробляли буряк. Вони почали плакати і жалітися на свою нещасливу долю, на те, що їм доводиться працювати від ранку до пізнього вечора, на погану їжу, якої настільки мало, що далеко не всі з них, хто виходить у поле, повертаються назад. Вони говорили про ці факти зовсім буденно, як люди, які звикли щодня бачити смерть.

«Одна ложка гнилої сочевиці і пучка солі. Це нам видають на цілий день. В результаті такого харчування на роботу йде ланка з 5 осіб, а з роботи – 3 чи 4. От там біліють … Це залишилися наші мертві, а ми ось переходимо на іншу ділянку, де ще декого залишимо. Ні, не врятувати нам буряк! До сапування мало хто доживе». [48]

Гойченко помічає цю нову нотку в думках робітниць. Тепер усі їхні думки лише про одне: необхідно за всяку ціну врятувати буряк, що і буде хоч якоюсь гарантією їхнього виживання. Вони навіть уживають вираз «врятувати буряк», хоча насправді йдеться про їхнє власне виживання. До Гойченка пізніше приходить розуміння, що жінки, прийнявши його за начальство, хочуть донести просту істину: єдиний спосіб врятувати буряк – спочатку не дати померти їм самим, а вони вже не підведуть і будуть працювати як слід.

Гойченко згадує: навіть сумні українські народні пісні, які зазвичай співаються під час роботи, можна було почути знову. Робітниці, яких він зустрів, могли співати ось таку пісню:

«Як орали, як орали,
Як орали вглиб, вивертали ми немало
Буряків в землі.

Тут у полі, тут у полі
скільки згибло їх (Олюднення буряків. – *В.О.*),
Цього року не дозволим
Копостів старих.

Ти занурюйся глибоко,
Плуже, в саму глиб,
Щоб налитись гарним соком
Буряки змогли.

[47] *Голод 1932–1933 років на Україні: очима істориків, мовою документів*, за ред. Р. Пирога (К.: Політвидав України, 1990), 403.

[48] Гойченко Дмитрий, *Красный апокалипсис: сквозь Голодомор и раскулачивание* (Київ: Абабагаламага, 2013), 66.

Всі ми сієм
Краще нині,
Більш дає земля.
Не залишим буряка
Ми жодного в полях (*Таке більше не повториться, ніхто більше не помре. – В.О.*).

А щоб лихо не спутало (*Пересторога. – В.О.*),
Будем дбать щодня (*Рецепт порятунку. – В.О.*),
Не дамо буряк в поталу
Гадам бур'янам».[49]

У пісні йдеться про те, що чимало буряків (людей) «згибло», але тепер це більше не повториться, для цього лише треба добре і натхненно дбати про них щодня. Власне, цим деякі колгоспники і займалися в перші післяголодоморні роки. Іван Кійко із села Великі Мартинівці Ростовської області згадував, що добре працював у колгоспі, «старався, скільки сили мав, робити й мовчати, не говорити. І я за три місяця, я вже був на першому місті. І за це бригадир мене на зиму послав у школу вчитися на тракториста. Це було в 35-му, але послав прикінці 34-го».[50]

Гойченко показує також, що голодуючі були щиро вдячні державі за продуктову або іншу допомогу, яка дозволяла їм продовжити свої життя і давала надію. «Потрібно було бачити ту невимовну радість, що була на обличчях колгоспників. Для них, виснажених і голодних, позбавлених усього свого майна і будь-яких засобів до життя, цей невеликий ящик здавався мірилом щастя, про який вони лише здатні були мріяти. Без сумніву, ці люди були так ощасливлені отриманням продуктів, хустки, спідниці, черевиків, що вони тепер готові працювати із енергією в десять разів більшою, намагаючись затягнути за собою й інших колгоспників».[51] Радість та емоційність незмінно супроводжували такі прояви щедрості з рук держави. Тому не дивно, що навіть стахановці першого порядку під час своїх виступів з трибуни найвищих партійних зібрань взяли за звичку перелічувати нагороди та подарунки, які вони отримали за свою роботу.[52]

Цей ентузіазм до роботи на державу, яка примусила їх голодувати, забрала в них майно, здоров'я та життя їхніх дітей і рідних, не є якоюсь девіацією. Навпаки, він природний та закономірний, бо є складником стратегії виживання через покору роботою.

Отже, для переважної більшості колгоспників робота в колгоспах у перші післяголодоморні роки мала яскраво виражений травматичний характер, і ударницька робота звичайних колгоспників була одним із проявів цієї травми.

[49] Шмерлинг, *Мария Демченко*.

[50] *Великий голод в Україні 1932–1933 років: свідчення очевидців для комісії Конгресу США*, за ред. Джеймса Мейса (К.: Видавництво Києво-Могилянської академії, 2008), т. 2, 290.

[51] Гойченко, *Красный апокалипсис,* 298.

[52] Fitzpatrick, Sheila, *Stalin's peasants: resistance and survival in the Russian village after collectivization* (New York: Oxford University Press, 1994), 266–267.

***Дискусія та подальші перспективи дослідження***

Колгоспна статистика звичайно не робила жодного розрізнення між цими двома вимірами «роботи», представленими першими комсомолками-ударницями та голодуючими людьми, що визнали зверхність своїх гнобителів і «за совість» працювали в колгоспах. Згідно з нею, стахановський рух у 1935 р. в українському селі був доволі масовим. Уже в 1933 р. у виробничому змаганні брали участь працівники 12,7 % колгоспів України. А влітку 1934 р. із 46 сільських рад, 64 колгоспів, 162 польових бригад, 1396 ланок Вінницької області в соцзмагання включилися 42 сільради, всі колгоспи, 116 бригад і 896 ланок.[53]

У цій статистиці значною мірою відображено політичну кампанійщину з підвищення продуктивності праці та втягування селян у соціалістичний спосіб господарювання. Не підлягає сумніву, що стахановський рух нав'язувався колгоспам владою. Тому частенько місцеве колгоспне керівництво та партактив ставилися до таких ініціатив відверто вороже. Вони побоювалися, що різке підвищення продуктивності призведе до загального перегляду норм та позначиться на всіх колгоспниках.

Ще менше хотіли виконувати підвищені норми виробітку рядові колгоспники, для яких ударники були символами власної поразки та зрадниками громади. Селянська ворожість і ненависть щодо них часто виливалася в різного роду агресивні дії та акти фізичного насильства, прояви суспільної ненависті та зневаги. Повідомлення З. Кацнельсона, заступника Народного комісара внутрішніх справ УСРР, П. Постишеву від 25 листопада 1935 р. описує, схоже, типову ситуацію, яка сталася в с. Скраглівка Бердичівського району Вінницької області. В повідомленні йдеться про погрози та побиття селянами колгоспниці-ударниці Н. Макарчук, яка агітувала інших колгоспників вступати в її бригаду та домогтися підвищення врожайності буряків з 300 до 500 центнерів з гектара. Зрозуміло, що в такої активістки було чимало недоброзичливців, найбільш рішучі з яких вдалися до рукоприкладства, промовляючи при цьому: «Ми тобі покажемо, як давати 500 центнерів, ти їх виконаєш на тому світі...».[54]

І все ж феномен ударництва в українському селі був не штучним, а самобутнім явищем, одним із проявів нової колгоспної реальності. Ударники праці рекрутувалися з двох значних груп. Чільні місця серед ударників посідали вихідці з групи активістів, які в післяголодоморні роки всю свою змобілізовану енергію спрямовували саме на «роботу» цілком у дусі партійних директив – інтенсифікацію соціалістичного змагання на селі. Демченко, Гнатенко, Ангеліна та Заглада належали до колгоспного активу, вони були складниками системи, яка реалізовувала політику колективізації та Голодомору. Мотивація для роботи в десятків тисяч колгоспників і колгоспниць виглядає зовсім іншою, ніж мотивація перших

[53] Сергій Білан, «Запровадження виробничого змагання та ударництва в сільському господарстві УСРР у 30-х роках XX століття», *Всеукраїнський науковий журнал «Мандрівець»* 1 (2013): 26, 27.

[54] Там само, 26, 27.

ударниць-п'ятисотенниць, і вона безпосередньо стосується надії на виживання та повернення до нормального життя. Бажання працювати, навіть ентузіазм працювати є похідними від цієї надії, яка, незважаючи на всі перенесені нещастя, справдилася, бо голод припинився. Всі ці тисячі новопосталих колгоспників-ударників були звичайними жертвами комуністичного режиму-переможця.

Водночас дещо об'єднувало ці дві групи ударників. Симптоматично, що комсомольці-стахановці досягають високих трудових результатів одночасно з інтенсифікацією «роботи» жертвами Голодомору. Якщо спочатку в 1930–1932 рр. їхня трудова активність різко контрастувала з навколишньою реальністю і відкидалася односельцями, то в період зміни загальних настроїв і «переродження колгоспників» вона вже виглядала не такою чужою для них. У цей час перші п'ятисотенниці мали б відчувати особливе піднесення, адже тепер їхній «винахід» ударницької роботи ставав частиною соціального і культурного життя, так би мовити, колективним надбанням. Рекорди Демченко та інших великою мірою стали можливими завдяки «переродженню села», яке у свою чергу було нічим іншим як успішною стратегією виживання, що забезпечила безпеку і порятунок. Наші героїні були одними з тих, хто винайшов ці стратегії поведінки та зробив їх масовими.

Найцікавіше ж: а що було далі? Як ці два «види» роботи взаємодіяли в післяголодоморні роки та наскільки потужно рекрутувалися в стахановців колишні жертви Голодомору, хто були ці люди та які їхні життєві історії, наскільки успішним був їхній рух уже проторованим Демченко та Ангеліною шляхом? Ці питання вимагають подальших досліджень.

Утім, уже зараз можемо припустити, що надалі відстань між цими двома видами роботи мала зменшуватися, чому сприяло, передусім, підвищення матеріальних стимулів до ударницької праці. Якщо в перші післяголодоморні роки важка праця ударника, незважаючи на те, які мотиви привели його на цей шлях, мала небагато матеріального зиску, то надалі, особливо зі стабілізацією сільськогосподарського виробництва після хаосу колективізації, ударники вже могли претендувати на вищу оплату праці та певні пільги.

***Робота колгоспна ударна***

Через сорок років після колективізації та Голодомору, які породили колгоспи, а з ними й соціалістичне змагання, 68-річна колишня п'ятисотенниця Надія Заглада начебто написала статтю «Дорожіть честю хлібороба», яка була опублікована в республіканській газеті «Правда України». Через кілька днів цей матеріал продублювала всесоюзна «Правда», а ТАРС розіслав публікацію для розміщення в республіканських, обласних і міжрайонних газетах усього СРСР. Важко сказати, чи Заглада сама писала статтю, але думки, викладені в ній, безсумнівно, належать їй. У статті авторка журила сусідній колгосп через безгосподарність, лінь колгоспників, безініціативність та роботу абияк, через пень-колоду. Причи-

ну того, що земля занедбана, вона бачила в тому, що «старанності колгоспників і вистачає, що на свої присадибні ділянки»[55], а також у втраті совісті хлібороба, яку «люди не доносять до колгоспних гектарів, залишають її у себе на городі». Вона закликала дорожити совістю хлібороба, щоб у «твоєму колгоспі труднощі були переборені, а радянський вулик поповнився медом достатку».[56] Натомість в її колгоспі все по-іншому, у будь-якій ланці «льон стіною стоїть, кукурудза як молодий ліс шумить на вітрі, буряки добрі».[57] Інакше кажучи, закликала працювати так само, як вона сама робила це все життя. Авторка навіть згадує своєрідну пам'ятку, набір правил, за якими живе їхня ланка і вона сама.

Ось ці пункти:

1. Не відмовляйся від будь-якої роботи, – вигідна вона чи не вигідна, важка чи легка, берися за неї з бажанням, стався до праці як до потреби і радості.

2. Добивайся найвищої продуктивності праці – це твій головний обов'язок.

3. В усякій роботі виявляй кмітливість, міркуй, як її краще виконати.

4. Одна за всіх, всі за одну.

5. Один ледар – ганьба для ланки, одна прогуляла – пляма на всіх, одна зробила брак – біда спільна.

6. Дбай про підвищення своїх знань, засвоюй і запроваджуй передовий досвід.

7. Бачиш, що сусіди відстають, – допоможи їм.

8. Скінчив роботу – не втрачай даремно часу, є вільна хвилина – бери в руки книжку.

9. Учися жити і працювати по-комуністичному.

10. Ніколи не залишайся байдужим до фактів хуліганства, пияцтва, безкультур'я.

11. Образили на твоїх очах людину – і ти винна.

12. Поважай старість на вулиці, вдома, в сім'ї.[58]

Мабуть, Надія Заглада писала цілком щиро. Так само щиро вірила в те, що її життєві принципи мають поділяти і мільйони інших, так само натхненно працювати, як це робила вона все своє життя, починаючи з 1930-х років. Багатьом і сьогодні ці правила життя здаються привабливими. Адже нічого поганого немає в тому, щоб важко працювати на державу та підвищувати продуктивність своєї праці. Навряд чи вона забула, як постали колгоспи, і в який спосіб відбулося «переродження» селян, і який внесок сама зробила в боротьбу з куркулями. Мабуть, вона просто вважала той досвід не таким уже й важливим з перспективи багатьох років, які минули з того химерного часу.

Утім, з перспективи сьогодення стало зрозуміло, що вона помилилася. Спричинена владою травма у своєму початковому вигляді не могла тривати вічно, і побудувати щось тривке на її основі виявилося неможливо. У своїй масі колишні

[55] Надія Заглада, *Дорожіть честю хлібороба* (Ужгород: Закарпатське обласне книжково-газетне видавництво, 1962), 9.

[56] Там само, 12.

[57] Там само, 8.

[58] Заглада, *Життя. Праця. Роздуми*, 99–100.

жертви просто не хотіли чи не могли ефективно працювати на державу-насильника, навіть якщо вони й забули про те, як їхні батьки опинилися в колгоспі.

***Висновки***

Стаття дозволяє сформулювати кілька висновків. По-перше, вона проливає світло на складні й неоднозначні процеси, які вплинули на становлення радянської ідентичності в 1930-ті роки. В її основі – насильство небачених масштабів, що зруйнувало соціальні зв'язки, та глибока травма – наслідок добровільної покори, яка єдина забезпечила виживання і нормальне життя. З цієї перспективи стахановський рух в українському селі є складником цієї стратегії упокорення, а численні стахановці – її свідомими дієвцями та мимовільними учасниками-жертвами.

По-друге, стаття аргументує, що стахановський рух в українському селі невіддільний від травми Голодомору, і травматична парадигма є продуктивним інструментом аналізу не лише самого феномена, а й усього радянського періоду. Стверджується, що в перші післяголодоморні роки стахановський рух на селі мав два джерела походження – активістів і комсомольців, а також голодуючих селян, що нарешті остаточно визнали зверхність своїх гнобителів та усвідомили, що єдиний спосіб вижити полягає в безумовній покорі та роботі в колгоспі, по суті, без оплати – за трудодні. Хоча ці дві групи протистояли одна одній, вони адаптувалися до нової колгоспної реальності в той самий спосіб, а саме через інтенсифікацію роботи в колгоспі.

По-третє, стаття показує, як живий травматичний досвід Голодомору перейшов на інший рівень – колективної та соціальної взаємодії, а невдовзі став вагомим чинником культурного життя радянського суспільства. Демченко, Гнатенко, Заглада та Ангеліна стали радянськими знаменитостями, а їхні образи набули значного поширення.

**Марина Вороніна**
*Харківський національний педагогічний університет імені Г.С. Сковороди*
*voronina ms@i.ua*

# «КОНТРАКТ ПРАЦЮЮЧОЇ МАТЕРІ»: МІФ ЧИ РЕАЛЬНІСТЬ В УСРР 1920–1930-х рр.

*В історіографії хронологічні межі «контракту працюючої матері» визначаються в діапазоні 1930–1980-х років. Утім, 1920-ті роки в силу економічної розрухи і паралельно становлення радянської влади об'єктивно вимагали від жінки відповідати патріархальним традиціям: вести домашнє господарство в умовах постійної нестачі продуктів, перекроювати і ремонтувати одяг тощо, оскільки звичний економічний устрій був украй розбалансований. При цьому хвилі трудової мобілізації вчителів, осіб з медичною освітою, гендерний розподіл завдань на всіх рівнях партійних об'єднань – усе це відбувалося найчастіше попри бажання людей.*

*І навпаки, під час «Великого перелому», всупереч формальній затребуваності в робочій силі в результаті колективізації та індустріалізації, в другій половині 1930-х років започатковуються рухи дружин командирів виробництва, військових командирів, стахановців. Більшість із них були домогосподарками і нерідко використовували працю прислуги (малограмотних сільських дівчат), незважаючи на дуже тісні житлові умови. Працевлаштування, як і в дореволюційні часи, поширювалося передусім на категорію жінок «доки заміж не вийшла».*

*«Нормативність» офіційних візуальних джерел 1920-х років щодо маскулінізації «нової радянської жінки» так і не зробила брюки повсякденним жіночим одягом (як виняток – Паша Ангеліна), що є додатковим доказом суттєвого збереження гендерного розподілу професій. Ставлення до жінок у маскулінних галузях було як до тимчасового або екстремального явища – як з боку самих жінок, так і з боку оточення. Тому навіть будівельниць, трактористок часто можна побачити в спідницях.*

*Ключові слова: жінка, дружина, гендер, війна, материнство.*

Жіноче питання в СРСР уже давно має не лише об'ємну історіографію, а й сталий понятійний апарат, утім, це не означає, що окреме визначення буде актуальним для всього періоду його існування. Фактично певний статус радянської жінки міг з'явитися ще під час становлення радянської влади (коли державна політика підмінялася локальною спорадичною ініціативою знизу), а потім зникнути й через десятиліття повернутися. На сучасному етапі є сенс деталізувати періодизацію, використовуючи насамперед регіональні архівні матеріали, які більш об'єктивно презентують статистичні дані, ніж різноманітні статистичні збірники виключно державних видань, що мали підтверджувати переможні досягнення СРСР у створенні «нової жінки».

Поняття «контракт працюючої матері» є складником теорії «гендерного контракту». Вперше особлива державна політика щодо працюючих матерів з'явилася саме в СРСР, бо індустріалізація потребувала кардинального збільшення робочої сили навіть у суто маскулінних галузях важкої промисловості. В історичних дослідженнях хронологічні межі «контракту працюючої матері» визначаються в діапазоні 1930–1980-х рр.[1], але деякі дослідниці визначають їх з 1920-х рр., маючи на увазі, що «…з цілого ряду ідеологічних, політичних, економічних причин стала складатися практика проведення особливої державної політики щодо жінок, які масово вийшли на ринок праці під впливом вимог мобілізаційної економіки».[2] Втім, на українських землях радянська влада була надто нестійка, окрім того, більшість населення й так проживала на селі, а продуктова криза змусила значну частину городян хоча б тимчасово виїхати з міст, де було більше шансів експериментувати з «воєнним комунізмом». У 1920-ті рр. через економічну розруху саме життя об'єктивно вимагало від жінки, з одного боку, працювати, а з іншого – відповідати патріархальним традиціям: вести домашнє господарство в умовах постійної нестачі продуктів, перекроювати і ремонтувати одяг тощо. Чим довше затримувалася радянська влада в конкретному регіоні, тим більше руйнувалися ринкові механізми матеріального забезпечення населення. До попередніх жертв Першої світової війни додалися нові – від визвольних змагань, громадянської війни, інтервенції. І навіть якщо годувальника чоловічої статі оминули смерть чи каліцтво, то кожна нова влада приносила свою шалену хвилю мобілізації. Втім, зайняті були далеко не всі працездатні члени родини, тому було з ким залишити дітей (без огляду на стать).

Зрештою, якщо жінка мала потрібну професію, то тут у будь-якої влади не було жодних гендерних забобонів, і сімейний статус теж не стримував під час

[1] Темкина А. А., Роткирх А. «Советские гендерные контракты и их трансформация в современной России. Социологические Исследования», *СоцИс*, № 11(2002): 4–15.

[2] Воронина Марина. «Айвазова С.Г. Русские в лабиринте равноправия: Очерки по литературной теории и истории. Документальные материалы. – М., 1998. 408 с.», *Гендерные исследования,* № 7–8 (1–2/2002): 366–372.

хвиль трудової мобілізації вчителів і насамперед осіб з медичною освітою. Ще з початком Першої світової війни навіть уряд Російської імперії нарешті припинив дискримінацію жінок-лікарок, визнавши й дорівнявши до чоловічих всі їхні дипломи. Тому в автобіографії Христини Петрівни Гордєєвої (1881–1948) ми бачимо: «З часів початку світової війни рік служила ординатором лазарету Товариства Взаємного Кредиту при першій клініці Харківського Університету, потім біля року в санітарному потягу № 177 ВЗС, потім в передовому санітарному загоні імені Воронезького земства…»[3]. А перед цим вона, як і декілька поколінь підданих Російської імперії жіночої статі, починаючи з 1860-х рр. шукала можливості стати лікаркою, бо, незважаючи на брак медиків, уряд за гендерною ознакою не визнавав дипломи європейських університетів і всіляко гальмував розвиток жіночої медичної освіти в країні, всупереч шаленому попиту, залишаючи лише шпаринку в статусі «сестри милосердя». Тому Х. П. Гордєєва, як і більшість жінок, здійснювала заповзяті спроби реалізуватися як лікарка в дотичних спеціальностях: курси проф. Лесгафта «вихователько і керівниць фізичного виховання» в Санкт-Петербурзі, з 1904 р. – сестра милосердя (близько року) під час російсько-японської війни, потім – рік у Лебединській земській лікарні, поки медичний факультет Харківського університету не відкрив (лише на два роки) двері для жінок, переведення до Москви на приватні Вищі жіночі медичні курси. І всі випускниці були твердо переконані, як і В.Г. Запорожець-Смирнова, що «… безумовно займу посаду сестри милосердя, до кінця днів своїх буду існувати…»[4]. Війна дійсно відкрила «вікно можливостей» для всіх жінок, незважаючи на їхній сімейний статус, а революція це певною мірою законсервувала.

Менше за все бажання дотримуватися гендерного контракту («мати-домогосподарка – батько-годувальник») було в більшовиків та їхніх союзників. Приміром, Раїса Мойсеївна Азарх (1897–1971) зі Щербинівки (Катеринославська губернія, сучасна Донеччина) навчалася на Вищих жіночих медичних курсах у Харкові, брала участь у Жовтневому перевороті 1917 р. у Москві: «…была старшою лікаркою Калитниковського біженського селища» як організаторка санітарних загонів з додатковою функцією розвідки, причому на останніх місяцях вагітності, напередодні розійшлася з чоловіком через політичні вподобання, але після пологів увесь час з дитиною була няня.[5] Наступного року вступила до ВКП(б) і стала членкинею ВЦВК, а також керівницею санітарного управління Українського фронту (4 січня – 15 червня 1919 р.). Прикметно, що під час перебування на всіх цих посадах їй було трохи більш ніж 20 років.

Р. М. Азарх організовувала військову санітарну справу в першій столиці та інших регіонах, ця структура виконувала і громадські, і військові функції. Вона

[3] Центральний державний архів-музей літератури і мистецтва України (ЦДАМЛМ) ф. 208, оп. 1, спр. 814, арк. 1.

[4] Там само, спр. 833, арк. 36.

[5] Азарх Р. М. *Октябрь в Москве: Воспоминания*. – Симбирск, 1923: 2–9.

мобілізувала медичних працівників, але саме в Харкові їй це було виконувати «легше», бо особисто знала багатьох лікарів – як своїх колишніх викладачів та однокурсниць. У результаті Р. М. Азарх переможно рапортувала у своїх надрукованих мемуарах: «Успішно проведена мобілізація дозволила укомплектувати лікарями всю українську армію і навіть направити понад двісті чоловік в Москву – в розпорядження Наркома охорони здоров'я РРФСР Миколи Олександровича Семашка».[6] І навіть у добре відретушованих спогадах, що були написані не раніше 1927 р., усе одно трапляються слова «арешт», «відправлений під трибунал» чи фрази на кшталт «Або ви сьогодні ж почнете працювати на радянську владу, або ми просто знищимо вас як ворогів!»[7] До речі, в 1936–1937 рр. таку саму функцію вона виконувала вже на іншому фронті як учасниця громадянської війни в Іспанії, радниця Республіканської армії та Міністерства охорони здоров'я, організаторка санітарних підрозділів республіканської армії.

Мирне життя змушувало більшовиків піклуватися не тільки про військо. Але «розкріпаченням» жінки займалися навіть на словах дуже неохоче, особливо в так званих маскулінних регіонах, тобто з домінуванням важкої промисловості. Там взагалі можна спостерігати суто гендерну дискримінацію, приміром, у «Відповідях Каменської [Катеринославська губернія] Ради робітничих депутатів на анкету, яка була запропонована більшовицькою фракцією II Всеросійського з'їзду Рад робітничих і солдатських депутатів» [треба було відповісти не пізніше 26 жовтня 1917 р.], окрім безпосередніх відомостей щодо становища більшовиків у цьому регіоні, також було питання: «11. Розміри безробіття і заходи боротьби з ним?», місцеві більшовики звітували: «Часткове звільнення. Останнім часом звільняють жінок, чоловіки яких працюють на заводі, та військовополонених» [8]. Водночас у самому Катеринославі, де, як і в будь-якому великому місті, було більше можливостей знайти роботу, звільняли тільки військовополонених[9]. Звісно, нікого не цікавило, які стосунки в родині, чому дружина була змушена працювати, незважаючи на потрійне навантаження гендерного контракту.

Протягом 1920-х рр. влада на офіційному рівні почала перейматися жіночим безробіттям, бо воно, в тому числі й у результаті вищезгаданих дій, мало «жіноче обличчя», зокрема на 1 липня 1923 р. – 40,8%.[10] Станом на жовтень 1926 р. зазначалося: «Необхідно зазначити, що на протязі півріччя жіноче безробіття складає 50%».[11] І це насправді величезна цифра, бо жіноцтво, навіть за радянською статистикою, в 1929 р. становило 27,2% по всіх галузях народного господарства[12],

[6] Азарх Р. М. У великих истоков. https://litvek.com/br/164969?p=1

[7] Там само.

[8] *Октябрь в Екатеринославе (Сборник документов и материалов).* – Днепропетровск, 1957: 193–196.

[9] Там само.

[10] Центральний державний архів громадських об'єднань (ЦДАГО), ф. 1, оп. 20, спр. 1733, арк. 3.

[11] Центральний державний архів вищих органів влади України (ЦДАВО). Ф. Р-337, оп. 1, спр. 5066, арк. 8.

[12] *Женщина в СССР: статистический сборник.* – М., 1937: 51.

тобто більш ніж половина втратила роботу, і ситуація фактично не змінювалася. Тому влада мала рятувати від маргіналізації тих самих пролетарок, бо зменшувалися показники «гегемону» через занепад промисловості. В результаті влада спонукала жінок до інших феміністичних дій: в ідеалі вони прагнули підвищити розряд, перекваліфікуватися, але краще спрацьовувало перенавчання на вихователь ок, медсестер, працівниць їдалень тощо.[13] Приміром, у м. Миколаєві за жовтень 1919 – жовтень 1920 рр. було зареєстровано 5114 безробітних, з них 1468 жінок («девиц» – 890, тих, що мають 1–2 дитини – 263, 2–4 дітей – 91, більш ніж 4 дітей – 30 і всього 384 матерів. Серед чоловіків, навпаки, холостяків було 1309, а одружених та вдівців – 2337).[14] Як бачимо, все ще актуальним залишався традиційний гендерний контракт. Держава намагалася допомагати, але не надто успішно: облаштовували їдальні, втім, загальне забезпечення продуктами працюючих було жахливим. Жінвідділи всіляко прагнули через інститут делегаток працевлаштувати колишніх робітниць поза виробництвом: таке декласування було меншим ідеологічним злом порівняно з проституцією.

Навіть XIV з'їзд ВКП(б) 18 грудня 1925 р., що визначив курс на індустріалізацію, нічого не змінив. На 1 січня 1926 р. жінки, що втратили роботу, в УСРР становили в абсолютних цифрах 70857 осіб, або 40,7% усіх безробітних. З цього числа жінки, зайняті фізичною працею, становили 37,4%, працівниці землі та лісу – 33,4%, робітниці промислової групи – 23,1%, працівниці транспорту та зв'язку – 25,8%, та найзначнішою групою (за винятком осіб обслуговуючої праці, які становили 65,7%) були чорноробки – 41,3%[15]. Важливо зазначити, що це все були членкині профспілок та офіційно зареєстровані безробітні, тобто ті, з ким влада мала максимальний контакт.

У наступні роки відбувалися лише певні коливання, але загальна картина все ще не змінювалася. Приміром, на 1 липня 1927 р. жіноче безробіття становило в Україні 81815 осіб, на 1 жовтня 1927 р. – 73393 осіб (44% від 166803 – усіх безробітних), причому не спостерігалося хоч якихось проривів у будь-якій галузі: виробнича група – 7763, чорноробки – 30007, розумова та обслуговуюча праця – 37840 жінок.[16] Зрозуміло, що це насамперед стосувалося мешканок міст. Але селянки, по-перше, значно менше були зайняті поза домом та подвір'ям, а по-друге, нуклеарна сім'я ще не стала тут нормою, тому догляд за малими дітьми здійснювався в традиціях великих патріархальних родин.

Ще одним доказом існування традиційного гендерного контракту є те, що коли надавалися територіальні відомості чисельності осіб жіночої статі для делегатських зібрань, то статус «дружини» суттєво переважав «робітниць, працівниць і т.д.». Але влада все одно витрачала ресурси на агітацію, друкувала

[13] ЦДАВО ф. 2623, оп. 1, спр. 1666, арк. 334.
[14] Державний архів Миколаївської області (ДАМО), ф. Р- 52, оп. 1, спр. 3, арк. 8.
[15] ЦДАВО, ф. 2623, оп. 1, спр. 1666, арк. 6.
[16] Там само, арк. 8, 36.

листівки-заклики на кшталт: «Работнице-матери необходимы Ясли, Консультации и Капли Молока для сохранения жизни и здоровья ее детей. Работница, сама помоги организовать их в твоем районе»; «Быть равной МУЖЧИНЕ в производстве, фактически осуществить свои политические права, данные Советской властью, работница-мать сможет только при широком развитии охраны материнства и детства.» [5000 примірників][17]. Ленінські ідеї ніхто не смів заперечувати, але їх втілення відбувалося надто повільно, і нові постанови були максимально до них наближені, хоч не були ще затребувані часом.

Як тільки XIV з'їзд ВКП(б) 18 грудня 1925 р. визначив курс на індустріалізацію, одразу створюються комісії на різних рівнях задля «вивчення та покращення умов жіночої праці»[18]. Однак йшлося більше про подолання безробіття, підвищення кваліфікації, профосвіту. А допоміжною побутовою інфраструктурою продовжували опікуватися тільки жінвідділи. Втім, з'являлися вже й інші види гендерного контракту, закордонні соціологині вважають: «Радянський гендерний порядок характеризувався монопольною роллю партії-держави… стійкістю і гомогенністю гендерної ідеології і гендерних ролей, постійно відтворюваним розривом між офіційною ідеологією і практиками повсякденності… Радянська жінка працювала повний робочий день, здійснювала виховання дітей, частково поділяючи його з державними інститутами і родичами (іноді і з найманими працівниками), і організацією побуту. Іноді така модель називається "потрійним навантаженням"»[19]. Дійсно, такі були й у 1920–1930-х рр., але скоріше як виняток, приміром, за спогадами Іллі Розенфельда, 1922 р. народження, який походив з полтавської родини викладачки іноземних мов і фармацевта (керуючого аптекою), що закінчували свою вищу освіту вже на початку 1930-х рр. на заочних факультетах у Харкові. Мати працювала на вечірньому відділенні робітфаку й одночасно вдень – там само рахівником (бо перед цим паралельно мати весною 1933 р. закінчила шестимісячні курси рахівників, після чого працювала у в'язниці, все ще даючи вдома уроки німецької). За його спогадами: «Іде вона рано вранці, а приходить лише ввечері, після лекцій. Тож по дому тепер їй допомагає хатня робітниця Маруся – Руся. Їй шістнадцять років, вона маленька… Вона із ближнього села Рибці. Місто Полтава… здається Русі величезним і неозорим… Розмовляє Руся тільки українською, але для мене це значення не має, я й сам добре говорю, адже няня зі мною говорила тільки так»[20]. У садочок він не ходив, але їздив до літнього табору, тобто батьки довіряли державним виховним закладам свою більш дорослу дитину навіть у цілодобовому режимі.

[17] Державний архів Харківської області (ДАХО), ф. 283, оп. 1. спр. 84, арк. 7–8.

[18] ДАМО, ф. П-1, оп. 1, спр. 1, арк. 311.

[19] Темкина А. А., Роткирх А. Советские гендерные контракты и их трансформация в современной России. Социологические Исследования, *СоцИс*, № 11(2002): 6.

[20] Розенфельд Илья. 1939. *В зеркале памяти. Часть 1. На берегах реки детства (слайды памяти).* URL: http://histpol.pl.ua/ru/biblioteka/ukazatel-po-nazvaniyam?id=7912http://histpol.pl.ua/ru/component/content/article?id=7912

Причому Голодомор 1932–1933 рр. вони теж відчули (але помічниці позбавилися тільки в результаті сексуальних домагань до хлопчика). Взагалі це дуже традиційна ситуація, що працівники розумової праці обох гендерів одночасно працювали на декількох роботах, особливо це стосувалося член(ів)кинь партії, проте гроші не зазначалися як мотивація, однозначно були якісь позаекономічні чинники (зазвичай продуктовий пайок), максимальна жилплоща – двокімнатна квартира, де найчастіше жила й наймана помічниця. З одного боку, ми бачимо не вражаючі показники із заснування тих самих садочків, але з іншого, село все ще залишалося надійним постачальником дешевої прислуги для інтелігентних родин.

З 1930 р. жіночі відділи при партійних організаціях усіх рівнів із вимушеним феміністичним контекстом уже не пасували сталінському режиму, їх ліквідували, і влада почала статистично прораховувати кількість місць у яслах. Приміром, на гірничих підприємствах Донбасу нарахували 28179 працюючих матерів, яким було необхідно 2545 ясельних місць (сучасною термінологію це також і садочок), причому найбільша кількість – це 115 місць для Червонотворчого шахтного комітету Сталінського району, де працювало 949 жінок з дітьми дошкільного віку, для решти – 30–40 місць. Разом на всіх основних підприємствах важкої промисловості УСРР нарахували 43139 жінок, яким потрібні були 5980 місць (1577 уже були в наявності)[21]. Цифри виявилися не такими масштабними: матері не стали опорою п'ятирічних планів. Норми продуктів за картковою системою 1928–1935 рр. диктували один «контракт» – дружини нової еліти або, як мінімум, робітника в галузі важкої промисловості, бо інакше жінка, працюючи на панчішній фабриці, їжі за карткою отримувала менше.

Тому під час «Великого перелому», всупереч формальній затребуваності в робочій силі в результаті колективізації та індустріалізації, в другій половині 1930-х рр. започатковувалися рухи дружин командирів виробництва, військових командирів, стахановців. Більшість дружин інженерно-технічних працівників були домогосподарками і нерідко використовували працю прислуги (малограмотних сільських дівчат), навіть незважаючи на дуже тісні житлові умови[22]. Країна готувалася до війни, чисельність офіцерського складу також зростала, але й у 1937 р. під час Всесоюзної наради дружин командирів і командного складу була оприлюднена статистика, яка свідчила, що старий гендерний порядок усе ще актуальний: «…на нараді були присутніми 1495 делегаток, з них 121 – мали вищу освіту, 784 – середню» [23], при цьому лише «більше половини» працюють, але близько тисячі мають п'ятирічний і більший стаж. Тобто працевлаштування, як

[21] ЦДАВО ф. 1, оп. 6, спр. 1094, арк. 3–5.

[22] Вороніна М.С. «Діяльність дружин-активісток (друга половина 30-х років ХХ століття): черговий етап жіночого руху або повернення до "панянок-філантропок"». *Збірник наукових праць. Університет (Історія, філософія, філологія).* – К., № 3 (2010): 52–59.

[23] Ильина А. «Люди прекрасных начинаний». *Общественница.* № 1(1937): 14–15.

і в дореволюційні часи, поширювалося насамперед на категорію «доки заміж не вийшла» та звичайно на жінок у скруті або тих, що втратили годувальника в той чи інший спосіб. Загалом, започаткування самого руху дружин командирів виробництва, військових командирів, стахановців свідчило, що держава, по-перше, була ще не здатна працевлаштувати всіх, бо це стало нормою наприкінці існування Радянського Союзу, а, по-друге, просто намагалася максимально поширювати свій контроль на всі групи жіноцтва. В принципі, сам термін «дружини», за тогочасною бюрократичною традицією, в основному означав заміжню та непрацюючу жінку й обов'язково мав «шлейф» із конкретної зайнятості чоловіків. А боротьба за «новий побут», як це не парадоксально, зобов'язувала інтелігентних домогосподарок до шефства над дружинами робітників.

Впровадження «Сталінської конституції» та нового виборчого закону стало приводом для відновлення старих і створення нових гуртків політграмоти, також активісти йшли на квартири проводити бесіди з домогосподарками – це й дало можливість здійснити підготовку до виборів у Верховну Раду СРСР 1937 р.[24] Попри те, що на початках цього руху таки відбулася перша хвиля працевлаштування жінок (керівницями їдалень, бібліотек тощо), як і перша хвиля розлучень та критика «чоловіків-власників», але, за великим рахунком, усіх влаштовувала імітація бурхливої діяльності з рідкими сплесками активізації на громадських засадах без зміни гендерного контракту. Приміром, напередодні чергової річниці жовтневої революції у 1936 р. дружини працівників Ворошиловградського паровозобудівного заводу вирішили йти окремою колоною, але партійне керівництво заборонило: «…дружини – це не організація, а просто "дружини" і можуть йти на демонстрацію кожна поряд зі своїм чоловіком»[25].

У 1936 р. офіційна статистика нараховує 8492 тис. жінок, що становило 34% від усіх зайнятих у СРСР, причому з усіх працюючих жінок в УСРР українки складали 57,7%[26].

Молоді дівчата досягали успіхів у суто маскулінних професіях (трактористки, машиністки, льотчиці тощо)[27], втім, «нормативність» офіційних візуальних джерел 1920-х рр. щодо маскулінізації «нової радянської жінки» так і не зробила брюки повсякденним жіночим одягом навіть у 1930-х рр., це був лише робочий одяг, який, нарешті, тільки почав використовуватися. Друга світова війна з її наслідками та паспортизація селян і, відповідно, урбанізація

[24] *Большая сила. [Рассказы передовиков движения – жен командиров и стахановцев угольного Донбасса о своей работе]*. (Сталино. Журн. «Новый горняк». 1 полигр. ф-ка, 1938): 26.

[25] Зассе Е. «Аннулированное постановление. Ворошиловградский паровозостроительный завод» *Общественница.* № 3 (1937): 7; Вороніна М.С. «До питання про ментальний аспект руху дружин командирів промисловості в УСРР (друга половина 30-х років XX століття)». *Сторінки історії: збірник наукових праць*. Вип. 31. (К.: ІВЦ Видавництво «Політехніка», 2010): 114.

[26] Женщина…51, 71.

[27] Вороніна М.С. «П. Ангеліна, М. Демченко та ін.: українська еліта 1930-х чи ні?». *Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету. – Запоріжжя: ЗНУ,* Вип. XXX–III (2014): 157–161.

все ж таки здійснили наступ на статус дружини-домогосподарки із нав'язуванням потрійного навантаження, але помітним це стало вже з 1950-х рр., з активним використанням ресурсу «бабусь на селі».

Таким чином, протягом 1920–1930-х рр. на теренах радянської України можна було спостерігати реалізацію всіх видів гендерних контрактів, але домінуючим був саме традиційний патріархальний «дружина-домогосподарка – чоловік-годувальник», тому поняття «контракт працюючої матері» – скоріше міф, ніж реальність. Незважаючи на кардинальні зміни, які принесли події війни, революцій, національно-визвольних змагань і зрештою остаточне встановлення радянської влади, практики повсякдення залишалися переважно патріархальними.

**Нані Гогохія**

*Луганський національний університет*
*імені Тараса Шевченка (м. Полтава)*
*hohokhiia@gmail.com*

# МІЛІТАРИЗАЦІЯ ДИСКУРСУ ДИТИНИ В УРСР: ТЕКСТИ ДЛЯ ДІТЕЙ І ПРО ДІТЕЙ У 1929–1939 рр.

*У розділі аналізуються особливості процесу мілітаризації дискурсу дитини в радянській Україні 1929–1939 рр., основні форми та прийоми цього процесу. За допомогою методу дискурс-аналізу розкривається зміст текстів для дітей, їх ідеологічне навантаження. Виявлено контекст використання термінології з мілітарною генеалогією, вживання понять «смерть», «кров», «помста», «боротьба», «ненависть» у текстах для дітей. Характеризуються методи залучення дітей за допомогою мілітаристської риторики до політичних кампаній радянської влади, таких як колективізація, боротьба з класовими ворогами, воєнізація. Називаються основні дискурсивні засоби творення ідентичності української радянської дитини та вияви результатів цього процесу в повсякденному житті.*

*Виявляється, що мілітаризація дитинства була пов'язана як з розгортанням політичної боротьби всередині держави, так і з військовими планами більшовицького уряду. Не обмежуючись закликами до мілітаризації як навчання дітей військовим навичкам, представники влади і виконавці владних настанов (насамперед літератори, журналісти, педагоги) перетворили її на ширший процес формування особистості дитини через мілітаризацію її свідомості, героїзацію війни в дитячій уяві.*

*Ключові слова: дискурс, мілітаризація, воєнізація, військова робота, війна, боротьба, смерть, піонери-герої, подвиг.*

Історично поняття дитинства пов'язувалося, насамперед, з певним соціальним статусом, з колом прав та обов'язків, притаманних певному періоду життя, з набором доступних для нього форм діяльності[1]. Для соціального історика зв'язок між образом дитини, існуючим у соціумі, та іншими відносинами, що виникають у політичній, культурній та інших царинах його існування, є очевидним. Особливо рельєфно такий зв'язок простежується в тоталітарному суспільстві, де діти стають не тільки об'єктами ідеологічної пропаганди, а й активними ретрансляторами засвоєних ідей. Ба більше, такі режими схильні використовувати образ дитини для легітимізації власного існування та методів керівництва. Розглядаючи дитину як об'єкт комуністичного виховання, більшовицька влада намагалася закріпити в ній саме ті якості, які випливали з державної ідеології. Створений офіційною ідеологією образ «вірного ленінця» прописував обов'язкові сценарії поведінки в тих або інших ситуаціях[2]. І сам образ дитини й, відповідно, погляд на доступні їй види діяльності формувалися за допомогою створення і функціонування фіксованих значень у межах обговорення проблем дитинства, тобто в дискурсі дитини.

Найчастіше дискурс розуміють як широку сукупність текстів, які існують і розглядаються в нерозривній єдності, як частину і втілення певної суспільної практики, свідому соціальну дію елітних груп, що здійснюється в певному історичному контексті, в межах конкретної інтелектуальної та ідеологічної традиції[3]. Дослідники Е. Лакло і Ш. Муфф звертають увагу на те, що дискурс є сукупністю фіксованих значень в межах специфічної галузі, які створюються і змінюються в повсякденній дискурсивній практиці[4]. Дискурсивні практики формують соціальний світ[5], вони спонукають діяти певним чином, водночас обмежуючи можливості для альтернативних дій. Дискурс формується завдяки фіксації значень навколо «вузлових точок», центральних знаків, понять, відповідно до яких впорядковуються і набувають значення інші знаки[6].

Вироблення значень у повсякденному житті відіграє важливу роль у підтримуванні соціального порядку. Оскільки саме в процесі дискурсивної практики визначається, що саме вважати за істину, а що такою не є, відтворення та зміна значень є політичним актом. Дискурс формує ідентичності, соціальні відносини і розуміння світу. Тобто ідентичність формується за допомогою дискурсивних процесів під впливом чинних у суспільстві уявлень про належні способи вияв-

[1] Элеонора Куруленко, «Историческая эволюция детства. Социокультурный аспект», *Вестник Самарского государственного университета*, 1 (1998): 47–55.

[2] Нані Гогохія, «Дитина в тоталітарному суспільстві: образ "вірного ленінц" в офіційному дискурсі УРСР в кінці 1920-х – 1930-х рр.», Вісник ЛНУ імені Тараса Шевченка, 21 (2009): 42–49.

[3] Тен ван Дейк, *«Язык. Познание. Коммуникация»* (Москва, Прогресс, 1989): 113; Патрик Серио «Как читают тексты во Франции», *Квадратура смысла* (Москва, 1999): 20–21.

[4] Марианне Йоргенсен, Луиза Филлипс, «*Дискурс-анализ. Теория и метод*» (Харьков, Гуманитарный центр, 2008): 45, 57.

[5] Там само, 45.

[6] Там само, 57.

ляння людської сутності[7]. Люди отримують звернення й опиняються в певних соціальних позиціях, дискурси завжди визначають ті позиції, які люди мусять зайняти як суб'єкти[8].

Дискурс дитини посідав значне місце в просторі суспільно-політичної комунікації республіки в 1929–1939 рр. і мав значний виплив на формування ставлення до дитини, розуміння її місця в суспільстві. Він реалізовувався в різних текстах: методичних рекомендаціях, промовах офіційних осіб, в основному партійних та комсомольських лідерів з питань виховання та дитячого руху взагалі, віршах, репортажах диткорів і штатних кореспондентів газет та журналів, піснях, художніх творах для дітей. Зміни в дискурсивних стратегіях яскраво відбивали також фоторепортажі в медіа-виданнях.

У республіці основними творцями дискурсу дитини були, насамперед, партійні та комсомольські лідери (Станіслав Косіор, Павло Постишев, Сергій Андрєєв, керівники ЦБ КДР (Центрального Бюро Дитячого Комуністичного Руху, після 1935 р. – відділу піонерів при ЦК ЛКСМУ) – Ц. Радомиська, Г. Фільштінська, К. Попов, Г. Фурман, головні редактори керівних видань для дітей та вожатих («Червоні квіти», «На зміну», «На роботі», «Дитячий рух» (з 1934 р. – «Піонервожатий), «Друг дітей», «Піонерія» тощо) С. Кільколих, А. Журавський, Х. Агранович та ін. Долучилися до створення образу «вірного ленінця» й українські поети та прозаїки, твори яких друкувались у масових дитячих виданнях: Я. Гримайло, В. Бичко, Л. Первомайський, А. Копштейн, О. Донченко та ін. Повідомлення про дітей чи згадки про них завжди були включені в певний комунікаційний код (систему знаків і значень, контексту і підтексту, стереотипів і стійких асоціацій), що добре зчитується при аналізі текстів. Якщо політизація дискурсу дитини, позиціонування її як майбутнього борця за справу комуністичної партії існували з перших років радянської влади, то його мілітаризація мала свою логіку розвитку і була пов'язана, насамперед, із завданнями республіки в справі мілітаризації та воєнізації всієї країни.

Дослідження процесу мілітаризації радянського суспільства загалом і дитинства зокрема дає цікаві результати крізь призму дискурс-аналізу. Його мета – не тільки з'ясувати, що саме і як було сказано, а й визначити причини та соціальні наслідки різноманітних висловлювань (дискурсивних конструкцій). Тому використання дискурс-аналітичної методики також відповідає завданню вивчення особливостей процесу формування ідентичності радянської дитини. Дискурсивні практики не тільки виробляли та видозмінювали ідею дитини і дитинства, а й формували і закріплювали уявлення, установки, сценарії діяльності. Саме дискурс-аналіз дає підстави для висновків про їхній зміст[9]. Отже,

[7] Володимир Кулик, *«Дискурс українських медій: ідентичності, ідеології, владні стосунки»* (Київ, Критика, 2010): 35.

[8] Йоргенсен, «*Дискурс-анализ. Теория и метод*», 81.

[9] Там само, 45–54.

повсякденний процес формування та зміни значень у межах теми дитинства в 1929–1939 рр. (дискурсивна практика) є предметом дослідження. Мета – виявлення особливостей процесу мілітаризації дискурсу дитини в УРСР 1929–1939 рр. та його наслідків для дітей республіки.

В уявленнях про радянське дитинство сфокусувалися всі характерні риси режиму як такого. Розглядаючи дитину як об'єкт комуністичного виховання, держава намагалася закріпити в ній саме ті якості, які випливали з державної ідеології. Офіційний образ «вірного ленінця» прописував обов'язкові сценарії поведінки дитини в тих або інших ситуаціях. Аналізуючи тексти 1929–1939 рр., важко не помітити, що на тлі загальної мілітаризації суспільно-політичного життя активно мілітаризувався і дискурс дитини, що проявлялось у героїзації війни, крові, насильства, формуванні уявлень про вороже оточення, з яким треба вести боротьбу.

Тема смерті, використання пов'язаних з нею понять з революційних часів міцно увійшли до героїко-революційного наративу, вони використовувалися більшовицькими ідеологами в текстах, що мали на меті створення грандіозної картини цих подій у суспільній пам'яті. Згадки про загибель «найкращих бійців» за справу революції вже в 1920-х рр. були обов'язковим елементом біографічних розповідей та художніх творів про добу революції і громадянської війни. В них смерть виступала як обов'язкова плата за краще майбутнє, за краще життя, як сакральна жертва, покладена на «вівтар революції». До дітей насамперед намагалися донести, що всі ці смерті та жертви були, переважно, заради них, щоб вони могли бавитися з друзями, навчатися в школах, отримувати вищу освіту та стати в майбутньому великими людьми. Пов'язаний з темою смерті червоний колір як символ крові, пролитої за боротьбу, використаний у більшовицькій атрибутиці й символіці, виступав своєрідним фізичним втіленням теми смерті, яка невідступно супроводжувала дитину в усіх видах діяльності.

На Першому Всесоюзному зльоті піонерів (1929 р.) перед делегатами виступив Лазар Каганович, який звернувся до дітей з поясненням значення важливого символу піонерського руху – червоного галстука: «Червоний галстук на ваших грудях просякнутий кров'ю сотень і тисяч борців. Тисячі борців були повішені, розстріляні поміщиками і капіталістами, тисячі борців гнили в царських тюрмах… Носіть же з честю цей червоний галстук, міцно тримайте в своїх руках червоний прапор комунізму»[10].

Відповідно, від дітей вимагалося бути вдячними за всі ці жертви й, у свою чергу, якщо партія покличе, в майбутньому, не розмірковуючи, віддати своє життя за спільну більшовицьку справу. В розповіді Арона Шапіро, який 16-річним юнаком від піонерської організації Кременчука потрапив на перший піонерський зліт у Харкові, а потім на Всесоюзний у Москві, згадується: «И тут кто-то громко сказал: "К борьбе за дело Ильича будьте готовы!" И мы все в один голос ответили:

[10] *Піонервожатий,* 3 (1938): 11.

"Всегда готовы!" Мы были очень готовы к борьбе. Такая романтика была в этой пионерии! Не забуду, как мы лихо пели:

Смело-о-о мы в бой пойдем
За власть Советов
И как один умр-р-р-рем
В борьбе за это!

Шли по улице строем, впереди – Борька Могилевский со свистком, наш пионервожатый. Барабан стучит, рядом знамя несут. И мы – ну такие гордые!!! Так нам нравилось, что мы все как один умрем! Такая это была чудесная перспектива, такая радость»[11].

У текстах, що розповідали про події революції, була очевидною певна романтизація смерті, її позиціонування як нагороди, достойного закінчення життя, ознаки обраності. Водночас смерть була чимось нереалістичним, стосувалася міфологічних часів або далекого для дитини майбутнього. Але на початку 1930-х рр. у зв'язку з такою трагічною сторінкою в житті суспільства, як колективізація, тема смерті набула іншого виміру. До традиційного розуміння смерті в контексті принесення жертв революційної боротьби в достатньо давні для дитячих уявлень часи додалося трактування смерті як героїчного вчинку і згоди на неї тут і зараз не лише для дорослих, а й для дітей. У піонерській пресі 1930–1934 рр. матеріали про участь піонерів у розкуркуленні, викритті та затриманні ворогів народу – куркулів були обов'язковими. Преса наводила приклади зразкової дитячої поведінки: піонери «викривали сховане куркульське майно», «викривали ями з хлібом». Доносительство на односельців у пресі називалося «справою честі»[12]. Екзальтовані розповіді про дітей, загиблих від рук односельців – так званих «куркулів», використовувалися владою задля ескалації класової ворожнечі й були позбавлені романтики, в них переважала натуралістичність описів. Образи забитих дітей – Микити Сліпка, Наді Ринді, Микити Гордієнка та ін. – міцно увійшли до піонерського пантеону в республіці. Отже, в офіційному дискурсі загибель дитини в мирний час, не на війні, поступово втратила характер надзвичайності, набула рис події хоч і трагічної, шокуючої, але можливої, прийнятної, навіть взірцевої для наслідування.

Уже в середині 1930-х рр., коли тема війни з іншими державами стала домінуючою, що потягло за собою ще більшу мілітаризацію суспільного життя, посилилось і використання ідеї смерті в боротьбі зі світовим імперіалізмом. Тобто вже смерть безпосередньо в бою стала трактуватися як кінцева мета достойного життя не тільки дорослого, а й дитини.

[11] «Я пионер Советского Союза», *Время* 82 (мая 16, 2007) http://www.vremya.ru/print/178256.html

[12] Ж. Фейдман «Шефи», *На роботі* 6 (1933): 4; «Юні дозорці більшовицького врожаю», *Дитячий рух*, 11 (1933): 5.

Паралельно з використанням сюжетів про події 1917–1921 рр., що начебто перекидали місточок у сучасність, починають з'являтися тексти, присвячені сучасним подіям і підготовці дітей до майбутніх боїв. Події в Іспанії, наприклад, з літа 1936 р. використовувалися не тільки задля актуалізації мілітарної теми в дискурсі дитини, а й допомагали включити в нього дитину як активного учасника. В одному з номерів журналу «Піонерія» можна побачити повідомлення про те, що «в лавах республіканських військ, народної міліції, поруч з чоловіками героїчно борються жінки та діти»[13]. Того ж року журнал «Мурзилка» надрукував вірша Льва Квітка «Лист Ворошилову» в перекладі С. Маршака, в якому від імені хлопчика, чий старший брат пішов служити до армійських лав, дається обіцянка наслідувати його справу після можливої його загибелі:

Слышал я, фашисты задумали войну:
Хотят они разграбить Советскую страну.
Товарищ Ворошилов, когда начнётся бой –
Пускай назначат брата в отряд передовой! <…>
Товарищ Ворошилов, а если на войне
Погибнет брат мой милый – пиши скорее мне!
Товарищ Ворошилов, я быстро подрасту
И встану вместо брата с винтовкой на посту![14]

Пізніше, в 1938 р., на ці слова було створено пісню з бадьорим, веселим ритмом, і це поєднання мажорної тональності з темою загибелі в устах дитини перетворювало смерть на звичайну, «житейську» справу.

Помітною тенденцією в дитячих творах 1936–1939 рр. була поява образів дітей, які в громадянську війну допомагали більшовикам: пробиралися через лінію фронту з донесеннями, рятували поранених червоних партизанів, не піддалися на бандитські катування і не виказали якоїсь таємниці. Образ дитини-героя, дитини, що діє в надзвичайних умовах революції або війни, став популярним образом другої половини 1930-х рр. Подібні сюжети налаштовували дітлахів на тиражування подвигу, готували їх до боротьби та жертовності, переконували у власній значущості.

Неодмінним атрибутом мілітаризації стали поняття «боротьба», «класова ненависть» та широковживана ідеологема «вороги». Тема боротьби дітей з ворогами порушувалася під час усіх масових кампаній 1930-х рр. Дітей, як більш чуйних, залучали до викриття ворогів народу в системі освіти (нацьковуючи на вчителів), під час процесів над українською інтелігенцією, антитроцькістських кампаній тощо, закликаючи боротися з «українськими буржуазними націоналістами», «лівими» і «правими ухилами»[15]. В цьому контексті активно вживалися

[13] *Піонерія*, 12 (1936): 14.

[14] Лев Квитко, «Письмо Ворошилову», *Мурзилка*, 2 (1936): 5.

[15] «Ми проти політичної короткозорості: Не дозволимо відштовхувати дітей від класової боротьби», *Київський піонер*, 66 (1930): 2.

такі нерозривні ланцюжки висловлювань, як «вороги – ненависть – боротьба – помста – відплата – смерть».

Яскравим прикладом використання подібної риторики стало висвітлення дитячою пресою вбивства Сергія Кірова в грудні 1934 р. Уже перший після події випуск журналу «Піонерія» надрукував «Пісню про Кірова» авторства Павла Тичини, де були слова:

«Ворог в Кірова стріляв,
Ґад у партію цілявʼ!
Поклянемося ж ізнов:
Ми відплатимо за кров.
За одного сталінця
Всіх побʼєм їх до кінця!»[16]

Трохи згодом у квітневому номері було вміщено есе «Незабутній Кіров» з такими висловлюваннями: «У злобі відчаю здихаючий ворог пустив кулю в одного з кращих соратників товариша Сталіна, в того, хто йшов рука в руку з нашим великим вождем у боротьбі за торжество соціалізму. Хай ще дужче горить класова ненависть і непримиренність до наших ворогів! Хай ще невтомніше палає наша творча енергія, наша безмежна відданість партії більшовиків, великому Сталіну!»[17].

Смерть С. Кірова (як і В. Менжинського, Максима Горького та інших відомих діячів) потім щорічно, аж до початку війни, була обов'язковою темою дитячих видань, і традиційно вже її обговорення супроводжувалося хвилею ненависницьких звинувачень на адресу ворогів, закликами до помсти й обіцянками не зрадити його пам´ять.

З приводу політичного процесу над «троцькістами» дитяча преса повідомляла, що «як усі трудящі, як увесь народ, наші діти – піонери й учні – ненавидять ворогів Радянського Союзу, ворогів партії. Скільки ненависті, презирства, гніву виявили діти до викритої троцькістської банди. Ребята разом з усіма трудящими СРСР вимагали найсуворішої кари мерзенним ворогам народу, підлим псам фашизму – троцькістам»[18]. Газети і журнали цитували дитячі листи: «Ми так любимо свою країну, де нам хороше жити, вчитися в теплих і затишних школах. Особливо ми любимо нашого рідного батька товариша Сталіна. А вони – фашистські шпигуни – хотіли розірвати нашу країну на шматки і розпродати її капіталістам. Кулю їм у серце – така наша вимога» (лист піонера Михайла Чудновця, с. Юрівка). Таких листів, як стверджувалось у статті, було дуже багато[19]. Листи і вірші самих дітлахів, присвячені викриттю ворогів народу, їх насиченість негативними метафорами, повторенням газетних штампів свідчать, що виховання в дітях класової ненависті приносило свої плоди. Слово «смерть» уже починає вживатися задля позначення найжорстокішого покарання, єдиного, що дає

[16] Павло Тичина, «Пісня про Кірова», *Піонерія*, 1 (1935): 5.
[17] «Незабутній Кіров», *Піонерія*, 4 (1935): 4.
[18] «Роз'яснювати піонерам політичні події», *Піонервожатий*, 1 (1937): 5.
[19] Там само.

можливість якось каналізувати негативні емоції – ненависть, огиду, відчай, біль від втрати видатних людей або розкриття нібито «підлих замислів» призначених ворогами осіб. Важливо, що в контексті боротьби з ворогами і помсти за їхні вчинки активно вживалось і поняття справедливості, справедливої кари. В цьому сенсі смерть власне ворогів поставала як терапевтичний крок задля полегшення болю від втрати.

Смерті відомих більшовиків, керівників партійних та радянських органів на сторінках дитячих видань, попри очевидно сумне навантаження кожної з подій, містили надзвичайно великий пропагандистський потенціал, який використовувався досить ефективно. В цьому контексті слід відзначити, що поняття смерті стосовно загибелі піонерів-героїв, видатних більшовиків уже не мало ореолу романтизму, смерть сприймалася як насильство, за яке слід помститися. Не обов'язково конкретному виконавцю, навіть абстрактні вороги чи світова буржуазія могли бути адресатами погроз про відплату.

Мілітаризація дискурсу дитини мала і своє пряме втілення у воєнізації дитинства. Діти традиційно розглядалися більшовицькою владою як майбутні бійці: їм належало витримати останній бій за владу Рад у війні зі світовим капіталом. У 1930-х рр. у комунікаційному просторі домінували патріотичні мотиви, що поступово трансформувалися від почуття гордості за Червону армію до обов'язку оволодіти військовою справою. Очікування неминучої війни зумовило залучення резервної армії – майбутніх бійців – до військових занять. Агітація велась у стилі погроз ворогам. Преса пропонувала читачам гасла, які увінчували матеріали про військову підготовку: «Хай наші вороги знають, що боронити країну Рад готові сивовусі пролетарі й колгоспники і юні піонери й піонерки»[20]. Всі заклики до мобілізації дітей на військову роботу починалися з розповіді про те, як за кордоном «світові імперіалісти» готують напад і з цією метою навчають підростаюче покоління військовим навичкам[21].

Діти залучалися до військової роботи під видом гри, яку вони з властивою їм безпосередністю саме так і сприймали. Військові розваги регулярно пропонувались увазі ватажків на сторінках журналу: «Визволяй полоненого», «Військові речі» (гра, в якій дві партії піонерів мусили вибрати з названих ватажком слів ті, що пов'язані з війною); «Охорона прапорців», у якій треба здобути прапорці ворога, «Оборона табору», «Захист Червоного прапора» (в якій діти, озброєні навчальними гвинтівками, гранатами та протигазами, виконували функції бійців, ворогів, дозорів та розвідників)[22]. Ціла збірка військових ігор була розроблена ЦР Тсоавіахіму в 1936 р.[23]

[20] Григорій Фурман, «Піонери хочуть бути такими, як залізний нарком», *Піонервожатий*, 15–16 (1934): 4.

[21] Сергій Андрєєв, «Змагайтеся за кращу поставу військової роботи», *Піонервожатий*, 18 (1934): 9.

[22] *Дитячий рух*, 10 (1934): 3; 11–12 (1934): 47.

[23] *Военные игры Юных Пионеров: Сборник*, сост.: Н. Цыбин, М. Занегин, М. Евгенов, И. Гаврилин (Москва: ЦС Союза Осовиахим, 1936), 83.

Важливу роль у мілітаризації дітлахів відіграло переключення ЗМІ з теми боротьби піонерів з внутрішніми ворогами на боротьбу із зовнішніми. Статті в дитячій пресі республіки в 1935–1939 рр. вихваляли досягнення піонерів, які вистежили підозрілих осіб, що прокралися через кордон, і повідомили про це військових або міліцію[24]. Героями творів для дітей стають червоні прикордонники.

В одному з номерів журналу «Піонервожатий» за 1937 р. замітка під промовистою назвою «Готові!» розповідала про піонерський загін імені Челюскінців школи №56 м. Києва, всі 33 члени якого здали норми на значок «ППХО», дев'ять – на «ЮВС», щоденно тренуються у стрільбі й у вихідні влаштовують збір загону (кожен мусить мати при собі протигаз), щоб перевірити вміння стріляти і правильно поводитися під час повітряної тривоги. Автор закликав до цього й усіх інших піонерів, порадивши брати приклад з героїв нарису. Стаття супроводжувалася світлиною маленького хлопчика років чотирьох-п'яти, який міцно тримав гвинтівку і цілив в уявного ворога, маючи дуже серйозний вираз обличчя. Знімок мав назву «Теж готовий…»[25]. Зрозуміло, що таке фото мало надихнути піонерів не відставати від малечі. Цей прийом поєднання дорослого агресивного образу зброї та зовсім маленької дитини в коротеньких штанцях виглядає досить шокуючим і доводить, що занурення дитини шкільного віку в мілітаристський контекст уже здавалося творцям цього дискурсу недостатньо переконливим, недостатньо емоційно сильним поштовхом задля мети воєнізувати все суспільство, від малюків до старих.

Напередодні війни матеріали, що мали військову спрямованість, стали домінуючими в дитячих ЗМІ. Фотографії дітей у протигазах або зі зброєю прикрашали сторінки й обкладинки видань[26]. Журнал «Піонервожатий» за вісім місяців 1939 р. надрукував 37 статей (понад 50%), присвячених питанням майбутньої війни та військової роботи дітей. Усі вони були просякнуті пафосом впевненості в перемозі, вірі в могутність Червоної армії і спонукали підлітків до вивчення військової справи.

* * *

Таким чином, мілітаризація дискурсу дитини була пов'язана як із розгортанням боротьби всередині держави, так і з військовими планами більшовицького уряду. Вона не обмежувалася закликами до воєнізації як навчання військовим навичкам дітей, це був ширший процес, що включав формування їхньої ідентичності через мілітаризацію свідомості, героїзацію війни в дитячій уяві. Він відбувався завдяки використанню в текстах, звернених до дітей таких емоційно і негативно забарвлених маркерів, як війна, смерть, кров, ненависть, вороги, штурм, помста, жертви.

[24] Ігор Муратов, «Двоє: Балада», *Піонерія,* 12 (1936): 31.
[25] М. Ігнатенко, «Прикордонники», *Піонерія,* 6 (1936): 14.
[26] «Готові!», *Піонервожатий,* 7 (1937): 27.

Мілітаризація дитинства мала неоднозначні наслідки. З одного боку, військові заняття дисциплінували, формували почуття відповідальності в підлітків. Самі військові навички стали в пригоді під час війни, коли на фронт була мобілізована або пішла добровольцями значна частина цих дітлахів. З іншого, воєнізація дитинства впроваджувала в дитячу свідомість уявлення про неминучість насильства, гострої боротьби між класами і державами. Вона призвела до сприйняття насильства як жорстокого, але дієвого засобу вирішення всіх проблем. Зворотнім боком цього процесу стало й те, що особистість почала толерувати насильство з боку держави щодо себе та своїх близьких.

Отже, дослідження дискурсивних практик дає можливість відтворити засоби творення соціальної реальності тоталітарної доби, зрозуміти, як повсякденні практики регулювалися за допомогою дискурсу, яким чином залучалася дитина до участі в масових кампаніях, як формувалася її ідентичність.

**Катерина Будз**
*Единбурзький університет*
*katebudz@gmail.com*

# ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКЕ ДУХОВЕНСТВО ПІД ЧАС ЛІКВІДАЦІЇ ЦЕРКВИ В ПОВОЄННІЙ ГАЛИЧИНІ: Проблема ставлення до радянської влади

*У розділі розглядається ставлення проводу та духовенства Української Греко-Католицької Церкви (УГКЦ) до світської влади загалом і до радянської влади зокрема. Після того, як під час Другої світової війни Східна Галичина опинилася в складі Радянського Союзу, УГКЦ було ліквідовано в 1946 р. Греко-католицькі священники, які відмовилися від «возз'єднання» з Російською Православною Церквою (РПЦ), зазнали переслідувань. Радянський режим трактував відмову греко-католицького клиру від «возз'єднання» як прояв політичної нелояльності. Однак при взаємодії з представниками нової влади «невозз'єднані» священники часто розмежовували релігійні та політичні мотиви, а також підтримували деякі радянські ініціативи.*

*Ключові слова: УГКЦ, Східна Галичина, «возз'єднання», духовенство, стратегія виживання.*

Прояви негативного ставлення радянської влади до релігії коливалися від атеїстичної пропаганди до знищення інституцій та систематичного переслідування представників різних конфесій. Своєю чергою, ставлення різних релігійних груп до радянської влади, попри атеїстичний характер останньої, не було однорідним, часом навіть всередині однієї групи. Серед чинників, які впливали на формування ставлення до влади, насамперед варто виділити богословські та історичні. Зокрема, в цій статті буде розглянуто, якою мірою ставлення проводу та духовенства УГКЦ до радянської влади в повоєнний час було вкорінене

в католицькому вченні та попередньому досвіді взаємодії Греко-Католицької Церкви зі світською владою.

У міжвоєнний період Галичина входила до складу Другої Речі Посполитої, а у вересні 1939 року була приєднана до Радянського Союзу. З 1941 по 1944 рік цей західноукраїнський регіон був частиною нацистської Генеральної губернії, після чого знов увійшов до складу СРСР.

Більшість українців Галичини належали до Української Греко-Католицької Церкви, що у 1938 році мала 2387 парафій, а станом на 1943 рік охоплювала близько 3,6 млн вірян.[1] Протягом 1901–1944 рр. УГКЦ очолював митрополит Андрей Шептицький. Аби забезпечити існування своєї Церкви, глава УГКЦ послідовно дотримувався принципу лояльності до владних режимів.

Радянська влада сприймала УГКЦ як надміру політизовану, зокрема через її підпорядкування Ватикану та зв'язки з українським націоналістичним підпіллям. Протягом 1945–1946 рр. було проведено акцію насильницького «возз'єднання» УГКЦ з РПЦ. Майже увесь провід Церкви, включно з новим главою УГКЦ, митрополитом Йосифом Сліпим, було заарештовано 11 квітня 1945 р. А вже в травні того ж року створено так звану Ініціативну групу з возз'єднання УГКЦ з РПЦ, яку очолив знаний греко-католицький священник, о. Гавриїл Костельник.[2] Акцією «возз'єднання» УГКЦ з РПЦ керував полковник держбезпеки Георгій Карпов, який очолював створену в 1943 р. Раду у справах РПЦ (РСРПЦ). У березні 1946 р. було скликано так званий Львівський «собор», який проголосив нібито добровільне «возз'єднання» УГКЦ з РПЦ. З точки зору Католицької Церкви рішення не було канонічним, адже в «соборі» не брав участі жоден греко-католицький єпископ.

У повоєнні роки більшість парафіяльного греко-католицького духовенства «возз'єдналися» з РПЦ. Зокрема, станом на березень 1946 р. до Ініціативної групи приєдналися 997 із 1270 греко-католицьких священників Галичини.[3] Ієрархів та священників, які відмовлялися від «возз'єднання» з РПЦ, переважно судили за політичними статтями. Насамперед ідеться про ст. 54 Кримінального кодексу УРСР, а конкретно – про п.п. 54-1«а» («зрада Батьківщині»), 54-10 («антирадянська пропаганда та агітація») та 54-11 («антирадянська діяльність»).[4]

Мета цієї статті – окреслити основні засади ставлення проводу УГКЦ до світської влади загалом та до радянської влади зокрема, а також з'ясувати, як ці засади відображалися в стратегіях виживання, до яких вдавалися греко-католицькі священники під час акції «возз'єднання» УГКЦ з РПЦ у повоєнній Галичині.

[1] Богдан Боцюрків, Українська Греко-Католицька Церква і Радянська держава (1939–1950) (Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2005), 24–25.

[2] Світлана Гуркіна зазначає, що насправді оформлення «Ініціативної групи» відбулося 31 травня – 1 червня 1945 р. Див.: Світлана Гуркіна, «Греко-католицьке духовенство Львівської архиєпархії в умовах переслідування радянською владою (1944–1950 рр.)» (дис. канд. іст. наук, Львів, 2012), 88.

[3] Государственный архив Российской Федерации (ДАРФ), Ф. Р-6991, оп. 1, спр. 33. Материалы по воссоединению греко-католической /униатской/ церкви с православной церковью в западных областях Украинской ССР и об организации богословско-пастырских курсов в Белоруссии и на Украине /докладные записки, справки, переписка/ 16 июня 1945 – 27 июля 1946 г., арк. 192.

[4] *Кримінальний кодекс УРСР* (Київ: Державне видавництво політичної літератури УРСР, 1949), 16, 19.

У статті використано неопубліковані й опубліковані матеріали, зокрема документи Ради у справах РПЦ з Державного архіву Російської Федерації (ДАРФ) і Центрального державного архіву вищих органів влади та управління України (ЦДАВОУ), документи радянських органів держбезпеки та пастирські листи митрополита Андрея Шептицького.[5]

***Засади взаємодії УГКЦ зі світською владою***

У пастирському посланні до духовенства та вірних «Про Церкву з нагоди коронування Папи Пія XI» (1936 р.) митрополит Андрей Шептицький підкреслював, що УГКЦ ніколи не ідентифікувала себе з конкретною світською владою: «Христова Церква є від світської влади независима, себто має право та обов'язок своє учительське післанництво виконувати без огляду на дозвіл чи заборону світської влади».[6]

Митрополит Шептицький неодноразово звертався до Послання апостола Павла до римлян (Рим. 13: 1–7), де йдеться про божественне походження всякої влади та необхідність коритися їй. Зокрема, глава Церкви покликався на цей біблійний уривок в адресованому духовенству та вірним Станиславівської єпархії пастирському посланні «Найбільша заповідь» (1901 р.), де наголошував на необхідності виконувати громадянські обов'язки щодо австрійської влади, приміром, сплачувати податки чи проходити військову службу.[7] В пастирському посланні до духовенства «О квестії соціальній» (1902–1904 рр.) митрополит Андрей навів додаткову, небогословську причину, чому варто дотримуватися справедливих законів уряду: щоб не «наразити на шкоду Церков і нарід».[8]

Утім, у згаданому вище посланні «Найбільша заповідь» (1901 р.), спираючись на слова апостола Петра (Дії 5:29), митрополит Шептицький застерігав: «Тільки тоді, коли б Вам хто-небудь наказував щось противне Божому Законови, тоді цього не слухайте!»[9] Цю думку ієрарх повторив пізніше в уже згаданому пастирському посланні «Про Церкву з нагоди коронування Папи Пія XI» (1936 р.): «У випадку противенства між законом світським і законом церковним християнин обов'язаний слухати церковного закону».[10] Ба більше, глава УГКЦ зазначив: «Церква може признавати і проголошувати, що несправедливі закони є неважні [недійсні. – К.Б.]».[11] Варто відзначити, що останнє твердження митрополита спиралося на вчення

[5] Цитати з джерел наведено в оригіналі або в перекладі на українську мову, однак зі збереженням стилістичних та граматичних особливостей оригіналу. Цитату з Біблії наведено за перекладом проф. Івана Огієнка.

[6] *Митрополит Андрей Шептицький*. Документи і матеріали. 1899–1944, упоряд. Оксана Гайова і Роман Тереховський, Т. 2: Пастирські послання 1918–1939 (Львів: АРТОС, 2009), 279.

[7] *Митрополит Андрей Шептицький*, Т. 1: Пастирські послання 1899–1914 (Львів: АРТОС, 2007), 140.

[8] Там само, 549.

[9] Там само, 141.

[10] *Митрополит Андрей Шептицький*, Т. 2: Пастирські послання 1918–1939 (Львів: АРТОС, 2009), 281.

[11] Там само, 280.

Католицької Церкви, зокрема енцикліку папи Лева XIII «Diuturnum illud» (1881 р.).[12] Поряд з тим, у тому самому посланні Шептицький наголошував: «Церква не може без причини мішатися до справ чисто політичних і земських. Вона признає державну владу навіть тоді, коли ця влада є в руках грішних».[13]

Крім того, греко-католицькі священнослужителі були вочевидь знайомі з пастирським посланням митрополита Андрея Шептицького «Осторога перед загрозою комунізму» (1936 р.), де зазначалося: «Хто помагає комуністам у їх роботі, навіть чисто політичній, зраджує Церкву».[14] Своєю чергою, Папа Пій XI рішуче засудив комунізм в енцикліці «Divini Redemptoris» («Про безбожний комунізм», 1937 р.)[15], яка була перевидана греко-католицькою консисторією й поширена серед духовенства і вірних Галичини 1938 р.[16] Різко негативну оцінку комунізму давали й галицькі клерикальні часописи («Мета», «Нова Зоря», «Український Бескид», «Дзвони»), які до того ж напередодні Другої світової війни запевняли, що Радянський Союз невдовзі зазнає краху.[17]

Однак з вересня 1939 р. глава Церкви шукав практичних рішень, які забезпечили б виживання УГКЦ у радянській атеїстичній державі. Так, у пастирському листі від 9 жовтня 1939 р. ієрарх закликав духовенство Львівської архиєпархії виконувати накази світської влади, якщо вони не суперечать християнським засадам.[18]

Поряд з тим, у лютому 1940 р. митрополит Андрей радив священникам уникати політики, а в грудні того ж року застерігав духовенство від будь-якого впливу на вірян перед виборами.[19] Подібну позицію щодо участі духовенства в політичному житті глава УГКЦ висловив ще на початку XX ст. Так, у згаданому вище посланні «О квестії соціальній» (1902–1904 рр.) ієрарх зазначав: священник може займати будь-яку політичну позицію, якщо лиш вона не суперечить ученню Церкви і не

[12] Олександр Зайцев, *Український інтегральний націоналізм (1920–1930-ті роки). Нариси інтелектуальної історії* (Київ: Критика, 2013), 386.

[13] Митрополит Андрей Шептицький, Т. 2: Пастирські послання 1918–1939 (Львів: АРТОС, 2009), 281.

[14] Там само, 312.

[15] «Divini Redemptoris Encyclical of Pope Pius XI on Atheistic Communism to the Patriarchs, Primates, Archbishops, Bishops, and other Ordinaries in Peace and Communion with the Apostolic See», відвідано 7 червня 2024 р., 2024, https://www.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris.html.

[16] Ліквідація УГКЦ (1939–1946). Документи радянських органів державної безпеки, у 2 т., відп. ред. Володимир Сергійчук, упор. Сергій Кокін, Наталія Сердюк, Станіслав Сердюк, Т. 1 (Київ: ПП Сергійчук М.І., 2006), 685.

[17] Tomasz Stryjek, «Czasopisma greckokatolickie wydawane w Rzeczpospolitej Polskiej w latach 1938–1939 wobec ówczesnych ideologii i ustrojów europejskich», *Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, T. 4. Katolickie unie kościelne w Europie Środkowej i Wschodniej – idea a rzeczywistość, red. Stanisław Stępień (Przemyśl: Południowo-Wschodni Instytut Naukowy, 1998): 266.

[18] Боцюрків, *Українська Греко-Католицька Церква і Радянська держава*, 31–32.

[19] Боцюрків, *Українська Греко-Католицька Церква і Радянська держава*, 32; Andrii Krawchuk, *Christian Social Ethics in Ukraine*: The Legacy of Andrei Sheptytsky (Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, 1997), 166.

відволікає його від прямих душпастирських обов'язків, однак «не сміє надуживати проповідальниці ані сповідальниці до цілі політичної».[20]

Антирелігійні заходи радянської влади протягом 1939–1941 рр. стали важким випробуванням для представників різних конфесій, у тому числі й греко-католиків.[21] Відповідно, прихід німецької армії наприкінці червня 1941 р. часто сприймався як визволення. Зокрема, у своєму пастирському посланні до вірних з нагоди проголошення Української держави від 1 липня 1941 р. митрополит Шептицький вітав «побідоносну Німецьку Армію» як «освободительку від ворога».[22]

Однак згодом ставлення глави Церкви до німецької окупаційної влади змінилося на різко негативне. Як випливає з листа до Папи Римського Пія XII (29–31 серпня 1942 р.), митрополит Андрей вважав німецький режим «злим, майже диявольським».[23]

Після того, як влітку 1944 р. радянську владу в Галичині було відновлено, глава Церкви задекларував лояльність УГКЦ до нової влади в листі до Сталіна від 10 жовтня 1944 р.[24] Однак греко-католицька ієрархія не бажала поступатися засадами Церкви. Про це свідчать як декларований відмежування УГКЦ від політики, так і розрізнення між атеїзмом та комунізмом. Так, під час виступу на сесії Собору греко-католицького духовенства (7 вересня 1944 р.) митрополит Шептицький підкреслював аполітичність УГКЦ, яка виступає проти безбожництва, а не проти «політичних тез комунізму»: «Наша Церква не спирається на ніякій політиці, ніколи не солідаризується з ніякою політикою, вона все уважає своїм завданням спасення вічних душ свого народу, а це спасення видить у вселенській вірі і вселенській Церкві».[25]

Утім, описані вище стратегії не допомогли забезпечити інституційне виживання УГКЦ у Радянській державі. Невдовзі після смерті глави Церкви (1 листопада 1944 р.) радянський режим поступово перейшов до ліквідації УГКЦ.

### *Греко-католицький клир під час «возз'єднавчої» акції в Галичині: спроби демонстрації політичної лояльності*

У директиві УНКДБ від 27 січня 1945 р. зазначалося, що після завершення німецької окупації Галичини греко-католицьке духовенство розділилося

[20] *Митрополит Андрей Шептицький*, Т. 1: Пастирські послання 1899–1914 (Львів: АРТОС, 2007), 545.

[21] В. Ковалюк, «Культурологічні та духовні аспекти "радянизації" Західної України (вересень 1939 р. – червень 1941 р.)», *Український історичний журнал*, № 3 (1993): 10–12.

[22] *Митрополит Андрей Шептицький*, Т. 3: Пастирські послання 1939–1944 (Львів: АРТОС, 2010), 114.

[23] *Митрополит Андрей Шептицький*: Життя та діяльність: Документи та матеріали 1899–1944 рр., ред. Андрій Кравчук, Т. II: Церква та суспільне питання, Кн. 2: Листування (Львів: Місіонер, 1999), 982.

[24] *Власть и церковь в Восточной Европе. 1944–1953 гг. Документы российских архивов*: в 2 т., ред. Татьяна Волокитина, Галина Мурашко, Альбина Носкова и Д. Нохотович, Т. 1: Власть и церковь в Восточной Европе. 1944–1948 гг. (Москва: РОССПЭН, 2009), 72–73.

[25] *Митрополит Андрей Шептицький у документах радянських органів державної безпеки (1939–1944 рр.)*, заг. ред. Володимир Сергійчук, упоряд. Сергій Кокін, Наталія Сердюк, Станіслав Сердюк (Київ: Українська Видавнича Спілка, 2005), 272–273, 276.

у ставленні до радянської влади. Зокрема, одні зайняли лояльну позицію, а інші нібито продовжували «вести боротьбу за створення "Самостійної України"».[26]

Звинувачення в «націоналістичній» та «антирадянській» діяльності слугували зручним приводом для арештів представників духовенства, що відмовлялися від переходу в православ'я. Насправді немає жодних підстав вважати священників, які чинили опір «возз'єднанню», більш антирадянськими та націоналістичними, ніж тих отців, які «возз'єдналися» з РПЦ. Варто зауважити, що в Західній Україні під згадану раніше 54-у статтю підпали й цілком космополітичні Свідки Єгови.[27] Відповідно, висновок про політичну нелояльність окремих конфесій частково робився на підставі розташування їхніх релігійних центрів за кордоном – у Ватикані (у випадку греко-католиків) чи США (у випадку Свідків Єгови).

Вибір греко-католицьких священників на користь чи проти «возз'єднання» з РПЦ рідко диктувався їхніми політичними переконаннями. Зокрема, в статті «Наполеон і Сталін», що вийшла в газеті «Мета» в червні 1933 р., о. Гавриїл Костельник гостро критикував радянського лідера.[28] Однак у повоєнний час саме о. Костельник очолив «возз'єднавчу» акцію. Приєднався до РПЦ й о. Олександр Бодревич-Буць, який у міжвоєнний час написав «спеціально протибольшевицьку» брошуру «Червоний упир».[29] На думку митрополита Сліпого, завдяки «возз'єднанню» такі священники прагнули реабілітуватися в очах нової влади. Зокрема, в посланні «Заблудшим священикам во Христі мир» (1953 р.) ієрарх зазначав: «Ніхто не був примушуваний виступати проти комунізму як такого, а коли хто сам виступав в пресі з шумом, то нехай опісля не спасає своєї шкіри ціною нищення церкви».[30]

У рамках «возз'єднавчої» акції Ініціативна група проводила збори духовенства по деканатах з метою переконати клир «підписати православ'я».[31] Так, у зборах духовенства Станіславського деканату 18 вересня 1945 р. взяло участь 19 отців.[32] З них декілька учасників намагалися виразити лояльність до нової влади, не зрікаючись своєї віри.

Приміром, о. Ганушевський, парафіяльний священник села Угорники Станіславського району Станіславської області, апелював у своєму виступі до

[26] *Ліквідація УГКЦ (1946–1939). Документи радянських органів державної безпеки*, Т. 1, 313.

[27] Emily B. Baran, *Dissent on the Margins*: *How Soviet Jehovah's Witnesses Defied Communism and Lived to Preach about It* (New York: Oxford University Press, 2014), 50.

[28] *Літопис Голготи України*, гол. ред. В'ячеслав Цвєтков (Дрогобич: Відродження, 1994), Т. 2: Репресована церква, 110.

[29] Світлана Гуркіна, «Дві долі: греко-католицьке духовенство і радянська влада», *Схід/Захід: історико-культурологічний збірник*, Вип. 11–12. Спеціальне видання: Усна історія в сучасних соціально-гуманітарних студіях: теорія і практика досліджень, ред. Володимир Кравченко і Гелінада Грінченко (Харків: ТОВ «НТМТ», 2008): 271, 276.

[30] Центральний державний архів вищих органів влади та управління України (ЦДАВОУ), Ф. 4648, оп.1, спр. 165. Заявления и жалобы верующих об открытии церквей и молитвенных домов и переписка по их рассмотрению за 1957 год. Том IV (по областям Украинской ССР от буквы «С» до «Х»), арк. 308.

[31] *Ліквідація УГКЦ (1939–1946). Документи радянських органів державної безпеки*, Т. 2, 449.

[32] ДАРФ, Ф. Р-6991, оп. 1, спр. 33, арк. 208.

попереднього досвіду церковно-державних взаємин. Зокрема, душпастир підкреслював, що всі священники були лояльними, що вони катехизували людей, а влада не чинила їм у цьому перепон.[33] На переконання священника, звернення Ініціативної групи має бути адресоване не лише духовенству, а й «народу». Ніби-то побоюючись осуду людей, священник радив провести підготовчу роботу щодо «возз'єднання» і серед вірян та вкотре запевнив владу у своїй лояльності: «Я підкоряюся адміністрації, але кажу, що для того, щоб не нашкодити, необхідна згода народу для возз'єднання з православною церквою»[34].

Своєю чергою, о. Микола Бориславський, парох села Пасічна Станіславського району, аргументував свою відмову від приєднання до Ініціативної групи вірністю Папі Римському. Якби він раптово почав «проповідувати проти Папи», переконував священник, люди вважали б його «комедіантом». [35] Таким чином, греко-католицький душпастир керується подвійною мотивацією – особистою та соціальною. По-перше, йдеться про власні переконання о. Бориславського, яким він не хоче зраджувати. По-друге, священник вказує на можливі репутаційні ризики, зокрема втрату поваги в очах вірних.

Попри виразну відмову перейти в лоно РПЦ, о. Бориславський все ж запевняв у своїй політичній лояльності: «Я лойяльно (sic!) ставлюся до Радянської влади і сплачую всі податки вчасно, так і прошу записати в протокол».[36] Аргументація отця Бориславського про податки співзвучна з євангельською настановою Христа віддати «кесареве кесареві, а Богові Боже» (Мр. 12:17). Однак навряд чи таке розмежування було переконливим для представників нової влади. Як вказують матеріали християнського самвидаву, о. Бориславський був заарештований у 1950-х рр., а після десятирічного заслання і до смерті в 1964 р. мешкав у Дрогобичі на Львівщині.[37]

Інший учасник зборів Станіславського деканату, а саме парафіяльний священник села Старий Лисець, о. Іван Устияновський (у документі – «Устиновский»), також запевняв у лояльності до радянської влади. Поряд з тим, душпастир підкреслював: «Я як католик буду служити і слухати Папу Римського». [38] О. Устияновський чітко усвідомлював проблематичність запропонованого ним поєднання політичної та конфесійної лояльностей в очах нової влади. Зокрема, священник не лише розумів, а й озвучив наслідки своєї відмови від переходу в РПЦ – «в'язниця і Сибір».[39]

[33] ДАРФ, Ф. Р-6991, оп. 1, спр. 33, арк. 208, 209 зв. Із встановленням у Галичині радянської влади у 1939 р. місто Станиславів було перейменоване у Станіслав, а 1962 року назву міста змінили на Івано-Франківськ.

[34] Там само.

[35] Там само, арк. 210.

[36] Там само.

[37] *Мартирологія українських церков: у 4-х томах. Документи, матеріали, християнський самвидав України*, упоряд. та ред. Осип Зінкевич, о. Тарас Лончина, Т. 2: Українська Католицька Церква (Торонто; Балтимор: Українське вид-во «Смолоскип» ім. В. Симоненка, 1985), 111.

[38] ДАРФ, Ф. Р-6991, оп. 1, спр. 33, арк. 210.

[39] Там само.

Незграбна демонстрація політичної лояльності свідчить, що симпатії отця були не на боці радянської влади. Утім, розмежовуючи політику та релігію, священник робив спробу вижити в нових обставинах.

Подібна тактика не була дієвою. Зокрема, присутній на деканальних зборах клиру уповноважений Ради у справах релігійних культів Сердюченко різко розкритикував виступи отців Бориславського та Устияновського. Зі слів уповноваженого, інші учасники погодилися з ним, підтримавши зрештою ідею «возз'єднання».[40]

Про подальшу долю отців Михайла Ганушевського та Івана Устияновського йдеться в інформаційному звіті уповноваженого Ради у справах РПЦ у Станіславській області Бельнова на ім'я голови Ради у справах РПЦ Г. Карпова за другий квартал 1946 р. У період з 10 травня по 25 червня 1946 р. обласний уповноважений зареєстрував 216 священників, однак два священники, які були членами Ініціативної групи, а саме отці Ганушевський та Устияновський, «заявили Єпископу, що вони канонічно оформлятися не будуть і залишають обслуговування церкви».[41] Тож на парафії в с. Угорники Станіславського району та с. Старий Лисець Лисецького району було призначено інших священників.[42]

Позірна підтримка заходів радянського уряду греко-католицькими священниками при одночасній відмові «возз'єднуватися» з РПЦ обговорювалася уповноваженими Ради у справах РПЦ західноукраїнських областей на нараді, що відбулася в Києві 22–23 квітня 1947 р. Зокрема, уповноважений Ради у справах РПЦ у Львівській області Анатолій Вишневський розповів про випадок з о. Задворняком. Так, напередодні виборів до Верховної Ради в 1946 р. священник попросив в обласного уповноваженого дозволу на богослужіння.[43] Активно закликаючи вірян до участі у виборах, о. Задворняк все ж не «возз'єднався» з РПЦ.[44]

Присутній на київській нараді уповноважений Ради у справах РПЦ у Дрогобицькій області Шерстюк також розповів про подібні випадки. З його слів, «священник Сокол» активно підтримував усі державні кампанії, включно із хлібозаготівлями, але відмовлявся перейти в православ'я, аргументуючи відмову своїм похилим віком та небажанням ламати присягу.[45] Своєю чергою, цікаву характеристику уповноважений дає отцю Микитенкові: «...це, можна сказати, не священник, а політичний діяч».[46] Так, о. Микитенко виписував центральні газети та журнали, добре знав Конституцію, але все ж не погоджувався на зміну церковної юрисдикції.[47]

[40] ДАРФ, Ф. Р-6991, оп. 1, спр. 33, арк. 208 (зв), 210, 212.

[41] Там само, спр. 101, арк. 13.

[42] Там само. Спочатку священники проходили канонічне оформлення в єпископа, після чого мали реєструватися в обласного уповноваженого Ради у справах РПЦ (ДАРФ, Ф. Р-6991, оп. 1, спр. 101, арк. 53).

[43] Там само, спр. 216. Дело 9/13. Информационные отчеты и секретная переписка по Украинской ССР. Том 1 (24 января 1947 г. – 12 сентября 1947 г.), арк. 63.

[44] ДАРФ, Ф. Р-6991, оп. 1, спр. 216, арк. 63.

[45] Там само, арк. 65.

[46] Там само.

[47] Там само.

Не була винятком і Станіславщина: зі слів обласного уповноваженого Костюкова, деякі священники підтримували ті чи інші державні кампанії, але відмовлялися від «возз'єднання».[48]

Своєю чергою, уповноважений Ради у справах РПЦ у Тернопільській області Куліченко навів приклад священника Кузика. Останній надіслав уповноваженому телеграму, в якій ішлося про те, що на нього не можуть тиснути в питаннях віри, позаяк він вніс власні кошти «на патріотичні цілі». Крім того, священник апелював до проголошеної Конституцією свободи совісті та, зрештою, відмовився від «возз'єднання».[49]

Агітуючи вірян брати участь у виборах, хлібозаготівлях чи інших кампаніях радянської влади, ці греко-католицькі священники намагалися уникнути компромісів у питаннях віри. Однак згадані вище спроби клиру продемонструвати політичну лояльність до нового режиму навряд чи можна назвати дієвими: відомо, що парох с. Деревляни о. Петро Задворняк (1882–1958 рр.) відбував покарання в Сибіру й помер у 1958 р. – невдовзі після повернення із заслання.[50] Ймовірно, що згаданий уповноваженим о. Сокол – це засуджений у 1950 р. о. Іван Сокіл (1911–1976 рр.), який після звільнення в 1956 р. працював у колгоспі с. Снятинка Дрогобицького району Львівської області й паралельно душпастирював у підпіллі.[51]

Радянські функціонери вважали «возз'єднання» проявом лояльності греко-католицького клиру до радянської влади, а відмову від переходу в православ'я – опором. Однак вони все ж розуміли формальність переходу духовенства в лоно РПЦ. Таку думку висловив, наприклад, співробітник НКДБ Іван Богданов, відвідавши збори духовенства у м. Буськ Львівської області (31 липня 1945 р.), де всі учасники підписали заяви про перехід під юрисдикцію Ініціативної групи. На переконання Богданова, вони зробили це зі страху, адже були «глибоко релігійними людьми і фанатиками католицької церкви». [52]

Незважаючи на скепсис стосовно щирості прорадянських симпатій «новоправославних» священників, радянським чиновникам іноді було достатньо їхньої позірної політичної лояльності. Наприклад, на зборах західноукраїнських уповноважених, що відбулися у Львові 6–7 жовтня 1955 р., представник РСРПЦ із Москви Спиридонов підкреслив, що через свій розрив із Ватиканом та «возз'єднання» з РПЦ духовенство продемонструвало свою лояльність.[53]

[48] ДАРФ, Ф. Р-6991, оп. 1, спр. 216, арк. 66.

[49] Там само, арк. 67.

[50] *Мартирологія українських церков*, 123; о. Августин Баб'як, *Нові українські мученики XX ст. / Les nouveaux martyrs ukrainiens du XX siècle* (Рим: Missioner, 2001), 532–533.

[51] О. Богдан Прах, *Духовенство Перемиської єпархії та Апостольської адміністрації Лемківщини:* у 2-х т. (Львів: Видавництво Українського католицького університету, 2015), Т. 1: Біографічні нариси (1939–1989), 347–348.

[52] *Ліквідація УГКЦ (1939–1946). Документи радянських органів державної безпеки,* Т. 2, с. 95, 99–100.

[53] ДАРФ, Ф. Р-6991, оп. 1, спр. 1271. Дело 11/9. Отчетно-информационные доклады и другая переписка по вопросам церкви, Уполномоченного Совета по Украинской ССР (10 января 1955 г. – 26 декабря 1955 г.), арк. 151.

* * *

Таким чином, УГКЦ постулювала принцип відокремлення від світської влади. Наголошувалося на необхідності віддавати «кесареве кесареві», якщо це не порушувало християнські засади. Попри негативне ставлення до радянської влади, зокрема через її атеїстичний характер, провід Церкви розмежовував комунізм та атеїзм. Навіть серед греко-католицьких священників, які відмовлялися від «возз'єднання» з РПЦ у повоєнний час, були спроби продемонструвати політичну лояльність до нової влади – наприклад, через агітацію брати участь у виборах чи хлібозаготівлях. Утім, такі стратегії не були ефективними – радянська влада вважала «невозз'єднаних» священників нелояльними за визначенням.

**Мартін-Олександр Кислий**
*Національний університет «Києво-Могилянська академія»*
*m.kisly@ukma.edu.ua*

# ПОВЕРНЕННЯ КРИМСЬКИХ ТАТАР НА БАТЬКІВЩИНУ В 1956–1968 рр. ЯК ПРОЯВ ОПОРУ РАДЯНСЬКІЙ ВЛАДІ

*У розділі йдеться про боротьбу кримських татар за право на повернення на батьківщину після звільнення народу зі спецпоселень у 1956 р. Відвідування вигнанцями Криму, візити до радянських та партійних органів влади, протестні демонстрації, а також практики займання публічного простору пропонується розглядати як прояв ненасильницького опору радянській владі. Значна увага приділяється тому, як протестна діяльність кримських татар відбувалася на тлі міського простору Сімферополя, адміністративного центру Кримської області, після прийняття Указу Президії Верховної Ради СРСР від 5 вересня 1967 р. Саме парки та сквери, розташовані в центральній частині міста, стали місцем зборів, протестів та ночівлі кримських татар. Дослідження ґрунтується на архівних документах, насамперед звітах та повідомленнях Голови Комітету Держбезпеки УРСР, що зберігаються в Галузевому державному архіві СБУ, а також на опублікованих спогадах учасників тих подій та спогадах, отриманих методами усноісторичних інтерв'ю.*

*Ключові слова: Крим, кримські татари, Сімферополь, повернення, опір.*

Тема боротьби кримських татар за право повернення на батьківщину в Крим не була та не є обділеною увагою дослідників[1]. Значний інтерес до опозиційних

[1] V. Stanley Vardys, «The Case of the Crimean Tartars», *The Russian Review* 30, no. 2 (April 1971): 101–110; David Kowalewski, «National Dissent in the Soviet Union: The Crimean Tatar Case», *Nationalities Papers* 2, no. 2 (1974): 1–18; Peter J. Potichnyj, «The Struggle of the Crimean Tatars», *Canadian Slavonic Papers / Revue Canadienne des Slavistes* 17, no. 2/3 (Summer and Fall, 1975): 302–319; Gerhard Simon, «Die nationale Bewegung der Krimtataren», *Berichte des Bundesinstitut für Ostwissenschaftliche und Internationale Studien* 30 (1975): 1–23; Lyudmila Alekseeva, *Soviet Dissent: Contemporary Movements for National, Religious, and Human Rights* (Middletown: Wesleyan University Press, 1985); Михаил Губогло, Светлана Червонная, *Крымскотатарское национальное движение. Том 1* (Москва: ЦИМО, 1992);

рухів у СРСР, що зародився наприкінці 1960-х – на початку 1970-х рр. на Заході, був спричинений, зокрема, появою нових, так званих дисидентських джерел[2]. На мою думку, це й визначило на довгі роки схему вивчення опозиції в СРСР загалом та боротьби кримських татар зокрема. Так званий національний рух кримських татар традиційно розглядається у фокусі діяльності ініціативних груп та авторитетних діячів руху, що діяли за межами Криму, насамперед в Узбекистані. Таким чином, вивчення опору кримських татар у 1956–1991 рр. обмежується дослідженнями політичної боротьби за право повернення на батьківщину. Натомість власне поверненню кримських татар на батьківщину традиційно не приділялася значна увага. Ба більше, воно не розглядалося як опір радянській владі.

Поза сумнівами, прискіпливе занурення в цю тему ставить перед дослідником термінологічні проблеми. Термін «інакодумство» є мало помічним у цьому випадку, зважаючи на його хронологічну, соціальну, а подекуди й географічну обмеженість[3]. Концепт «опозиційності» так само видається таким, що не відповідає об'єкту дослідження з тої причини, що спроможний дослідити лише один аспект боротьби кримських татар. Наприклад, поява ініціативних груп у місцях розселення депортованих кримських татар, основна практика яких полягала в проведенні петиційних кампаній, – це була саме опозиційна діяльність. Натомість безпосередньо поверненню кримських татар на батьківщину був властивий опір.

Справді, термін «резістанс»[4] (тобто опір) видається більш доцільним у цьому контексті. Повернення кримських татар на батьківщину в Крим всупереч забороні (чи заборонам) не було де-факто формою протесту, бо самі вони не мали на меті протест як такий. Кримські татари їхали до Криму не задля демонстративного протесту та висловлювання своєї непокори: для них це була спроба оселитися на омріяній землі своїх предків. Однак за змістом це був саме опір радянській владі, що є певною мірою суголосним з концепцією повсякденного опору Джеймса

Олег Волобуев, «Крымскотатарский вопрос по документам ЦК КПСС (вторая половина 50-х – середина 80-х гг. XX в.)», *Отечественная история* № 1 (1994): 157–69; Олег Бажан, Юрій Данилюк, *Опозиція в Україні* (друга половина 50–80-ті рр. XX ст.) (Київ: Рідний край, 2000; Гульнара Бекирова, *Крымские Татары. 1941–1991: (Опыт политической истории)* (Симферополь: Тезис, 2008); Гульнара Бекірова, *Пів століття опору: Кримські татари від вигнання до повернення (1941–1991 роки). Нарис політичної історії* (Київ: Критика, 2017).

[2] Зокрема, в 1972 р. за редакцією Пітера Реддавея побачила світ збірка перекладених англійською мовою номерів «Хроніки поточних подій», в яких шлося про боротьбу кримських татар. Peter Reddaway, ed., *Uncensored Russia: Protest and Dissent in the Soviet Union* (New York: American Heritage Press, 1972).

[3] Владимир Козлов, «Введение», в *Крамола: Инакомыслие в СССР при Хрущеве и Брежневе, 1953–1982 гг. Рассекреченные документы Верховного суда и Прокуратуры СССР,* ред., Владимир Козлов (Москва: Материк, 2005), 5.

[4] Термін *«резістанс»* був запропонований Олександром Галичем у 1974 р. як альтернатива формулі «дисиденти та інакодумці». *Resistance* також використовує Алекс Симиренко в 1975 р. на позначення руху опору в СРСР. Козлов, Введение, 5; Alex Simirenko, «A new type of soviet resistance?», Society 13 (1975): 35–37.

Скота[5]. На думку дослідника, такий опір полягає у відмові від слідування встановленому владою порядку. Слід зазначити що така концептуалізація перегукується з пропозицією Володимира Козлова використовувати слово «крамола» для позначення повсякденного «резістансу», тобто дій та вчинків («підступних задумів») радянських громадян, що виходили за межі дозволеного владою[6]. Запропонований Скотом підхід дозволяє відійти від усталеного дисидентоцентризму в історіографії боротьби кримських татар за свої права. На противагу останньому я пропоную розглядати практики повернення як повсякденний опір незаконним діям влади, адже жодних законних підстав для обмеження проживання окремої групи громадян у Криму на той час не було.

Поза сумнівами, існує небезпека, на яку звернула увага Єлена Осокіна, зараховувати до повсякденного опору всі форми непослуху, навіть домашнє консервування овочів[7]. Поза тим видається, що саме така концептуальна рамка дозволяє подивитися на насправді добре відомі дослідникам події під новим кутом зору. Таким чином, природа процесів, про які йтиметься далі, дає змогу описувати їх саме в категоріях опору. Адже відсутність відкритої конфронтації з владою у більшості випадків є ознакою повсякденного опору. Якщо радянська влада вдавалася до примусових санкцій, що нерідко суперечили радянській законності, то кримські татари діяли в межах ненасильницького опору.

Хронологічні рамки статті є вузькими: 1956–1968 рр. Це період, який охоплює час після звільнення кримських татар зі спецпоселень у 1956 р. та перший рік одразу після прийняття Указу Президії ВР СРСР № 1861VII «Про громадян татарської національності, які проживали в Криму» 5 вересня 1967 р. Згідно з Указом, було скасовано звинувачення на адресу «громадян татарської національності, що раніше мешкали в Криму» щодо співробітництва з німецькими окупантами під час Другої світової війни. Кримські татари не безпідставно сприйняли це рішення влади як дозвіл на повернення на батьківщину. Особливу увагу в статті приділено діям кримських татар, які прибували до Сімферополя, адміністративного центру Кримської області, одразу після Указу 1967 р.

### *Крим як всесоюзна здравниця. Але не для всіх. (1956–1967)*

1956 року Указом Президії ВР СРСР кримські татари були звільнені зі спецпоселень, проте із забороною повертатися в Крим та без компенсації втраченого майна[8], про що депортованим повідомлялося під час оголошення тексту Указу в спецкомендатурах. Від 1956 р. документи КДБ фіксують, як вони це

[5] James C. Scott, *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven; London: Yale University Press, 1985).

[6] Козлов, *Введение,* 7.

[7] Елена Осокина, «О социальном иммунитете, или Критический взгляд на концепцию пассивного (повседневного) сопротивления», *Социальная история: ежегодник* (2010): 284.

[8] Юрий Сигачев, Виктор Хлопов, Игорь Шевчук, состав., *Реабилитация. Как это было. Документы Президиума ЦК КПСС и другие материалы. Т. II: Февраль 1956 – начало 80-х годов* (Москва: Материк, 2003), 40–41.

називають, «активізацію діяльності» кримських татар у Криму[9]. Справді, після 1956 р. кримські татари починають відвідувати Крим як «туристи». КДБ звітувало, що вони відвідують будинки, що колись належали їм, а також «роблять заяви» про своє повернення до Криму, яке неодмінно відбудеться[10].

Однак навіть на таке відвідування батьківщини була накладена «негласна заборона». Так, окрім заборони на проживання в Криму, після 1956 р. кримські татари виявили, що вони також не є бажаними гостями на батьківщині, попри статус кримського півострова як загальносоюзного курорту. Рефат Чубаров згадує, що коли в 1964 р. його родичі відвідали Крим, це була велика подія для всієї родини. Але, додає інформант, це було складно не тільки матеріально, а й тому, що кримських татар усе одно, попри Указ 1956 р., не пускали в Крим, відстежували, забороняли зупинятися в готелях[11]. Дійсно, за пів року після прийняття Указу, у вересні 1956 р., кримські татари – члени КПРС у листі до Президії ЦК КПРС зазначали, що адміністративні органи примушують кримських татар, які відвідують батьківщину, залишати Крим протягом 24 годин[12]. У доповідних записках першого секретаря Кримського обкому можна натрапити на таке:

*На початку липня 1958 року в Крим приїжджав на власному авто кримський татарин Асанов Сулейман, підполковник у відставці, член КПРС, який проживає в Москві. Вжитими заходами Асанов був видворений з Криму[13].*

Так, наприклад, Рефат Аппазов у своїх спогадах пише, що попри те, що він не був депортований, як решта кримських татар (тобто мав чистий паспорт без статусу спецпоселенця), і працював у конструкторському бюро під керівництвом Сергія Корольова, перед поїздкою в Крим у 1958 р. він для надійності отримав путівку в санаторій «Золотий пляж», а також взяв із собою довідку, яка свідчила про те, що він має доступ до секретних матеріалів. Проте навіть такі заходи не вберегли його від дискримінації: на шляху до санаторію, під час заселення в готель у Сімферополі, від нього вимагали отримати дозвіл у відділенні міліції. Натомість начальник відділення міліції повідомив Аппазову, що кримським татарам перебувати в Криму заборонено, і після допиту дозволив залишитися в Сімферополі лише на добу[14].

Формальний дозвіл на відвідування Криму «під час відпустки» кримські татари отримали вже в 1965 р.[15] Так, у жовтні 1965 р. голова КДБ УРСР Віталій

[9] Олег Бажан, Юрій Данилюк, Сергій Кокін, Олександр Лошицький, упорядн., *Кримські татари: шлях до повернення: кримськотатарський національний рух (друга половина 1940-х – початок 1990-х років) очима радянських спецслужб: Збірка. документів та матеріалів.* Ч. 1 (Київ: Інститут історії України, 2004), 87.

[10] Там само, 91.

[11] Інтерв'ю з Рефатом Чубаровим, 1957 р.н., Інтерв'ю автора, 3 квітня 2020 р.

[12] Николай Бугай, *Принудительное переселение крымских татар: путь к реабилитации (материалы и документы)* (Москва: «Аквариус», 2015), 83.

[13] Бажан, *Кримські татари*, 92–93.

[14] Рефат Аппазов, Следы в памяти и сердце (Симферополь: Доля, 2001)

[15] Олег Бажан, Юрій Данилюк, *упорядн.*, *Кримські татари, 1994–1944 рр.: Статті. Документи. Свідчення очевидців* (Київ: Рідний край, 1995), 94.

Нікітченко в інформаційному повідомленні до ЦК КПУ відзначив, що кримські татари відвідують міста та населені пункти, в яких проживали до депортації, оглядають будинки та нібито лякають місцевих мешканців своїм поверненням. Ба більше, як ідеться далі в повідомленні, п'ятеро невідомих кримських татар після огляду приватного домогосподарства обурювалися фактом розведення фруктового саду на місці поховання предків[16].

Таким чином, видається, що відвідування Кримського півострова кримськими татарами після 1956 р. саме і є прикладом випадку, коли влада певні дії чи вчинки своїх громадян означує як «крамолу», тобто вихід за певні межі дозволеного. Очевидно, що така ситуація існувала лише щодо кримських татар, адже для всіх інших Крим був відкритий для відвідувань.

***Право на повернення***

5 вересня 1967 р. було прийнято Указ Президії ВР СРСР № 1861VII «Про громадян татарської національності, які проживали в Криму». Перший пункт Указу скасовував попередні рішення державних органів, що містили обвинувачення щодо «громадян татарської національності, які проживали в Криму». Власне завдяки цьому пункту кримські татари сприйняли Указ як цілковиту реабілітацію народу та надання омріяного права на повернення. Натомість у другому пункті стверджувалося, що кримські татари «вкоренилися на території Узбецької та інших союзних республік, вони користуються всіма правами радянських громадян»[17]. І таке твердження не було випадковим. Адже того ж дня, 5 вересня, ВР СРСР також ухвалює Постанову № 1862VII, де йдеться про те, що громадяни «татарської національності, які раніше проживали в Криму», мають право мешкати на території СРСР відповідно до «чинного законодавства про працевлаштування та паспортний режим»[18].

Таким чином, вищевказана Постанова була покликана контролювати повернення за допомогою інституту прописки[19]. Тобто якщо до вересня 1967 р. паспорти в Криму мали лише містяни, то тепер і сільському населенню півострова було запропоновано отримати паспорти та реєстрацію. Так, згідно з повідомленням Кримського обкому КПУ, паспортизацію населення Криму планували завершити до 1 листопада 1967 р.[20] Існувала також вимога, що охочі прописатися в Криму кримські татари повинні самостійно знайти житло з розрахунку 13,65 кв. м на одного члена родини, що навіть у разі невеликої родини дорівнювало площі великої, як за радянськими реаліями, садиби. Не кажучи вже про родини, в яких поверталося одночасно не два, а три покоління[21]. Варто наголосити, що обмеження

[16] Бажан, *Кримські татари*, 163.
[17] Сигачев, *Реабилитация*, 517.
[18] Там само, 517–518.
[19] Бажан, *Кримські татари*, 158–159.
[20] Там само, 124.
[21] Петр Григоренко, *В подполье можно встретить только крыс* (Нью-Йорк: Детинец, 1981), 639.

прописки кримських татар на півострові та відмови в нотаріальному оформлені придбаних ними будинків були протиправними, адже не спиралися на законні підстави[22].

Оманлива природа Указу стала зрозумілою з початком переселення до Криму. Реакцію кримських татар на Указ від 5 вересня 1967 р. сумлінно зафіксували співробітники КДБ УРСР: «Це лише подачка, аби закрити нам рота»[23], «Любой ценой они[24] останутся в Крыму, а в случае отказа в прописке 40 тысяч татар расположатся в палатках на улицах и парках города Симферополя».[25]

***У затінку скверів та парків Сімферополя***

Однією з особливостей повернення, що розпочалося у вересні 1967 р., була спроба кримських татар, які прибували в Крим, «достукатися» до місцевої, обласної радянської та насамперед партійної влади з метою реалізації свого права мешкати на всій території СРСР відповідно до чинного законодавства. Таким чином, саме Сімферополь, адміністративний центр Кримської області, був у центрі уваги.

У звіті Голови КДБ УРСР Віталія Нікітченка до ЦК КПУ від 18 вересня 1967 р. йдеться про те, що вже 12 вересня, тобто через три дні після публікації Указу Президії ВР СРСР № 1861VII від 5 вересня 1967 р., на прийом до заступника Голови Кримського обкому Миколи Моїсеєва завітали кримські татари з Ташкента. Вони розпитували про виконання місцевою владою Указу, пільги для кримських татар на переселення, забезпечення житлом та працевлаштуванням[26]. 24 вересня обком відвідала група з 48 кримських татар, метою візиту яких було з'ясувати причини відмови їм у прописці та будівництві будинків[27].

Спогади про означений період можна почути й від безпосередніх учасників тих подій. Так, наприклад, чоловік на ім'я Льоман, один із моїх інформантів, приїхавши в Сімферополь у 1968 р., доєднався до групи кримських татар, що поневірялася партійними та радянськими органами влади (найперше це були обком КПУ та виконавчий комітет (виконком) Кримської обласної Ради депутатів трудящих), намагаючись отримати дозвіл на прописку чи хоча б працевлаштування. Льоман стверджує, що зустрічали їх неприв'ітно:

*Ми пішли до завідуючого приймальнею виконкому* […] *Кажемо: «Ми кримські татари, приїхали згідно з Указом» – «А хто такі кримські татари? Ми навіть не знаємо, хто ви такі, у нас такого народу немає». Провокує нас, а нам не можна реагувати. Ми багато чого витримували*[28].

[22] «Мнение члена комитета прав человека В. Н. Чалидзе по записке А. Д. Сахарова о восстановлении прав переселенных народов», *Хроника защиты прав в СССР*, вып. 5–6 (ноябрь–декабрь 1973): 53–54.

[23] Бажан, *Кримські татари,* 125.

[24] Кримські татари.

[25] Галузевий державний архів Служби безпеки України (далі – ГДА СБУ), Ф. 16, спр. 963, арк. 198.

[26] Бажан, *Кримські татари*, 122.

[27] Там само, 142–143.

[28] Інтерв'ю з Льоманом, 1938 р.н. Інтерв'ю автора, 13 серпня 2017 р.

Тогочасні документи дозволяють зробити висновок, що тієї осені в Криму події розгорталися стрімко. За інформацією першого секретаря Кримського обкому КПУ Миколи Кириченка від 3 жовтня 1967 р., до Криму прибуло 700 кримських татар[29]. У документі йдеться про те, що вони здійснюють колективні відвідування партійних та радянських органів влади з вимогами про працевлаштування та надання житла, організовують збори, проводять агітацію серед населення, а також встановлюють наметові містечка[30]. Так, 15 жовтня 1967 р., згідно зі звітом Голови КДБ УРСР Нікітченка до ЦК КПУ, в сквері біля облвиконкому зібралося близько 200 кримських татар. Після того, як десять з них запросили на прийом, іншим було запропоновано розійтися, бо вони заважають роботі та порушують громадський порядок. Натомість натовп рушив до будівлі облвиконкому, де шестеро було затримано, а решту розігнала міліція[31].

Колективні відвідування владних та партійних органів не були поодинокими в означений період часу. Так, 26 червня 1968 р. група кримських татар, обраних представниками громади на зборах у сквері Перемоги, завітала на прийом до голови Кримського облвиконкому Трохима Чемодурова, який зачинився в себе в кабінеті та викликав черговий підрозділ міліції. Одинадцять із затриманих кримських татар було заарештовано на 15 діб, проти Мамеді Чобанова відкрито кримінальну справу за опір міліції, а десяти кримським татарам за знайдені в них під час обшуку гроші куплено квитки на літак у Душанбе, де вони ніколи до того не були[32]. Слід зазначити, що в звіті КДБ вказано, що кримські татари відмовилися звільнити приміщення[33]. Після затримання кримських татар у будівлі облвиконкому решта мітингувальників, що в цей час перебували в сквері Перемоги, зробили спробу, мовою документу, «згрупуватися» біля облвиконкому та вимагали звільнення затриманих[34].

Таким чином, ненасильницький опір владі став частиною боротьби за право мешкати на рідній землі. Як бачимо з джерел, ця боротьба передбачала також протестні демонстрації та привласнення міського простору[35]. Фактично кримські татари займали публічні місця та використовували їх у не передбачений владою спосіб. Адже, попри те, що громадський простір належав народу, гро-

[29] Юрій Білуха, Ольга Власенко, упорядн., *Депортовані кримські татари, болгари, вірмени, греки, німці. Документи. Факти. Свідчення. (1991–1917)* (Київ: Муз. Україна, 2004), 272.

[30] Бажан, *Кримські татари*, 230.

[31] Там само, 147.

[32] Vera and Donald Blinken Open Society Archives (далі – OSA), HU OSA 300-85-9, AS 307, 1.

[33] ГДА СБУ, ф. 16, спр. 976, арк. 290.

[34] ГДА СБУ, ф. 16, спр. 973, арк. 273.

[35] Тут ідеться про практики, подібні до протестів на Майдані Незалежності в Києві (Революція на Граніті, 1990) чи майдані Тахрір у Каїрі (Революція в Єгипті, 2011). Такий протест передбачає «займання» публічного простору як стратегію ненасильницької трансляції вимог до влади. Попри певну подібність з подіями травня 1968 р. у Парижі та Революцією гідності, протест кримських татар не передбачав зведення барикад та інших тимчасових споруд, здатних обмежити пересування містян та нормальне функціонування публічних місць.

мадяни СРСР не мали свободи дій у ньому[36]. Простір радянського міста, а саме центральної його частини, спланований, спроєктований та забудований згідно з уявленнями влади про дозволене та заборонене, зазнав «вторгнення» після прийняття Указу у вересні 1967 р. Просторі площі й затишні сквери Сімферополя перетворилися на місця, де кримські татари проводили демонстрації, обговорювали подальші плани та здійснювали агітацію серед містян. Та насамперед публічний простір використовувався як тимчасовий притулок, де вигнанці буквально мешкали зі своїми родинами, очікуючи на прийом в органах радянської та партійної влади[37]. Мовою владних документів такі збори кримських татар називалися «збіговиськами». Так, заступник голови КДБ УРСР Борис Шульженко 20 червня 1968 р. повідомляв ЦК КПУ про несанкціонований мітинг кримських татар у сквері Перемоги:

*19 червня 1968 р. в центральному сквері міста Сімферополя в районі готелю «Україна» 60–70 осіб татарської національності організували збіговисько. Його учасники, керовані Баєвим Гомером та* Халіловим Рустемом*, голосно виголошували вимоги щодо прописки та працевлаштування в Криму. Навколо зібрався натовп з 200 осіб.* […] Збіговисько було розсіяно[38].

Правозахисник Петро Григоренко, який влітку 1968 р. приїхав до Криму, згодом писав у мемуарах, що на той час вокзал, аеропорт та міські сквери були заповнені кримськими татарами, які зранку до ночі «брали в облогу» радянські й партійні заклади, а також міліцію з вимогою надати їм прописку. Григоренко звертає увагу на те, що кримськотатарські родини з малими дітьми на руках опинилися в умовах, коли вони були вимушені спати просто неба в скверах. Однак, зазначає він, і такого відпочинку влада намагалася позбавити тих, хто повертався на батьківщину: «Їх на світанку поливали водою. Навіть не будили. Просто поливали водою зі шлангів»[39]. Сейтумер Мустафаєв згадує, що вдень вони брали участь в акціях, які відбувалися на площі Леніна, а вночі спали в сквері, накрившись піджаками. Він також зазначає, що його дружина прала пелюшки та купала дітей у річці Салгир[40].

За спогадами Льомана, були такі дні, коли вдень міліціонери затримували кримських татар, щоб ті «не плуталися під ногами», а на ніч відпускали. Так, наприклад, 1 жовтня 1967 р. усіх татар (23 особи), що перебували в сквері

[36] Jolanta Aidukaite, and Christian Fröhlich, «Struggle over public space: grassroots movements in Moscow and Vilnius», *International Journal of Sociology and Social Policy* 35, no. 7/8 (2015): 567.

[37] Варто зазначити, що наміри кримських татар використовувати міський простір «столиці Криму» з протестною метою зафіксовано саме у вересні 1967 р. Так, 19 вересня у своєму звіті голова КДБ УРСР зазначав, що «один з авторитетів», Бекір Умеров, прибув до Криму та зробив заяву, що на півострів планують переселитися 2–3 тисячі кримських татар з Узбекистану, які встановлять намети в сквері обкому КПУ і будуть вимагати офіційного працевлаштування, яке дозволить їм отримати прописку. Бажан, Кримські татари, 130.

[38] Бажан, *Кримські татари*, 227.

[39] Григоренко, *В подполье,* 637.

[40] Сейтумер Мустафаев, «Миллетим, котерленъ!», *Avdet,* 4 ноября, 2013, https://avdet.org/ru/2013/11/04/milletim-koterlen/.

ім. Треньова, затримали та відвезли до відділку міліції, де їх тримали до вечора[41]. Поширеною була також практика, коли кримських татар затримували на вулицях Сімферополя та примушували писати розписку, що вони беруть на себе зобов'язання покинути півострів протягом 72 годин[42]. Так, наприклад, у звіті Нікітченка за 20 травня 1968 р. йдеться про те, що 17 травня, напередодні роковин депортації, кримські татари почали збиратися в сквері поблизу облвиконкому. Очікувано органами міліції «було вжито заходів» щодо примусового виселення їх за межі Кримської області[43].

Видається, що навіть ті радянські практики, які загалом заохочувалися владою, у випадку кримських татар сприймалися нею як «крамола», вихід за межі дозволеного. Наприклад, на площі перед будівлею Кримської обласної ради депутатів трудящих саме в 1967 р. було відкрито пам'ятник Леніну, до якого в день заснування Кримської АРСР кримські татари планували здійснити покладання вінків. Проте «збіговисько» було попереджено силами КДБ[44]. Те саме стосувалося і практик, що відповідали прийнятним нормам відпочинку радянських громадян. Енвер Аметов згадує у своїх мемуарах, як у травні 1968 р. кримські татари зібралися в сімферопольському Парку культури та відпочинку, на березі річки Салгир:

*22–23 травня люди[45] організували незвичний день народної музики, пісень та танців. До них під'їхала міліцейська машина, з якої вийшов підполковник Мудрий і з ним декілька міліціонерів. Після короткої дискусії мене, Айдера Зейтулаєва та Нусрета затримали і відвезли в Київський районний відділ міліції на вул. Воровського. Нас звинуватили в тому, що ми заважаємо людям відпочивати. «Місце, де ми відпочивали, є парком відпочинку для всіх. Ми теж громадяни СРСР. Кому ми заважали відпочивати? Напишіть тоді, що в парку всім, окрім росіян та українців, гуляти заборонено.»[46]*

Наведений сюжет ілюструє, що кримські татари, які поверталися до Криму, були небажаним «елементом» для влади не лише тоді, коли вони мітингували та намагалися потрапити на прийом до місцевої влади, а й у ті моменти, коли вони відтворювали типові для радянських громадян повсякденні практики, такі як дозвілля в парку культури та відпочинку.

Слід зазначити, що влада гостро реагувала на присутність кримських татар не тільки в міському просторі. Так, 27 травня 1968 р. кримські татари встановили намети для ночівлі на межі міста. Аметов пише у своїх мемуарах, що крім

[41] ГДА СБУ, ф. 16, спр. 969, арк. 81.

[42] The New York Public Library (далі – NYPL), Edward Allworth papers. Series II. Crimean Tatars files, Volume 1, Умеров, Эскендер, Т. 21. Обращения к органам власти и материалы судебных разбирательств, 23.

[43] Бажан, *Кримські татари*, 207.

[44] ГДА СБУ, ф. 16, спр. 964, арк. 128.

[45] Кримські татари.

[46] Энвер Аметов, *Любовь к отчизне всеми нами движет. Сборник воспоминаний и размышлений ветерана национального движения крымских татар* (Симферополь: Изд. проект Миллий Фирка, 2014), 20.

суто задоволення потреб у місці для ночівлі, встановлення наметів мало й іншу мету:

*Тим часом ми скинулися і придбали декілька наметів. Вирішили встановити їх на такому місці біля траси Сімферополь–Ялта, щоб курортники звернули увагу. За декілька днів до акції ми – Айдер Зейтулаєв, я та Гомер Баєв – подивилися місце розміщення майбутнього наметового табору. 26 травня намети було встановлено*[47].

На ранок з'явилися міліція і дружинники й почали зносити намети та силою заштовхувати людей в автобус. Гомер Баєв, також учасник тих подій, згадує, що встановлені намети і постійна діяльність кримських татар загалом псували, вочевидь, образ «радянського Криму», тож виселяли їх з особливою жорстокістю із залученням так званих дружинників. Людей посадили в автобус і відвезли в Баку, де силою заштовхали на пароплав. Місцевому населенню, яке зібралося на причалі, міліціонери повідомили, що виселяють «ворогів народу». Водночас призовники, що були на іншому кораблі, почали вигукувати «Ганьба радянській міліції!»[48] Учасники тих подій звертають увагу на те, що дорогою кримські татари чинили опір таким діям міліції: відмовлялися залишати автобус, вимагали повернення в Сімферополь, розповсюджували з вікна рукописні листівки та вели «агітацію» серед населення[49].

Говорячи про успіхи подібних практик повернення, доцільно вказати, що 15 листопада 1969 р. у Криму на загальних підставах (окрім тих, хто прибув до Кримської області за організаційним набором) було прописано 657 кримських татар[50]. Ймовірно, більша частина – це саме ті, хто прийняв рішення повертатися на батьківщину через Сімферополь, «столицю» Криму. Інші, кому не пощастило, були змушені або оселитися за межами Криму, або шукати можливості прописатися та працевлаштуватися у віддалених селах і містечках Кримського півострова.

***Висновки***

Підсумовуючи, варто зазначити, що після прийняття Указу Президії ВР СРСР № 1861VII від від 5 вересня 1967 р. певна частина кримських татар зробила спробу повернутися в Крим «через парадні двері», тобто через приймальні очільників Кримської області та партійних керівників, вимагаючи дозволу на прописку, працевлаштування та придбання будинків, спираючись на той самий Указ як на законну підставу. Відповідно, локаціями, в яких збиралися, протестували та навіть жили кримські татари, були декілька скверів і парків центральної частини міста Сімферополя. Також слід відзначити, що кримські татари робили спробу встановити наметове містечко на межі міста.

[47] Аметов, *Любовь к отчизне*, 20.

[48] Айдер *Бекташ,* «Крым, Краснодар, Дагестан, Баку. 1968», https://ayder-bektash.livejournal.com/tag/Дагестан.

[49] Аметов, *Любовь к отчизне,* 23.

[50] «Товаришу Щербицькому. За Вашим дорученням....». (Колекція документів з фонду ЦК КПУ 60–80-х років щодо кримських татар), *Кримські студії*, № 5–6 (2002), 213.

Поза сумнівами, характерною ознакою цього повернення був ненасильницький опір. З огляду на це, а також на той факт, що переселення кримських татар на батьківщину, як і їхня присутність у Криму загалом, були не бажаними для влади (насамперед місцевої), повернення їх на батьківщину в умовах заборони доцільно розглядати як прояв опору радянській владі. Беручи до уваги наведені приклади, можна зробити висновок, що в 1967–1968 рр. опір кримських татар мав місце насамперед у центральній частині Сімферополя, тобто в просторі, який традиційно належав владі.

Наостанок слід зазначити, що попри те, що цю першу хвилю повернення не можна назвати масовою та успішною, не слід ігнорувати прагнення кримських татар та їхні намагання оселитися на своїй рідній землі в означений період. Зокрема, варто наголосити, що такі практики протесту, як пікетування органів влади та займання публічного простору (зокрема наметові містечка), згодом були невід'ємною частиною масової репатріації кримських татар після 1989 р.

**Ольга Лабур**
*Національний технічний університет України*
*«КПІ імені Ігоря Сікорського»,*
*dddolga787@gmail.com*

# «ЛЕГІТИМОВАНІ РЕВОЛЮЦІОНЕРКИ»: БІЛЬШОВИЦЬКА ГЕРОЇКА В ЖІНОЧИХ МЕМУАРАХ 1960–1970-х рр. В УКРАЇНІ

*Мета дослідження – вивчення феномену жіночих спогадів 1960–1970-х рр. крізь призму політичної легітимності «революційного внеску» жінок. Методологія дослідження базується на використанні гендерно-історичного підходу, студіях пам'яті, принципах цілісності та системності, історико-порівняльному та проблемно-хронологічному методах. Наукова новизна полягає в тому, що комплекс жіночих мемуарів 1960–1970-х рр. представлено як «наративний бум», а також окреслено пов'язане з ним поняття «легітимовані революціонерки». Воно має наголосити на складнощах визнання публічного і масового внеску жінок у події революцій і воєн першої чверті XX ст. та показати, що радянська влада, оголосивши гендерні перетворення, на практиці маніпулювала поняттям гендерної рівності та гендерної відмінності. Встановлено, що лише видозміна влади в хрущовську добу дозволила жіночій героїці потрапити в центр політики. Жінки, хоча й з оглядками, почали говорити «вголос», іноді «проговорюючись» про гендерну нерівність та чоловіче домінування. Нарешті після довгих років ігнорування жіночого революційного досвіду революціонерки, поряд із чоловіками, перетворилися на соціальну групу з публічно визнаним «революційним минулим». Це сколихнуло жінок до масового написання мемуарів та феномену «колективного згадування». Вони ідентифікували себе як «особливе покоління жінок». У свою чергу влада, легітимізувавши революціонерок, легітимізувала себе заново після засудження «культу особи» Сталіна, оновлюючи морально-духовні засади радянського суспільства.*

*Ключові слова: жіночі мемуари, жіноча героїка, легітимізація, революціонерки-більшовички, гендерна політика, радянська влада, хрущовська доба*

Переглядаючи створені в 1960–1970-х рр. радянські мемуари, несподівано усвідомлюєш, що маєш справу з величезним масивом саме жіночих документів. Що два роки з друку виходили збірки жіночих спогадів: «Жінки в революції» (1959 р.), «Учасниці великого творення» (1962 р.), «Завжди з Вами» (1964 р.), «Жовтнем народжені» (1967 р.), «Без них би ми не перемогли» (1975 р.) та ін. Зазвичай вони були чималі за обсягом (250–350 сторінок), включали цінні фотографії та біографічні дані авторок. У преамбулах до видань підкреслено зауважувалося, що вони «дорожчі за алмази та рубіни»[1], а їхні авторки «пройшли крізь бурю часу» революцій і воєн[2], натякаючи тим на значну соціальну цінність видань. Серед редакторок знаходимо знайомі імена колишніх керівниць жінвідділів – А. Артюхіної, М. Левкович, О. Нухрат та ін. Друковані спогади рясніють згадками про бажання якомога докладніше прописати історію радянських жінок і не зупинятися на цих виданнях. Приміром, А. Артюхіна планувала «написати книгу нарисів з історії жіночого руху в СРСР»[3], а П. Лончар – на Миколаївщині[4]. Тож очевидно, що була проведена кропітка робота зі збирання, публікації та презентації спогадів жінок саме в зазначені роки.

Ще більше жіночих мемуарів, датованих 1960–1970-х рр., виявляємо в архівних колекціях «Спогадів учасників Жовтневої революції та громадянської війни». Такі колекції наявні в більшості центральних та обласних архівів України. Справи в них зазвичай акуратно заархівовані, з дописами і виправленнями, мають авторські переписи та декілька версій написання, що свідчить про серйозне редагування спогадів. Та й самі мемуаристки зауважували, що «відповідно до вказівок довелося … роботу перебудувати»[5]. Ретельність і послідовність в архівуванні, масштаби документування, кількість наявних жіночих спогадів у колекціях спонукають зацитувати твердження Т. Джадта про «надлишок пам'яті»[6]. Свого часу, аналізуючи «політику пам'яті» про Другу світову війну в післявоєнний період, дослідник визначив, що «із 1989 р. Європа почала спиратися на компенсаторний надлишок пам'яті: інституціалізоване публічне пригадування як власне основу колективної ідентичності»[7]. Автор показав, як спочатку відбувалися «непам'ять»

[1] Левкович М. та ін., ред. *Без них мы не победили бы. Воспоминания женщин-участниц Октябрьской революции, гражданской войны и социалистического строительства* (М.: Политиздат, 1975), 3.

[2] Левкович М. та ін., ред. *Сквозь бурю времени (*Кишинев: «Картэ Молдовеняскэ», 1979).

[3] Левкович М та ін., ред. *Без них мы не победили бы,* 235.

[4] Держархів Миколаївської області (*далі – ДАМО*). Ф. 4074. Оп. 1. Спр. 274. Арк. 1.

[5] Там само, арк. 1–2.

[6] Стяжкіна Олена, Друга світова війна в житті та смерті українців: спроба налаштування мее тодологічної оптики. — В кн.: *Academia. Terra Historiae. Студії на пошану Валерія Смолія: У 2-х кн.* Кн. 1. (Київ: Ін-т історії України Національної академії наук України, ДУ «Інститут всесвітньої іст торії Національної академії наук України», 2020), 589.

[7] Джадт Тоні, *Після війни. Історія Європи від 1945 року,* пер. з англ. Катерина Заремба (К.: Наш Формат, 2021, 2-ге вид.), 887.

чи забування, а згодом навпаки – «надлишок пам'яті». Але наразі маємо справу з участю жінок у подіях революцій і воєн першої чверті XX ст., утім, ігри з пам'яттю дуже схожі на ті, які визначив Т. Джадт щодо Другої світової війни. Тож однозначно маємо феномен «наративного буму» жіночої радянської мемуаристики в 1960–1970-х рр. Інша справа, *чому* він виник і *як* до його організації причетна влада, – ці та інші питання підштовхують до дослідження та розуміння факту несподіваного й масового бажання колишніх революціонерок висловитися, «проговорити» свій революційний досвід.

Говорячи про історіографічний огляд жіночих спогадів 1960–1970-х рр., варто згадати дослідження Агнежки Мрозік[8] та Маріанни Лілльєстрем[9]. Вони теж звернули увагу на масовість написання спогадів та висловили цікаві, на наш погляд, зауваження. Аналізуючи, як жінки прописали свій досвід, авторки були одностайні щодо значної ідеологічної цензури. Вони помітили, що спогади піддавалися ретельному «редагуванню» представниками влади, архівістами як агентами цієї влади та іншими ветеранами/ками. Також дослідниці виявили, що жінки постійно оглядалися на владу, на те, як «правильно» писати свої спогади. Вони назвали це явище «самоцензурою», за якою жінки самі свідомо цензурували свої спогади. Оцінюючи значення спогадів як колективного феномену, дослідниці одностайні в оцінці призначення спогадів для суспільних перетворень після сталінізму. Авторки назвали їх «новою і важливою» формою оновлення[10]. І справді, тема «виховання/оновлення» постійно звучить у вступі друкованих видань: «справі виховання нового покоління будівельників комунізму послуговує і ця книга»[11]. Тобто визначена прив'язка до суспільних видозмін, загальних процесів, що відбувалися в радянському суспільстві. В цьому контексті жіночі спогади 1960–1970-х рр. є чудовим індикатором тогочасних соціальних процесів, владних ініціатив та змін в ідеології.

Завдання нашого дослідження – розглянути жіночі спогади насамперед крізь «героїзовану» гендерну оптику. Нам цікаво подивитися на них крізь героїко-революційну призму, а саме в їхньому публічному визнанні, в праві визначатися «героєм/героїнею». Головний акцент буде зроблено на публічно визнаному «героїзованому» соціальному статусі. Такий статус чітко визнавався за чоловіками-більшовиками. Було видано чимало їхніх спогадів, про них говорили та представляли як героїв революції, їм вклонялися, до них

[8] Mrozik, Agnieszka. Komunizm jako pokoleniowa herstoria. Polityki relacji w auto/biografiach polskich komunistek po 1956 roku. In: *Polityki relacji w literaturze kobiet po 1945 roku*, pod red. Aleksandry Grzemskiej i Ingi (Iwasiów, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin, 2017), 17–41.

[9] Liljeström Marianne. Monitored Selves: Soviet Women's Autobiographical Texts in the Khrushchev Era. In: *Women in the Khrushchev Era*. Edited by Melanie Ilic, Susan E. Reid and Lynne Attwood (London: Palgrave Macmillan, 2004), 131–148, Studies in Russian and East European History and Society.

[10] Liljeström, *Monitored Selves*, 131.

[11] Левкович, *Сквозь бурю времени*, 6.

прислуховувалися. Щодо жінок ми спостерігаємо іншу картину: будучи «персональними пенсіонерками», тобто маючи «заслужені» соціальні пільги, вони, проте, не отримали публічного «визнання». Жінки радше були фоном «чоловічих свідчень» про перемогу, але аж ніяк не її авторками. Аналізуючи жіночі мемуари 1920–1930-х рр., а також повоєнних часів, помічаємо прогалини у «визнанні» масового внеску жінок у події революцій і воєн першої чверті ХХ ст. Тому ми розглядаємо спогади в контексті «легітимізації», публічного і владного визнання жіночих революційних звитяг. За нашим переконанням, саме «наративний бум», що розпочався в хрущовську відлигу, дозволив жіночим голосам прозвучати, а жінкам – увійти в коло визнаних революціонерів. Вони тепер називалися учасницями «великого перетворення», ставали «успішними» жінками, які разом з чоловіками подолали всі труднощі на шляху до більшовицької перемоги.

Відповідно, маємо поставити декілька дослідницьких завдань: 1) з'ясувати стан написання/документування спогадів жінок до 1960–1970-х рр. для підтвердження феномену «надлишку пам'яті»; 2) виявити причини та передумови інституціалізованого публічного та колективного «пригадування» колишніх революціонерок; 3) визначити елементи революційної колективної пам'яті, особливості згадування та «проговорення» жінками своєї героїки. Методологічно використаємо поєднання гендерно-історичного підходу та студій з пам'яті, а також окремі методологічні принципи: цілісності та системності, розвитку та декомпозиції, абстрагування та порівняння. Такий синтез дозволить краще виявити проблемні зони та зрозуміти всі обставини появи «наративного буму» жіночих спогадів за 50 років після самих подій. Ми переконані, що варто пов'язувати його з глобальними процесами в «політиці пригадування» в перші роки хрущовської відлиги.

Тож найперше проаналізуємо написання жіночих спогадів у різні періоди радянської історії. Візьмемо відрізок часу від встановлення радянської влади в Україні в 1920 р. до моменту обрання М. Хрущова на посаду очільника СРСР. Ми не можемо стверджувати, що в цей час були повністю відсутні жіночі спогади. Зокрема, в 1919–1920 рр. вийшли мемуарні нотатки «старих більшовичок» Є. Бош, С. Гопнер, а за два роки – невеликі автобіографічні описи активісток середніх партійних ланок. У збірці «Дочки Жовтня» та журналі «Комунарка України» (рубрика «Творчість робочих та селян») були надруковані мініспогади та коротенькі автобіографії деяких робітниць. Але порівняно зі спогадами 1960–1970-х рр. їх було набагато менше, розмір ледь перевищував 1–2 сторінки, вони тематично обмежувалися описом окремих подій чи хронікою партійної історії. Особисті враження, думки, переживання, емоції та сам революційний досвід представлені вкрай мало. Навіть найбільша збірка спогадів «Рік боротьби» (1924 р.) відомої більшовички Є. Бош нагадує не мемуари, написані жінкою, а «чоловічий» текст політичного заповіту[12]. Зрозуміло, що Євгенія Бош писала свої спогади будучи

[12] Лабур Ольга. «Джерелознавчі аспекти вивчення друкованих свідчень «старих більшовичок» Є. Бош, С. Гопнер, О. Коллонтай», *Сторінки історії*, № 40 (2015): 81–90.

головою обласного комітету РСДРП(б) та фактичною очільницею радянського уряду в Україні, ймовірно, тому в них украй мало емоційних висловів, зауважень, роздумів. Набагато більше партійної історії, тактики боротьби з ворогами та роздумів про перспективи радянської влади. Ця збірка значно контрастує з другим перевиданням спогадів Є. Бош за редакцією П. Варгатюка, що вийшло в 1990 р. Окрім власне самих спогадів, до нього увійшли ще автобіографічні листи Є. Бош до своїх дочок (1922–1923 рр.). Завдяки останнім друге перевидання сприймається як спогади жінки, а не партійний літопис. У ньому вже помітні емоції, почуття та симпатії, ставлення до різних людей та подій. Тож якщо оцінювати в цілому мемуарну літературу 1920–1950-х рр., можна сказати, що жіночі спогади залишалися «краплею в морі» чоловічого стилю комеморації та не представляли справжній революційний досвід жінок. А окремих авторок навіть важко було ідентифікувати, ніби вони ховалися за чоловічими прізвищами (Кустелян, Ряппо, Адамович).

Єдина архівна збірка, що однозначно ідентифікується як жіночі спогади 1920-х рр., – це «Спогади про участь жінок в громадянській війні та жіночому русі». Вона зберігається в Державному архіві Запорізької області (ф. П-1, спр. 890) і містить мемуари учасниць Запорізького жінвідділу: Горєлік, сестер Макарових, Кармановоі, Харламової, делегатки Успенської та «колективного спогаду представниць Хортицького жінвідділу» (без зазначення імен і прізвищ). Однак під час аналізу сама збірка викликає більше запитань у дослідників, ніж зазначена в ній інформація[13]. Досі не зрозуміло, чи має вона стосунок до якогось комеморативного проєкту, а особливо за чиєю ініціативою та з якою метою була створена. Сумбурність спогадів, відсутність єдиної послідовної розповідної конструкції, обсяг (по пів сторінки), наявність багатьох пропагандистських гасел свідчать про якусь ініціативу, яка не була доведена до кінця. А отже, вважати її повноцінною збіркою жіночих спогадів, що презентує революційний жіночий досвід, немає підстав. Тобто в процесі дослідження жіночих спогадів 1920–1930-х рр. очевидними стали їхній малий обсяг, фрагментарність передачі революційного досвіду та мімікрія під «чоловічий» стиль написання. Тут немає головного, що відрізняє жіночий досвід як досвід окремої соціальної групи з єдиною закінченою розповідною конструкцією (Яєль Зерубавель[14]). У цих спогадах немає ідентифікації «особливого покоління жінок» з унікальним досвідом революційної боротьби та перемоги, яке чітко прописується в жіночих спогадах 1960–1970-х рр.

Єдиним усвідомленим бажанням «висловитися», з більш-менш чіткою розповідною конструкцією, можемо назвати збірку колективних спогадів, відправлених на зберігання до Інституту історії партії в 1940-х рр. Це була ініціатива

[13] Вороніна Марина, Лабур Ольга. «"Підводне каміння" більшовизації/радянізації жіноцтва Олександрівського повіту (Запоріжжя) у 1900–1920-тих роках», *Сторінки історії,* 2020, 51:158–168. https://doi.org/10.20535/2307-5244.51.2020.220183; Кривоший Олександр. «"Спогади про участь жінок в громадянській війні та жіночому русі…" як джерело до вивчення історії Південної України 1918–1924 років», *Музейний вісник,* 2011, 11: 170–177.

[14] Зерубавель Яель, Динамика коллективной памяти. – У кн.: *Империя и нация в зеркале исторической памяти: Сборник статей* (М.: Новое издательство, 2011), 216, Новые границы.

групи «старих більшовиків і більшовичок» у Москві (серед них більш ніж половину становили жінки, в тому числі з України), пов'язана з 30-річчям жовтневих подій 1917 р. Але ці спогади просто були «покладені на полицю», причому в місцевих архівах, а не центральному в Москві. Про них згадали лише за 10 років у добу Хрущова[15]. Створюється враження, що на фоні спогадів про «велику історичну подію» – «Велику вітчизняну війну» – вони виявилися недоречними і сказаними невчасно. Вочевидь, домінантним комеморативним наративом були не революційні події та війни першої чверті століття, а Друга світова війна. Саме навколо неї конструювалася вся «політика пам'яті». Тому значення спогадів про революцію стало неактуальним.

Тож підсумуємо, що в перші роки радянської влади та за часів Й. Сталіна революційна героїка визначалася за чоловіком-більшовиком. «Він» – герой, революціонер, більшовик, підпільник, уособлення ідеалу більшовицької партії; а «вона» – помічниця, яка «продовжувала надавати послуги партії»[16]. Лише деякі жінки були визнані учасницями революційних подій, але їхні спогади, на жаль, не відображають усієї картини революційних звитяг. Хоча логічною та очікуваною мала б бути «політика рівного визнання» (за Ч. Тайлором)[17], виходячи із задекларованої на партійному з'їзді більшовиків (1918 р.) ідеї «розкріпачення жінок». Утім, навпаки, відмічаємо гендеровану «політику визнання», «забування» революційної героїки. Жінкам дозволено служити інтересам партії, бути статистами революції, але не говорити про свої революційні звитяги та здобутки. Перевага надавалася чоловічим голосам, а не жіночим[18]. По суті, таке «невизнання», «замовчування», «приховування» цілком підпадає під форми прихованого пригноблення[19]. Це дає підстави стверджувати про викривлення й деформацію емансипаційної суті гендерної політики більшовиків. А зміна революційної героїки на воєнну після Другої світової війни і зовсім звела нанівець можливості жінок «проговорити» свої революційні звитяги.

Тому так важливо зрозуміти причини та передумови різкого розвороту влади щодо документування досвіду революціонерок у 1960–1970-х рр. Вислів Я. Ассмана, що «сильним збуджуючим фактором для спогадів виступила сама центральна влада»[20], як ніколи актуальний для досліджуваного феномена. В деяких архівних

[15] Центральний державний архів громадських об'єднань України (*далі – ЦДАГО України*). Ф. 59. Оп.1. Спр. 59. Арк. 1–2.

[16] Попов Н. «Воспоминания о подпольной работе в Харькове в 1907–1909 годах», *Літопис революції,* 3 (1923): 11.

[17] Taylor Ch. The Politics of Recognition. In *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (Princeton, NJ 1994), 26.

[18] Bos, Brittney Ann. 2011. Historical Memory and the Representation of History: Forging Connections Between National Historic Sites and Gender History. In *Conserveries mémorielles,* 2011: 9. URL : http://journals.openedition.org/cm/836

[19] Taylor, *The Politics of Recognition*, 36.

[20] Ассман Ян. *Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности,* пер. с нем. М. М. Сокольской (М.: Языки славянской культуры, 2004): 368, 74 (Studia historica).

збірках чітко оговорювалися замовлення на написання спогадів, листування з археографами та архівістами. Припустимо, що такою критичною межею став XX з'їзд КПРС з його критикою «культу особи Сталіна». Автоматично виник запит на нові «ціннісні рамки» радянської героїки, фільтрацію окремих фрагментів її минулого та ретушування невигідних моментів. Нова радянська героїка мала бути впізнаваною як «радянська», але відмінною від сталінської. Потрібна була нова пам'ять про історичні корені радянської влади, які б «надали соціуму новий імпульс, стали засобом вираження нових ідей та цінностей»[21]. Найбільш привабливою технологією легітимізації нової радянської влади стають події, пов'язані з Жовтневою революцією 1917 р. Влада започаткувала новий масштабний комеморативний проєкт «Спогади учасників Жовтневої революції та соціалістичного будівництва». Розгалужена мережа державних історичних та археографічних інституцій мала збирати, впорядковувати, корегувати, вичитувати і, нарешті, оприлюднювати трансформовану колективну пам'ять. У цей момент витворився негласний альянс влади і жінок, коли перша потребувала нових успішних життєвих історій, а другі – довгоочікуваного публічного визнання своєї героїки. Новий колективний образ революціонерки став важливим елементом зміненої революційної героїки.

Важко встановити послідовність прийняття рішень щодо залучення жінок до цього проєкту, але є опосередковані свідчення про розширення зацікавленості влади в жіночій підтримці. В преамбулі до збірки «В боях і праці. Розповіді про жінок України» зауважувалося, що з XXI з'їзду (1959 р.) збільшилося «піклування партії та уряду в поліпшенні умов життя жінок»[22]. Було відкрито нові дитсадки, магазини з продажу напівфабрикатів та піонерські табори. В зв'язку з 50-річчям Міжнародного жіночого дня 8 березня (1960 р.) 239 жінок було нагороджено званням «Герой соціалістичної праці». Але, мабуть, найбільш показовим стали реабілітація та повернення репресованих жінок. Прикладом слугує історія життя керівниці жінвідділу України 1924–1926 рр. М. Левкович, яка стала упорядницею збірки жіночих спогадів «Крізь бурю часу». В 1935 р. її було заарештовано співробітниками НКВС за сфальсифікованою справою про контрреволюційну діяльність. Детально історію її життя з арештом, засланням і поверненням розповіла донька М. Левкович-Маслюк у своїй документальній повісті[23]. Вона взяла ту саму назву («Крізь бурю часу»), яку свого часу обрала її мати, збираючи спогади жінок. Тільки «бурі часу» були вже інші – сталінські репресії, а не революційні події чи соціалістичне будівництво. Ймовірно, такі історії спонукали деяких жінок не просто «згадати», а «виправдатися», показати інше своє життя. Тому вони активно

[21] Зерубавель Яель, *Динамика коллективной памяти*, с.10.

[22] Нагорна Л. (ред), *В боях і праці. Розповіді про жінок України* (К., Держвидавництво політлітератури, 1960): 13.

[23] Левкович-Маслюк М.Ф. *Сквозь бури времени. Документальная повесть* (Дніпропетровск: Промінь, 1990): 191.

підтримали ініціативу влади щодо збирання жіночих спогадів та їх публічного представлення.

З іншого боку, «заглушена» та нереалізована потреба жінок у визнанні їхніх героїчних зусиль збіглася в часі з темпоральним життєвим циклом людини. Відкриття «вікна можливостей» у написанні спогадів синхронізувалося з 50-річним проміжком, з переходом у похилий вік, коли людина переосмислює своє життя. Встигнути висловитися, залишитися в пам'яті, сказати, повірити в унікальність своєї молодості, переосмислити її – все це знову захопило жінок і вносило свої корективи в написання спогадів. Вони заповзято взялися «заново згадувати» (to rememory)[24] про себе, своїх рідних, близьких подруг і соратниць. Це були не просто згадки про певні успішні події чи їхня хронологія, а насамперед списки партійних активісток, відданих партії комуністок, перелік живих і померлих учасниць. Жінки ніби намагалися максимально розширити коло «визнаних» жінок, встигнути щось сказати, залишити себе та інших у пам'яті наступних поколінь. Тому так рясніють спогади згадками про «інших» революціонерок, а не лише про себе. Завдяки цьому знаємо поіменно присутніх на святкуванні 8 березня в Києві в 1913 році, послідовно всіх керівниць жінвідділів та ін. Навіть у ситуації «не можу згадати» вони писали: «Дві революціонерки, що мали для мене велике значення» (спогади Міни Богород)[25].

І чим чисельнішою була ця група, тим відчутнішим ставало бажання виділитися: спочатку – щоб не бути «фоном» для героїв-чоловіків, а потім – щоб виокремитися з-поміж звичайних «мирних» жінок[26]. Революціонерки визначали себе та своїх подруг і «відважними партизанками», і бойовими організаторами», й учасницями партійних з'їздів[27], здатними оперативно та нестандартно реагувати, красномовно виступати перед великим натовпом чоловіків, а не тільки жінок, та навіть управляти чоловічим колективом. Перед читачем постають образи відважних, сміливих, мужніх, заповзятих жінок, які нічим не поступалися в революційному досвіді чоловікам. Виразно звучить головна ідея розповідних конструкцій спогадів: «Ми не були пасивними свідками грандіозних перетворень»[28]. Фактично авторки проговорили свої емансипаційні моделі поведінки. Тому так точно характеризують ситуацію слова А. Мрозік про те, що спогади не лише прописують історію комунізму та жінок в ньому, а й відображають узаконення та передачу наступним, молодшим поколінням емансипаційних практик поведінки жінок-більшовичок/комуністок[29]. У свою чергу, хочемо виділити ще один нюанс, пов'язаний з публічним емансипаційним жіночим досвідом.

[24] Зерубавель Яель, *Динамика коллективной памяти*, 16.

[25] ЦДАГО України. Ф. 59. Оп.1, Спр.102. Арк. 1.

[26] Helfert, Veronika, «Between Pacifism and Militancy: Socialist Women in the First Austrian Republic, 1918–1934», *Diplomacy & Statecraft*, 2020, 31, 4: 652, doi.org/10.1080/09592296.2020.1842058.

[27] Нагорна, *В боях і праці,* 57–61.

[28] Там само, 16.

[29] Mrozik, *Komunizm jako pokoleniowa herstoria*, 41.

Легітимізація революційного досвіду жінок відтісняє на другий план емансипаційний героїзм «сталінських колгоспниць». Відтепер є інші публічні емансипаційні практики, що передували отим сталінським героїням. На п'єдесталі «радянських героїнь» їх стало більше, і вони не пов'язані з ім'ям Сталіна. Тому влада активно підтримала публічне визнання звитяг революціонерок. Як зауважив представник влади, секретар КП України О. Іващенко, спогади цих «славних дочок» стануть «прикладом новим поколінням трудівниць»[30].

Разом з тим публічне «народження революціонерок» одночасно символізує й момент виділення цієї групи з решти звичайних «мирних» жінок. Авторки наголошували, що ті свободи, які зараз мають жінки, вони вибороли «зі зброєю в руках»[31]. Вони брали участь у страйках, мітингах, військових конфліктах, пройшли через тортури, арешти та «справжню школу боротьби»[32]. Вона їх загартувала і зробила з них «справжніх революціонерок» [33]. У спогадах деякі жінки запитували себе: «Чи могли вони, пройшовши через арешти та тортури, не брати участі в революційних подіях в 1917 р.?» І самі собі відповідали, що ні. Цікаво, що вони називали себе особами з «революційним досвідом»[34]. Тобто ще до 1917 р. вони набули досвіду революційної боротьби. А важливим подарунком для них стає зброя. Так, Т. Вишнівська згадує, як, тікаючи від ворогів, вона потрапила до Котовського і він їй подарував тачанку з парою воронних, яка в бою «багато разів виручала» авторку[35]. Ці та інші епізоди свідчать про долучення жінок до революційного насилля, знищення тих, кого вони вважали за ворогів. Але жінки постійно акцентували на «вимушеності» долучення до насильства, що це зарази «світлого майбутнього». Вони мають зберегти вірність революції, яка неможлива без насильства, а тому вимушені брати в ньому участь. Свої дії вони представляли як правомірні, як жертву заради революції. Саме залучення до насильства відрізняє революціонерок від інших «мирних» жінок. Вони змогли витримати його, пройти «крізь бурі», «загартувалися» в ньому, а тому мають вищий за них статус. Саме «бурі» та «бої» (військові) стали індикаторами того, що вони пройшли через революційне насильство. В підсумку воно вилилося у фразу, яка пояснювала все: «Ми приклали багато сил справі створення нової людини, що будує світле майбуття – комунізм» (О. Кравченко)[36].

Але, прописуючи свої спогади, жінки ніби оглядалися на когось чи щось. Це надзвичайно помітно в зроблених від руки виправленнях. Так, особиста версія спогадів А. Каганової була виправлена офіційним трюїзмом учасників революції: «черпала свої сили у партії та робочих» замість «підтримки партизан»[37]. Авторки

[30] Нагорна, *У боях і праці*, 15.
[31] Там само, 16.
[32] Там само, 30.
[33] ЦДАГО України, ф. 59. Оп.1. Спр. 264. Арк. 2–3.
[34] Нагорна, *У боях і праці*, 31.
[35] Там само, 35.
[36] ЦДАГО України. Ф. 59. Оп.1, Спр. 655. Арк. 4.
[37] Liljeström, *Monitored Selves*, 132.

обов'язково робили реверанс владі, пишучи: «Мудра політика компартії» (в спогадах Н. Архангелової-Альф[38]) або «Радянська влада дала нам путівку в суспільне життя» (в спогадах П. Лончар[39]). Тобто спогади жінок мали бути в певних заданих інформаційних рамках. Без цього вони не приймалися або не друкувалися. Прив'язка до «керівної ролі партії» мала стати обов'язковою частиною або умовою «легітимізації» революціонерок. Тому вони є таким собі симбіозом особистих переживань, емоцій з офіційними ідеологічними кліше.

Останнє, на чому хотілося б наголосити, – це як «проговорювалися» спогади, приховані гендерні дихотомії. Очевидно, найцікавішим є гендерний соціолект «баба», який трапляється в описі діалогів революціонерок з чоловіками-партійцями. Він наочно маркує емансипаційну дихотомію «жінки – баби» та виявляє формальний канон і партикулярний гендерно орієнтований сленг. Найімовірніше, він виник у робітничо-селянському середовищі[40]. Важко віднайти в офіційних актах такі слова: «баба», «бабський», «главбаба», тоді як у спогадах жінок вони трапляються. Припустимо, що некритичне сприйняття жінками цієї дихотомії в спогадах носить поширений стереотипний контекст. Знову стикаємося з гендерованою ієрархією, яку Л. Джинга назвала «товариш перший, баба друга»[41].

* * *

Аналізуючи жіночі спогади 1960-х років, приходимо до низки висновків. Магістральною лінією історії їх написання є тяглість не отриманого визнання героїки для жінок, його нелінійність, розриви та складні поворотні моменти. На відміну від революціонерів-чоловіків, жінки значно пізніше змогли легітимізувати свою революційну героїку. В центр радянської політики пам'яті вона потрапляє лише в добу хрущовської видозміни влади. Жінки нарешті отримали шанс заговорити вголос, розказати про своє революційне життя, мрії та дії, показати, що учасниками революцій були не лише чоловіки. Вони активно взялися за написання спогадів та заохочували одна одну до висловлення своєї героїки. Поступово їхні спогади перетворилися в колективну пам'ять групи жінок як «особливого покоління», де індивідуальне посилювало «спільне». Очевидно, що це було свідоме і солідарне конструювання революційного минулого жінок. Саме в такому колективному статусі вони й були легітимізовані владою як ретроспективно, так і проспективно, стаючи частиною єдиного політичного цілого. В пантеоні визнаних революціонерів тепер з'явилася ціла плеяда «революціонерок».

[38] ЦДАГО України. Ф. 59. Оп.1. Спр. 41. Арк. 3.

[39] ДАМО. Ф. 4074. Оп. 1. Спр. 274. Арк. 4.

[40] Бородина А., Бородин Д. «Баба или товарищ? Идеал новой советской женщины в 20–30-х годах». В кн.: *Женские и гендерные исследования в Тверском государственном университете (*Тверь: Изд-во ТГУ, 2020): 45–51.

[41] Jinga, L. 2017. Comrade First, Baba Second: State Violence against Women in Communist Romania. In: *History of Communism in Europe* January, 8:63-868, 63-86, https://doi.org/10.5840/hce201784

Втім, спогади були не лише індикатором формального зарахування жінок до пантеону героїв революції. Вони стали пам'яттю про віднайдені історичні корені революційної ідентичності жінок. Почалася їхня нова історія в публічному просторі, і вона не припинилася із завершенням документування спогадів. Авторки й надалі розповідали про свої звитяги й революційне минуле, виступали в школах, університетах, друкувалися в газетах. Вони стали символом вираження нових ідей та цінностей, імпульсом до суспільних перетворень. Фактично зробили окремі емансипаційні практики медійними, затвердили нові «емансипаційні зразки» для наступних поколінь. Відтепер у свідомості радянського суспільства революціонерки стали «учасницями великих перетворень», а не лише їх пасивними свідками. Вони змогли скористатися можливостями, щоб віднайти та відстояти власну візію революційного минулого. По суті, революціонерки стали тим лакмусом, що дозволив іншим жінкам знаходити свою ідентичність, свої емансипаційні прагнення. Вони стали «живим» взірцем свободи самореалізації та саморозвитку для інших жінок, спонукали до пошуку своєї особистої ідентичності.

Але попри емансипаційний складник написані жіночі спогади залишалися в рамках тогочасної ідеологічної ситуації. Жінки прославляли владу, її минуле та сучасне, повторювали радянські кліше «про рівноправність» та «розв'язання жіночого питання». Постійні оглядки на зауваження та критику «від партійців» і «чоловіків-ветеранів» час від часу лунали в спогадах чи листах до архівних працівників. Навіть розповідаючи про свої звитяги та мужність, авторки не наважилися сміливо сказати про нерівне ставлення влади до визнання їхнього революційного досвіду. Вони залишилися заручницями гендерних упереджень та ідеологічних ігор влади. Тож спогади чудово показують, наскільки можливими були емансипаційні процеси в радянському суспільстві та як влада могла експлуатувати у своїх цілях жіночий наративний ентузіазм.

Владна легітимізація жіночої героїки в хрущовську добу посилює дослідницький інтерес до розуміння феномену «революціонерок», виявляє нові смисли і практики революційної поведінки жінок. Актуально зрозуміти не лише владні ігри та приховані гендерні дихотомії, а й межу переходу від революціонерок до «мирних» жінок, їхній статус після революції, визнання суспільством і владою. Попереду нові дослідницькі відкриття про таких жінок, їхню емансипаційну модель поведінки та життя, їхню революційну легітимність.

**Євген Рачков**
**Харківський національний університет**
**імені В. Н. Каразіна**
*yevhen.rachkov@gmail.com*

# «БУТИ СОНЦЮ НАД НАШИМ МІСТОМ»: ПРОСТОРОВИЙ ВИМІР СВЯТКОВИХ ТРАДИЦІЙ ХАРКОВА В ПІЗНЬОРАДЯНСЬКІ ЧАСИ[1]

*Розділ присвячено святковим традиціям Харкова 1960–1980-х рр. як складнику гетерогенного культурно-символічного простору радянського міста. Зазначається, що свята були складником радянської ідеології та водночас слугували важливим засобом символічної репрезентації міста. Починаючи з 1960-х рр. характерними рисами радянських символічних і ритуальних практик були стандартизація та певне спрощення. Водночас, починаючи з другої половини 1980-х рр., відбувалися «винайдення» нових міських традицій та диверсифікація міського святкового ландшафту, що поєднував різні частини міста. Характерними рисами нових свят (наприклад, Дня міста Харкова) стала їх певна карнавалізація. Наголошується, що святковий простір Харкова в пізньорадянські часи значною мірою утверджував специфіку міста і впливав на ідентичність містян.*

*Ключові слова: Харків, радянське місто, святковий простір, символічні та ритуальні практики.*

Радянські традиції, виражені в символічних і ритуальних практиках, були важливим складником культурно-символічного простору міст СРСР. Повною мірою це стосується провінційних міст, які у власний спосіб відтворювали

[1] Дослідження виконано в межах наукового проєкту «CityFace: Practices of the Self-Representation of Multinational Cities in the Industrial and Post-Industrial Era» (https://cityface.org.ua/), що реалізовувалося за підтримки Канадського інституту українських студій Альбертського університету.

столичні символічні форми та наративи. Провінційні радянські міста були яскравими прикладами, з одного боку, централізованого «винайдення традицій»[2], а з іншого – конструювання локальної ідентичності в пізньорадянські часи. В розділі ми розглянемо просторовий вимір святкових традицій одного з таких провінційних міст – Харкова – впродовж 1960–1980-х рр. Саме в цей час зростає кількість радянських регіональних свят і поступово збільшуються масштаби «народних гулянь». Водночас відбувається консервація усталених ритуальних зразків, які були закладені в радянський святковий календар протягом 1920–1930-х рр.

Слід відзначити, що постійно змінювані та взаємопов'язані концептуальні простори і ландшафти міста відзначаються низкою характеристик, зокрема для них притаманні символічні властивості, за допомогою яких містяни підтверджують свою прихильність певним соціокультурним цінностям. Носієм та одночасно виразником останніх слугує символічний простір міста, який являє собою поєднання матеріальних і нематеріальних складників. Гетерогенний за своєю природою, символічний простір міста включає й «об'єкти» (на кшталт монументальних місць пам'яті), і «дії» (передусім міські традиції). Наприклад, зміни символічних архітектурних домінант, руйнування старих чи спорудження нових пам'ятників і меморіальних дошок, перейменування назв вулиць і площ стають проявами символічного кодування та перекодування міського простору. Водночас міські традиції слугують різновидами символічного колективного тексту міста, формою його символічної репрезентації, проте вони є актами скоріше експресивними, ніж інструментальними. Мнемонічний ефект міських традицій полягає в унаочненні культурних цінностей спільноти, виявленні та утвердженні існуючих суспільних відносин і соціальної дійсності.

Загалом радянським символічним і ритуальним практикам присвячена значна кількість робіт, авторами яких є не лише історики, а й культурні антропологи, культурологи, соціологи та представники інших наукових дисциплін[3]. У дослідженнях радянських символічних і ритуальних практик можна виділити кілька загальних тенденцій. По-перше, переважна більшість робіт присвячена радянським традиціям 1920–1950-х рр., натомість свята пізніших часів нерідко визнаються такими, що не зазнали значних трансформацій, а тому не потребують окремого дослідження. По-друге, переважна більшість досліджень присвячена традиціям радянського «червоного календаря», тобто масовим державним радянським святам та їхнім символічним атрибутам. По-третє, особливу увагу

[2] Див.: Eric Hobsbawm and Terence Ranger, eds., *The Invention of Tradition* (Cambridge etc.: Cambridge UP, 1983).

[3] Див., напр.: Штефан Плаггенборг, *Революция и культура: Культурные ориентиры в период между Октябрьской революцией и эпохой сталинизма* (Санкт-Петербург: Журнал «Нева», 2000); Мальте Рольф, *Советские массовые праздники,* пер. с нем. В. Т. Алтухова (Москва: РОССПЭН, 2009); Алексей Юрчак, *Это было навсегда, пока не кончилось. Последнее советское поколение,* пер. с англ. (Москва: Новое литературное обозрение, 2014); Сергій Єкельчик, *Повсякденний сталінізм: Київ та кияни після Великої війни (*Київ: Laurus, 2018).

дослідники звертають на символічні та ритуальні практики столичних міст. Традиції провінційних радянських міст визнаються переважно такими, що наслідують, копіюють і відтворюють столичні символічні форми та зразки. Протягом радянських часів нові традиції, свята й звичаї знайшли широке висвітлення у відверто пропагандистських роботах радянських авторів[4]. Основною метою таких робіт було роз'яснення специфіки радянської святкової культури. Вони можуть розглядатися як своєрідні інструкції, що містять конкретні приклади дозволених владою символічних форм (від музики та пісень до одягу та ужиткових елементів обрядовості).

Починаючи з 1990-х рр. усе більше дослідників фокусують увагу на змісті та репрезентаційних властивостях радянських символічних і ритуальних практик. Натомість ми пропонуємо розширити цей фокус та звернути увагу на генезис святкового простору як засобу інтертекстуальної репрезентації міста. Важливо не лише зафіксувати трансформації складників символічного простору, а й здійснити процедуру його декодування, визначивши зрештою його вплив на конструювання колективної міської ідентичності. Слід визнати, що символічни простір радянського міста значною мірою утверджував його специфіку та впливав на ідентичність містян, наповнював життєвий світ його мешканців певним змістом і ціннісними орієнтаціями.

Загалом радянські символічні та ритуальні практики детермінували сприйняття міста його мешканцями та сприяли конструюванню усталених стереотипів, що стали складниками культурної пам'яті міста. Натомість власне символічний простір Харкова був детермінований колективними уявленнями містян, які становили основу «великого стилю/образу» радянського індустріального міста. За цих умов символічний простір являв собою сукупність візуальних носіїв, які були одним із видів символічних посередників, що пов'язували містян і міське середовище. Роль елементів символічного простору полягала в акумулюванні, відтворенні й трансляції культурних смислів міста, які утворювали візуальну матрицю міської пам'яті[5].

Слід відзначити, що радянська пропаганда зображувала Харків переважно як місто «індустріальне», «місто робітничої слави» тощо. Наприклад, присвячений Харкову випуск журналу «Україна» за 1971 р. починається характеристикою Харкова як «міста героїчних революційних і трудових традицій, колиски радянської влади на Україні, визначного індустріального та наукового і культурного центру республіки»[6]. Зазначена характеристика Харкова загалом є типовою для опису

[4] Див., напр.: Владимир Руднев, *Советские обычаи и обряды* (Ленинград: Лениздат, 1974); Людмила Тульцева, *Современные праздники и обряды народов СССР* (Москва: Наука, 1985); В. И. Воловик, В. В. Данков, Г. П. Ерхов и др., *Советские традиции, праздники и обряды: Опыт, проблемы, рекомендации* (Москва: Профиздат, 1986).

[5] Див.: Наталья Федотова, «Визуальные носители культурной памяти города (на примере Велии кого Новгорода)», *ПРАΞНМА* 2 (20) (2019): 42–62, https://doi.org/10.23951/2312-7899-2019-2-42-62.

[6] *Журнал «Україна»*, № 36 (вересень 1971): 1.

більшості великих радянських міст і цілком відповідає радянському тоталітарному дискурсу, для якого, зокрема, були характерними лозунговість і пропагандистський тріумфалізм. Водночас характерною особливістю радянського Харкова була конкуренція кількох міських міфів, насамперед «столичного» та «індустріального». Нагадаємо, що протягом 1919–1934 рр. Харків був столицею Української Соціалістичної Радянської Республіки. Проте справжній статус, соціальна та культурна роль міста протягом першої половини ХХ ст. залишалися невизначеними. Одночасно Харків був одним із найбільших промислових, культурних і наукових міст СРСР. У другій половині ХХ ст. у місті нараховувалося кількасот промислових підприємств та понад 20 вищих навчальних закладів (більше, ніж у Києві, Одесі, Львові, Дніпропетровську та інших містах УРСР)[7]. У місті реалізовувалися масштабні інфраструктурні проєкти[8]. Отже, репрезентований радянською пропагандою образ Харкова був доволі строкатим, характеризувався фрагментарністю.

Як відзначає Олексій Юрчак, радянський «авторитетний дискурс» складався з візуального, практичного, просторового та інших складників[9]. Протягом 1960–1980-х рр. особлива увага приділялася місцю проведенню урочистостей. Насамперед це були міські майдани та проспекти, а також міські парки та сади, зали та кімнати в клубних закладах, Палаци і Будинки культури, Палаци й Будинки урочистих подій, Будинки трауру, архітектурне проєктування яких мало відповідати «потребам соціалістичної обрядності».

Починаючи з 1930-х рр. головним просторовим об'єктом Харкова та основним місцем проведення міських урочистостей був майдан Дзержинського (нині – майдан Свободи) – один із найбільших у Східній Європі міських майданів. Зокрема, тут розташовувалися два головні архітектурні символи радянського Харкова – Будинок державної промисловості (Держпром) (перша висотна споруда в Україні)[10] та 20-метровий пам'ятник Леніну. Пам'ятник було встановлено в листопаді 1963 р. Він закріпив за архітектурним комплексом майдану статус «центральної частини міста», перетворив його на головну пам'ятку Харкова. Традиція покладання квітів до пам'ятника під час урочистих церемоній, іноземними делегаціями, нареченими, випускниками навчальних закладів, піонерами дозволило майдану набути особливого «genius loci»[11]. Майдан став простором

[7] Див.: М. Чмихало, О. Мамонтов, ред., Харків: *Статистичний збірник до 350-річчя* (Харків: Фактор, 2004); Герман Арсеньев и др., сост., *Справочник для поступающих в высшие учебные заведения СССР в 1991 году* (Москва: Высшая школа, 1991).

[8] Зокрема, в 1975 р. було введено в експлуатацію перші станції Харківського метрополітену – другого в Україні після Київського. З 1970-х рр. у Харкові розпочалася масова забудова Салтівського житлового масиву – одного з найбільших в Україні. Див.: Сергей Куделко и Людмила Тарасова, *Харьков: хроника столетий* (Харьков: Издательство САГА, 2010).

[9] Алексей Юрчак, *Это было навсегда, пока не кончилось. Последнее советское поколение,* пер. с англ. (Москва: Новое литературное обозрение, 2014), 92.

[10] Див.: Микола Чехунов, ред., *Держпром: Кроки в історії* (Харків: Раритети України, 2018).

[11] Див.: Christian Norberg-Schulz, *Genius Loci: Towards a Phenomenology of Architecture* (New York: Rizzoli, 1980).

життєвого досвіду містян і приїжджих, які екзистенційно переживали це місце та символічно взаємодіяли з ним. Майдан був місцем проведення головних офіційних урочистостей в День міжнародної солідарності трудящих (1 травня), День визволення Харкова від німецько-фашистських загарбників (23 серпня), День Жовтневої революції (7 листопада), в річниці Радянського Союзу та Леніна тощо. З нагоди цих та інших свят місто пишно прикрашалося радянською святковою атрибутикою, центральне місце в якій належало радянській державній та партійній символіці. Саме на майдані відбувалися найбільш масові військові паради та урочисті марші.

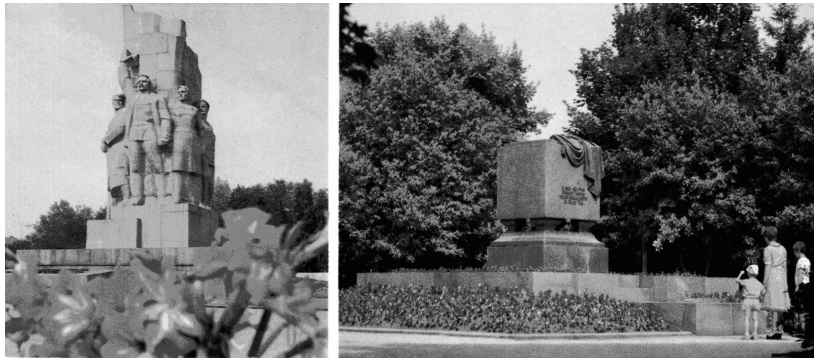



*Один із головних архітектурних символів Харкова – Держпром – на обкладинці журналу «Україна» (№ 36, вересень 1971).*

Одночасно майдан був місцем масових гулянь (наприклад, під час святкування Нового року) та проведення масових спортивних заходів. Наприклад, у серпні 1987 р. до 100-річчя створення першого велосипедного клуба Харкова та Дня фізкультурника на майдані Дзержинського було проведено масовий велофестиваль. Дві тисячі його учасників проїхали на велосипедах центральною частино міста. Фестиваль супроводжувала виставка, на якій демонструвалися розробки Харківського велосипедного заводу, історичні зразки велосипедів кінця XIX ст. і саморобні велосипеди[12].

Серед популярних у містян монументальних місць пам'яті, присвячених «Великій Жовтневій соціалістичній революції» як центральному елементу радянської міфології, слід назвати Пам'ятник борцям Жовтневої революції, встановлений у листопаді 1957 р. (з нагоди 40-річчя Комуністичної партії України в 1958 р. біля підніжжя пам'ятника було запалено вогонь Вічної слави), а також Монумент на честь проголошення Радянської влади в Україні, встановлений у листопаді 1975 р. Обидва пам'ятники стали невід'ємними складниками культурно-символічного простору радянського міста «робітничої слави».

[12] «Святковий велофестиваль». *Вечірній Харків,* № 185 (12 серпня 1987): 4.



*Монумент на честь проголошення Радянської влади в Україні.*
*Пам'ятник борцям Жовтневої революції (видова листівка, 1985 р.).*

Не випадково наприкінці 1980-х рр. саме ці монументальні місця пам'яті стали традиційним місцем маніфестацій для прихильників комуністичного режиму.

Протягом 1960–1980-х рр. головним міським святом був День визволення Харкова від німецько-фашистських загарбників, а головним міським монументальним місцем пам'яті, пов'язаним з війною, був Меморіальний комплекс Слави (Меморіал), відкритий у Лісопарку в 1977 р. Центральна фігура комплексу – 12-метрова скульптура жінки (уособлення Матері-Вітчизни). До цього основним місцем ушанування пам'яті загиблих у роки війни була братська могила в Лісопарку, яку прикрашали скульптури жінки та солдата. Саме до Лісопарку приходили вшановувати пам'ять загиблих у День визволення Харкова (23 серпня), День Перемоги (9 травня), річницю визволення України (28 жовтня), річницю початку війни (22 червня) тощо. Сценарій ушанування пам'яті загиблих включав кілька обов'язкових елементів: покладання вінків до Меморіалу від партійних організацій і підприємств міста та області, запрошених делегацій; виконання гімну Радянського Союзу; бойовий салют; почесну варту із солдатів Харківського гарнізону та курсантів міських військових училищ; зустріч ветеранів.

Ушанування пам'яті загиблих у роки Другої світової війни було складником різноманітних урочистостей, безпосередньо не пов'язаних з війною. Наприклад, 1988 р. у Харкові проходили заходи з нагоди 1000-річчя введення християнства на Русі. В межах святкування відбулася міська хода, яка, крім іншого, включала покладання квітів до Меморіального комплексу Слави в Лісопарку[13].

Серед традиційних місць ушанування пам'яті загиблих у роки війни (особливо тих, хто загинув у боях за Харків) слід також назвати 12-метровий Пам'ятник

[13] Г. Сисоєв, «Срібні дзвони тисячоліття. Урочистості з нагоди тисячоліття введення християнства на Русі відбулися в нашому місті», *Вечірній Харків*, № 163 (15 липня 1988): 4.



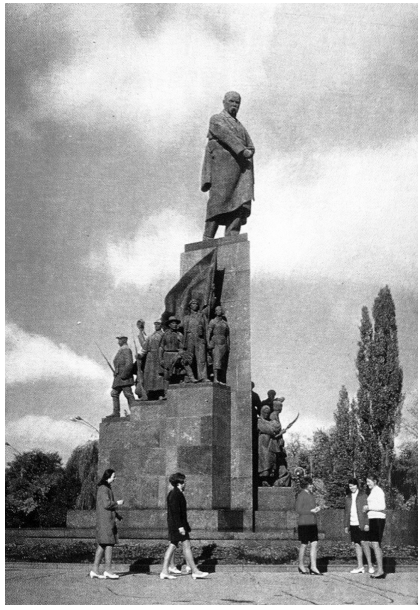

*Меморіальний комплекс Слави (видова листівка, 1985 р.).*

Воїнам-визволителям, встановлений у 1981 р. на вулиці із символічною назвою «23 Серпня», а також Пам'ятник Харківським Дивізіям, встановлений у 1973 р. на однойменній вулиці Харківських Дивізій.

У радянські часи особливого значення в символічному просторі Харкова набув 16,5-метровий пам'ятник Тарасові Шевченку, що вважається одним із найкращих у світі пам'ятників Кобзарю, та територія навколо монумента в Саду імені Шевченка. Пам'ятник було споруджено 1935 р. неподалік майдану Дзержинського, на місці пам'ятника засновнику Імператорського Харківського університету Василю Каразіну. Протягом радянської доби пам'ятник Тарасові Шевченку перетворився на один із монументальних символів Харкова[14]. В другій половині 1980-х рр. посилення відкритості радянської культури щодо національних святкових традицій призвело до запозичення практик народних свят і включення їх в офіційно санкціонований святковий канон[15]. Частина Саду імені Шевченка, навколо пам'ятника Кобзарю, перетворилася на традиційне місце святкувань з нагоди річниць Тараса Шевченка та проведення різноманітних культурно-масових заходів. Наприклад, 9 березня 1988 р., у День народження Кобзаря, саме в Саду імені Шевченка відбулося масове театралізоване свято молоді, програма якого включала виступи народних українських ансамблів, ігри та конкурси, в яких глядачам пропонувалося показати свої знання українських народних обрядів і звичаїв; лунали вірші Кобзаря. Організаторами свята стали

[14] Див.: Б. Я. Нємчонок і О. Л. Сарана, *Харків. Пам'ятні історичні місця* (Харків: Прапор, 1967), 48–53, Галина Андреева и Виталий Олейник, *Харьков за один день. Две экскурсии по городу без экскурсовода.* Изд. 2-е. (Харків: Прапор, 1972): 28–9; Александр Лейбфрейд, Владимир Реусов и Алексей Тиц, *Харьков: Архитектура. Памятники. Новостройки* (Харків: Прапор, 1985): 51–2.

[15] Мальте Рольф, *Советские массовые праздники*, пер. с нем. В. Т. Алтухова (Москва: РОССПЭН, 2009), 349–50.



*Пам'ятник Тарасові Шевченку (поштова видова листівка, 1970 р.).*

Харківський міськком комсомолу та експериментальний центр молодіжного дозвілля[16].

Пам'ятник Тарасові Шевченку, звичайно, був центральним місцем урочистостей з нагоди проведення Шевченківських днів. Зокрема, 12–15 травня 1988 р. у Харкові тривало Всесоюзне шевченківське мистецько-літературне свято «У сім'ї вольній, новій», учасниками якого стало багато українських письменників (І. Драч, Б. Олійник та ін.). Найбільш пишні урочистості (виступи фольклорних танцювальних і вокальних колективів, майстрів цирку та естради, бандуристів, симфонічного оркестру) відбувалися саме навколо пам'ятника Кобзарю[17]. Слід також відзначити, що наприкінці 1980-х рр. частина Саду імені Шевченка навколо пам'ятника Тарасові Шевченку стала місцем маніфестацій і зборів політичних опонентів радянського режиму.

Починаючи з 1960-х рр. усе відчутнішою була тенденція до стандартизації, впорядкування та певного спрощення суспільних і політичних ритуалів у СРСР[18]. Радянські свята ставали «буденною справою» та перетворювалися на обов'язковий ритуал, первісне значення якого поступово втрачалося[19]. Водночас суспільно-політичні перетворення другої половини 1980-х рр. (концентрованим вираженням яких слугували лозунги «Перебудова», «Гласність» та «Прискорення») спричинили певні трансформації радянських символічних і ритуальних практик, а також їх рецепції. Зокрема, відбувалося «винайдення» нових радянських традицій, одним із найбільш показових прикладів чого слугує День міста Харкова. Його святкування було ініційовано міською владою та проведено за

[16] С. Бобок і Д. Овсянкін, «Лунай, веснянко стоголоса!», *Вечірній Харків*, № 58 (10 березня 1988): 1.

[17] Див.: «Ласкаво просимо! Добро пожаловать!», *Вечірній Харків*, № 109 (12 травня 1988): 1; І. Кірсанов, «Живе слово Кобзаря», *Вечірній Харків*, № 110 (13 травня 1988): 1; І. Совєтов, «Свято, яке назавжди залишиться з нами», *Вечірній Харків*, № 112 (16 травня 1988): 1.

[18] Алексей Юрчак, *Это было навсегда, пока не кончилось. Последнее советское поколение*, пер. с англ. (Москва: Новое литературное обозрение, 2014), 132.

[19] Мальте Рольф, *Советские массовые праздники*, пер. с нем. В. Т. Алтухова (Москва: РОССПЭН, 2009), 347.

прикладом інших річниць радянських міст, мода на відзначення яких утвердилася в другій половині 1980-х рр. (зокрема, з 1986 р. відновилося святкування Дня міста Москви). На відміну від Дня визволення міста, нове свято отримало характер справжнього народного гуляння. Ідеологічні аспекти, пов'язані з «боротьбою трудящих» і вшануванням пам'яті загиблих у роки війни, були витіснені на другий план. Перший День міста відбувся в Харкові 20 вересня 1987 р. Дата святкування не була ідеологічно вмотивованою. До середини 1990-х рр. святкування Дня міста відбуватиметься щороку в четверту неділю вересня, а надалі – 23 серпня (День визволення міста).

Перші Дні міста Харкова цікаві ще й тому, що зафіксували еволюцію радянського святкового канону: перехід від святкових демонстрацій центральною частиною міста до фестивалю (у формі костюмованого карнавалу). Святкова програма першого Дня міста була насиченою, святкування й народні гуляння охопили більшу частину міста і стали знаковою подією для харків'ян. Характерною рисою свята була його децентралізація – святкові заходи відбувалися паралельно в кількох знакових місцях Харкова. Ця особливість свята збережеться й у наступні роки. Іконографія Дня міста мала регіонально орієнтований характер. Цікавим є факт використання під час першого Дня міста гербів Харкова різних історичних часів, що загалом порушило звичну радянську святкову іконографію та стало чи не єдиним подібним випадком поєднання дорадянської та радянської міської символіки. Сценарій святкування Дня міста передбачав залучення різних соціальних, професійних, етнічних, субкультурних і вікових груп містян. Прикладами слугують парад дитячих колясок, хода ветеранів, виступи колективів народної творчості.

Урочисте відкриття свята відбулося на майдані Дзержинського. Сценарій урочистого відкриття складався зі святкових промов, виступів дитячих художніх колективів і вшанування Леніна піснею про нього та покладання квітів до його пам'ятника. Кульмінацією урочистого відкриття стало злітання сотні голубів, що символізували мир. Найбільш зворушливим моментом було нагородження немовлят іграшками і медалями «Народжений у Харкові»[20].

Особливу увагу слід звернути на святкову акцію «Рух агітпоїздів місцями революційної, бойової і трудової слави». Характерні для радянської пропаганди агітаційні поїзди (а також агітаційні пароплави) набули під час Дня міста зовсім нового смислового та символічного значення. Основою для «агітаційних поїздів» під час першого Дня міста в Харкові слугували три платформи вантажних трамваїв. Перша платформа відтворювала початковий період історії міста XVII – XVIII ст. Платформа містила характерні атрибути козацької доби: гармати, списи, шаблі. Актори були вдягнені в козацький одяг, зокрема чоловіки носили шаровари, папахи та мали довгі вуса. Друга платформа відображала XIX ст. Образи акторів

[20] «Бути сонцю над нашим містом!», *Вечірній Харків*, № 218 (21 вересня 1987): 1.

доповнювалися фраками й циліндрами. Третя платформа позначала радянський період історії міста та була прикрашена гаслами «Декрет про мир», «Декрет про землю», «Вся влада Радам»[21].

Слід відзначити, що «агітаційні поїзди» першого Дня міста Харкова загалом продовжували традиції «політичного карнавалу», що набув поширення в першій половині 1920-х рр. і відзначався видовищністю, театралізацією тощо. Як відомо, протягом наступних часів надання радянським святковим демонстраціям карнавального характеру було офіційно заборонено, проте окремі елементи карнавального типу все ж зберігалися та набули допоміжного значення під час міських урочистостей (насамперед слід згадати різноманітне художнє оформлення святкових демонстрацій плакатами та платформами промислових підприємств, навчальних закладів, державних установ тощо, які були стилізовані їхніми назвами, державними нагородами, лозунгами, емблемами, зображеннями знарядь праці та продукції міських заводів і фабрик, портретами політичних діячів тощо)[22]. Також «агітаційні поїзди» засвідчили певну еволюцію, можливо, одного з найбільш характерних складників радянської ритуальної моделі – святкової демонстрації: від революційного ритуалу, учасником якого була «вся маса трудящих», до своєрідного карнавалу за активної участі професійних виконавців та пасивної участі глядачів. Отже, унікальність використання «агітаційних поїздів», а також гербів та емблем Харкова різних історичних часів, полягала насамперед у репрезентації під час Дня міста тяглості дорадянської та радянської історії міста.

Сценарій святкування Дня міста включав також й інші символічні форми, характерні для радянської святкової традиції: свято для піонерів і школярів у Центральному парку культури і відпочинку імені Горького; свято поезії, музики і гумору в сквері Перемоги; свято образотворчого мистецтва та концерт фольклорних і народних колективів у Саду імені Шевченка; свято балету і бального танцю біля Харківського театру опери і балету; свято пісні «Революцію славлю» на Площі Радянської України (нині – майдан Конституції); театралізована вистава за участю духових оркестрів на Пролетарській площі (нині – Сергіївський майдан) та святковий феєрверк, що став кульмінацією святкування[23].

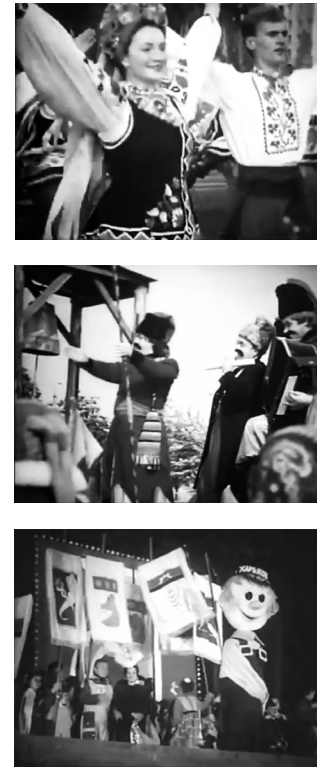
Певним еталоном для святкування Дня міста в Харкові можна вважати ювілеї великих міст СРСР (наприклад, 200-річчя Дніпропетровська в 1976 р. або

[21] «Подорож крізь глибину століть», *Вечірній Харків,* № 218 (21 вересня 1987): 1.

[22] Більше про еволюцію радянського «політкарнавалу» див., наприклад: Эмилия Кустова, «Советский праздник 1920-х годов в поисках масс и зрелищ», Неприкосновенный запас, № 3, 2015, https://magazines.gorky.media/nz/2015/3/sovetskij-prazdnik-1920-h-godov-v-poiskah-mass-i-zrelishh.html.

[23] Див.: «20 вересня – День Харкова», *Вечірній Харків*, № 214 (16 вересня 1987): 4; «Бути сонцю над нашим містом!», *Вечірній Харків,* № 218 (21 вересня 1987): 1; «Подорож крізь глибину століть», Вечірній Харків, № 218 (21 вересня 1987): 1.

1500-річчя Києва в 1982 р.). Про це свідчить не лише використання типових символічних форм, що послідовно відтворювали радянський святковий канон, а й характерне для міських ювілеїв перетворення значної частини міста на святковий майданчик (з широким використанням засобів театралізації та/або карнавалізації). Водночас слід враховувати, що ювілейні заходи мали більш грандіозний характер, передбачали використання більшої кількості символічних форм, а їхня іконографія семантично була виразнішою, ніж іконографія Дня міста. Крім того, слід враховувати, що ювілейні події часто висвітлювалися радянською пропагандою як загальнодержавні урочистості, натомість День міста – переважно як суто міське свято[24]. Ювілей як форма культурної пам'яті формував міфологічно перероблений образ минулого й одночасно виконував функцію репрезентації змісту і трансляції значень міської культурної пам'яті. Зокрема, міські ювілеї в радянські часи ставали засобом «винайдення» дати створення міста, часто це призводило до подовження його історії. Наприклад, саме в досліджуваний період виникли та утвердилися в публічному просторі міста щонайменше три дати заснування Харкова (1654 р., 1655 р., 1656 р.). Кожна з них знайшла відповідне відображення в ювілейних виданнях[25] або міському просторі, що зрештою позначилося на датах святкування ювілеїв міста. Наприклад, 300-річчя Харкова відзначалося в 1956 р., хоча частина урочистих заходів проходила у вересні 1955 р. Своєю чергою, 325-річчя міста було відзначено в червні 1981 р. Святкування 335-річчя заснування міста відбулося у вересні 1991 р., у День міста Харкова.



*Кадри документального фільму «День відкритих сердець» (1988 р.), присвяченого святкуванню першого Дня міста в Харкові.*

[24] Звичайно, не всі ювілейні дати в СРСР відзначалися пишно. Зокрема, в одних випадах міські ювілеї являли собою помпезні загальнодержавні святкування, а в інших – святкування проводилося лише на рівні міста й області (наприклад, 700-річчя Львова в 1956 р.). Див.: Yaroslav Isaievych, «City Anniversaries: Lviv, Kyiv, and Lviv Again», *Journal of Ukrainian Studies,* vol. 33–34, (2008–2009): 239–253.

[25] Наприклад, у ювілейному виданні до 300-річчя Харкова датою заснування міста вказується 1956 р. Див.: Алексей Михайлик, *Харькову 300 лет. 1656–1956* (Харьков: Обл. изд-во, 1958).

Структурними компонентами радянських ритуальних практик були різноманітні семіотичні форми, виражені в таких знакових системах, як маніфестації, промови, жести, музика, спів, емблеми тощо. Як відзначає Штефан Плаггенборг, організація радянських святкових заходів була вищою формою репрезентації радянської політичної системи, оскільки під час їх проведення зливалися в одне ціле різні рівні вираження: слово, зображення, рух та інсценування[26].

Показовим прикладом слугують мітинги на промислових підприємствах Харкова. Вони часто влаштовувалися з нагоди святкових подій (випуск ювілейної продукції – 2-мільйонний телевізор, 200-тисячний трактор тощо – або отримання підприємством державної нагороди), з метою легітимації рішення радянського уряду (насамперед мітинги на підтримку зовнішньої політики СРСР) тощо. Мітинги відбувалися не тільки на території підприємств, а й у публічному просторі міста (наприклад, мітинги на площі Дзержинського біля пам'ятника Леніну, де робітники зачитували трудовий рапорт-клятву[27]). Часто проводилися мітинги, що засвідчували трудові звершення харків'ян (наприклад, запуск чергової лінії громадського транспорту[28]).

Починаючи з другої половини 1950-х рр. відбувалося швидке зростання кількості професійних (трудових) свят і «винайдення» нових радянських «обрядів переходу»[29]. Серед професійних свят слід згадати День шахтаря, День будівельника, День машинобудівника, День металурга, День енергетика, День преси тощо. Окрему увагу варто приділити традиціям трудових колективів. Одним із прикладів може слугувати урочиста посвята в робітники, яка зазвичай проходила в цеху, в червоній кімнаті підприємства, заводському музеї, Будинку або Палаці культури, клубі тощо. Розпорядниками цієї церемонії були наставники «молодого робітничого поповнення» – здебільшого партійні активісти, депутати, робітники, які були нагороджені державними відзнаками та почесними званнями тощо[30].

Особливе значення надавалося проведенню локальних святкувань – свято вулиці, свято району тощо. Організацією таких святкових акцій займалися місцеві партійні організації. Подібні святкування відзначалися яскраво вираженим ідеологічним складником. Програма свята зазвичай включала агітаційну лекцію, концерт художньої самодіяльності, зустріч з ветеранами війни та праці, масові ігри тощо. Водночас під час таких святкувань окрема увага приділялася локальним особливостям певного району та міста загалом. Одним із прикладів може

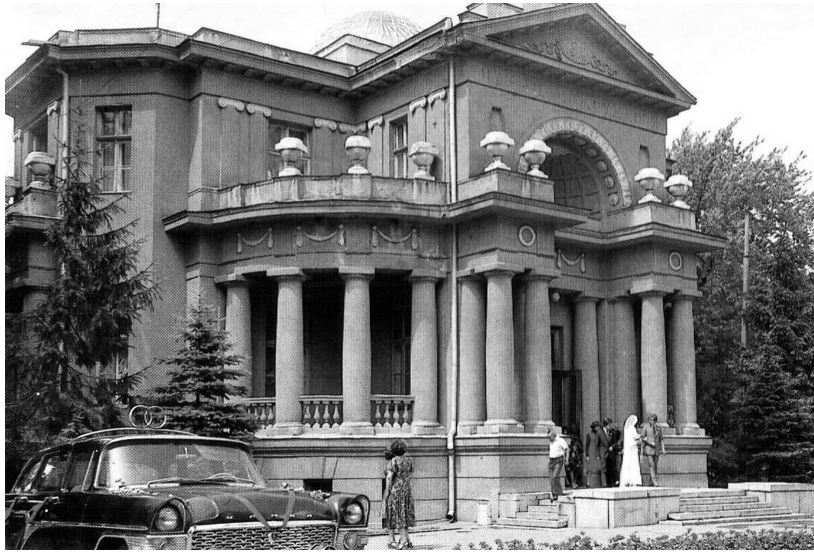
[26] Штефан Плаггенборг, *Революция и культура: Культурные ориентиры в период между Октябрьской революцией и эпохой сталинизма* (Санкт-Петербург: Журнал «Нева», 2000), 287.

[27] М. Заячківський, «Клятва Іллічу», *Вечірній Харків,* № 87 (14 квітня 1970): 3.

[28] О. Черевченко, «Довгождані хвилини», *Вечірній Харків,* № 109 (12 травня 1970): 1; «Трамваї на новій трасі», *Вечірній Харків*, № 230 (1 жовтня 1970): 1.

[29] Мальте Рольф, *Советские массовые праздники*, пер. с нем. В. Т. Алтухова (Москва: РОССПЭН, 2009), 342.

[30] В. И. Воловик, В. В. Данков, Г. П. Ерхов и др., *Советские традиции, праздники и обряды: Опыт, проблемы, рекомендации* (Москва: Профиздат, 1986), 11–12, 267–276.



*Палац одруження в Харкові (поштова видова листівка, 1985 р.).*

слугувати свято «Ми – харків'яни!», що відбулося в одному з нових житлових масивів Харкова у вересні 1978 р.[31]

Починаючи з другої половини 1970-х рр. «вивченню і поширенню радянських традицій і впровадженню свят та обрядів як важливого засобу утвердження норм і цінностей соціалістичного способу життя» мали сприяти комісії з радянських традицій, свят та обрядів, а також створені при комісіях обрядові служби, що загалом перейняли на себе функції ритуальних спеціалістів[32]. Наприклад, підготовкою сімейно-суспільних обрядів займалися спеціалізовані фірми з промовистими назвами «Свято», «Світанок» тощо. Фірми виконували замовлення, пов'язані з підготовкою офіційної частини весілля та урочистої реєстрації новонароджених, ритуальними послугами, вивченням попиту населення на різні види обрядових послуг[33]. Водночас офіційно визнавалося, що загальний рівень забезпечення населення обрядовими послугами і товарами залишався доволі низьким, зокрема

[31] Т. Бровко, «Бути Харкову зразковим містом! Запрошує рада мікрорайону», *Вечірній Харків*, № 227 (30 вересня 1978): 3.

[32] Указ Президії Верховної Ради Української РСР «Про утворення комісій по радянських традиціях, святах та обрядах» від 16.01.1978 № 2927-IX, http://search.ligazakon.ua/l_doc2.nsf/link1/UP782927.html.

[33] Див., напр.: В. И. Воловик, В. В. Данков, Г. П. Ерхов и др., Советские традиции, праздники и обряды: Опыт, проблемы, рекомендации (Москва: Профиздат, 1986), 143–154.

через недостатню кількість приміщень урочистих подій та будівель для проведення траурного ритуалу, пунктів, салонів і фірм обрядових послуг, залів післяобрядових урочистостей, бюро ритуальної служби і спецкомбінатів[34].

Як відзначає Мальте Рольф, протягом 1960-х рр. спостерігалося помітне зростання партикулярних святкових культур, а власне святкування все більше переміщувалися в паралельну царину приватного життя радянських громадян[35]. Відповідно, офіційно санкціоновані святкові дати перетворилися на постійні приводи для святкування в неофіційних умовах. Важливим складником неофіційного сценарію святкування були застілля, які зазвичай не протиставлялися державним святкуванням, а були логічним їх продовженням[36]. Отже, державні свята слугували своєрідними формальними приводами, що легітимізували приватні святкування вдома (в колі родичів і сусідів) та на роботі (в колі колег). Як відомо, державні та партійні інстанції прагнули контролювати приватне життя громадян. Не випадково особлива увага приділялася унормуванню післяобрядових урочистостей з нагоди сімейних та інших святкувань, для яких створювалися спеціально оснащені зали. Наприклад, подібні зали в будинках побутових послуг мали становити конкуренцію закладам громадського харчування (ресторани, кафе, столові тощо). Останні також не залишалися поза увагою державних органів. У кожній області було створено перелік закладів громадського харчування, які рішенням виконавчих комітетів місцевих Рад народних депутатів були закріплені за відповідними підрозділами обрядової служби[37].

* * *

Отже, протягом 1960–1980-х рр. святкові традиції Харкова слугували цілям радянської пропаганди та загалом відтворювали радянський святковий канон. Мова ритуальних практик ставала все більш унормованою та формалізованою. Фундаментальним структурним елементом радянської святкової хореографії залишалися колони демонстрантів, які маршували центральною частиною міста, торуючи своєрідний «процесійний шлях». Основні урочистості зазвичай відбувалися на головному в місті майдані Дзержинського. Святкові маніфестації значною мірою закріпили за майданом та прилеглими вулицями статус «центральної частини» Харкова. Особливо під час масових державних свят звичний (профан-

[34] Постанова Рада Міністрів Української РСР «Про дальше зміцнення матеріально-технічної бази соціалістичної обрядовості в республіці» від 25 серпня 1983 р. № 356, http://search.ligazakon.ua/l_doc2.nsf/link1/KP830356.html.

[35] Мальте Рольф, *Советские массовые праздники,* пер. с нем. В. Т. Алтухова (Москва: РОССПЭН, 2009), 343.

[36] *Інтерв'ю з очевидцями міських святкувань у м. Харків (1960–1980-х рр.). 12 інтерв'ю*. Архів проєкту «CityFace: Practices of the Self-Representation of Multinational Cities in the Industrial and Post-Industrial Era».

[37] В. И. Воловик, В. В. Данков, Г. П. Ерхов и др., *Советские традиции, праздники и обряды: Опыт, проблемы, рекомендации* (Москва: Профиздат, 1986), 149.

ний) міський простір набував сакралізованого значення, а монументальні місця пам'яті, які розташовувалися в межах цього простору, перетворювалися на своєрідні фігури заступників. Підтвердженням цього слугують місця проведення масових державних радянських свят, особливе значення серед яких належало річницям «Жовтневої революції», Дню Перемоги, Першотравню, Дню народження Леніна тощо. Одночасно державні та партійні органи намагалися посилити контроль над святковими просторами партикулярних урочистих заходів, перемістивши їх у спеціально спроєктовані зали та кімнати в клубних закладах, Палаци та Будинки культури, Палаци та Будинки урочистих подій тощо.

Починаючи з другої половини 1980-х рр. намітилася диверсифікація міського святкового ландшафту. «Пошук» та «винайдення» нових традицій, які продукували б нові смислові моделі та форми їх репрезентації, призвели до перетворення окремих святкових заходів (насамперед, Дня міста Харкова) на справжні «народні гуляння», які об'єднували різні частини міста та ставали знаковими подіями для харків'ян у пізньорадянські часи. Перетворення Харкова на «суцільний концертний майданчик» вочевидь мало виконувати консолідуючу та репрезентативну функції. Зрештою, тенденція до поступової диверсифікації святкового ландшафту та децентралізації святкових практик стала одним із чинників деконструкції радянського святкового канону, призвела до втрати радянськими традиціями низки властивостей (зокрема, релевантності та адаптабельності).

**Катерина Єремєєва**
*Мюнхенський університет Людвіга-Максиміліана*
*eremeeevaea@gmail.com*

# МІЖ УЯВНИМ ТА РЕАЛЬНИМ: РАДЯНСЬКЕ В СПРИЙНЯТТІ УКРАЇНСЬКИХ НАЦІОНАЛ-КОМУНІСТІВ КАНАДИ

*Розділ присвячено аналізу конструювання образу радянського українцями Канади, представниками комуністичного руху в 1950–1970-х роках. Проаналізовано листування між канадським сатириком українського походження Степаном Мацієвичем та головним редактором журналу «Перець» Федором Маківчуком. Степан Мацієвич як активний симпатик радянського суспільства формував своє уявлення про ідеальну соціалістичну країну, послуговуючись радянською пропагандою, інформацією від знайомих сатириків та власними упередженнями. Втім, візити до СРСР частково руйнували ці ідеалізовані образи та показували дисонанс між уявним і реальним радянським. На тлі цього проаналізовано комплексну ідентичність Степана Мацієвича.*

*Ключові слова: образи радянського, сатира, українська діаспора в Канаді, журнал «Перець».*

Дослідження присвячене рецепції радянського канадськими українцями, представниками комуністичного руху, які з симпатією ставилися до радянського ладу. Джерельною основою дослідження стало листування Федора Маківчука, головного редактора українського журналу сатири та гумору «Перець», зі Степаном Мацієвичем, канадським сатириком українського походження, комуністом. Листування тривало з 1956 по 1974 рік.

С. Мацієвич народився в 1909 р. на Буковині[1]. В міжвоєнний період майбутній сатирик разом з родиною емігрував до Канади. З 1929 року почав літературну діяльність та вступив до Комуністичної партії Канади[2]. С. Мацієвич видавав у Канаді прокомуністичні сатиричні видання «Кропива», «Уж»[3], «Життя і слово»[4], публікувався в радянських виданнях, у тому числі й сатиричних («Крокодил» та «Перець»). У своїх листах С. Мацієвич репрезентував дві моделі радянського: як уявний ідеал, в який він щиро вірив, і як (не)норму, коли він описував свої враження від поїздок до СРСР. Конфлікт уявного та реального відбувався здебільшого на рівні повсякдення та репрезентації в радянському дискурсі діячів українського націоналістичного руху. Листування Ф. Маківчука з С. Мацієвичем зберігається в Центральному державному архіві-музеї мистецтва та літератури України (Ф. 668 «Маківчук Федір Юрійович. 1912–1988»).

З самого початку свого існування[5] журнал «Перець» репрезентував образ зовнішнього ворога, який конструювали численні автори видання[6]. Поступово в журналі з'являлися спеціалісти з міжнародної проблематики. Звісно, зважаючи на особливості відносин СРСР з іншими країнами, «непримиренними ворогами прогресивного людства» виступали різні країни та нації. Але на момент, коли посаду головного редактора почав обіймати Ф. Маківчук (з 1946 року), основна увага як на «ворога» була спрямована на представників капіталістичного табору на тлі розгортання Холодної війни. Для конструювання негативного образу «того світу» важливими були такі стратегії: по-перше, це визначення спадковості та єдиних стереотипних рис усіх ворогів. Саме тому на сторінках радянських сатиричних видань кровожерливі капіталісти відкидали тінь Гітлера або залишали по собі сліди зі свастикою. По-друге – це сепарування простих робітників та прогресивної інтелігенції, які потерпають від нелюдяного ладу, від керівництва капіталістичних країн, що прагне збагачуватися на війні. По-третє, автори «Перця» мали суміщати стереотипні образи зовнішніх ворогів із цілком конкретними фактами, які, на думку редакції, мали б стати підтвердженням цих образів та вкоренити їх у «живий контекст». Саме це обумовило необхідність інсайдерської інформації для формування змісту журналу. Задля «вістей з Того світу» Ф. Маківчук сприяв розповсюдженню обмеженого тиражу «Перця» серед української діаспори в капіталістичних країнах.

Головний редактор налагоджував зв'язки та співробітництво з українцями, які мешкали в США й Канаді та вважали себе комуністами – симпатиками

[1] Листи Мацієвича С. з м. Торонто, Канада до Маківчука Ф. Ю. 5.06.1956 – 4.06.1974. оп. 1, спр. 198, арк. 10, ф. 668. Центральний державний архів-музей літератури та мистецтва України.
[2] Там само, арк. 54.
[3] Там само, арк. 15.
[4] Там само, арк. 87.
[5] Журнал «Перець» видавався з 1941 року.
[6] «Моїм читателям, сміхопочитателям». *Перець*. № 1 (1941). 1.

СРСР. Ця група читачів залюбки ділилася з Маківчуком інформацією про «націоналістичні збіговиська», які відбувалися в їхніх країнах, і «підступну політику» керівництва країн, реакцією на твори перчан, статті з місцевих газет, а інколи й свої власні фейлетони та гуморески з критикою «буржуазного ладу»[7]. У Ф. Маківчука була нагода поспілкуватися з діаспорянами, емігрантами та іншими вихідцями з колишньої Російської імперії й під час поїздки до США. В 1957 році Ф. Маківчук, прозаїк В. Козаченко та гуморист М. Тарновський у складі делегації від Радянського Союзу вирушили до Нью-Йорка для участі в засіданні Генеральної Асамблеї ООН[8]. З цієї поїздки головний редактор «Перця» привіз нотатки, які він опублікував у 1960 році під назвою «Репортаж з того світу» і які мали неабиякий резонанс у Радянській Україні. Згодом книжка, яка носила характер розгорнутого фейлетону й мала критикувати «наскрізь фальшиву американську політику»[9], витримала перевидання в 1968 році, адже перший тираж був розкуплений через палку цікавість читачів зазирнути до світу, де «кожен легко може стати мільйонером, сенатором або президентом»[10].

Уже на момент поїздки Ф. Маківчук був знайомий з С. Мацієвичем. Тому навіть у тексті свого «репортажу» автор посилається на канадського сатирика, який переповідав головному «перчанину» жарти в канадській пресі з приводу запуску супутника Радянським Союзом[11]. Зв'язок двох сатириків тримався на професійних інтересах: як просувати сатиричні видання, формувати мережу авторів, як воно – одночасно хворіти, бути редактором та автором гумористичних творів. Крім того, Ф. Маківчук та С. Мацієвич були один для одного джерелом новин про країни, які дуже цікавили обох: канадський українець постачав головному редактору «Перця» факти з «того світу» (дібрані у вже більш-менш «правильному» ракурсі), а Ф. Маківчук, зі свого боку, розповідав про радянське суспільство, відтворюючи його бажаний для реципієнта образ. Діалог відбувався з огляду на очікування співрозмовників один від одного.

Водночас у листах С. Мацієвича відображена його комплексна ідентичність. Наприклад, у листах українського канадійця належність до комуністичного руху є своєрідною «протиотрутою» проти українського націоналізму: «…ніколи я націоналістом не був – і не буду. Ще 20-річним юнаком, в 1929 році, вступив до компартії Канади і буду в ній до кінця», зазначає С. Мацієвич у 1962 р[12]. Канадієць описує візити до нього «ветеранів нашого руху», свою нелюбов

[7] Напр.: Лист Коваленко І. з м. Чикаго (США) до Маківчука Ф. Ю. 07.01.1966. оп. 1, спр. 194, арк. 1. Ф. 668. Центральний державний архів-музей літератури і мистецтва України.

[8] Перебування Ф. Ю. Маківчука, Козаченка, М. Тарновського у м. Нью-Йорк. 1957. оп. 1, спр. 281, 8 арк. Ф. 668. ЦДАМЛМ України.

[9] Маківчук Ф. *Репортаж з того світу.* Київ: видавництво ЦК ЛКСМУ «Молодь», 1960, с. 2.

[10] Там само, 1958, с. 3.

[11] Там само, с. 63–64

[12] Листи Мацієвича С. з м. Торонто, Канада до Маківчука Ф. Ю. 5.06.1956 – 4.06.1974. оп. 1, спр. 198, арк. 54, ф. 668. ЦДАМЛМ України.

допомагати багатіям». Автор листів показово відсторонюється від «деяких верств суспільства», хоча його власний побут, судячи з описів, не схожий на «некомфортний»[13].

Цілком позитивне сприйняття радянського суспільства, в якому комуністичний рух переміг, не виключало певної ідеологічної рефлексії та критичної оцінки деяких комуністів. Наприклад, говорячи про Федора Овчаренка (українсько-радянського хіміка та партійного діяча), якого було призначено секретарем ЦК КПУ в 1967 році, автор зазначає, що він «людина розсудлива, не заскорудзивий догматик»[14]. Що саме С. Мацієвич мав під «розсудливістю» та «догматизмом», автор не пояснював. Утім, з контексту стає зрозуміло, що саме відсутність останнього уможливлює діалог між представником радянської влади та «прогресивним» мешканцем «Заходу». Як доказ С. Мацієвич наводить своє спілкування з Овчаренком, коли той дивився на Ніагарський водоспад і сміявся з радянського політичного анекдоту («цілком правдивого»), який йому переповідав С. Мацієвич[15]. Відтворений у листі діалог комуністів – представників двох країн, опосередкований переповіданням радянського політичного анекдоту, виявляє цікаві репрезентації ідентичності канадійського українця. За словами автора листа, розмова між ним та Овчаренком йшла про наявність цензури в Канаді. С. Мацієвич зазначив, що в його країні цензура відсутня, як і політичні в'язні. При цьому він намагався «виправдатися» тим, що в Канаді «класична буржуазна демократія», бо «так вигідно нашій буржуазії». Виникає питання: навіщо С. Мацієвич подає в негативному світлі політичну свободу в своїй країні та яку роль відіграватиме політичний анекдот (до речі, про можливість прийти до Кремля та кричати, що «Рейган – дурень»)? Можна припустити, що усвідомлення обмеженості свободи слова в СРСР спричиняло когнітивний дисонанс між образом ідеального соціалістичного суспільства, сконструйованим в уяві С. Мацієвича, та реальністю, з якою він зіткнувся в подібних «живих» діалогах.

Крім того, в розмові з представником радянського суспільства він, як представник країни з «класичною буржуазною демократією», відчував загрозу, що вихваляння його суспільства можна розцінити як засудження країни, до якої він виявляв неабияку симпатію. Анекдот у цьому випадку відігравав роль пом'якшення конфлікту, адже переповідання «правдивого анекдоту» про відсутність свободи слова в СРСР одночасно було актом прийняття цього факту та зніманням напруги від цього.

В ієрархії ідентичностей Мацієвича за кількістю згадок у листах належність до комуністичного руху поєднується з українством. Зазвичай етнічна ідентичність конструювалася за допомогою згадок місць пам'яті. Наприклад, розмір-

[13] Листи Мацієвича С. з м. Торонто, Канада до Маківчука Ф. Ю. 5.06.1956 – 4.06.1974. оп. 1, спр. 198, арк. 125, ф. 668. ЦДАМЛМ України.

[14] Там само, арк. 114.

[15] Там само.

ковуючи про плани на майбутнє, С. Мацієвич мріяв про відвідування Карпат, які йому «аж снились»[16]. Окрім Буковини, згадок про природу, Мацієвич позначав свою українськість прихильністю до української мови та культури, лояльністю до «канонічних» для радянсько-українського дискурсу осіб: Т. Шевченка та І. Франка. Комеморативні практики, пов'язані з Шевченковими днями, ставали приводом для поєднання української та канадської ідентичності Мацієвича, адже, за його словами, «його організація» надсилає близько 200 людей на святкування до Києва[17].

Українській та комуністичній ідентичності поступається ідентичність мешканця Канади, яка доволі часто порівнюється з ідентичністю жителя українських земель. Щоразу, коли С. Мацієвич обмовлявся про «нашу» (тобто канадську) рибу, яку він ловив задля розрядки, хвалив осінню канадську погоду, автор обов'язково зазначав, що українська осінь красивіша й він хотів би піти у «ваші» ліси за грибами[18]. В цьому випадку, можливо, відбувалася реієрархізація ідентичностей автора листів, коли належність до канадської діаспори виглядає вимушеною, а ідентичність вихідця з України – бажаною. Втім, варто припустити, що до цього призводив діалог з представником Радянської України та бажання виглядати для нього більш «своїм». Автор постійно підкреслює своє критичне ставлення до канадського суспільства, критикує українських націоналістів, які ставляться некритично до Канади (наприклад, за словами С. Мацієвича, один з «бандерівців» на телебаченні несправедливо стверджував, що в Канаді немає дискримінації)[19].

У листах Мацієвича можна також простежити практику презентації суспільства споживання та переклад імовірно незрозумілих слів і термінів співрозмовнику з соціалістичної країни. Так, Мацієвич зазначав, що буде пити за здоров'я Маківчука «дабл» (тобто подвійний) скоч[20] або «Маргариту» (при цьому автор ретельно пояснював склад коктейлю та висміював канадійців, які його споживають»). Цікаво, як С. Мацієвич уявляв собі набір (не)коректних тем для радянської преси: обираючи з-поміж своїх фейлетонів ті, які можна відправити до «Перця», канадієць зазначав, що «про секс Вам не будуть підходити»[21].

С. Мацієвич, формулюючи мету своєї співпраці з журналом «Перець», майже дослівно повторює аналогічні фрази, якими «перчани» позначали сенс власної діяльності: «щоб висміяти ворогів, викрити порок противників»[22]. Така мета, за словами автора листа, навіть вища за гонорар, про який «він й не думав». Щоправ-

[16] Листи Мацієвича С. з м. Торонто, Канада до Маківчука Ф. Ю. 5.06.1956 – 4.06.1974. оп. 1, спр. 198, арк. 10, ф. 668. ЦДАМЛМ України.
[17] Там само, арк. 45.
[18] Там само, арк. 14.
[19] Там само, арк. 51.
[20] Там само, арк. 37.
[21] Там само, арк. 113.
[22] Там само, арк. 10.

да, наприкінці С. Мацієвич усе ж таки порушує питання, куди слід надсилати гроші за оплату його праці[23]. Канадієць переважно спрямовував до редакції свої фейлетони, бурлески та нотатки. Крім того, С. Мацієвич надсилав Ф. Маківчуку вирізки з американських газет, їх переклади, розповідав про новини з «того світу» тощо. Про себе Мацієвич писав, що він є «кореспондентом "Перця" на цьому континенті»[24].

Маючи доступ до радянської періодики, Мацієвич активно формував образ СРСР, виходячи з офіційних кліше та активно спілкуючись з головним редактором «Перця», який у розмові ці кліше радо підтримував. Так, наприклад, у листі 1958 р. до Маківчука Мацієвич щиро радів запуску супутника, зазначаючи, що «мільйони людей світу радіють – і як їм не радіти – а в Вашингтоні і Нью-Йорку тихцем плачуть озвірілі бандити "вільного світу"…»[25].

Можна припустити, що, вступаючи в діалог з Ф. Маківчуком, С. Мацієвич відтворював кліше радянського офіційного дискурсу, переходячи на мову співрозмовника, приховуючи при цьому власне бачення радянського суспільства. Втім, варто відмітити щирість, з якою канадсько-український сатирик описував свої враження, стикався з суперечностями в ідеології та повсякденні радянського суспільства. Ці випадки яскраво демонструють певну різницю між системою цінностей С. Мацієвича та «незрозумілими» явищами в Радянській Україні. Саме так, у своїх листах до Ф. Маківчука канадсько-український сатирик частіше просто «задається питаннями», ніж обурюється з приводу явищ, які не вписувалися в уже сформований ним ідеалізований образ соціалістичного суспільства.

Одним із приводів до таких непорозумінь було зіткнення таланту та ідеології, яка несподівано для С. Мацієвича вилучала з суспільного дискурсу цілком «правильні» твори. Наприклад, у 1957 році, розмірковуючи про свої плани написати сатиру на емігрантів та українських націоналістів, сатирик задавався риторичним питанням: чому в Радянській Україні ніколи не використовувалася сатира О. Олеся? С. Мацієвич демонструє лояльність до ймовірної системи цінностей, з якою асоціюється адресат, та вказує, що О. Олесь, правда, «був ворогом». Але, з точки зору С. Мацієвича, не це має бути головним, а спільність мети О. Олеся та радянських письменників боротися з українським націоналізмом: «…так гостро висміяти у періоді після Першої світової війни всю огидну політику "республіки на колесах" ніхто не спромігся». Для запевнення адресата, що ворог наших ворогів – наш друг, С. Мацієвич навіть наводить у листі віршований твір О. Олеся «Перезва», присвячений висміюванню діячів УНР. Але логічність використання творів О. Олеся стикалася з незрозумілою логікою радянського ідеологізованого суспільства[26].

[23] Листи Мацієвича С. з м. Торонто, Канада до Маківчука Ф. Ю. 5.06.1956 – 4.06.1974. оп. 1, спр. 198, арк. 10, 25, 111, 135.

[24] Там само, арк. 20.

[25] Там само, арк. 15.

[26] Там само, арк. 8.

Інший привід дивуватися випав С. Мацієвичу в 1968 році, коли сатирик прочитав опальний роман О. Гончара «Собор». На відміну від творів О. Олеся, який на той момент «був ворог», у цьому разі сатирик «зовсім не розумів, чому «деякі "критики" створили такий галас». Чому цілком «правильний» радянський письменник, який захищає збереження історичних пам'яток, потерпає від цькування? Знову С. Мацієвич стикається з суперечністю між «правильною» метою, з якою був написаний твір, якістю твору та несприйняттям цього радянськими ідеологами. З точки зору сатирика, потрібно боротися з негативними явищами в суспільстві («Він критикує бюрократів, але хіба він один і хіба їх у вас немає?»), тож чому в цьому випадку письменнику зв'язують руки[27]? Для С. Мацієвича звертання О. Гончара до українського культурного контексту є цілком природним та в жодному разі не може бути приводом для негативного ставлення до твору. Так само не було зрозуміло С. Мацієвичу, чому не відправлять на пенсію недоторканного директора Інституту історії Академії наук УРСР та колишнього секретаря ЦК ЦПУ з ідеологічної роботи А. Скабу[28].

«Не розумію я цього», – знову зазначає С. Мацієвич, коли задається питанням, чому «не можуть у вас жити без культів – без "батюшків царів" та "святих сталінів"?». Таке обурення було викликане в С. Мацієвича через теорію радянського філософа Л. Іллічева про заміну культу особи «культом авторитету». Автор листа намагається деконструювати сакральність влади, яка знайшла найяскравіше втілення в «сталінському міфі». Одночасно С. Мацієвич інтуїтивно виявляє зв'язок «сталінського міфу» та елементів російського імперського дискурсу. У вислові С. Мацієвича мимоволі складається опозиція: з одного боку – інтелектуалізм комуністичного руху, до якого причетний сатирик, демократичні цінності та, з іншого боку, щось, що не дає радянському суспільству жити без культів[29].

Інші непорозуміння траплялися, коли С. Мацієвич стикався з радянським повсякденням та економікою. «Поясніть мені "худо": чому у вас можуть виробляти найдосконаліші космічні кораблі, але не такі ручки, які добре писали б?» – не міг зрозуміти С. Мацієвич, коли, перебуваючи в Радянському Союзі в 1965 році, купив собі спочатку ручку північнокорейського виробництва, а потім радянського[30]. Обидві писали погано. Цікаво, що в листі С. Мацієвич майже долучає Північну Корею до Радянського Союзу та зрівнює їх у нездатності виготовити нормальні ручки. Такі побутові незручності підмивали райдужний образ соціалістичного суспільства в СРСР. Але С. Мацієвич як симпатик СРСР напряму питає в адресата листа про причини, які призвели до таких прикрих тенденцій. С. Мацієвич відділяє

[27] Листи Мацієвича С. з м. Торонто, Канада до Маківчука Ф. Ю. 5.06.1956 – 4.06.1974. оп. 1, спр. 198, арк. 115.

[28] Там само, арк. 122.

[29] Там само, арк. 54, 55, 62.

[30] Там само, арк. 79.

загальне просування соціалістичного суспільства до комунізму від «перегинів на місцях» або «тимчасових труднощів».

Ще раніше обурення С. Мацієвича викликали проблеми набагато серйозніші, які з опису сатирика виглядали не як прикрі випадки, а скоріше як тенденція. Коли в 1960 році С. Мацієвич відвідував Радянську Україну, він не міг зрозуміти причини «вічної кризи в сільському господарстві»[31]. Ще більше нерозуміння викликав у нього той факт, що він бачив в Україні більш заможне життя в 1953–1954 рр., тобто за часів «Ченхіс-хана XX століття», як він назвав у тому ж листі Й. Сталіна[32]. Щоправда, далі С. Мацієвич зазначає, що навіть за його правління радянські громадяни виявляли героїзм на війні та в праці, демонструючи «непереможну стабільність радянської системи». Що ж сталося в 1960 році? Чому в сусідній Румунії «такі достатки, що не хотілось вірити», а в Києві кілограм картоплі коштує 5 карбованців[33]? Сатирик робить обережне припущення, що можуть бути винні якісь кліматичні умови (адже «непереможна стабільність радянської системи» не може бути причиною таких неподобств). Знову відбувався новий когнітивний дисонанс, адже, за словами автора листа, в «другій Батьківщині» С. Мацієвича прерії схожі на українські степи, але один фермер-осібняк може прогодувати 25 жителів міста. Щоб адресат в жодному разі не сприйняв цей пасаж як прихильність до капіталістичного ладу, сатирик відразу зазначає, що він не виступає за повернення до «приватно-осібницького» сільського господарства, «але якісь причини треба усунути»[34].

Ще одне непорозуміння сталося, коли С. Мацієвич почав спілкуватися з україномовним населенням у Києві й зіткнувся з фактами русифікації в 1962 р. Українська ідентичність, яка у випадку С. Мацієвича доволі гармонійно поєднувалася з його належністю до комуністичної партії та відразою до «буржуазного націоналізму», спричинила бурхливий протест проти «підміни української мови російською – за планом». За словами сатирика, він не проти того, щоб українці вивчали російську мову (сам С. Мацієвич володів кількома мовами). Але «яке ж тоді значення "національної рівноправності", якщо його знайома українка вимушена вивчати предмети в школі російською[35]?

Коренем цих непорозумінь є розходження між комунізмом як нормою-ідеалом та «комунізмом як реальністю». О. Зинов'єв, автор однойменної книжки, науковець, який встиг стати «совком» у СРСР (за його власним висловом) та потім представити саморефлексію з цього приводу у власних роботах, писав з приводу сприйняття комунізму в СРСР мешканцями Заходу. За його словами, на Заході симпатики комунізму сподіваються, що в їхньому суспільстві комунізм

[31] Там само, арк. 53–54.
[32] Там само, арк. 54.
[33] Там само, арк. 53–54.
[34] Там само.
[35] Там само, арк. 53.

буде зовсім інший, і навіть супротивники комунізму приписують негативні явища радянського суспільства «російським умовам». Так само й С. Мацієвич знову виправдовує негативні явища в радянському суспільстві якоюсь одною причиною чи «специфікою», а саме діями вже померлого диктатора Й. Сталіна. Їм сатирик протиставляє «непереможну стабільність радянської системи». С. Мацієвич хибує тією самою суперечністю, що й критики культу особи за М. Хрущова: він перекладає відповідальність лише на одного «оскаженілого канібала» (вислів С. Мацієвича), звісно, не ставлячи під сумнів правильність ідеології, системи, «вождя революції» – В. Леніна, тощо. С. Мацієвич, не ставлячи під сумнів ефективність планової економіки, намагання діючої номенклатури впроваджувати русифікацію, вважає, що Й. Сталін «…може, очевидно, з "того світу" простягнути свою криваву руку»[36]. С. Мацієвич як канадсько-український комуніст вибудовує ідеальну модель комуністичного суспільства, яка, на його думку, була реалізована в СРСР і негаразди якої мають спричиняти або клімат, який не залежить від волі комуністів, або окрема «лиха людина».

Сатирик перекладає відповідальність за недоліки радянської системи й на мертвого Сталіна. С. Мацієвич демонізує його та майже приписує колишньому диктатору надзвичайні здібності (наприклад, здатність впливати на події з «того світу»). Сатирик закидає радянським ідеологам зайву м'якість у критиці Й. Сталіна. С. Мацієвичу здається, що не можна вважати, що він був «добрим марксистом-леніністом до 1934 року». Ні, він був кровожерливий усе життя й вигадав фальшиву теорію «загострення класової боротьби з розвитком соціалізму». За словами С. Мацієвича, Й. Сталін завдав шкоди міжнародному комуністичному рухові, адже він називався комуністом, а комуніст таким бути не може[37].

Інший випадок, який не збігався з логікою мислення С. Мацієвича, стався через його намагання частіше відвідувати Радянський Союз. «Чому так важко дістати візу?» – таким питанням задавався в листі сатирик у 1967 році. За його розумінням, керівництво Радянського Союзу має сприяти приїзду іноземців, адже країні потрібна валюта[38].

* * *

Канадські українці, які вважали себе симпатиками СРСР і були причетними до видання сатиричного журналу «Кропива», видань «Уж», «Життя і слово», – майже не вивчений об'єкт, який є актуальним з тієї точки зору, що вони становили групу, яка засвоювала радянський міф та офіційні кліше з доступних

[36] Листи Мацієвича С. з м. Торонто, Канада до Маківчука Ф. Ю. 5.06.1956 – 4.06.1974. оп. 1, спр. 198, арк. 54.

[37] Там само.

[38] Там само.,

їм радянських мас-медіа. На відміну від сучасних симпатиків СРСР, у них інколи з'являлася можливість познайомитися з радянським повсякденням, яке навіть з фасаду демонструвало різницю між уявним та реальним. Тож перспективним є подальше вивчення комплексних індивідуальних і колективних ідентичностей канадських українців – симпатиків СРСР, їхніх уявлень та дискурсу, який вони творили й відтворювали.

**Дмитро Чорний**
*Харківський національний університет*
*імені В.Н. Каразіна*
*d.chornyi@karazin.ua*

# РАДЯНСЬКА ЛЮДИНА В УКРАЇНІ: ІНСТРУМЕНТИ ТА МЕТОДИ КОНСТРУЮВАННЯ СПЕЦИФІЧНОЇ ІСТОРИЧНОЇ ПАМ'ЯТІ
## на прикладі «Історії міст і сіл Української РСР», 1960–1970-ті рр.

*Наше дослідження базується на аналізі текстів «Історії міст і сіл Української РСР» (пілотного тому та першого видання проєкту) про чотири обласні центри – Харків, Черкаси, Івано-Франківськ, Херсон та чотири райцентри – Ізюм, Сміла, Коломия, Цюрупинськ. Доводиться, що реалізація цього проєкту сприяла успішному поширенню в Україні «правильної» радянської та водночас імперської ідентичності. Успіх проєкту було забезпечено, по-перше, тим, що влада спромоглася опанувати ініціативи громадськості та використати їх для пропаганди радянських цінностей. По-друге, влада ефективно впровадила в масову свідомість не лише певний набір ідеологічних цінностей, а й водночас зробила кроки до відродження інтересу до локальної історії. Особливий ідеологічний ефект досягався шляхом комбінування текстового і візуального матеріалу. На наш погляд, ідеологічний складник проєкту впливає на населення в Україні до сьогодні. Цей вплив проявляє себе в незначному інтересі городян до реформування міського самоврядування, настороженому ставленні до всього іноземного, у відчутті другорядності українського історичного досвіду порівняно з російським імперським або радянським.*

*Ключові слова: Історична пам'ять, Харків, Черкаси, Івано-Франківськ, Херсон, Ізюм, Сміла, Коломия, Цюрупинськ.*

У другій половині 1960-х рр. партійне керівництво СРСР взяло курс на формування «нової історичної спільноти людей» – «радянського народу». Україні

в цьому ключі приділялася особлива увага. Серед засобів, які використовувала владна верхівка, були не лише витвори ідеологічного апарату правлячої партії. Влада вміло використовувала ініціативи знизу для досягнення своїх цілей. Одна з таких ініціатив, що постала на хвилі «відлиги» кінця 1950-х рр., стосувалася написання історії міст і сіл України. Ідея, висловлена Іваном Крип'якевичем[1], була використана партійними інституціями. Можна погодитися з твердженням, що справжнім рушієм її реалізації став Петро Тронько[2] – завідувач відділу пропаганди і агітації ЦК КПУ в 1960–1961 рр. та заступник Голови Ради Міністрів УРСР, який відповідав за питання культури та освіти в 1961–1978 рр.

Висловлена в літературі теза, що реалізація проєкту стала можливою тому, що П. Тронько трактував краєзнавство як можливість відійти від вульгарно-соціологічних схем висвітлення минулого України[3], має право на існування. Але для радянського політикуму на першому місці все ж таки були ідеологічні та іміджеві чинники. У цей період компартійній еліті необхідно було повноцінно включити УРСР у міжнародні інституції. В 1954 р. республіка стала членом ЮНЕСКО. Тож постала необхідність подавати проєкти та звітувати про досягнення в охороні культурної спадщини. Проєкт «Історії міст і сіл» так само, як й інші, зокрема, створення скансенів (наприклад, музею в Пирогово, відкритого у 1969 р.), ставали необхідним інструментом пропаганди піклування комуністичного режиму про збереження культурного надбання та досягнень радянської системи.

Не менш важливим чинником стала та обставина, що між 1961–1966 рр. частка міського населення України перетнула межу в 51%. Частка містян продовжувала стрімко зростати і становила 60% у 1976 р.[4] За цих умов видання багатотомної «Історії міст і сіл Української РСР» у 1966–1973 рр. українською та в 1974–1983 рр. російською мовами стало важливим інструментом в умовах прискорення урбанізації в Україні для переформатування і формування специфічної історичної пам'яті нових мешканців міст. Підготовка історії міст і сіл відкривала широкі можливості зіставлення економічних, політичних, культурних процесів в Україні, особливостей містотворення та дезурбанізації на різних етапах історичного розвитку.

Іншим стимулом для реалізації проєкту стала притаманна режиму тенденція підганяти свої досягнення під «круглі» дати та знакові заходи міжнародного рівня. Саме такими були в 1967 р. святкування 50-річчя Жовтневої революції та Всесвітня виставка ЕКСПО-67 у Монреалі. Представити в Канаді, країні зі

[1] Олена Черняхівська, «До передісторії Вітчизняної історичної урбаністики: містознавство у багатотомній "Історії міст і сіл Української РСР"», *Регіональна історія України*, 9 (2015): 285.

[2] *Що ми залишимо нащадкам?: Збірник матеріалів і документів про державну, громадську діяльність та наукову роботу академіка НАН України, Героя України Петра Тимофійовича Тронька,* ред. Валерій Смолій (Київ, 2008), 109.

[3] Ярослава Верменич, *Простір у науці і людина у науковому просторі (до 100-річчя академіка НАН України П.Т. Тронька)* (Київ, ІІУ НАН України, 2015), 16–17.

[4] *Українська РСР у цифрах у 1976 році: Короткий статистичний довідник* (Київ: Техніка, 1977), 7.

значною часткою українського населення, якісний український культурний продукт було шансом «набрати залікові бали» в змаганні з капіталістичним світом.

Робота над проєктом активно розгорталася в 1962–1966 рр. Для її реалізації було вирішено спочатку видати пілотний том, докладно обговорити його і, взявши за основу, пропонувати як модель для створення інших томів. Як пілотний обрали том, присвячений містам і селам Харківської області. Висловлена в літературі думка, що такий вибір обумовлювався ностальгічними мотивами П. Тронька, оскільки область була «ближчою серцю»[5], на наш погляд, дуже спрощує мотиви. П. Тронько справді походив з Богодухівського району Харківщини, але для партійно-радянської еліти все ж таки подібний мотив був не важливим.

При виборі пілотного тому керівники ідеологічного апарату КПУ зважали на суто прагматичні обставини. По-перше, Харків у радянській парадигмі вважався центром, де в Україні було проголошено радянську владу. Символічний момент відігравав вагому роль у комуністичному суспільстві, тому не випадково було обрано Харківську область для підготовки пілотного тому проєкту. По-друге, Харківщина була однією з провідних областей республіки за темпами урбанізації: станом на 1970 р. вона посідала четверте місце серед областей України з показником 70 %. Особливо стрімким був приплив нових жителів до Харкова, який вважався провідним науковим центром, де була сконцентрована відповідна ідеологічно підготовлена інтелектуальна еліта. Місто позиціонувалося як третій за важливістю центр СРСР після Москви та Ленінграда. По-третє, харківські історики, сконцентровані переважно в численних вишах міста, виглядали як дуже підготовлений та «ідеологічно витриманий» загін, що буде швидко й ефективно працювати на замовлення влади. Тому не випадково кураторами було обрано вихованців харківської історичної школи – Юрія Кондуфора, який працював завідувачем відділу науки і культури ЦК КПУ, та Степана Королівського – завідувача кафедри Історії СРСР.[6]

Зданий до набору 14 листопада та підписаний до друку 18 грудня 1965 р. пілотний том було видруковано в 1966 р. тиражем 800 примірників.[7] Цей текст був предметом докладного обговорення, матеріали якого мали стати дороговказом для авторських колективів з інших областей Центру, Заходу та Півдня України. Обговорення показало, що від істориків вимагали скоротити так званий «дожовтневий період» історії міст, педалюючи тезу про те, що «справжня історія міст і сіл почалася після перемоги Великого Жовтня».

Закладені в основу проєкту диспропорції у висвітленні окремих етапів та аспектів розвитку міст добре видно на основі аналізу текстів статей першого

[5] Черняхівська, «До передісторії», 291.

[6] Петр Тронько, *Летопись дружбы и братства (Из опыта создания «Истории городов и сел Украинской ССР» в 26-ти томах)*, (Киев: Наукова думка, 1981), 52.

[7] *Історія міст і сіл Української РСР: Харківська область* (Київ: Головна редакція Української радянської енциклопедії АН УРСР, 1966).

видання «Історії міст і сіл» про чотири обласні центри та чотири райцентри (Ізюм, Сміла, Коломия, Цюрупинськ) Харківської, Черкаської, Івано-Франківської та Херсонської областей. Ми узагальнили дані про співвідношення матеріалу за періодами в двох таблицях «Історія обласних центрів за матеріалами першого видання "Історії міст і сіл Української РСР"» та «Історія районних центрів за матеріалами першого видання "Історії міст і сіл Української РСР"». Такий вибір міст нам видається коректним, адже дає уявлення про підходи до написання статей про міста Сходу, центральної частини, Заходу та Півдня України. Крім того, обираючи перше видання відповідних томів, ми зважали на те, що другого, російськомовного видання томів про Івано-Франківську та Черкаську області не було.

**Історія обласних центрів за матеріалами першого видання «Історії міст і сіл Української РСР»[8]**

| | Харків | Черкаси | Івано-Франківськ | Херсон |
|---|---|---|---|---|
| Радянська доба в історії міста, % | 16 | 9,5 | 10,3 | 28,3 |
| Текст, присвячений радянському періоду, % | 61 | 64,9 | 53,6 | 67 |
| Ілюстративний матеріал, присвячений радянському періоду, % | 76,4 | 84 | 75 | 93 |

Як видно з таблиці «Історія обласних центрів за матеріалами першого видання "Історії міст і сіл Української РСР"», тексти статей про обласні міста свідчать, що радянський період їхньої історії становив близько 10% від усього часу існування для Черкас та Івано-Франківська, 16% – Харкова, 28,3% – Херсона на час створення тому. Водночас текстовий матеріал про радянську добу становив майже 54% тексту про Івано-Франківськ та від 61% до 67% – про Харків,

[8] *Історія міст і сіл Української РСР: Харківська область* (Київ: Головна редакція Української радянської енциклопедії АН УРСР, 1967), 67–143; *Історія міст і сіл Української РСР: Івано-Франківська область* (Київ: Головна редакція Української радянської енциклопедії АН УРСР, 1971), 53–80; *Історія міст і сіл Української РСР: Черкаська область* (Київ: Головна редакція Української радянської енциклопедії АН УРСР, 1972), 88–124; *Історія міст і сіл Української РСР: Херсонська область*, (Київ: Головна редакція Української радянської енциклопедії АН УРСР, 1972), 71–115.

Черкаси і Херсон. Значно посилював домінування радянської доби використаний візуальний ряд статей: 75–76,4% ілюстративного матеріалу по Харкову та Івано-Франківську, 84% – по Черкасах, 93% – по Херсону стосувалися саме того часового проміжку, який було визначено як період «справжньої історії» міст.

Схожі диспропорції мали місце в статтях про районні центри. Як свідчать наші підрахунки, узагальнено подані в таблиці «Історія районних центрів за матеріалами першого видання "Історії міст і сіл Української РСР"», радянська доба в історії цих міст зменшувалася, якщо «рухатися» зі сходу на захід, і становила для Ізюму 17,4% від усього часу існування міста, Сміли – 16,2%, Коломиї – 4,4%, та дещо більшою була для Цюрупинська – 21,1%. Натомість текст, присвячений радянській добі, становив 74–75% у статтях про Ізюм та Цюрупинськ, майже 59% – про Смілу та майже 42% – про Коломию. Водночас дещо меншим у процентному відношенні (порівняно з матеріалами про обласні центри) був візуальний ряд статей про ці міста. За винятком Цюрупинська, ілюстративний матеріал про який повністю сформовано з використанням фото радянської доби, 71,4% ілюстрацій у статті про Ізюм, 66,7% – про Коломию та майже 82% – про Смілу були присвячені цій добі.

**Історія районних центрів за матеріалами першого видання «Історії міст і сіл Української РСР»[9]**

| | Ізюм | Сміла | Коломия | Цюрупинськ |
|---|---|---|---|---|
| Радянська доба в історії міста, % | 17,4 | 16,2 | 4,4 | 21,1 |
| Текст, присвячений радянському періоду, % | 73,9 | 58,8 | 41,7 | 75 |
| Ілюстративний матеріал, присвячений радянському періоду, % | 71,4 | 81,8 | 66,7 | 100 |

Крім дотримання певних пропорцій щодо обсягу тексту та ілюстрацій, матеріал статей було структуровано за чіткою, ідеологічно обґрунтованою на матеріалах пілотного тому схемою. Головна увага в нарисах приділена соціально-економічному розвитку міст, формуванню великої промисловості та пролетаріату, показу життєвого рівня робітників, які проголошувалися єдиними справжніми «людьми

[9] *Історія міст і сіл Української РСР: Харківська область* (1967), 527–549; *Історія міст і сіл Української РСР: Івано-Франківська область*, (1971), 274–297; *Історія міст і сіл Української РСР: Черкаська область* (1972), 483–499; *Історія місті сіл Української РСР: Херсонська область* (1972), 573–588.

праці». В центрі опису суспільно-політичного життя названих міст у всіх статтях опинилися питання робітничого руху та діяльності однієї – комуністичної (більшовицької) – партії. Другорядність України в радянській системі підкреслювалася значною увагою до подій 1954 р., 1939 р., 1967 р, 1970 р. та 1972 р., наголошенням на видатній ролі співпраці українських міст із Москвою, Ленінградом, Новгородом, випинанням окремих малозначущих подій міського життя, пов'язаних з іменем В.І. Леніна.

Більшості текстів про обласні та районні міста притаманні одиничні згадки та зневажливе зображення діяльності міських самоврядувань до 1917 р., стандартизовані неконкретні «пасажі» про міські ради радянської доби.

Зразок негативного зображення міських дум та результатів їхньої діяльності показав «харківський» том. У статті про Харків акцентувалася увага лише на запровадженні майнового цензу на виборах до міської думи в 1870 р. та безладді, брудних вулицях міста тощо, до чого ці міські гласні були причетні. Причому в перше видання, порівняно з пілотним томом, було додано речення: «Щодо благоустрою Харків посідав майже останнє місце в царській Росії»,[10] що повністю суперечило даним початку XX ст.

У статті про Івано-Франківськ при описі архітектурної спадщини – появи в 1695 р. кам'яної ратуші – було підкреслено, що «тут містився польсько-український магістрат. У підвалах були тюремні приміщення, де тримали в'язнів, яких страчували біля ратуші…», а самоврядування за Магдебурзьким правом «здебільшого захищало інтереси заможних верств населення і, насамперед, багатих купців, які захопили найважливіші адміністративні посади». В Коломиї ним користувалися «лише католики – поляки та німці, місцеве ж населення підлягало безпосередньо королівській адміністрації».[11] Таким чином, читач мав зрозуміти: якщо це європейське право надавалося полякам та німцям і не несло позитиву українцям, то, можливо, необхідно було б радіти, що вони залишалися поза межами «тлетворного» впливу Заходу.

У Черкасах негативний контекст щодо діяльності міського самоврядування було вмонтовано в розповідь про соціально-економічне життя кінця XIX – початку XX ст: «Підрядчики понаживали величезні кошти, скуповували у місті земельні ділянки, будували розкішні особняки, заводили дорогих рисаків, відкривали промислові підприємства, засідали в думі, верховодили в місті. "Для черкасця поява колишнього грабаря (йдеться про підрядника-посередника) в кріслі міського голови завжди була звичним "явищем"». [12]

Натомість у російськомовному виданні «Истории городов и сел» у статті про Херсон акценти розставлено інакше порівняно з харківським «зразком».

[10] *Історія міст і сіл Української РСР: Харківська область* (1966), 81; *Історія міст і сіл Української РСР: Харківська область* (1967), 76.

[11] *Історія міст і сіл Української РСР: Івано-Франківська область* (1971), 54–55, 275–277.

[12] *Історія міст і сіл Української РСР: Черкаська область* (1972), 96.

«В апреле 1871 г. в Херсоне было введено новое городовое положение в соответствии с проведенной царским правительством городской реформой по закону от 16 июля 1870 г. …В результате введения нового городового положения несколько выросли доходы города. В 1879 г. бюджет его составлял 150 тыс. руб… Благодаря этому улучшилось благоустройство города».[13] На наш погляд, такий відхід від «канону», прописаного в пілотному томі, став кроком у напрямку формування позитивного образу «імперського» або «русского мира», який у наступні десятиліття вкорінювався у свідомість (та підсвідомість) жителів України.

Водночас зазначимо, що аналіз текстів статей з інших томів «Історії міст і сіл» свідчить, що відверте впровадження концепту «піклування» партії та радянського уряду про міста, акцентування уваги на відповідних кроках міської партійної організації, додані в статтю про Харків у першому виданні 1967 р. і відсутні в пілотному томі,[14] не завжди втілювалися в статтях про інші населені пункти. Зокрема, в статтях про Херсон, Івано-Франківськ патерналістська ідея щодо ролі Комуністичної партії в усіх досягненнях міст трансформувалася у формулу «досягнення здобутків» завдяки діяльності багатьох суб'єктів.[15]

Однією з наскрізних тем усіх томів було формування негативного ставлення до іноземців як «пригноблювачів українського народу». Виховання почуття несприйняття останніх досягалося шляхом використання набору прийомів: від акцентування уваги на злочинах різних окупаційних режимів, починаючи з доби Середньовіччя, до оголошення місцевих підприємців з неросійськими прізвищами, наприклад, громадян Російської імперії, іноземцями тощо. Так, у статтях про Івано-Франківськ, Коломию, Черкаси негативну конотацію мали поляки або шляхта, звісно, польська. В статті про Коломию наголошувалося, що в місті «старостами і війтами були польські магнати й шляхтичі. В магістраті панувала польська мова. А коли до міських актових книг потрапляв документ українською мовою, то його писали латинськими літерами».[16] На початку XX ст. поляки, в трактуванні авторів статей, продовжували свою «антиукраїнську діяльність». Зокрема, в Івано-Франківську: «Здійснюючи денаціоналізацію українського населення, польська шляхта й австрійські власті всіляко гальмували розвиток української мови й культури».[17]

Натомість образ росіянина – іноземця з точки зору реалій того часу – всіляко окреслювався позитивно. Так, зворушливо подається перебування російської армії в Івано-Франківську в роки Першої світової війни на тлі того, як трудове населення міста дуже потерпало від не названого «військово-поліцейського

[13] *История городов и сел Украинской ССР: Херсонская область* (1983), 83.

[14] *Історія міст і сіл Української РСР: Харківська область* (1966), 152–155; *Історія міст і сіл Української РСР: Харківська область* (1967), 129, 133, 135

[15] *История городов и сел Украинской ССР: Херсонская область* (1983), 113; *Історія міст і сіл Української РСР: Івано-Франківська область* (1971), 78.

[16] *Історія міст і сіл Української РСР*: *Івано-Франківська область* (1971), 275–288.

[17] Там само, 58.

режиму», безробіття, матеріальних нестатків та епідемії холери: «Тричі російські війська вступали до Станіслава. Серед російських солдатів, переодягнених у шинелі робітників і селян, було багато більшовиків, які вели в армії і серед мирного населення революційну агітацію. У першій половині 1915 року в Станіславі, як медична сестра, побувала Марія Іллінічна Ульянова. Разом з нею прибув на фронт санітаром і відомий письменник О. С. Серафимович».[18]

У томі про міста і села Харківської області все іноземне отримувало негативну конотацію. Так, «на економічному розвитку царської Росії, в т. ч. України, у великій мірі позначався вплив іноземного капіталу…. Зокрема, в Харкові значна кількість великих підприємств (заводи Російсько-бельгійського товариства, Бергенгейма, Мельгозе, фон Дітмара) належала іноземним компаніям та окремим іноземним підприємцям», які «створювали в країні штучний голод на окремі товари, що давало можливість збувати замовникам не завжди якісну продукцію»[19]. Пікантності ситуації додає те, що фон Дітмар був громадянином Російської імперії, а його предки переселилися до Московії в далекому XVI ст.[20]

Водночас порівняння матеріалів пілотного тому «Харківська область» і варіанта, виданого масовим тиражем, дає підстави говорити про використання деяких специфічних підходів під час підготовки остаточної публікації. Так, у візуальний ряд тієї частини статті про Харків, що стосувалася періоду після 1945 р., не було включено фото Харківського мосту зі знаковими скульптурними композиціями, які символізували дружбу українського і російського народів.[21] Зіставляючи підхід до добору ілюстративного матеріалу до інших статей, можемо висловити припущення, що це фото могло мати одну суттєву «ваду»: відсутність натовпу вдячних людей, які вітають образи, втілені в скульптурній композиції. Очевидно, швидкість, з якою готувався пілотний том, не дозволила зробити відповідне «постановочне» фото. З іншого боку, в статті про м. Ізюм додано фото Преображенського собору 1684 р., зображення гербу міста 1781 р.[22] На нашу думку, включення видатної архітектурної споруди XVII ст. вписувалося в тенденцію позиціонувати режим як охоронця культурної спадщини українського народу, що, власне, відповідало критеріям ЮНЕСКО. Втім, розміщення гербу XVIII ст. мало не стільки підкреслити старовинний статус міста, скільки викликати асоціацію з імперською добою, за якої населений пункт отримав герб. Такий підхід до формування ілюстративного ряду ми зустрічаємо в статтях про інші міста Харківської та Херсонської областей.

[18] *Історія міст і сіл Української РСР: Івано-Франківська область* (1971), 61–62.

[19] *Історія міст і сіл Української РСР: Харківська область* (1966), 75, 79; *Історія міст і сіл Української РСР: Харківська область* (1967), 74.

[20] Дмитро Чорний, *Харків початку XX століття: історія міста, долі людей* (Харків, 1995), 27–29.

[21] *Історія міст і сіл Української РСР: Харківська область* (1966), 152; *Історія міст і сіл Української РСР: Харківська область* (1967), 67–143.

[22] *Історія міст і сіл Української РСР: Харківська область* (1966), 542–546; *Історія міст і сіл Української РСР: Харківська область* (1967), 529, 530.

* * *

Підсумовуючи сказане, зазначимо, що реалізація проєкту «Історії міст і сіл Української РСР» сприяла успішному поширенню в Україні «правильної» радянської та водночас імперської ідентичності. Успішність проєкту зумовлена тим, що влада, по-перше, спромоглася опанувати ініціативи громадськості та використати їх для пропаганди радянських цінностей. По-друге, вона ефективно впроваджувала в масову свідомість певний набір ідеологічних цінностей та водночас робила певні кроки, щоб відродити інтерес до локальної історії. Ідеологічного аспекту було досягнуто шляхом комбінування текстового і візуального матеріалу, серед останнього домінують зображення В.І. Леніна, особливо в статтях про Харків і Черкаси.

На наш погляд, у сучасній Україні незначний інтерес до поточного реформування міського самоврядування, насторожене ставлення до всього іноземного, що походить із Заходу, поширені через формування відповідної опції шляхом створення видань типу «Історія міст і сіл». Наголосимо, особливо це стосується міського самоврядування, яке вважалося зайвим. Втілений у статтях цього видання концепт про обмежений характер урбаністичного досвіду в Україні, твердження, що справжня історія міст України розпочалася лише після 1917 р., відсутність уваги до роботи міських самоврядувань протягом багатьох століть сприяли формуванню відчуття другорядності українського історичного досвіду порівняно з російським імперським або радянським. А отже, «радянське "Я"» присутнє в підсвідомості значної частини містян сучасної України.

Водночас дискусії навколо оцінки справжнього значення проєкту, що мають діапазон від констатації «карикатурності» до спроби «відійти від вульгарно-соціологічних схем», потребують подальшої уваги до нього. Як свідчить порівняння статей про Харків, Херсон, Івано-Франківськ, певна віддаленість від центру зумовила недостатню підготовленість членів авторських колективів та їхню ідеологічну витримку і зробила можливою появу відхилень від системи координат пілотного тому. Зі сходу на захід знижувався рівень запопадливості: постійне піклування партії та уряду про життя міст трансформувалося у формулу «досягнення здобуто» зусиллями багатьох суб'єктів, серед яких були не лише партійні структури, а й міські ради.

**Olha Ivashchenko,**
*Institute of Sociology,*
*National Academy of Sciences of Ukraine*
*olgivash@gmail.com*

# FROM PLAN TO MARKET: HOMO SOVIETICUS vs HOMO ECONOMICUS

*This chapter focuses on the social transformation of post-Soviet society through the lens of economic sociology, utilizing the path dependence methodology. From the early 1990s onwards, Ukrainians have faced novel challenges regarding employment and workplaces, marking a significant departure from the Soviet policy of lifelong full employment and its corresponding ideology. As a consequence, all developments within the socio-economic sphere, as evidenced by statistical data and sociological findings, illustrate the initially spontaneous shifts in employment dynamics, work motivation, and the pursuit of sustainable livelihoods. These changes were accompanied by the growth of market-oriented thinking. However, it is important to note that these transformations were not devoid of remnants from the Soviet era, resulting in phenomena such as the expansion of the shadow economy and the concurrent rise of informal employment alongside the emergence of a movement toward self-employment.*

*Key words: full employment, informal employment, self-employment, soviet prohibition and repressive labor system, market development.*

By means of an introduction it would be quite appropriate to recall an important point made by American sociologist N. Fligstein: «there are two great institution building projects going in post-socialist societies: state building and market building and these projects cannot be divorced from one another because much of state building is about market building, both in terms of setting rules for markets and state role in markets and also deciding how societies will respond to markets in fields like social policy. This period in the former socialist societies is like the 1880-1920 era for the advanced OECD countries in that the basic outlines of institutions are being laid down»[1].

[1] Fligstein N. The economic sociology of transition from socialism, AJS, Vol. 101, no.4 (1996): 1074–1081.

In essence, the socio-economic disparities observed across Central and Eastern European countries are closely tied to the specific economic models each of these countries has adopted. This stands in contrast to the notion of «differences in trajectories of transitions across reforming state socialist and post-communist societies [which] have become more pronounced over time, path dependence is likely to result in structural similarities across transition societies»[2].

The challenge lies in the fact that while certain countries within this region have undergone comprehensive economic reforms through substantial economic restructuring, others have only experienced limited changes or minimal adjustments. This situation becomes more apparent when considering the backdrop of these countries continuously relying on pre-existing economic resources. Ukraine following the post-soviet transition is a perfect example of this, with its non-structured economy based on the exploitation of a huge industry inherited from the USSR – a historical economic showcase harkening back to the mid-20th century.

Amidst the absence of modernization, an economy emerged where substantial industrial assets were privatized by chosen representatives from the red directorate and the party nomenclature. These individuals emerged as the true beneficiaries of the post-Soviet transition at the very start of its inception, their actions inspired by the desire to legitimize their ownership status.

Conversely, the working people as the ideological concrete of the Soviet regime were thrust into a new socio-economic experience of work. A key ideological rule, that of one life – one job, had been broken, the workers now having to search for means of survival. Ukrainian politicians during the post-soviet period were unable to offer any kind of vitally needed employment policy. Armed with the ability to lead communist cadres within a command-administrative system with no sign of market experience, the majority of communists and red directors in Ukrainian parliament formed the biggest and influential MP group «For a Just Soviet Ukraine» (1990–1994). This fraction became the framework for the contra-revolution after 1991, coined by V. Lanovyy, former Minister of economics of Ukraine (1992). Starting from the early 1990s, ordinary Ukrainians found themselves confronted with a stark reality of unemployment – a departure from the previous Soviet policy of lifetime full employment and its accompanying ideology. It's important to clarify that the Soviet concept of full employment differed markedly from the Western understanding, where anyone actively seeking work could find it. In the Soviet context, the notion stipulated that every individual of working age must be employed; failure to do so could lead to legal repercussions such as imprisonment.

This principle was encapsulated in the well-known Article #12 of the Soviet Constitution, first introduced in 1936. According to this article, work in the USSR was mandated as a duty for every capable citizen, or "he who does not work, does not eat". Subsequently, in 1961, a law was enacted to strengthen the campaign against individuals who refrained

[2] Nee V., Matthew R. Market transition and societal transformation in reforming state socialism, *Annual Review of Sociology*, no. 22 (1996): 401–435.

from socially useful work and relied on "nonworking" incomes. This law allowed the use of assets like land, automobiles, and housing as instruments to curb such parasitic behaviors. Later in 1961, a Law based on and supplementing Article #12 was passed, «On strengthening the struggle with individuals who omit socially useful work and live on 'nonworking' incomes» by means of using their land allotments, automobiles, or habitation as instruments to support their parasitical lifestyles.

The term "socially useful work" referred solely to labor approved by the state. However, in the 1980s, efforts against nonworking incomes were dialed down, coinciding with perestroika-era changes. These changes included the introduction of the Law of Individual Working Activity (1987) and the Law of Cooperation (1988). Finally, in 1991, the campaign against this issue reached its conclusion with the new Law of Employment, which abolished criminal penalties for such activities and, for the first time, recognized the concept of unemployment.

This Soviet system of prohibitive measures shaped a distinct perspective on work, earnings, and the uniformity of living standards. As the 1990s dawned, the majority of people were unfamiliar with this new economic landscape brimming with market opportunities. This era saw economic initiatives stifled, emphasizing the mere pursuit of survival means.

After an epoch of job security marked by low wages within a full-employment structure, millions of Ukrainians experienced abrupt job losses from industrial units and non-academic research institutes, particularly those tied to the military defense industry. This sudden upheaval led to the forfeiture of previously assured positions and salaries.

*As a result, all the dynamics within the socio-economic sphere, as evidenced by statistical data and sociological findings, mirror the initial and spontaneous changes pertaining to employment, work attitudes, work motivation, emerging work aspirations, and the development of market consciousness. These changes are concurrently intertwined with persistent remnants of the Soviet era, represented by the low-wage system, and the convoluted post-Soviet fiscal structure, leading to the expansion of the shadow economy and the prevalence of informal employment.*

The preceding argument aligns closely with the established methodology of path dependence in its endeavor to encompass a comprehensive range of concepts that aid in comprehending and explaining post-Soviet social realities. This transition involves a shift from the previous transitological approach to a more pertinent research logic that focuses on understanding first "from", and then "where." Once the state of the previous socio-economic system was proven to wield a more significant influence on future developments and changes, this realization led to the prominence of the path dependence approach, particularly in the 2000s, spanning across a wide range of interdisciplinary works on economics, sociology, cultural studies, and history.

Path dependence, in essence, signifies that present and future actions, decisions, and outcomes are contingent upon prior ones, all while considering the temporal dimension.

This phenomenon shapes the institutional "sticking" model[3], wherein new state formations are heavily reliant on prior proto/state existences. This dependence hinges on key factors–institutional, circumstantial, and attitudinal in nature. Such a framework showcases the institutional manifestation of entrenched social norms and technologies, perpetuated in new contexts. Consequently, it underscores that the politico-economic trajectory of development is most profoundly influenced by institutional factors, encompassing mindset and values.

M. Burawoy, a prominent figure in the study of transitional societies, astutely observed that post-Soviet countries *passed transit without transformation*. For instance, in the case of Russia, the trajectory led not to a revolutionary neo-liberal break from the past or an expected neo-institutional evolution towards capitalism, but instead culminated in involution and degradation[4].

Consequently, political choices within the realm of the social state model across most post-Soviet countries were not primarily driven by distinct national attributes, but rather dictated by principles inherent to Soviet social policy. Even following independence, elections consistently favored individuals from the Soviet nomenclature, yielding the same old Soviet leaders and their authoritarian command-administrative management practices. Thus, the period of transition from socialism was essentially marked by the replication of the previous Soviet model of social policy.

Persisting characteristics of social organization and culture from the Soviet era–left untreated and subsequently perpetuated–emerged as significant impediments to market-oriented changes. Key among these are: 1) the prevailing low living standards and modest aspirations of the masses during the Soviet era; 2) a national trait of patience, which correlates with limited protest potential and an underdeveloped civil society; 3) a mass perception of social justice rooted in socialist ideology, with an emphasis on work orientation over market dynamics. This perspective is particularly evident in the fact that entrepreneurial labor is not assessed through innovative economic criteria, but rather is measured using the traditional metric of working days[5].

The concept of a second economy in Eastern Europe pertains to all income-generating endeavors existing outside the framework of the redistributive economy. This second economy operates relatively autonomously from the state and encompasses activities like private construction, repairs, handicrafts, extracurricular tutoring, medical care services, and more. However, engaging in such activities within the USSR was fraught with danger, as the right to pursue additional work was severely restricted due to the ideology of social equality and redistribution policies.

The term *second economy* itself was introduced in the 1970s by American economist G. Grossman. This concept focuses on productive and exchange-based activities guided by

[3] Scott E. Page. Path dependence, *Quaterly Journal of Political Sciences,* no.1(2006): 87–115.

[4] Burawoy M. Tranzit bez transformciji: involucia Rossiji k kapitalizmu, Sociologicheskije issledovaniya, no.9 (2000): 3–12.

[5] Shabanova M. Problema vstraivanija rynka v 'nerynochnoje obschestvo', Sociologicheskije issledovanya, no. 5 (2005): 33–45.

one of two principles: personal gain or participation in an informal, often illicit, system. Certain scholars of Soviet history, such as G. Shreider, H. Gramatski, and others, emphasized that the shadow economy pervaded all aspects of production and consumption. It operated beyond the purview of state control and played many roles, including information dissemination, supply management, stability maintenance, and even innovation. By the mid-1980s, economists within the Soviet Union began describing the functions of informal activities in the context of individual work as a harbinger of private entrepreneurship[6], marking a notable shift within Soviet economic literature. Therefore, right from the outset of the transition to a market-based economy, a portion of individuals involved in the second economy sought to legitimize their quasi-market activities, becoming the pioneers of entrepreneurship. However, only a subset of this group adopted parallel economic practices as a means to evade the burdensome fiscal responsibilities still present in the otherwise informal economy. The extent of informality in economics varies across countries in terms of degrees and methodologies used for measurement, and this has garnered significant research attention in post-Soviet countries.

The concept of informal employment, founded on the International Labour Organization (ILO) definition, has gained prominence as the most suitable framework. It encompasses individuals engaged in producing or distributing goods and services in small quantities, driven by market demand, and often displaying a degree of regularity. However, as the scale of informal economic activities has expanded, a substantial portion has evolved into what is now recognized as the shadow economy sector.

The measurement of the shadow economy, as formulated by Austrian economist F. Schneider, offers a comprehensive view of economic informalisation on a global scale. The extensive analysis conducted by American researchers M. Alexeev and W. Pyle, who examined various methods for measuring the informal economy in post-Soviet republics, led them to conclude that this economic phenomenon is more of a historical occurrence than a product of institutional determination[7]. Therefore, understanding the aspect of voluntary or involuntary informal employment is key to comprehending labor dynamics within the post-Soviet economic landscape, shedding light on the labor market formation process.

The IZA research group, under the leadership of H. Lehmann, embarked on an ambitious long-term project investigating emerging labor markets in Ukraine. Their assessment on a post-socialist core to informal employment aligns with my own. In their study, H. Lehmann and his colleagues[8] employed three conceptual approaches to analyze informal employment in Ukraine:

[6] Khavina S. Superfin L. Burzhuaznaja teoriya 'vtoroj economiki', Voprosy economiki, no. 11 (1986): 104–112.

[7] Alexeev M., Pyne W. A note on measuring the unofficial economy in the former Soviet Republics, Economics in Transition, Vol. 11(2003): 153–175.

[8] Lehmann H., Pignatti N. Informal employment relationship and labour market segmentation in transitional economies: Evidence from Ukraine (December 2007). IZA DP No. 3269.

1. The traditional view, focusing on involuntary engagement of workers in a segmented labor market. This market comprises a primary formal sector with "good" jobs and a secondary informal sector with "bad" jobs.

2. The "revisionist" approach, which explores voluntary involvement in informal employment due to the perceived greater utility of informal jobs compared to formal ones. It also envisions the labor market as a continuum of options available to workers over time.

3. A more intricate perspective, segmenting the labor market into "upper ties jobs" and "free entry jobs" within the secondary informal sector. The former represents quality jobs with restricted access, while the latter entails open entry but involuntary participation – a common situation for most informal sector jobs.

It's important to distinguish between economic activity within the informal sector and informal activities within the formal sector, including distinctions between salaried workers and the self-employed. According to IZA's findings, formal salaried workers overwhelmingly dominate the Ukrainian labor market, both in terms of quantity and in their attitudes towards unemployment and informal jobs. For many, informal jobs are considered "waiting stages" before obtaining formal employment, reflecting a strong inherited post-socialist work pattern.

For the majority of post-Soviet individuals, the decision to adopt a self-employment model that combines employee and employer roles is exceedingly challenging. Only a brave few venture into voluntary self-employment as formal entrepreneurs, while a larger portion is pushed into involuntary informal employment as a means of survival[9].

Last but not least is to study the phenomenon of informal activity beginning from Hart's long-lasting structuralist approach and its further development within the legalist 'other path' approach introduced by de Soto in 1986. Both of these approaches consistently point to informal activity as a search for livelihoods. It should be added that de Soto asserts that the informal economy is certainly a natural or normal form of mass capitalist entrepreneurship for a population struggling with bureaucratic and overregulated market economy institutional structures. In such structures, the sphere of legal large businesses is tightly connected with state power, leaving little room for small businesses, which are often forced into the shadow sector. Optimistically, de Soto insists that the growth of the informal sector should be seen as evidence of a widening cohort of dynamic and entrepreneurial people seeking economic deregulation. The research focus on the post-Soviet market transition aims to elucidate the factors behind and the resulting persistence of politically constructed socialist non-market characteristics, which became outdated by the 1990s. These characteristics significantly impacted Ukraine's broader process of social and economic transformation, including the development of a market-oriented mindset. The conceptual framework for this research comprises five key points.

Firstly, the Soviet labor system, characterized by numerous prohibitive elements, instilled a distinct perspective on work, income, and the uniformity of living standards. This

[9] Ivashchenko O. Sotsiologiya vartosti zhyttya v post-radyanskiy Ukraini: v poshukah dzherel, Sociologija: teorija, metody, marketing. No. 3 (2011): 84–113.

led to a lack of familiarity with and even resistance to the new economic landscape of market opportunities among the majority of the workforce. In the 1990s, economic initiatives were swiftly stifled, leaving behind only the pressing issue of survival and the search for livelihoods.

Secondly, the concept of private property, which was expounded upon in communist theory as a call for the abolition of private ownership, became a foundational tenet of the Soviet ideological framework. This can be encapsulated in the words of Marx and Engels: "In this sense, the theory of the Communists may be summed up in the single sentence: abolition of private property" (Marx, Engels. Manifesto of the Communist Party. II. Proletarians and Communists).

Thirdly, the concept of "homo sovieticus," representing the fundamental individual within the Soviet socio-economic structure, as outlined in the Levada Center's comprehensive study titled "Sovetskiy Chelovek," proved resistant to transformation or alteration. This can be attributed to several reasons. Homo sovieticus, as a collectivist entity, is a constituent part of the larger whole. Furthermore, Homo sovieticus is not a proponent of communism per se, but rather a recipient of communism's benefits through avenues such as labor, authority, and self-worth. This phenomenon is also underpinned by key characteristics of the Soviet populace, including tendencies toward self-isolation, state paternalism, an (egalitarian) hierarchical structure, and a marked imperia syndrome[10].

Fourthly, the distinctive characteristics of Soviet social organization presented significant barriers to the adoption of a market economy. These obstacles included widespread low living standards and minimal expectations among the masses during the Soviet era. The prevailing national trait of patience corresponded with a low potential for protest and the underdevelopment of civil society. Additionally, a crucial factor was the mass perception of social justice as defined by the socialist Soviet ideology. This ideology emphasized a non-market work orientation, which stood in stark contrast to the entrepreneurial labor measurements employed in other economic criteria, even those related to innovation.

Fifthly, it's worth noting that the existence of a "second economy" sector in Eastern Europe was revealed by numerous foreign studies during the 1980s. This sector encompassed all income-generating activities operating outside the redistributive economy, maintaining relative autonomy from the state, and often operating in the shadows due to their divergence from established legal frameworks. In the case of the USSR, this sector encompassed productive and exchange activities aimed at obtaining currency benefits directly outside the official legal system. Despite its unofficial status, this sector fulfilled several essential functions, including information dissemination, supply provisioning, promoting stability, and fostering innovation.

Hence, the highlighted key socio-economic characteristics in the post-Soviet context played a pivotal role in shaping the framework for new economic and market developments. This was especially evident in terms of cultivating market consciousness and

[10] Gudkov L., Dubin B., Zorkaya N. Postsovietskiy chelovek i grazhdanskoye obshchestvo. M.: Mockovskaya shkola politicheslih issledovaniy, 2008.

driving the processes of social transformation in a non-market society. Additionally, these factors intersected with the challenges posed by an unprepared Soviet nomenklatura for effective market reforms, the lack of appropriate "tools and rules," and the absence of an independent judicial system.

To illustrate these dynamics, the following statistical and primarily sociological data offers insights into the critical junctures and evolving trends of social transformation in Ukraine. This is achieved through a detailed examination of employment and labor practices, the public's attitudes towards work, entrepreneurship, self-employment, and private business. Emphasis is placed on addressing the hesitancy associated with embracing opportunities for market development.

Throughout the entire post-Soviet period, work and employment guarantees held paramount importance within the value system of Ukrainian citizens. Following the era of full Soviet employment, where each individual was institutionally linked to a specific workplace, millions suddenly found themselves confronted with overt and covert unemployment. Consequently, a widespread pursuit of work and basic livelihood, along with various challenges related to social adaptation, played a pivotal role in shaping historic transformations in the labor sphere.

In 1994, a staggering 80.4% of respondents had never changed their workplace. However, within a mere 5 to 6 years, this figure plummeted to 43% by 2001. This evolution coincided with shifts in Ukraine's economic and employment landscape. The private sector expanded by a factor of six, while the state sector contracted by threefold. This restructuring led to an overall reduction in employment, with the industrial workforce shrinking by half and the agricultural workforce diminishing fourfold. Meanwhile, the service and retail sectors experienced rapid growth, expanding sixfold. This growth was notably fueled by segments such as finance, insurance, information technology, medical care, and education.

The growth of the private sector reflects quantitative structural changes, yet it doesn't necessarily capture the qualitative aspects of individual entrepreneurial initiative. Despite the inclusion of various types of entrepreneurs within a group of two million individuals amid a workforce of 15-20 million, the self-employed sector emerged as a significant contributor to this shift. Official statistics, including those from the agrarian sector, indicated an 18% self-employment rate, in contrast to a 14% self-reported rate from a sociological standpoint.

Despite efforts to counter the downward employment trend of the 1990s, resulting in an increase from 56.5% in 2000 to a historically high 59% in 2010, social tensions related to unemployment remained persistently high. The rate surged from 54.4% in 2008 to 80% in 2010 and 70% in 2020, reminiscent of the 84% levels observed in the 1990s. The absence of comprehensive economic reforms, particularly the lack of a robust state employment policy, exacerbated the predicament. Consequently, the segment of non-working individuals consistently grew, from 39.3% in 1994 to 48.1% in 2010. This increase was notably driven by a growing contingent lacking permanent employment, which stood at 10.7%.

A prominent and enduring concern is the misalignment between one's occupation and educational background. Among the employed population, 51.6% attributed their employment status to their specialized education. In contrast, 30% acknowledged a mismatch between their profession and educational qualifications, while 12% were uncertain. As for employment practices relative to professional expertise, approximately 30% worked in positions aligned with their professional level, another 30% did not, and the remaining 30% were indecisive in their response.

An important point that should also be taken into consideration is that in Ukraine, as in other CIS countries, a segment of working poor has emerged due to the low-wage system inherited from the USSR. As a result, professions such as teachers, medical doctors, researchers, and university faculty often need to seek additional sources of income. In 2010, around 10-12% of respondents were engaged in additional work for extra payments. By that year, the proportion of individuals working in addition to their primary employment along with those who lacked permanent employment had already risen to 30%, forming a significant portion of the informal economy sector.

Contrary to expectations prior to the transition, new market opportunities in Ukraine led to relatively low rates of involvement in entrepreneurship. These rates could now be compared to figures from pre-reformed Central Europe. While the expansion of the private sector indicated changes in structural quantities, it did not necessarily reflect corresponding qualitative developments in terms of individual entrepreneurial initiatives.

Various factors contribute to the orientation towards self-employment. These include economic crises, low wages, the initiative to secure one's livelihood, and a slow but persistent growth of market awareness directed towards starting one's own business. The issue of finding well-paid employment in accordance with one's qualifications remains a pressing concern for the majority of Ukrainians. In fact, 73% of respondents find this to be a significant challenge, and even for 55%, the search for any type of work poses difficulties.

Against the backdrop of these discouraging statistics, a notable trend emerges: a growing willingness among Ukrainians to establish their own businesses. This sentiment is exemplified by the following figures: 20% strongly agreed in 2004, 30% in 2010, 20.7% in 2016, and 18.5% in 2020. When combined with respondents who simply agreed, these percentages rise to 41% in 2004, 49% in 2010, 42.4% in 2016, and 37.1% in 2020[11]. These figures offer a potentially hopeful foundation for a positive economic outlook, showcasing the ongoing development of an entrepreneurial culture and a growing market consciousness. This is especially noteworthy when compared to the extremely low rates observed in other CIS countries.

Conclusions. In the context of post-Soviet employment practices, various survival strategies have emerged, including informal employment, labor migration, and involvement in plural labor markets. These strategies have accentuated the prevailing influence of

[11] Annual nationwide survey results for the 1992–2020 years. Ukrainian society: social changes monitoring, no.7 (2020): 441–541. Kyiv: Institute of Sociology NAS of Ukraine.

the traditional Soviet mentality, which centers around common dependency values. Over time, this mentality has evolved to adapt to the dynamics of the market, manifesting as a fusion of roles where individuals function as both boss and worker, a concept akin to the idea of "people's capitalism" proposed by de Soto.

The working population, which was once the ideological cornerstone of the Soviet regime, initially found itself searching for ways to survive following the collapse of the ideological framework that advocated for a singular lifelong occupation under abolished private property. Over the span of three decades, this population transformed into active participants in their workplaces and businesses, indicative of the growing influence of market-oriented thinking. In 1996, American economic sociologist Victor Nee posed the question "Where do labor markets come from?" and suggested that labor markets do not emerge solely from state hierarchies, but rather they are linked to the emergence of production markets. However, in the context of reforming state socialism, the formation of labor markets holds paramount importance in interpreting changes in social stratification and broader societal transformations.

Steering clear of any overly rhetorical slogans, it is essential to conclude that studying the process and nature of labor market formation provides an avenue to trace the multifaceted political, economic, socio-economic, and social factors through concepts such as redistributive, mixed, hybrid, informal, and market economies. Delving into economic history helps unveil the genuine paths of social transformation within the transitional period from Soviet state socialism to post-Soviet capitalism. This understanding serves as the departure point, enabling a comprehension of the trajectory toward the eventual "arrival point."

# «НОВА КУЛЬТУРА»: ПРОЄКТИ ТА ЇХ ВТІЛЕННЯ. СПАДЩИНА І ВИВЧЕННЯ

**Мейгіл Фавлер,**
*Стетсонський університет*
*Mayhill Fowler, Stetson University*
*mfowler@stetson.edu*

# ВІД «БЕРЕЗОЛЯ» ДО «ПрикВО»: НОВІ ПІДХОДИ В ДОСЛІДЖЕННІ УКРАЇНСЬКОГО РАДЯНСЬКОГО ТЕАТРУ

*Наукові дослідження радянської культури, як правило, зосереджуються на взаємовідносинах з державою та/або на знищенні/виживанні національної культури. Цей розділ пропонує нові підходи до вивчення української радянської культури, зокрема театру. Вже є багато досліджень, присвячених театру «Березіль», наприклад, з фокусом на змінну географію революційної культури, яка підкреслює його новаторство. Проте маємо мало досліджень про «найбільш радянський» з усіх радянських театрів – «Російський драматичний театр Прикарпатського військового округу», або просто «Театр ПрикВО», у Львові. «Військові» театри висвітлюють «невидимі інфраструктури», які формували радянську культуру та придушували/підтримували історію війни. Нарешті, фокус на гендері може відкрити нові перспективи для подальшого дослідження. Початок радянського періоду (і не тільки) характеризувався відсутністю жіночого голосу в театрі, браком жіночого представництва в репертуарі та управлінні. Отже, географія, невидимі інфраструктури та гендер дають нам нові підходи до дослідження театру в радянській Україні.*

*Ключові слова: театр, радянська культура, «Березіль», методологія, гендер.*

Назва цієї статті потребує додаткового пояснення. Навіщо нам нові підходи до вивчення українського радянського театру? Безумовно, незліченна кількість книг про Леся Курбаса і театр «Березіль», не кажучи вже про численні статті та збірники, присвячені окремим театрам чи митцям, свідчить про те, що науковці

активно займалися дослідженням театру радянського періоду. Проте увага дослідників була зосереджена передусім на відносинах театру з радянською державою, на дихотомії між «радянськістю» та «українськістю» і на феномені появи, розвитку та занепаду власне «українського» театру. Інакше кажучи, дослідження фокусувалися на радянській імперії та українській нації.

А як же сам театр? Насправді моє запитання не можна вважати наївним. Будучи надмірно зосередженими на проблемі утиску з боку держави та на українській ідентичності, ми не бачимо світу реального театру, а саме: справжніх артистів, які творили новаторське мистецтво (та й не тільки новаторське), реальних глядачів, які відвідували театр (навіть якщо це було в рамках небажаного профспілкового виїзду), уповноважених чиновників, які довгі години обговорювали дрібниці радянського репертуару. Загублено тут радянське *ми* і те, наскільки театр був частиною радянського суспільства, культури та повсякденного життя. Надмірна увага до радянського гніту або ж до української нації не дає можливості проаналізувати дуже складну категорію «української радянської культури». А для науковців викликом є її описати. Адже Радянська Україна була частиною радянського контексту. Її характеризували такі особливості радянської культури, як тотальна державна монополія, відсутність «ринку» театральних квитків і централізована ідеологія. Проте, з іншого боку, необхідно все-таки визнати «потрібне місце» (*place-ness*) театру в самій радянській Україні. Бо театр у ній розвивався по-іншому, ніж у РРФСР та інших республіках СРСР. Як включити і специфічність українського контексту, і реальність радянських структур?

Насправді для закордонних науковців непростою річчю є дослідження площини, яка перебуває на межі «радянськості» та «українськості». Адже в ширшому колі Slavic Studies на Заході можна зустріти закид щодо надмірного позиціонування себе як прихильника українства, а в середовищі україністів – закид щодо надмірного позиціонування себе як прихильника радянського, що мене шокує, адже йдеться про наукову роботу, присвячену специфіці культурного ландшафту в Україні. Проте я зацікавлена в аналізі феномена української радянської культури як такої, розглядаючи її як частину радянської імперської інфраструктури, а також як певне місце, де завдяки концентрації різноманітних впливів витворилося щось особливе. Протягом усього радянського періоду місце радянської України – як республіки, як прикордонної території, як перехрестя культур – створювало як можливості, так і обмеження в діяльності митців, чиновників та глядацької аудиторії.[1]

У своїй статті я маю на меті представити три підходи, які дозволять переключити нашу увагу з ідеї, що стосується держави і нації, на світ радянського *ми* в Радянській Україні та на людей, які створюють цей театр. Моя мета – помістити театральну культуру в Україні в ширший контекст проблематики та дослідження Східної Європи (а також Росії). Лише пов'язуючи Україну з ширшими мережами,

[1] Див. мої коментарі в статті «Дискусійний форум – Українська революція та її історіографії: локальна, транснаціональна і глобальна перспективи», *Україна Модерна* 29 (2020): 31–61.

показуючи, що вона є частиною Східної Європи та радянського простору, можна побачити специфіку театру в Україні та специфіку української радянської культури.

***Перший підхід буде географічний.*** Він передбачає вивчення і представлення мережі мистецьких впливів та особистих зв'язків, які пов'язують Радянську Україну з іншими регіонами міжвоєнної Європи. Я використовуватиму цей підхід для того, щоб запропонувати новий погляд на раніше озвучену тематику театру «Березіль». Значна частина дослідників «Березоля» переважно зосереджується на постановці Курбасом п'єс Миколи Куліша. Проте я спробую зосередити свою увагу на іншому – першому українському радянському мюзиклі 1929 року під назвою «Алло на хвилі 477!», що є квінтесенцією цієї культури і вирізняє «Березіль» на тлі радянського та східноєвропейського ландшафту. Цей театральний продукт особливий для радянської України: він є цілком місцевим продуктом, а водночас залишається частиною і радянської культури, і східноєвропейської міжвоєнної культури. Це явище варто досліджувати не лише вченим, які займаються українським театром, а й науковцям, що вивчають радянський та східноєвропейський театри. Насправді Курбас і його команда були єдиним державним академічним театром у Радянському Союзі, який створив такий культурний продукт, що кидав виклик мистецьким жанрам та очікуванням і намагався залучити нову аудиторію.[2]

*«Алло»* виник через транснаціоналізм. Спонсоровані державою поїздки до Берліна в 1927 та 1928 роках надихнули учасників «Березоля» на створення мюзиклу. В 1927 році Лесь Курбас, актор Йосип Гірняк та головний директор Михайло Дацків відвідали Німеччину. Саме там Курбас та Гірняк ознайомилися з Берлінським театром, а Дацків шукав сценічне освітлення для театру. Лист від Берлінської фірми «*Schwabe and Co*» засвідчує, що обладнання справді було придбане, а це у свою чергу забезпечило «Березіль» сучасним сценічним освітленням. У сценографії Вадима Меллера для «Алло!», безумовно, використовували це освітлення, проте із Заходу на Схід мандрували не лише освітлювальні вогні, а й мистецькі ідеї. Після повернення Курбас представив своїм колегам «паризьке ревю», з яким він ознайомився, та мріяв створити щось подібне в театрі «Березіль».[3]

Театральна культура Веймару наприкінці 1920-х років характеризувалася постановками-ревю, як у клубах, так й у великих театрах на зразок театру Макса Райнхардта.[4] Гірняк описує «паризьке ревю», яке мало багато дій, між собою поєднувалися жарти, інтермедії та «чари модного тоді балету "гірлс"»[5]. Остап Вишня

[2] Про виставу див.: Наталія Єрмакова, «"Алло на хвилі 477" – перше українське ревю» у: *Проценіум* 17 (2007): 7–13; Роман Черкашин і Юлія Фоміна, *Ми – Березільці* (Харків: Акта, 2006), 55–64; Єрмакова, *Березільська культура: історія, досвід* (382–390; та моя книга *Beau Monde on Empire's Edge: State and Stage in Soviet Ukraine* (Toronto: University of Toronto Press, 2017), розділ 3, перекладений Ярославою Стріхою в *Україні Модерній,* 2020. Український переклад книги передбачається в 2023 році.

[3] ЦДАВОВ, ф. 166, оп. 6, с. 6389, арк. 11–13 зв; ЦДАВОВ ф. 166, оп. 7, с. 1003, арк. 12 зв.

[4] Peter Jelavich, *Berlin Cabaret* (Cambridge: Harvard University Press, 1993), ch. 6; Alan Lareau, «The German Cabaret Movement during the Weimar Republic», *Theatre Journal*, vol. 43, no. 4 (Dec. 1991): 471–490.

[5] Йосип Гірняк, *Спомини* (Нью-Йорк: Сучасність, 1982), 254–258.

зазначив, що вони дивилися шоу в «Скала», одному з найвідоміших естрадних театрів міста.[6] Але «Скала» була відома також феноменом «Scala Girls», дівчатами на зразок «*Ziegfield Follies*», які танцювали в унісон. Фотографії їхніх виступів дозволяють припустити, що постановка танцю дівчат, технології та стиль «Scala» надихнули на створення «Алло на хвилі 477!». Лесь Курбас і команда театру «Березіль» перетворили ці веймарські впливи – танці дівчат, жарти та джаз – у мюзикл для радянської України.[7] В архіві музею театру «Березіль» можна ознайомитися з «ескізами» до жартів та інтермедій, а також фотографіями з театрального музею в Києві, які Вірляна Ткач і Тетяна Руденко роздобули для мистецького проєкту «Курбас: Нові світи» в Мистецькому Арсеналі в 2018 р. Вони демонструють особливу інноваційність мюзиклу «*Алло*».[8]

По-перше, мюзикл-ревю чітко відображав глибоку рефлексію над радянською культурою. Перша дія включала серію коротких гумористичних етюдів на тему нестачі в крамницях продуктів та інші актуальні новини.[9] Декілька етюдів стосувалися взаємин між Радянською Україною та Москвою, наприклад, зображали конкурентні відносини між сатиричними журналами «Крокодил» та «Червоний перець». Ці жарти представляли те, що я називаю «внутрішнім транснаціоналізмом» у побудові радянської культури, – динамічні відносини не між СРСР і Заходом, а між різними регіонами Радянського Союзу.[10]

Натомість друга дія відображала веймарські впливи з Європи. Ця дія відбулася в готелі західного типу, де портьє, якого зіграв режисер і хореограф Борис Балабан, разом зі своєю подругою, роль якої виконала дружина Курбаса Валентина Чистякова, відпочивали в розкішному готельному номері. Імітуючи Чарлі Чапліна, Чистякова зіграла на фортепіано, в той час як Балабан виконав різноманітні «американські» танці типу чарльстону, танго та шимі. Очевидно, тут є вплив кабаре, яке бачили митці «Березоля» в Берліні.[11]

Нарешті, в третій дії мюзикл став абсолютно локальним. Тут актором був геніальний комік Остап Вишня, одягнений у мисливця на полюванні. В лісі він

[6] Гірняк, 254–258; Остап Вишня, «Берлін увечері», *Твори*, т. 2; Про «Скала» див.: Леонид Утесов, *С песней по жизни* (Москва: Искусство, 1961), 112.

[7] ЦДАВОВ, ф. 166, оп. 9, с. 1177, арк. 91.

[8] Я сама дивилася фотографії й тексти в архіві театру «Березіль» у Харкові, папка 29 «Алло на хвилі 477», а також величезну виставку та каталог «Курбас Нові Світи» в Мистецькому Арсеналі. Дякую Вірляні Ткач за можливість презентувати доповідь про «Алло» в 2018 році, базовану на моїй книзі та новому дослідженні про Веймарський театр.

[9] Черкашин; Єрмакова, 7–13, архів «Березіль», папка 29, аркуші 7–8, сторінка починається зі слів «Крокодил і Червоний перець».

[10] Mayhill Fowler, «Mikhail Bulgakov, Mykola Kulish, and Soviet Theater: How Internal Transnationalism Remade Cen–ter and Periphery», *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, vol. 16, no. 2 (Spring 2015): 263–290.

[11] Див. про Чапліна та Захід: Stephen Kotkin, «Modern Times: The Soviet Union and the Interwar Conjuncture», *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 2/1 (Winter 2001), 111–164), Martin Lucke, «Vilified, Venerated, Forbidden: Jazz in the Stalinist Era», *Music and Politics*, vol. 1, no. 2 (summer 2007), DOI: http://dx.doi.org/10.3998/mp.9460447.0001.201.

зустрічає групу танцюючих дівчат, у кафе з назвою «Пекло» співає арію про алкоголь у той час, коли Баба Яга ставить йому пляшку вишняку. В цій дії також були представлені актори з ляльковими головами місцевих літераторів.[12]

Отже, в шоу відображалися транснаціональні зв'язки з європейською міжвоєнною культурою, широкі радянські реалії та вузька місцева специфіка – все це супроводжувалося джазовим саундтреком, сценографією з найсучаснішим сценічним освітленням та враженням, що цей феномен був цілковито як радянським, так і українським, а також повністю «українським радянським» явищем. Звичайно, цей радянський український культурний продукт не «вижив»; однак проєкт «Алло на хвилі 477!» як спроба створення сучасної міської культури, яка була радянською, але не московською, варто включити в більш широке дослідження радянської та східноєвропейської культури.

***Мій другий підхід – інфраструктурний.*** Він передусім стосується «невидимої інфраструктури», яка допоможе краще зрозуміти мистецтво. Тут я перейду від «Березоля», який кожен відносить до категорії українського театру, до «ПрикВО» [Театр Прикарпатського військового округу / Театр Прикарпатского военного округа], який ніхто не включає до цієї категорії. «ПрикВО» як російськомовному театру в повоєнному Львові, що підпорядковувався Радянській армії, дослідники театру приділяють мало уваги.[13] Проте Радянська армія була величезною меценаткою мистецтв, а сама діяльність «ПрикВО» свідчить про дивне явище «військово-розважального комплексу». Під цією фразою, що походить від симбіозу індустрії відеоігор та військової підготовки в Silicon Valley в США, я маю на увазі способи, якими Радянська армія забезпечувала розваги для військових, а також формувала театральний продукт.[14] Армія впливала на формування театру в різні способи. Йдеться не лише про окремі виступи театральних діячів перед військовими, які опісля щедро отримували грамоти від збройних сил, а й про факт, що радянські збройні сили займалися фінансуванням і керівництвом семи драматичних театрів на кордонах Радянського Союзу з метою підняти моральний дух та розважити військових, які в часи Холодної війни вели боротьбу вдома та за кордоном. Одним із таких театрів був «ПрикВО». Ба більше, під диктатом військових обирався репертуар, оскільки постановки про Другу світову війну були обов'язковими не лише у «військових» театрах, а й у решті, адже багаторічні святкування ювілеїв перемоги в Другій світовій війні вимагали наявності в репертуарі постановок про війну. Отже, військово-розважальний комплекс можна

[12] Фотографії в папці 29 в архіві театру «Березіль» та на виставці «Курбас: Нові світи».

[13] Про театр див.: Н. Захаров, *Лаборатория военной пьеси: Драматический театр прикарпатского военного округа* (Львів: Слава родини, 1981); И. Давыдова, *Театр боевой славы* (Київ: Мистецтво, 1975); ГДА Міністерства Оборони України, ф. 5682, оп. 46052, с. 1 «Історична довідка»; ЦДАМЛМ, ф. 1216 «Давидова»; Усні історії з колекції «Театри Львова після 1945», Центр міської історії, Міський медіаархів, https://uma.lvivcenter.org/uk/collections/123/interviews.

[14] Tim Lenoir, «All but war is simulation», *Configurations*, vol. 8 (2000), 289–335.

розглядати як якусь «невидиму інфраструктуру», яка хоча й не була такою очевидною, як обком або партбюро, проте значною мірою впливала на театральну продукцію та її сприйняття суспільством.

Незважаючи на схильність науковців ігнорувати «ПрикВО», цей театр виявився частиною більшої радянської мережі. Що кілька місяців головний режисер Анатолій Ротенштейн разом з літературним керівником Тетяною Зоріною їздили до Москви, щоб зустрітися з колективом Центрального академічного театру Радянської Армії та побачити театральні постановки, а також отримати вказівки щодо репертуару. В 1981 році, коли в Польщі було введено воєнний стан, Ротенштейн в екстреному порядку поїхав до Москви, щоб обговорити останню п'єсу Аркадія Пінчука, яку визнали занадто суперечливою, оскільки в ній могли відображатися поточні події в Польській Народній Республіці. «ПрикВО» був єдиним театром, який на початку 1984 року гастролював в Афганістані з концертним репертуаром. У цих двох прикладах ми бачимо широкий діапазон радянського *ми* як невидимої інфраструктури, що пов'язувала Львів, Москву, Варшаву та Кабул.[15]

Історія «ПрикВО» свідчить про силу невидимої інфраструктури військово-розважального комплексу, а саме про те, як створювалися і трактувалися розповіді про Другу світову війну та в кінцевому результаті витіснялися будь-які інші розповіді про війни. Хоча твори радянської військової літератури – п'єси таких авторів, як Афанасій Салинський, Аркадій Пінчук, Іван Рачада – зараз рідко ставляться на сценах, вони були повсюдними в повоєнний період у всьому Радянському Союзі, і не лише у військових театрах, які підтримувалися Міністерством оборони, а й у невійськових. Згадані письменники були ветеранами Другої світової, які почали писати в прифронтових газетах, а потім змогли вступити до лав Спілки письменників, розповідаючи про жертовність, моральну мужність і патріотизм радянського народу.[16]

Одна акторка, яка працювала в театрі Чорноморського Флоту (другий військовий театр у радянській Україні, що розташовувався в Севастополі),[17] чітко пояснила, що вона хотіла, аби син зрозумів справжній патріотизм: «Партия – отечество, любовь к Родине. Любовь не к тем тряпкам и джинсам, которыми увлекается молодёжь, а к Родине». Отже, місія театру полягала в тому, щоб створювати розповіді про війну, «більш значущі, ніж джинси».[18]

[15] Про Польщу: приватна колекція Богдана Козака, Бібліотека Стефаника, Відділ рукописів, папка «1981», Протокол худсовета 4/II, арк. 1–8; про Кабул: ГДА МОУ, ф. 5682, оп. 60806, с. 14, арк. 19, 33; інтерв'ю авторки з Жанною Тугай у 2018 р.

[16] Про п'єси див.: А. Салынский, *Драмы и комедии* (Москва: Искусство, 1977); И. Рачада, *Бессмертие* (Київ: Мистецтво, 1967); Пинчук (білоруською), *Лейтенанты* (Минск: Мастацкая літаратура, 1973).

[17] Цей театр ще існує в окупованому Криму як *Драматический театр черноморского флота им. Б. Лавренева*.

[18] ЦДАМЛМ, ф. 616, оп. 1, с. 1542, арк. 28.

Незважаючи на цю місію, театр понад 500 разів грав комедію Рацера та Константинова «Стихийное бедствие» в санаторно-армійських комплексах Трускавця та Моршина, де чимало людей бачило це шоу. Отже, якщо ми хочемо подискутувати про культурний продукт, глядачами якого були радянські українці, то це була комедія «ПрикВО» «Стихийное бедствие», в якій розповідалося про вдову зрілого віку, яка, маючи 45 років (!), знайшла своє кохання. Цей театр та його (невидима) інфраструктура стали частиною радянської української культури не лише в ідеологічному її складнику, а й у гумористичному секторі. Чомусь радянські збройні сили, задіявши невидиму інфраструктуру військово-розважального комплексу, формували сферу розваг.[19]

***Нарешті, мій третій підхід стосується гендеру.*** Світ жінок-мисткинь недостатньо досліджений. Наприклад, дружина письменника-гумориста Остапа Вишні, Варвара Маслюченко, була актрисою, але згодом покинула сцену, після арешту чоловіка в 1934 р. переїхала вслід за ним до ГУЛАГу, як це робили справжні дружини декабристів. Вишня яскраво присутній у мемуарних та архівних документах, але яка була життєва історія його дружини? Актриса Валентина Чистякова, дружина легендарного театрального режисера Леся Курбаса, після його арешту і далі жила з його матір'ю Вандою та продовжувала виступати в театрі, яким раніше керував її чоловік. Яким було життя дружини Курбаса після його арешту? Актриса Ганна Бабіївна пережила п'ять років у ГУЛАГу. Її подруга Софія Федорцева, теж актриса, відстежила місце перебування дочки Бабіївни після арешту матері. Бабіївна (з дочкою) повернулася до Харкова після війни та продовжувала працювати в колишньому «Березолі» – як це було для неї та для інших співробітників театру? Ці історії про виживання актрис та їхні долі після арешту зазвичай не розглядаються як частина культурної спадщини «Золотого харківського періоду». Хоча Чистякова, Федорцева та Бабіївна насправді були талановитими актрисами, проте керівні посади обіймали переважно чоловіки, і саме вони приймали рішення.[20]

Тепер можна запитати: чому це взагалі важливо? Багато світла було пролито на роль жінок у створенні радянського суспільства, але дуже мало уваги присвячено радянським актрисам як окремій категорії жінок. Ганна Веселовська написала статтю про зміну жіночого образу на сцені, вказавши на недостатнє вивчення доль актрис у дослідженнях[21]. Ярина Цимбал в авторському проєкті «Наші 20-ті» підтвердила факт відсутності уваги науковців до жінок-письменниць

[19] Приватна колекція Богдана Козака, Бібліотека Стефаника, Відділ рукописів, папка «1981», протокол худсовета 22/V, протокол 27/IX, папка «1983», протокол 22/III; ГДА МОУ, ф. 5682, оп. 60806, с. 21, арк. 121.

[20] Щодо Бабіївни: «Сповідь про маму», Приватний архів Зоряни Іващенко; Дія Бабіївна, «Кілька слів на добру пам'ять Мар'яна Крушельницького», *Proscenium* 2008: 49–59.

[21] Ганна Веселовська, «Простір жінки в українському авангардному театрі», *Сучасне мистецтво*, 14 (2018): 107–113.

і дружин письменників[22]. Алі Ігмен та Бет Хольмгрен проаналізували діяльність актрис у Центральній Азії та Польщі, а їхні статті містять чимало запитань, відповіді на які можна було б шукати також у ставленні до актрис в Україні[23]. І, звісно, є багато біографій та агіографій про радянських актрис, проте назагал ця тема залишається вкрай малодослідженою.[24]

Чи може історія авангардного театрального вибуху 1920-х років виглядати по-іншому, якщо зосередити розповідь на актрисах? Можна повернутися до «військового театру»: звісно, в «ПрикВО» на керівних посадах переважали чоловіки, проте зірка Зінаїда Дехтярьова протягом десятиліть була його примою; фотографії свідчать про її спілкування з військовими після вистав в окрузі.[25] Тетяна Зоріна роками працювала завліткою цього театру, і тільки завдяки її знайомим та зв'язкам у Москві театр отримував найсвіжіший військовий репертуар.[26] Безумовно, місце жінок у двох установах, де переважають чоловіки, – в армії та театрі, може стати темою плідних досліджень радянського суспільства. Якщо розглянути гендерну проблематику ще ширше, то, безумовно, існує потреба в дослідженнях маскулінності в радянському театрі, де, наприклад, проблема вживання алкогольних напоїв стояла більш гостро серед чоловіків-акторів, ніж серед жінок-актрис. Але це – тема іншого дослідження.

* * *

Географія, інфраструктура, гендер: три елементи, завдяки яким можна проаналізувати створення радянської української культури саме як радянської та української, не звертаючи уваги на запитання типу: «Що означає радянська?» або «Що означає українська?». Проте, фокусуючись на цих елементах, можна поглянути на радянську Україну як таку, що кидає виклик загальному розумінню культури радянського періоду, що зосереджується на митцях, які створюють радянське мистецтво, працюючи в Москві, або на неросійських митцях (чи то українських, чи то єврейських, чи то польських), які створюють «національне» мистецтво в «регіонах». Жодна парадигма не відображає реальності театрального ландшафту для радянських українських артистів та публіки. Театр був важливою частиною радянського життя, а спадщина радянського театру залишається

[22] Ярина Цимбал, «Література 1920-х», *Локальна історія,* 30 серпня 2022.

[23] Ali Igman, «Four Daughters of Tokoldosh: Kyrgyz Actresses Define Soviet Modernity», Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East, vol. 32, no. 1: 40–56; Beth Holmgren, «War, Women, and Song: The Case of Hanna Ordonowna», *Aspasia*, vol. 2 (2010): 1391–54.

[24] Про гендер і театр взагалі див.: Susan Bennett, «Decomposing History (Why Are There So Few Women in Theatre History?», in W. B. Worthen and Peter Holland, *Theorizing Practice: Redefining Theatre History* (Palgrave, 2003): 71–87.

[25] Фотографії з приватньої колекції Богдана Козака.

[26] ХУДОЖНИЦЯ ПО СВІТЛУ, 55, Запис зроблено 25 травня 2013 року вдома в оповідачки. Інтерв'юерка – Марія Антонюк, Архів Центру міської історії Центрально-Східної Європи «Міські розповіді», колекція «Театри Львова після 1945 року», арк. 5–6.

й досі: в архітектурі театрів, у традиції людей відвідувати театр та культурній інфраструктурі, яка на сьогодні зазнала змін, однак продовжує формувати те, що в театрі діється, думається і продукується. Лише завдяки новим підходам, які дозволять ученим оцінити феномен радянського театру в усіх його аспектах, ми зможемо сьогодні оцінити театральну спадщину цього періоду.

*Переклад з англійської: Оля Зброжко*

**Анастасія Канівець**
*Музей театрального, музичного та кіномистецтва України / НаУКМА*
*ana.kanivets@gmail.com*

# «Я» ГЕРОЯ УКРАЇНСЬКОГО РАДЯНСЬКОГО РЕВОЛЮЦІЙНОГО ФІЛЬМУ: ІНДИВІДУАЛЬНІСТЬ ПЕРСОНАЖА ЯК ІДЕОЛОГІЧНА СХЕМА

*Розділ присвячено змінам образу центрального персонажа в українському радянському революційному кіно. Впродовж історії існування жанру як він сам, так і тенденції зображення героя в ньому зазнавали помітних змін. У 1920-х рр. апробовувалися різні можливості репрезентації образу, сформувалися два основні його типи; в сталінську добу домінував монументалізований герой; у наступні десятиліття підхід до створення образу ускладнився і проблематизувався відповідно до урізноманітнення і диференціювання самого жанру. Окрема увага приділена екранізаціям роману М. Островського «Як гартувалася сталь»: кожна з трьох стрічок 1940-х, 1950-х і 1970-х рр. пропонувала інше, відповідне своєму часу, бачення Павла Корчагіна як знакового в радянській культурі образу. Герой українського радянського революційного кіно значною мірою акумулював у собі зміни, яких у різні періоди існування СРСР зазнавав як сам жанр, так і весь кінематограф.*

*Ключові слова: українське кіно, радянське кіно, революційний фільм, герой фільму, образ у кіно.*

Революційний фільм як «високий» жанр радянського кіно, що інтерпретував події «сакральної» радянської історії, підлягав особливому контролю. Тож він стає зручним джерелом для дослідження змін у репрезентації героя впродовж різних періодів. По суті, кожне десятиліття демонструє свій підхід до образу, що міг зазнавати значних трансформацій.

***Типи кіногероя 1920-х рр.***

Ускладнений порівняно з агітками революційної доби, образ героя в радянському, зокрема українському, революційному кіно постав на порядку денному в 1920-ті рр. – у період активного розвитку кінематографу. На початковому етапі кінематографісти послуговувалися вже існуючими прийомами зображення героя, сформованими ще в дореволюційному кіно. Зокрема, режисери, що належали до «старого» кінопокоління, переносили на новий сюжетний та ідеологічний ґрунт відповідним чином переозначені типажі; тими самими нерідко лишалися виконавці зі старою манерою гри, гримом тощо («Слюсар і канцлер» В. Гардіна 1923 р., «Укразія» П. Чардиніна 1925 р.)[1].

У цей час виділяються дві виразні тенденції в зображенні героя – умовно-символічна (притаманна творчості таких режисерів, як О. Довженко й І. Кавалерідзе) і «психологічна», з акцентом на внутрішньому світі героя.

Для першої став характерним погляд на людину як на представника/втілення маси; герой у таких кінострічках означується як уособлення своєї спільноти, передусім – соціального класу. Яскравим прикладом подібного героя є Тиміш з «Арсеналу» О. Довженка (1929 р.), який на питання, чи він українець, відповідає: «Так. Я робітник». Ще в 1920-ті рр. рецензенти, аналізуючи фільм, звертали увагу на те, що Тиміш є не героєм-індивідуальністю, а втіленням революційних мас. Наприклад, Олекса Полторацький, що означив цей напрям кіно як «монументальний» чи «соціальний» (промовиста комбінація назв, кожна з яких окреслювала свій аспект напряму – стилістичний і змістовий), писав: «Коли в "Арсеналі" є один герой, то це є не індивідуальний герой, а людина-маса, та й сама маса є основний герой у фільмі, де автор взагалі не мислить одиницями»[2]. І далі: «Можна сказати, що Ол. Довженко взагалі користується із засобу героя лише для того, щоб виразніше охарактеризувати подаваний історичний матеріял»[3]. Побудова фільму та роль центрального образу в ній навіть дали одному з рецензентів підстави твердити, що відмінність між героєм та персонажами у фільмі радше кількісна, ніж якісна: найперше саме частота появи Тимоша характеризує його як героя фільму[4]. Подібний образ монументалізований, практично знеособлений; його характер пов'язаний з революційними чеснотами і, власне, ними визначається. «Правильний» революційний герой тут одразу сформований, йому притаманні плакатність, відверто агітаційний характер.

У свою чергу, кінострічки так званого психологічного напряму досліджували особистість «людини революції», зміну її свідомості та психологічні стани. В центрі таких сюжетів переважно опинялися не власне «герої революції», а своєрідний аналог «маленької людини» – обиватель, якого трансформує особиста

[1] Оксана Мусієнко, *Українське кіно: тексти і контекст* (Вінниця: Глобус-Прес, 2009), 271.
[2] Олексій Полторацький, *Етюди до теорії кіна* (Київ: Укртеакіновидав, 1930), 76.
[3] Там само, 79.
[4] Г. М., «Арсенал», *Молодняк*, № 9 (1929): 94.

драма («Два дні» Г. Стабового (1927 р.) і «Нічний візник» Г. Тасіна (1928 р.)), або ж діяч революції, що з тих чи інших причин (фізичних або психологічних) проявляє слабкість («Ордер на арешт» Г. Тасіна, 1927 р.). Те, що протагоністом виявлявся не свідомий революціонер з чіткими переконаннями, а, по суті, жертва обставин, чия зміна світоглядних позицій була викликана особистими причинами, було важливим аспектом найкращих зразків української революційної психологічної драми.

Фільми так званого «психологічного реалізму», створені під впливом німецького камершпілю (психологічних «камерних драм»)[5], зосереджувалися на внутрішньому світі героя, детально простежували «переродження» аполітичної чи навіть вороже налаштованої до революції людини. Для таких стрічок особливо важливою ставала акторська гра, що мала передати нюанси психічного стану героя і загалом створити переконливий образ «живої людини». Так, режисер одного з перших фільмів напряму «Ордер на арешт» Г. Тасін говорив як про важливе досягнення своєї роботи таке: «Люди як люди. Справжні, життьові. Вони такі, що в них можна повірити. І в наслідок: жертов – шкода, слідчий викликає ненависть. Загальний тон – хвилює й зачіпає». На першому плані опинявся актор: «Усе побудовано на тонких, психологічних переходах, на внутрішнім зростанні, що заміняє зовнішню динаміку»[6]. За тим самим принципом режисер дещо згодом створить найвідоміший свій фільм «Нічний візник» з А. Бучмою в головній ролі.

Настанова на «живу людину» в кіно загалом була досить помітною: про позитивний вплив теорії «живої людини» згадує у своїй праці «Етюди до теорії кіна» О. Полторацький[7], успіх у показі «живих людей в революції» відзначали в рецензіях на фільми[8]. Окрім художнього та комерційного складників, тут можна помітити також світоглядний: у цей період значущим стає мотив революції як сили, що «перевиховує» особистість «старого» типу чи «виплавлює» нову, і саме тип «живої людини» міг виразніше провести відповідну ідею. Хоча цей мотив присутній у фільмах різного характеру: крім уже згаданого психологічного напряму, також у «дитячому» кіно, серед якого були стрічки на революційну тематику (в Україні – «Ванько і Месник» А. Лундіна, 1928 р.), у пригодницьких і навіть комедійних фільмах («Лісовий звір» А. Лундіна, 1924 р., «Митрошко – солдат революції» М. Терещенка, 1928 р.). Ситуація з кінематографом, орієнтованим на дитячу аудиторію, була особливо показовою: дітей розглядали як майбутній мобілізаційний ресурс і заздалегідь дбали про їхню підготовку. Наприклад, журнал «Кіно» відверто писав: «Треба мати на увазі [...] також потребу виховувати наших дітей як майбутніх учасників класових боїв. Тому значну частину наших дитячих

[5] Оксана Мусієнко, *Українське кіно: тексти і контекст* (Вінниця: Глобус-Прес, 2009), 28–36.

[6] Георгій Тасін, «Шматки роботи», *Кіно. Журнал української кінематографії,* № 2 (1927): 2.

[7] Олексій Полторацький, *Етюди до теорії кіна* (Київ: Укртеакіновидав, 1930), 51.

[8] А. Альф, «Сорок перший», *Кіно. Журнал української кінематографії*, № 6 (1927): 13. Дм. Бялик, «Синій пакет», Кіно. Журнал української кінематографії, № 5 (1926): 19. Л. Чернов, «Людина в кіно», Культробітник, № 7 (1928): 9.

кіно-фільмів цілком природньо треба призначити на піддержування традицій громадянської війни й на виховання їх на перспективах боротьби за світову соціялістичну революцію»[9].

У цікавому ключі образ революційного героя обіграв «Бенефіс кловна Жоржа» (1929, реж. О. Соловйов), певною мірою поєднавши обидві – символічну й психологічну – тенденції його репрезентації. В центрі сюжету опинився червоноармієць Георгій, у минулому клоун-трансформатор Жорж. Він має погану репутацію як вояк, проте начдив вірить у нього і допомагає гідно проявити себе. Зрештою, в одному бою начдив гине, і колишній клоун вдає з себе його та ціною власного життя веде бійців в атаку. Тут бачимо «маленьку людину», що знаходить себе в революції; і тут же просто в сюжеті відбувається буквальна трансформація її в героя високого штибу, постання вже навіть не особистістю, а образом у буквальному сенсі.

***Герой революційного фільму періоду сталінізму***

Упродовж наступного десятиліття і революційний фільм, і головний його герой зазнали кардинальних змін. Разом із посиленням цензури посилився й контроль над виробництвом фільмів; пошуки та експерименти, характерні для кінематографу 1920-х рр., змінилися більш усталеними формами. На зміну різноплановому герою, що міг втілювати як революційну масу (і в певному сенсі стихію), так і захоплену революційним виром випадкову людину, приходить тип сформованого революціонера-лідера, харизматичного й свідомого своєї місії.

Ключовими українськими радянськими фільмами цього періоду стають «Щорс» О. Довженка і «Вершники» І. Савченка за однойменним романом Ю. Яновського (обидва 1939 р.). У цей період панувала настанова на стрічки з індивідуалізованими образами з розробленою психологією. Формально яскраво виписані герої революційних фільмів відповідали цьому запиту, хоча, по суті, продовжили традицію умовного, монументалізованого героя. Характери в таких стрічках порівняно з 1920-ми рр. більш яскраво виражені, проте так само повністю підпорядковані вираженню ідеологічних гасел; особисте життя й інтереси героїв або відсутні, або тісно пов'язані з їхньою революційною діяльністю (кохана більшовика у «Вершниках» допомагає викрити ворога, дружина Щорса в «Щорсі» «з'являється» лише в сцені, коли він пише їй листа з описом бою).

Особливе значення мав фільм «Щорс» – яскравий зразок біографічного напряму в історичному кінематографі. Останній розквітнув у 1930-ті рр., причому як у СРСР, так і в США. І там, і там у центрі сюжету стоїть визначна особистість – лідер, який виділяється своїми якостями, як інтелектуальними, так і моральними, і виступає агентом історичних змін[10]. «Щорс» є прикладом відгалуження цього

[9] В. Арнаутов, «Про дитячий фільм», Кіно. Журнал української кінематографії, № 1 (1925): 26.

[10] Leger Grindon, *Shadows on the past: Studies in the historical fiction film* (Philadelphia: Temple University Press, 1994), 22.

напряму в жанрі революційного кіно: на відміну від кіно 1920-х рр., тут герой не є частиною маси, а поставлений над нею – репрезентація лідера, більш відповідна духу сталінських 1930-х рр. Його характеристика в одній із тогочасних рецензій, по суті, демонструє загальні вимоги до героїв такого типу: «Це не тільки талановитий червоний командир, це, в першу чергу, ватажок мас, це комуніст-агітатор і пропагандист. Це надзвичайно смілива і віддана революції людина, що не шкодує своїх сил для справи партії Леніна–Сталіна»[11]. Щорс є зразковим образом «червоного командира», причому не стихійного героя революції на кшталт Чапаєва (у фільмі є й відповідник останнього – Боженко, проте на других ролях), а фахового військового, носія первня дисципліни й порядку. Яскравим прикладом формування нового ідеалу героя революції став створений за кілька років до того «Рейд» (1932 р., реж. І. Животовський, Л. Бодик), в основі якого – історія перетворення партизанського загону на регулярну військову частину і пов'язані з тим труднощі: «В цих процесах нещадної і жорстокої боротьби позбуваються партизанської анархичности, дрібно-буржуазних навичок і решток у своїй психіці та поведінці»[12]. Історію скомпоновано навколо постаті командира партизанського загону Петраша, що має «перекуватися» в гідного командира Червоної армії. Характерне присутнє в описі фільму протиставлення партизанської стихії з наведеними вище недоліками чеснотам командира регулярної військової частини Кир'яна, який стає зразком та «вчителем» для Петраша: «Незламна воля, залізна дисциплінованість та витривалість, поєднання з товариським і теплим ставленням, з пильною уважністю до потреб, інтересів та переживання своїх бійців»[13].

Якщо мотив «перековки» залишався чинним (і навіть загострювався) стосовно дорослих бійців революції, екранний образ молоді демонстрував, що нове покоління розглядалося вже в ключі «нової людини» нової історичної доби. Тема участі дітей і юнацтва в революційному русі розроблялася все більше, а тенденції, що намітилися ще в попередньому десятилітті, тепер проявлялися особливо активно. Скажімо, в коментарі про фільм «Молодість» (1934 р., Л. Луков) сценарист В. Розенштейн прямо говорив про «комсомольське офірування себе справі революції під проводом комуністичної партії, формування свідомості молодих пролетарів, що виростали на могутню революційну силу»[14]. Як бачимо, згаданий вище курс на формування юного глядача не втрачав своєї актуальності, хоча сам кінопродукт зазнавав змін відповідно до духу часу. В «дитячому» революційному фільмі постає герой-дитина, цілком сформований ідейно; тут уже акцент зроблено не на викликаному революцією «перетворенні», а радше на вродженому

[11] П. Грідасов, «Про сценарій "Щорс"», *Радянське кіно*, № 5 (1937): 24.
[12] «Рейд», *Кіно. Журнал української кінематографії,* № 19–20 (1932): 16.
[13] «Рейд», 16.
[14] В. Розенштейн, «Про комсомольську молодість», *Кіно. Журнал української кінематографії*, № № 17–18 (1932): 14.

«революційному дусі». «Червона хустина» Л. Френкеля (1934 р.), «Митько Лелюк» О. Маслюкова й М. Маєвської (1938 р.), створена на «Союздитфільмі» «Дума про козака Голоту», поставлена українцем І. Савченком і на українському матеріалі (1937 р.), побудовані за однією схемою: діти знаходять пораненого більшовика і допомагають йому переховуватися, паралельно проводячи розвідувальну роботу. Поранення революціонера-дорослого – драматургічний прийом, що дає дітям змогу проявити себе; водночас врятований керує їхніми діями – так зберігається мотив комуніста-лідера (на відміну від уже згадуваного «Ванька й Месника», де юний герой не просто діє нарівні з дорослими червоноармійцями, а й показує себе більш ефективним розвідником). З посиленням ідеологічно-виховного первня авантюрно-пригодницький занепадав: якщо у «Ванькові й Меснику» партизанська діяльність маленького героя могла набувати відверто ігрових форм, то в «Митькові Лелюку» постають такі собі «маленькі дорослі», що успішно виконують роль «червоних» підпільників і сам свій статус дитини нерідко використовують як маску для досягнення революційних цілей.

Розроблений у 1930-ті рр. образ виявився цілком актуальним і для наступних років, що пройшли під знаком німецько-радянської війни. Варто зазначити, що ще з другої половини 1930-х рр. у радянському кінематографі активно створювалися «оборонні фільми», покликані психологічно підготувати й мобілізувати населення до майбутніх військових дій. Такі стрічки знімали також на історичному матеріалі, зокрема на матеріалі революції; належали до них і «Щорс» та «Вершники», що містили помітний мотив протистояння зовнішньому ворогу. Їхні набутки були використані у випущених уже в роки війни фільмах «Як гартувалася сталь» М. Донського за однойменним романом М. Островського й «Олександр Пархоменко» Л. Лукова (обидва 1942 р.). Робота над стрічкою «Як гартувалася сталь» розпочалася ще до війни, і творці завершували її вже за нових обставин, відповідним чином адаптувавши: кінокартина зосереджується на епізодах німецької присутності в Україні, трактованої як військово-політична окупація. Сам образ Павки Корчагіна при цьому вирішений у традиціях дитячого та юнацького революційного кіно: це підліток на порозі юнацтва, якому вік не заважає демонструвати досить чіткі ідейні позиції і проявляти героїзм. У стрічці також присутній мотив врятованого більшовика, що стає навчителем героя-адепта (матрос Жухрай). У свою чергу, «Олександр Пархоменко» є зразком біографічного революційного фільму, з головним героєм – вольовим лідером, уособленням партійної і військової дисципліни та водночас харизми.

У цілому для перших десятиліть радянського революційного кіно характерна свого роду «особистість-функція», повністю підпорядкована ідеї репрезентації переможної революційної стихії. При цьому, якщо в 1920-ті рр. були помітні тенденції до пошуків та експериментів з художніми образами, створення різнопланових і різножанрових, орієнтованих на різну аудиторію фільмів і, відповідно, героїв, то в 1930-ті рр. викристалізовуються чіткі

канони репрезентації, а виховна й мобілізаційна функції кінематографу стають ще більш відвертими. Відповідний характер мали й популярні типи образу революційного героя: лідера, військового і партійця, що уособлював революційні чесноти і мав виховувати маси не лише на екрані, а й поза ним, і діти та юнацтво, що водночас виступали в ролі «учнів революції» і демонстрували ті самі революційні чесноти, які дозволяли бачити в них у майбутньому лідерів першого типу.

***Герой революційного фільму 1950–1980-х рр.: перегляд канону***

У добу «відлиги» в рамках загальних суспільних і культурних процесів відбуваються і відповідні трансформації жанру революційного кіно. Образ героя «сталінського» періоду й типу не зникає з екрану остаточно, проте втрачає актуальність: тепер ключовий персонаж революційного фільму стає складнішим, більш індивідуалізованим; екран може показувати його «людські» слабкості, а також поступово перестає приховувати жертви, що їх доводиться приносити справі. На зміну обмеженій кількості революційних типів приходить багатоманітність образів.

Одна з перших кінострічок такого плану, «Павло Корчагін» О. Алова й В. Наумова 1956 р., уже зосереджувалася не на картині революції, «гвинтиками» якої ставали люди, а на образі людей, що її творили. Тут зберігається мотив революціонера як свого роду «надлюдини», проте акцент робиться на психології героя, випробуваннях, які йому доводиться пройти, і тих жертвах, що їх він готовий принести. Тут же виникає конфлікт між особистим життям героя та його революційним обов'язком, що в кіно попереднього періоду знімався чи не виникав взагалі: так, чималу увагу в сюжеті приділено стосункам Корчагіна й Рити Устинович, чий розрив стає одним з найдраматичніших моментів фільму. Важливою підосновою кінострічки є також загалом характерне для «відлиги» бажання переглянути історію, повернутися до революційних витоків[15].

Згодом з'являються нові форми трактування «героя революції» і «героя в революції». Припустимим стає дещо знижений (у дозволених рамках) образ: наприклад, у «Зеленому фургоні» Г. Габая 1959 р. за однойменною повістю О. Козачинського (що не є революційним фільмом у чистому вигляді, проте також осмислює події «громадянської війни») «юний герой революції» показаний з долею іронії. За сюжетом, колишній гімназист, мріючи про славу слідчого, стає співробітником одеської міліції й береться за боротьбу з бандитизмом. Герой нерідко потрапляє в курйозні ситуації, хоча зрештою виходить переможцем; у цьому випадку симпатію глядача мала викликати не ідеалізація центрального персонажа, а, навпаки, показ його «звичайною людиною» з її слабкостями.

З'являються нові форми символізму, що знаходять втілення в образі героя фільму. В кіноепопеї «Киянка» Т. Левчука (1958–1960 рр.) історія народженої

[15] Лев Аннинский, *Шестидесятники и мы: Кинематограф, ставший и не ставший историей* (Москва: Киноцентр, 1991), 14–15, 17.

в день Жовтневого перевороту дівчинки подана як паралельна до історії «новонародженої» радянської держави; паралельно відбувається і формування та зростання обох. Так, якщо в першій серії фільму Галя Очеретько – це дівчинка, що потребує захисту та настанови, то в другій вона стає активною дієвицею, зокрема учасницею Руху опору в роки війни. Поряд з тим, лишався чинним і старий підхід репрезентації монументалізованого героя-революціонера («Народжені бурею» Я. Базеляна й А. Войтецького 1957 р.), дещо «оживлений» мотивом особистих стосунків («Гроза над полями» М. Красія й Ю. Лисенка, 1958 р.).

Складніші питання автори фільмів намагаються розв'язати в 1960-ті рр. В. Івченко в «Гадюці» 1965 р. і «Десятому кроці» 1967 р. показує жінку в революції, причому остання виявляється руйнівною для першої (новий для українського радянського кіно підхід у відображенні впливу революційних подій на особистість). «Гадюка» за повістю О. Толстого показує психологічні наслідки для героїні: жінка в екстремальних умовах трансформується в бійця, проте згодом не може пристосуватися до умов мирного часу. В образі героїні повоєнного періоду присутні ознаки посттравматичного синдрому – проблеми, яку важко було уявити в кінематографі попереднього часу. «Десятий крок» за сюжетом подібний до «Ордера на арешт»: ворог хитрістю здобуває в дружини червоного командира важливу інформацію; звинувачена в зраді жінка накладає на себе руки. Втім, тут більша відповідальність покладена на соратників, що своєю недовірою до героїні спричинили її загибель. Обидва фільми, відзняті одним режисером і з однією акторкою (Н. Мишковою) в головній ролі, можна розглядати як свого роду дилогію, що досліджує передусім трагічний вимір героя (точніше, героїні) революційних подій.

Певний критичний заряд щодо шляхів революції несла кінокартина «Комісари» М. Мащенка 1969 р. Один із центральних персонажів – комісар Громов, пригнічений постреволюційною атмосферою непу, ставить під питання і справу, і своє місце в ній. Мотив «герой vs революція» в цей період звучати ще не може, проте кінематограф дозволяє собі певні рефлексії щодо драматичної долі революціонера, а також щодо запитань, які він сам може ставити собі та глядачу. Важливим тут є також мотив відповідності комуніста декларованим настановам, що в роботі режисера знайде подальший розвиток у багатосерійній екранізації «Як гартувалася сталь», де герой-аскет у деяких епізодах протиставлений «розкладеним» партійцям. Важливим моментом став вибір виконавця на роль Громова: його зіграв І. Миколайчук, що на той час уже став знаковою постаттю в українському кінематографі; був у доробку актора й образ учасника революції, комуніста Давида Мотузки в «Бур'яні» за однойменним твором А. Головка (1966 р., реж. А. Буковський). За всієї лояльності «Комісарів» до комуністичної ідеології, таке трактування образу комуніста та його критика партії сприймалися як скандальні, фільм було звинувачено в ревізіонізмі[16].

[16] Лариса Брюховецька, *Іван Миколайчук* (Київ: Ред. журн. «Кіно-Театр», КМ Академія, 2004), 95.

У 1970–1980-ті рр. відбувається новий сплеск революційної тематики в кіно. Таких контроверсійних репрезентацій революціонера, як у попередньому десятилітті, вже немає (цьому не сприяв політичний клімат), натомість фільми різних жанрів пропонують різні погляди на героя. Тут можна виділити дві основні тенденції.

Перша – відображення історичних подій, де герой може бути як вигаданим («Мир хатам, війна палацам» І. Шмарука 1970 р.), так і справжнім, завдяки чому здійснювалася «реактуалізація» історичної постаті, з одночасною її міфологізацією («Артем» М. Кошелєва та В. Морозова й «Маршал революції» С. Лінкова, обидва 1978 р.). Кінострічка «Мир хатам, війна палацам» за однойменним романом Ю. Смолича була репрезентацією подій у Києві напередодні та під час заколоту на заводі «Арсенал» 1918 р., який трактувався як жорстоке придушення урядовими військами робітничого повстання. У фільмі діє колективний герой. У центрі сюжету – вже традиційний образ сім'ї, члени якої опинилися по різні боки барикад: Олександр – російський офіцер, його сестра Марина підтримує чинний український уряд, а брат Ростислав переходить на бік більшовиків. Марина Драгомирецька, найбільш цікава постать, що еволюціонує впродовж фільму, належить до категорії персонажів, функція яких – дозволити «правильній» стороні переконати себе, щоб на власному прикладі показати її правоту. Також у сюжетній лінії присутня низка реальних історичних осіб, серед яких особливе місце посідає постать Євгенії Бош. З іншого боку, в цей же період з'являються стрічки (зокрема двосерійні телевізійні), покликані популяризувати реальних історичних осіб – «героїв революції». Наприклад, «Маршал революції», присвячений постаті М. Фрунзе, послуговувався традицією зображення «червоного командира» як талановитого воєначальника й адміністратора, що фаховим рівнем і знаннями не поступався «білому» командуванню.

Водночас різко збільшується кількість кінокартин на революційну тематику, відверто орієнтованих на успіх у широких глядацьких кіл. Насамперед це пригодницьке кіно з активним героєм, що виявляє відвагу й винахідливість. Героєм такого фільму нерідко виступав представник юнацтва, продовжуючи традицію «дитячого» та «юнацького» революційного кіно («Тачанка з півдня» Є. Шерстобітова 1977 р.); виховна функція такої стрічки не втрачала чинності, проте на перший план виходив уже розважальний складник: зокрема, творці фільму користувалися набутками західного жанрового кіно, передусім вестерну. Розважальне кіно активно популяризувало й образ чекіста, що ставав усе більш різноплановим: це міг бути як представник юнацтва («Тачанка з півдня»), так і досвідчений співробітник, утім, відмінний від чекіста-пролетаря старого зразка: наприклад, у стрічці «Забудьте слово "смерть"» С. Гаспарова (1979 р.) діє чекіст інтелектуального плану.

Безпосередньо присвячені тематиці дитинства та революції кінофільми також продовжували виходити на екран. Такими були екранізації творів А. Гайдара,

орієнтовані на різну вікову аудиторію та, відповідно, різні за подачею: казкова, з елементами гротеску «Казка про Мальчиша-Кибальчиша» Є. Шерстобітова (1964 р.) і більш традиційна за формою «Р.В.С.» О. Мороза (1977 р.) з героями-дітьми та трисерійна «Школа» М. Іллєнка (1980 р.) про колишнього гімназиста, що долучається до Червоної армії тощо.

Цікавим відгалуженням стає романтична мелодрама, де революція слугує радше тлом для любовної лінії, причому героєм-коханцем виступає представник царського офіцерства, зображений у позитивному ключі. Проривом у цьому напрямі став створений у 1956 р. на «Мосфільмі» «Сорок перший» Г. Чухрая за однойменним твором Б. Лавреньова, проте стрічки такого плану залишалися на маргінесі жанру. В Україні в 1974 р. з'являється «Марина» Б. Івченка, також за Б. Лавреньовим; тут герой, у рамках мотиву позитивного персонажа на хибному боці, зрештою переходить до більшовиків. Таким чином центральний персонаж ставав свого роду містком між двома культурними традиціями, «старим» і «новим» світами.

Яскравим явищем стали кінострічки, що покликалися на народну культуру, з героєм «фольклорного» плану. «Бумбараш» М. Рашеєва й А. Народицького (1971 р.), також за мотивами творів А. Гайдара, опрацьовував на революційному матеріалі образ «Івана-дурня». «Вавилон XX» І. Миколайчука (1979 р.), навпаки, осмислював образ народного філософа, що не стільки включався в революційні події, скільки осмислював їх.

У роки «перебудови» відбуваються спроби ревізії образу «революційної романтики» в кіно, з критикою революційного фанатизму та знецінення людського життя. Тут діє підкреслено не-героїчний герой, що протистоїть «традиційним» революціонерам (Д. Ульянов у «У Криму не завжди літо» В. Новака, 1987 р.), не ставлячи, втім, під сумнів саму революцію.

***«Як гартувалася сталь» на екрані: трансформації образу***

Кінопрочитання різних років знакового роману М. Островського «Як гартувалася сталь» – яскравий приклад того, як переглядалися герой радянського революційного фільму та його функції.

В однойменній екранізації 1942 р. М. Донського Корчагін фактично продовжує напрям героя-дитини в революційному кіно: це підліток, який від початку показує революційний потенціал й остаточно вигартовується в боротьбі з ворогом. Ця екранізація зосередилася на мотиві боротьбі більшовиків з німцями, що відповідало актуальній ситуації воєнного часу. Фільм розглядався як пропагандистський: в Україні 1918 р. мала впізнаватися Україна 1941 р., у персонажах роману, і передусім у Павці, – представники комуністичного підпілля[17].

У фільмі «Павло Корчагін» О. Алова й В. Наумова 1956 р. відбулося нове осмислення образу революції, з більшою увагою до психології героя та репрезентацією

[17] *Марк Донской. Сборник* (Москва: Искусство, 1973), 76, 80.

не лише революційного героїзму, а й революційних «буднів»; ключове місце в сюжеті посіли вже не переможні бої Червоної армії, а побудова вузькоколійки в Боярці. Таким чином, героїзм Корчагіна переноситься з військової площини в площину «мирного будівництва», менш ефектного, проте не менш драматичного. Трансформацій зазнав і мотив особистих стосунків героя: якщо в екранізації 1942 р. фігурував юнацький «роман» з Тонею Тумановою, що посідав порівняно скромне місце й результував у перехід дівчини до симпатиків більшовиків (у фіналі вона проводжає Корчагіна на фронт), то в 1956 р. більш драматична лінія Рити Устинович мала підкреслити силу волі й самозречення героя. На зміну Павці Корчагіну 1942 р. (актор В. Перист-Петренко) з «хлопчачим» типажем прийшов Павло Корчагін 1956 р. з обличчям аскета (виконавець – В. Лановий).

У 1973 р. на телевізійні екрани вийшов багатосерійний фільм М. Мащенка «Як гартувалася сталь». Хронометраж дозволяв докладне перепрочитання роману, з увагою до кожного епізоду з життя героя. Кінострічку можна віднести до умовної лінії «романтичного» революційного кіно 1970-х рр., з ефектною і драматичною картиною революції та піднесеним, одухотвореним героєм; такий підхід загалом був притаманний творчості М. Мащенка, що характеризував себе так: «Мене, наприклад, завжди приваблюють ситуації виняткові, які вимагають від героїв повної самовіддачі. В моїх фільмах ви не зустрінете жодного епізоду, де б герої їли суп і розмовляли про поточні справи. Не тому, що я вважаю такі епізоди неприйнятними для мистецтва взагалі. Просто побутова барва не відповідає умовності моїх картин»[18]. Відповідним чином був осмислений ним образ Павла Корчагіна, охарактеризований в одному з інтерв'ю: «Зразок святої чистоти людини. Він – борець у найвищому сенсі цього слова»[19]; тут у центрі уваги опинялося духовне життя героя. Корчагін мав постати ідеалом для молоді в час кризи духовних цінностей[20]. Важливим виміром цього образу також мав стати трагічний, причому саме героїчне для М. Мащенка поставало необхідною умовою для трагічного. Цього Корчагіна втілив В. Конкін, тоді молодий і маловідомий артист. Окрім того, що актор відповідав баченню режисера (який відзначив «чистоту його погляду, невинність, природну безпосередність»), цей фактор також сприяв вибору його на роль: маловідомий виконавець, що не асоціювався з попередніми кінообразами, мав стати для глядача «не актором, що виконує роль Корчагіна, а Корчагіним»[21].

Таким чином, кожна з екранних інтерпретацій вирішувала завдання свого часу – від воєнної пропаганди в роки війни і переосмислення революції в епоху

[18] Лариса Брюховецька, «Героїчне у фільмах Миколи Мащенка 1970–1985 років». Кіно-Театр, № 1 (2013): 34.

[19] А. Липков, «Живое сердце Павла Корчагина», *Советский экран*, № 21 (1972): 11.

[20] Там само, 19.

[21] Там само, 11, 19.

«відлиги» до романтизації революції в 1970-ті. Важливе значення при цьому відігравала розробка образу героя.

## Висновки

Трансформації героя революційного фільму були наслідком комбінації багатьох факторів – від політичного курсу країни до творчих амбіцій авторів, очікувань аудиторії та навіть волі окремих відповідальних осіб «на місцях»; окремим предметом для дослідження може стати вплив на репрезентацію героя кінематографічних технологій. За роки існування радянського революційного кіно в Україні його герой пройшов шлях від перших спроб створення умовно-символічного і психологічного образів у 1920-ті та монументалізованого революціонера-лідера в сталінську епоху до складніших форм трактування героя революції в наступні десятиліття, аж до критичної ревізії його в добу «перебудови». В умовах підконтрольності кінематографа існуючій системі центральний образ ключового для цієї системи жанру ставав правдивим вираженням політичного та суспільного клімату епохи.

**Marta Studenna-Skrukwa**
*Adam Mickiewicz University in Poznań*
*studnia@amu.edu.pl*

# SOVIET SECULAR RITUALS OF LATE SOCIALISM: IDEOLOGY, AESTHETICS AND STRUCTURING OF THE LIFE CYCLE[1]

*This chapter is devoted to the phenomenon of Soviet secular rituals prescribed by the Commission on Soviet traditions, holidays and rites operating in the Ukrainian Soviet Socialist Republic from 1964. As the Commission was at its most active during the second half of 1970s and in the early 1980s at that time special instructions for the rituals of marriage, childbirth and funerals were published. My aim was to present a detailed description of the ceremonial procedures as recommended by the commission as well as analyzing their significance as a propaganda tool. According to my findings they were supposed to perform at least three roles. Firstly, they served as a substitute for religious rites. Secondly, they were to structure the life cycle of the Soviet man. Finally, the Soviet rituality of the period of late socialism was strongly associated with the need to create opportunities for mass consumption.*

*Key words: Soviet Rituality, Life Cycle, Late Socialism, USSR, Soviet Ukraine.*

In the mid-1970s, Soviet rituals constituted such an extensive complex that its constituent elements could be divided into five groups[2]. The first group was made up

[1] The full version of this text was originally published in Polish: Marta Studenna-Skrukwa, "'Społeczeństwo socjalistyczne, tak jak każde inne, nie może obyć się bez swoich świąt i obrzędów' – przyczynek do badań nad świecką obrzędowością w ZSRR doby Leonida Breżniewa", in *Lituanistyka i wschodoznawstwo. Studia dedykowane Profesorowi Krzysztofowi Pietkiewiczowi*, eds. Grzegorz Błaszczyk, Grzegorz Skrukwa and Marta Studenna-Skrukwa (Poznań: Wydział Historii Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu, 2020), 391–401. I would like to thank Dean Józef Dobosz for permission to reprint.

[2] See: Валентина Келембетова and Владимир Куевда, Краса новых обрядов. Фотоальбом *(*на украинском языке*)* (Киев: Издательство Политической Литературы Украины, 1983).

of the highest-ranking, massively celebrated state and revolutionary holidays, which had the status of non-working days[3]. The second group consisted of numerous industry holidays in the USSR, as well as rituals related to the career path and the functioning of workplaces. These included, among others: the rite of being a worker, the custom of honoring leaders and veterans of work, ceremonies related to the launch of production, implementation of the plan, exceeding the norm, giving a name to an enterprise or institution, as well as the celebration of the harvest. The third group included holidays of regional importance relating to local revolutionary events (e.g. the Kyiv Uprising in January 1918) or to pre-revolutionary folk traditions taken over by the Bolsheviks (e.g. the Sorochine Fair). The fourth group consisted of rituals of passage – the Soviet *invented traditions* of the era of Leonid Brezhnev, i.e. rituals related to the public sphere on the occasion of: the first day at school, handing over the passport of a USSR citizen (meaning reaching the age of majority) or being called up to the army, as well as secular wedding ceremonies, giving a name and a funeral. This category also includes the attempt to create the house-warming party (Russian: *новоселье*), i.e. the ceremony of moving into a new apartment, the promotion of which was associated with emphasizing the success of Brezhnev's most important modernization project – the large-panel housing program[4]. The last, fifth, category included holidays and customs related to the cycle of the seasons (e.g. New Year's Day, Welcoming Spring, Golden Autumn Festival), which were deprived of elements of religious worship. This was achieved by transforming the functions and meaning of the accompanying attributes, e.g. during the picnic, exhibitions were organized where Easter eggs were sold as examples of folk handicrafts of ethnographic importance, not religious artifacts, while traditional Christmas decorations were replaced with «progressive» lights in the shape of airplanes or baubles with a space emblems.

[3] The regulation of the Presidium of the Supreme Soviet of the USSR of October 1, 1980 established the following national holidays: October Revolution Day (November 7 and 8), Lenin's Birthday Day (April 22), International Workers' Solidarity Day (May 1 and 2), Victory Day (May 9), Constitution Day (October 7), USSR Foundation Day (December 30), Soviet Army and Navy Day (February 23) and International Women's Day (March 8); Указ Президиума Верховного Совета СССР «О праздничных и памятных днях» от *1* октября *1980* г., Ведомости Верховного Совета СССР, no. 41 (2063), 1980, ст. 846; New sociological research proves that this canon turned out to be very durable. In Ukraine, twenty years after the collapse of the USSR, the percentage of people celebrating some of the Soviet holidays significantly exceeded those who declared that they would celebrate Ukrainian national olidays. In the first half of 2013, the most popular in Ukraine were International Women's Day (86.1%), Victory Day (75%) and Defender of the Fatherland Day (69%); André Liebich, Oksana Myshlovska, Viktoriia Sereda, Oleksandra Gaidai, Iryna Sklokina, *The Ukrainian Past and Present: Legacies, Memory and Attitudes*, in *Regionalism without Regions. Reconceptualizing Ukraine's History*, eds. Ulirch Schmid and Oksana Myshlovska (Budapest–New York: Central European University Press, 2019), 101–102, 104, 116.

[4] Official recommendations regarding house-warming party were not formulated, but the organization of such a ceremony was promoted in the propaganda literature and in the press. People receiving housing were encouraged to take over the modified rituals related to moving into a new house in the country (e.g. traditional singing was proposed to be replaced with music from a tape recorder), and the party for guests was advised to be modest and sober. See e.g.: Wiktor Lewaszow, "Otrzymaliśmy mieszkanie", *Kraj Rad*, February, 17, 1963, 20–21.

The development of rituals in the USSR in the 1970s and 1980s, including the processes of secularization of traditional rituals related to the life cycle and the sanctioning of specific rites of passage in the public sphere, was in my opinion connected with the new formula of social integration proposed by Leonid Brezhnev. In March 1971, during the 24th Congress of the Communist Party of the Soviet Union, the Secretary General announced the formation of «a new historical community of people – the Soviet people»[5]. While this term was already used to mean the entire population of the USSR, in the era of the so-called developed socialism, it served as an ideological concept that replaced Khrushchev's promise to build communism over the course of two decades. In contrast to previous periods in the history of the USSR, in which the ideological discourse was future-oriented, the Brezhnev era referred to the past more often. The work of the revolution, half a century of building socialism and the experience of the "Great Patriotic War" were to form the bond of society. On the practical level, the concept of the «Soviet people» was an attempt to satisfy the romantic national aspirations (including those of ethnic Russians)[6] awakened during the thaw. It was then stated that «a socialist society, like any other, cannot do without its holidays and rituals»[7].

[5] In original: «новая историческая общность людей – советский народ»; Отчетный доклад Центрального Комитета КПСС *XXIV* Съезду Коммунистической Партии Советского Союза, in *XXIV* Съезд Коммунистической Партии Советского Союза, 30 марта – 9 апреля 1971 года. Стенографический отчет (Москва: Издательство Политической Литературы, 1971), 101; Translating the term *советский народ* into English raises many complications. I assume that the English word *people* better reflects its character, although this term undoubtedly referred to a community with the features of a community of a national type. The elements which, according to the Great Soviet Encyclopedia, were to constitute it were: the socialist system, Marxist-Leninist ideology, fidelity to the ideals of communism and internationalism, and the language of communication within it was to be the Russian language. At the same time, it was supposed to be a «new social community», thus referring to the Soviet definition of the word *народ* – devoid of class antagonism. It was defined as an inter-ethnic community (Russian: *интернациональная общность* or *объединение*) within which there was «further rapprochement of national cultures», i.e. not the liquidation of individual nations making up the USSR, but a more advanced process of giving them a new quality. So it was not supposed to be a new nation or a supranational community. This is probably why the concept of *советский народ* and not *советская нация* was created. See: Большая Советская Энциклопедия, 3rd edition, ed. Александр Прохоров, vol. 17 (Москва: Советская энциклопедия, 1974), s.v.: *Народ*; *Нация*; ibidem, vol. 24/1, s.v.: *Советский народ*; Ruslan Rasiak, "'The Soviet People': Multiethnic Alternative or Ruse?", in *Ethnic Russia in the USSR*, *The Dilemma of Dominance*, ed. Edward Allworth (New York: Pergamon Press, 1980), 160–161; Grzegorz Demel, "Ukraiński naród radziecki – kilka uwag z perspektywy wielokulturowej. Część 1", *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Etnograficzne*, vol. 39, (2011): 29–30; cf. Roman Szporluk, *Dziedzictwo imperialne a sowiecki problem narodowościowy*, in idem, *Imperium, komunizm i narody. Wybór esejów*, trans. Szymon Czarnik and Andrzej Nowak (Kraków: Wydawnictwo Arcana, 2003), 179–180.

[6] More broadly: Oleh Fedyshyn, "The Role of Russians Among the New, Unified 'Soviet People'", in *Ethnic Russia in the USSR*, op. cit., 49–158; Ruslan Rasiak, op. cit., 158–170.

[7] Центральний Державний Архів Вищих Органів Влади та Управління України [further: ЦДАВО], ф. Р-2, оп. 13, спр. 9745, «О состоянии формирования и внедрения в быт новых праздников и обрядов в Республике». *Доклад тов. Стеценко С.Е. на расширенном заседании Комиссии по изучению и внедрению новых гражданских праздников и обрядов Украинской ССР. 6 июня 1975 года*, к. 64.

During this period, there were lively discussions in expert circles about the place of rituals in Soviet society. There was no longer any question of forcing new forms of morality on the basis of a party directive, and specific rites were treated both as a subject of scientific research and a result of the utilitarian application of science. Previous works on Soviet rituals allow us to see this stage as an element of the fight against religion as well as the result of «research» on demand in the USSR. Analyzing the socialist rituals of Soviet Muslims in the Brezhnev period, Alla Vazierova and Alexei Molkin discovered party documents that confirm this[8]. In 1962, the Office of the Central Committee of the Communist Party of the Soviet Union for the RSFSR approved and sent to local party organs a note from the chairman of the Council for the Russian Orthodox Church at the Council of Ministers of the USSR, which included the following:

«the participation of residents of many regions of the RSFSR, and in particular young people, in religious rites such as: "wedding", "baptism" does not result from the degree of religiousness of people, but from the fact that the registry offices register marriages and newborn children on a daily basis, without the proper solemn character»[9].

The note was written as part of the second wave of Khrushchev's anti-religious campaign in 1958–1964 and proves that the source of Soviet rituals was the fight against religion. In addition to the negative dimension, which were the actions of demolishing churches and persecuting clergymen, attempts were made to implement a positive program in the form of creating alternative, progressive secular rituals[10].

At the same time, it signals the party's opening to the «voice of the people», which during the so-called late socialism sought opportunities to meet its needs in terms of aesthetics and consumption. As a consequence, on February 18, 1964, the Council of Ministers of the RSFSR issued the ordinance[11], on the basis of which it was decided to establish commissions for rituals at local Councils of People's Deputies throughout the republic. The institution whose task was to coordinate their work was to be the Commission for the development and implementation of new secular rituals, appointed by

[8] Алла Вазерова and Алексей Молькин, "*Социалистическая обрядность» советских мусульман в 1960–1980 гг. (на примере Среднего Поволжья)*", Современные научные исследования и инновации (e-journal), no. 2, part 3, 2015, http://web.snauka.ru/issues/2015/02/46418, accessed: 21.04.2020.

[9] In original: «исполнение населением ряда областей РСФСР, в особенности молодежью, религиозных обрядов: "венчаний", "крещений" происходит в ряде случаев не в силу религиозности людей, совершающих эти обряды, а в результате того, что органы ЗАГСа проводят регистрацию браков и рождения детей буднично, без надлежащей торжественности», Ibidem.

[10] Елена Жидкова, "Советская гражданская обрядность как альтернатива обрядности религиозной", Государство, религия, церковь в России и за рубежом, no. 3-4 (30) (2012): 408.

[11] Постановление Совета Министров РСФСР от 18 февраля 1964 года «О внедрении в быт советских людей новых гражданских обрядов», Электронный Фонд Правовой и Нормативно-Технической Документации, http://docs.cntd.ru/document/885249509, accessed: 24.04.2010; Certain forms of secular rituals in the USSR were implemented as if from the bottom up even before the publication of the above-mentioned Ordinance.

the Legal Committee of the Council of Ministers of the RSFSR[12]. The republican commission was immediately entrusted with the development of scenarios for carrying out rituals on the occasion of: a wedding, giving a name to a newborn child, giving a passport and «other important events in the life of Soviet people», and their publication was also announced[13]. The executive committees of local Councils of People's Deputies were instructed to start work on creating infrastructure for the implementation of the new Soviet rituals (including the construction of wedding palaces), it was also announced that the product range related to the implementation of rituals (clothing and attributes) would be expanded, and specialized shops and service points would be created. (e.g. photographer, car rental)[14]. This was to enable secular rites to be given a solemn setting desired by the society.

An important role in shaping the Soviet rituals was played by the Republican Commission for the development and implementation of new secular holidays and rituals established in 1969 under the Supreme Council of the Ukrainian SSR. From 1978 it was active at the Council of Ministers of the Ukrainian SSR as the Commission for Soviet traditions, holidays and rites [hereinafter: CfSTHR]. It was the central Ukrainian institution of the highest rank in the USSR, dealing with all matters of secular rituals in Ukraine. The commission developed the ideological foundations and detailed instructions for carrying out specific rites, which were published under the name of recommendations. In addition, it dealt with staff training, popularization activities and the analysis of statistics illustrating the implementation of the new rituals[15]. Under the auspices of this center, official recommendations for individual rites were published, which were widely echoed throughout the USSR. The interest in these recommendations has been confirmed by numerous requests to the chairman of the CfSTHR, Stepan Stecenko, for sending copies of the publication, providing additional materials and templates for the recommended attributes, and for consultations from various parts of the USSR (including from the analogous Azerbaijan SSR Commission or the Soviet rituals in the Kyrgyz SSR and the Kazakh SSR)[16]. It is very interesting that such requests

[12] The surveyed material shows that the republican ritual commissions established in various parts of the USSR constituted the highest institutional level in terms of the implementation of secular rituals, i.e. that there was no central trade union commission dealing with this issue. The propaganda message emphasized that the new Soviet rituals were not created in a vacuum, but on the basis of the progressive traditions of the peoples of the USSR. There is no doubt, however, that the barely preserved color of national cultures was limited to ornaments, so it was not about respecting local traditions. It seems that the central government of the USSR treated the promotion of secular rituals as a soft power element that did not require coordination at the Moscow level. This issue was also not a priority: the first All-Union Seminar on Soviet rituals was held in Moscow in 1964, and the next in Kiev, 14 years later; Елена Жидкова, op. cit., 413.

[13] Постановление Совета Министров РСФСР от 18 февраля 1964 года, op. cit.

[14] Ibidem.

[15] See: Амар Аль-Анні and Наталія Кузіна, "Державна політика по впровадженню радянської обрядовості в Українській РСР", Етнічна історія народів Європи, vol. 38, (2012): 41–42.

[16] ЦДАВО, ф. Р-2, оп. 14, спр. 819, Листування з організаціями та окремими громадянами з питань обрядовості, к. 1–249.

also came from the RSFRR, which may confirm my assumption about the leading role of Kyiv as a center for shaping secular rituals in the USSR. The analysis of Stecenko's correspondence with Yulian Bromley, director of the Nicholas Miklouho-Maclay Institute of Ethnography of the USSR in the years 1966–1989 and a longtime advisor to Brezhnev, shows the requests coming from the RSFSR n an official letter dated March 15, 1978, Stecenko, thanking Bromley for the invitation to participate in the publication on new rites in the social and family life of the peoples of the USSR, at the same time informed about the fulfillment of the r e q u e s t [my underlining – MSS] regarding the message: «two copies of the article entitled "The development of the Soviet rituals in the Ukrainian SSR", three sets of recommendations for the rituals "Wedding", "Giving a name", "Funeral" implemented in the Ukrainian SSR, as well as sending several other additional materials»[17].

In the context of the cultural changes of the Brezhnev era, the Soviet wedding, naming and funeral ceremonies were of particular interest as the basic – from the anthropological point of view – elements of the rituals of each society. In the middle of the 1970s, the Commission on Soviet traditions, holidays and rites at the Council of Ministers of the Ukrainian SSR published «Recommendations for the rites "Marriage" and "Giving a name"», as well as «Recommendations for the "Funeral" rite»[18]. These publications were preceded by several years of consultations within the bodies subordinate to the Commission and the relevant structures of the party apparatus. They were presented as an official interpretation of Soviet rituals, based on the experience of the socialist secularization progressing in the USSR and on «progressive folk traditions»[19]. Concentration on revolutionary values and symbolism, as well as, which is characteristic of the Brezhnev era, interwoven into the essence of the rites related to the message about the "Great Patriotic War", were to make them applicable in all parts of the Soviet Union. The possible use of elements giving the Soviet rituals the color of the cultures of individual nations of the USSR could not go beyond decorative functions. There is no doubt, however, that Soviet rituals, shaped within the post-Christian, European, Slav-

[17] In original: «По Вашей просьбе направляем два экземпляра статьи под названием "Развитие советской обрядности в Украинской ССР", три комплекта рекомендаций к обрядам "Бракосочеиание", "Рождение", "Похороны", внедряемых в Украинской ССР. Образцы обрядовой атрибутики даны в прилагаемых рекомендациях. Фотографии и негативы к ним по обрядам "Бракосочетание", "Рождение" и "Похороны", а также гранки первой верстки нового обряда "Торжественное вручение паспорта гражданина ССР" высылаем дополнительно». Ibidem, к. 166; The cited document is a response to Bromley's letter, which is not kept in this archival unit. It would be crucial to decide whether the request resulted from the appreciation of the CfSTHR's efforts and the willingness to disseminate the forms of rituals it proposed, or whether it was rather a form of center control over the periphery. Nevertheless, in the 1970s and 1980s, many book publications promoting the new Soviet rituals appeared in Kiev, which referred to the recommendations of the CfSTHR.

[18] ЦДАВО, ф. Р-2, оп. 13, спр. 9748а, Рекомендації до обрядів «Одруження» і «Народини *(*українською і російською мовами)», к. 1–70; ЦДАВО, ф. Р-2, оп. 13, спр. 9748а, Рекомендації до обряду «Похорон *(*українською та російською мовами*)*», к. 70–99.

[19] Валентина Борисенко, Валентина Келембетова, Анеля Обертинська et al., Радянські свята і обряди у комуністичному вихованні (Київ: Видавництво Політичної Літератури України, 1978), 6.

ic and urban cultural environment, universalized the features of this milieu, without referring to the traditions of Caucasian or Central Asian cultures. On the one hand, it deepened the domination of the European metropolis over the civilizational diversity of the USSR, sanctioned by the authority of the state and party. On the other hand, the dissemination of the «new Soviet rituals» created an opportunity to weaken the patriarchal traditions based on male violence present in the nomadic peoples of the Caucasus or Central Asia (e.g. forced marriage by kidnapping a woman)[20].

The ceremonies of the wedding, naming and funeral opened the possibility of meeting the consumption needs of the society, which, as I indicated, consistently increased. In the 1970s, prosperity occupied a key place in the official discourse of the party and was an important element of the policy pursued by the Brezhnev's team. The solemn celebration of holidays and rituals was thus in line with the broadly understood culture of Brezhnev's consumerism[21]. The study of the content of the recommendations for the wedding, naming and funeral rites also allows for the analysis of the attitude of the authorities towards the privacy issue of Soviet citizens during this period. On the one hand, the Brezhnev era saw a partial departure from pompous mass events, liberalization of morals and consent to more individual ways of spending leisure time[22]. On the other hand, the state was looking for new, soft ways to shape the world view of its citizens. Jane Zavisca, who studies housing development in Russia, noticed that with the implementation of the large-panel housing program, the state provided citizens with television, i.e. entertainment that encouraged them to stay at home[23]. However, it was only state television, with an official propaganda message, and thus still giving the opportunity to shape tastes and behavior patterns In my opinion, on the same principle, the state wanted to be present also during rituals related to the most private sphere of life. This is clearly indicated by the definition of marriage contained in the CfSTHR recommendations:

«A wedding is one of the most solemn and responsible events in life that confirms starting a family. The fact of starting a family imposes on the young couple serious obligations towards the state and society related to the moral responsibility for the upbringing of children»[24].

[20] Постановление Совета Министров РСФСР от 18 февраля 1964 года, op. cit.

[21] More broadly in Natalya Chernyshova, *Soviet Consumer Culture in the Brezhnev Era* (Abingdon-New York: Routledge, 2013).

[22] See e.g.: Christian Noack, "Brezhnev's 'Little Freedoms': Tourism, Individuality, and Mobility in the Late Soviet Period", in *Reconsidering Stagnation in the Brezhnev Era: Ideology and Exchange*, ed. Dina Fainberg and Artem M. Kalinowsky (Lanham: Lexington Books, 2016), 59–76; Grzegorz Skrukwa, „Radziecka plaża czarnomorska: między kolektywnością a intymnością", in *Zmysłowy komunizm. Somatyczne doświadczenie epoki*, ed. Małgorzata Bogusławska, Zuzanna Grębecka and Robert Kulmiński (Warszawa–Kraków: Libron, 2014), 119–120.

[23] Jane R. Zavisca, *Housing in New Russia* (Ithaca–London:Cornell University Press, 2012), 44–45.

[24] In original: «Бракосочетание – одно из наиболее торжественных и ответственных событий в жизни человека, которое знаменует создание новой семьи. Семья возлагает на молодую чету

Marriage was therefore not so much a relationship of two people with each other, but a relationship of the couple with the state, which also implied an obligation to have children. Privacy was to be controlled by the participation in the ceremony of people who were «called» by the state as witnesses: representatives of local Soviets of People's Deputies, associates, komsomolists, social activists, and even representatives of trade unions. The relationship of a newborn child with the state was established during the naming ceremony, which was symbolically confirmed by handing the child a star stamp with the name and date of birth engraved (which is significant – it was funded by relatives, not the state)[25].

Organizing a secular funeral was the most problematic, especially when the deceased was not a war veteran and it was not possible to use the military setting. Even official Soviet statistics also show that the secular funeral was the least popular rite[26], as if people, faced with the final matters, were not tempted by the consumption offer (the indications even suggested the color of the coffin)[27], and were less worried about state control.

* * *

The outlined contribution to the research on secular rituals in the USSR opens a series of further research questions, including one about the interpretation of quasi-religious threads, about the re-traditionalization of family values and a very interesting issue of implementing secular rituals in practice. Within the latter, the problem of costs immediately emerges. And it is the issue which shows to the greatest extent that the Soviet society of the Brezhnev era, although deprived of the enemies of the people, remained hierarchical.

высокие *обязательства перед государством и обществом, связанные с моральной ответственностью за воспитание детей*». ЦДАВО, ф. Р-2, оп. 13, спр. 9748а, Рекомендації до обрядів «Одруження» *і* «Народини», к. 17.

[25] ЦДАВО, ф. Р-2, оп. 13, спр. 9747, Примерный порядок проведения обряда «Рождение», к. 131.

[26] ЦДАВО, ф. Р-2, оп. 14, спр. 820, Данные о работе ритуальных служб Минжилкоммунхоза УССР и внедрении советского обряда «Похороны» *в 1976 году (по сведениям ЦСУ при* СМ УССР, Минжилкоммунхоза УССР и Совета по делам религии при СМ УССР), к. 34; Державний архів м. Києва, ф. Р-984, оп. 1, спр. 841, *Планы мероприятий улучшения ритуального обслуживания населения и справки о их выполнении за 1978 год*, к. 8–11.

[27] ЦДАВО, ф. Р-2, оп. 13, спр. 9748а, Материалы к гражданскому обряду „Похороны", к. 112.

**Марина Столяр**
*Національний університет «Чернігівський колегіум»*
*імені Т. Г. Шевченка*
*stolar61@ukr.net*

# ПОСТТОТАЛІТАРНІ ПРАКТИКИ РОЗІГРАШУ В РАДЯНСЬКІЙ СМІХОВІЙ КУЛЬТУРІ 1960–1970-х рр.

*У розділі «розіграш» розглядається як посттоталітарна інверсія причинно-наслідкового зв'язку тоталітарних практик. Якщо в останніх щось узвичаєне перетворюється на жахливе, то в межах розіграшу, навпаки, «жахливе» виявляється безпечним. Відповідна зміна «онтології» в радянській культурі 1960–1970-х років викликала той сміх, що пояснює теорія полегшення (the Relief Theory). З іншого боку, розіграш реалізовувався в тій соціальній ситуації, коли радість виникає лише на тлі чогось загрозливого. Дуже добре цю залежність радості та сміху від страху в контексті тоталітарних практик показав Юрій Андрухович у своєму творі «Рекреації».*

*Ключові слова: сміхова культура, розіграш, тоталітарні практики, посттоталітарний сміх, неототалітаризм.*

Передусім, хотілось би звернути увагу на той факт, що концепт радянського «ми», який нав'язувався в межах тоталітарного та неототалітарного суспільства часів СРСР, стосувався переважно ідеологічних, риторичних практик. Навіть тоталітарний лад не зміг повністю знищити відмінність людських «я» і, тим більше, стерти свободу внутрішнього самовизначення особистості. Це можна простежити в будь-якій сфері радянської цивілізації та під різними кутами зору. Навіть у межах такої тоталітарної організації, як КПРС, були не тільки люди, які проповідували жорсткий класовий (владоцентричний) підхід, а й прибічники антропоцентричної позиції, а також виразники того, що наприкінці існування СРСР стали

позначати терміном «загальнолюдські цінності». Так само, як серед людей з «радянським світоглядом» був також цілий спектр позицій: від тих, хто 1) активно плекав культ особи в 1930–1950 рр.; 2) прагнув відновити цей культ у другій половині XX ст.; 3) пасивно підтримував цей культ з конформістських позицій; 4) терпів його з елементарного страху, і до тих, хто намагався цьому культу протистояти, знову ж таки, на різних засадах (1) більш-менш постійно та відкрито; 2) подекуди, за можливості; 3) приховано, неявно, опосередковано, 4) виключно внутрішньо тощо). Тобто, що б ми не вивчали, маємо не один «колір» – колір «сутності» певного явища, а цілий спектр кольорів, абстрагування від наявності якого призводить до редукцій.

Звичайно, що в межах радянської ідеології відповідні рефлексії були небезпечні та майже неможливі. Лише в підтексті творів, присвячених, на перший погляд, зовсім іншим реаліям (зокрема, критиці «буржуазної філософії», капіталістичного ладу тощо) деякі дослідники могли продемонструвати взірці іронії щодо реальних відносин у межах радянського соціалізму. В пострадянський період гуманітарії, на жаль, або взагалі втратили інтерес до такого предмета, як радянська цивілізація, або зайняли позицію тотального негативізму в оцінці тих чи інших явищ, у тому числі й культурно-опозиційних. На нашу думку, об'єктивне, наукове вивчення реальності тих часів ще чекає на дослідників з неупередженим поглядом на речі та практиками системного підходу.

Радянське «ми», з нашої точки зору, – це абстракція, яка має переважно ідеологічне наповнення (наприклад, штучна одноголосність та різні ідеологічні твердження на кшталт того, що радянські люди «всі, як один» «підтримують», «рухаються в напрямку до»; «борються за…» тощо). Проте була певна реальність, у межах якої, на нашу думку, оце МИ дійсно існувало. Тобто радянський народ як практично єдиний суб'єкт існував не тільки на папері, а й реально. *І цією реальністю була сміхова культура другої половини XX ст.*

Найбільш яскраво це видно на прикладах 1) астрономічних цифр відвідування кінотеатрів під час прем'єр кінокомедій Л. Гайдая, Е. Рязанова, Е. Брагінського, Г. Данелії та інших комедіографів і 2) всерадянського інформаційного простору існування політичних анекдотів, у межах якого (простору) нові анекдоти поширювалися величезною територією країни зі швидкістю звуку, незважаючи на всі заборони та відповідні ризики.

Перехід від тоталітарних сміхових практик 1920–1940-х рр. (як виразу зверхності щодо «ворогів» у формах ідеологічного оптимізму) до формування дійсно щирого всенародного сміху відбувся десь наприкінці 1950-х – на початку 1960-х рр. І формою сміхової культури, що потроху видавила зі свідомості людей страх перед невблаганними тоталітарними практиками сталінізму, був, на нашу думку, розіграш 1960–1970-х рр.

Які фактори сприяли розвитку сміхових дискурсів цього періоду? Передусім, репресивність комуністичного ладу. Рано чи пізно репресивні практики

призводять до свого логічного результату – стихійної сміхової реакції. По-друге, статичність ідеології не залишає для неї шансів на те, що вона не стане врешті-решт предметом сміху. По-третє, відсутність свободи публічного слова відгукувалася у відповідних компенсаціях, у формах усної сміхової культури (частівка, анекдот). І нарешті, контраст комуністичних ідеологем та реального життя не міг не породжувати сміх як природну реакцію на явище відповідної інконгруентності.

Перш ніж говорити про розіграш як сміховий дискурс у радянській культурі 1960–1970-х рр., бажано домовитися про зміст певних понять, що допомагають зрозуміти періодизацію сміхової культури відповідно до зміни форм тоталітаризму в СРСР. Ідеться про такі поняття, як *тоталітарні, посттоталітарні та неототалітарні сміхові практики.*

У межах кожного з періодів можна побачити цілу низку різноспрямованих «сміхів», яку дуже приблизно можна описати трьома різновидами дискурсів. Це *дві крайні форми* – тоталітарний та антитоталітарний сміх, а також *цілий спектр* проміжних, конвенційних щодо ідеології форм, у межах яких присутні різні варіанти співвідношення тоталітарних (неототалітарних) та антитоталітарних дискурсів, а також певна кількість «одиниць» позаідеологічного гумору (як одиницю ми беремо окремий жарт, анекдот, примовку або інший семантично цілісний сміховий фрагмент тексту).

«*Тоталітарний сміх*» переважає в період (приблизно) з кінця 1920-х рр. до 1956 р. Змістом тоталітарного сміху є, по-перше, демонстрація зверхності щодо так званого «класового» ворога і, по-друге, специфічна форма демонстративної радості як вияв класового завзяття та історичного оптимізму (комуністичного прогресизму). Провідними формами тоталітарної сміхової культури були кінокомедії та «літературні» частівки як результат державного замовлення.

Опозиційний до ідеології сміх цього періоду представляють справжні, тобто фольклорні частівки, деякі політичні анекдоти, оповідання М. Зощенка тощо. Наприклад, змістом частівок були народні рефлексії переважно щодо «успіхів» колективізації на кшталт такої: «Нема хліба ані сала, тільки кіно та вистава. Сталін висить на стіні і показує рукою: "Йди на захід за мукою"» (записано в Кременецькому р-ні Тернопільської обл.).

Щодо прикладів конвенції сміху та ідеології, то проміжне місце між опозиційними та ідеологічними формами сміху посідає роман «Дванадцять стільців» І. Ільфа і Є. Петрова. Під егідою ідеологічного замовлення (відомо, що Сталін замовив твір, який би напередодні першого круглого ювілею Жовтневої революції висміював ворогів радянської влади як нікчем та боягузів[1]) автори отримали можливість познущатися з дискурсу «класової боротьби» та ідеологеми світової війни за перемогу комунізму, з радянських риторичних практик і створити

[1] Див.: Одесский М. П. Легенда о великом комбинаторе [предисловие к книге Ильи Ильфа и Евгения Петрова «Двенадцать стульев»]: http://lib.baikal.net/ILFPETROV/dwenadcatx.txt

блискучу альтернативу останнім – дотепну мову Остапа Бендера, яка лягла в основу мовного канону радянської інтелігенції вже наступного періоду – 1960–1970-х рр.

Другий період датуємо приблизно з кінця 1950-х рр. по 1972 р. (рік заборони КВК). Це час *посттоталітарного сміхового дискурсу*. Проте в деяких наукових і культурних установах цей період (завдяки керівництву та творчому колективу) міг протриматися і довше. Проте вже як локальне явище. Зокрема, маю на увазі Інститут філософії НАН України імені Г.С. Сковороди, якому цього року виповнилося 75 років.

У посттоталітарний період провідними формами сміхової культури були розіграш, анекдот, політична сатира (зокрема, в межах гри КВК), кінокомедія. Всі ці форми мали елементи опозиційного ставлення до державної ідеології та відповідних політичних практик. Це була або пряма критика, або критичний сміховий *підтекст*, зрозумілий для тих, «хто має вуха». Наприклад, у кінокомедії Л. Гайдая «Діамантова рука» є пісенька «Острів невезіння», в якій співається про трудящий, проте нещасний народ, який існує поза світовим цивілізаційним хронотопом. Навіть пересічні люди тоді зрозуміли, що йдеться про радянський народ.

Період з 1972 по 1990-ті рр. ми називаємо *неототалітарним.* Наразі провідною формою сміхової культури є анекдот як яскравий вияв відсутності політичної свободи слова. В цей же період зберігає значення критичний підтекст сміхових практик кінокомедії. Наприкінці цього періоду, в добу «перебудови» стає популярною також естрадна пародія.

Тепер, коли зрозуміло контекст, в якому використовується термін «посттоталітарний сміх», зупинимося на:

1) причинах, які висунули в центр сміхової культури 1960-х рр. саме розіграш (під розіграшем ми розуміємо таку форму сміхової культури, яка реалізує антифобіальну функцію сміху через різку та режисовану зміну переляку/стресу (горя, розчарування, несвободи) на полегшення (щастя, радість, звільнення);

2) спробуємо розкрити зв'язок розіграшу 1960-х рр. з попереднім політичним дискурсом через історичні практики заперечення;

3) будемо намагатися показати специфіку розіграшів саме цього культурного періоду.

Ми вважаємо, що зрозуміти розіграш 1960-х рр. і причини його величезної популярності можливо за умови *герменевтичного вживання* в атмосферу попередньої доби – доби класичного радянського тоталітаризму, а також за умови глибинного розуміння та відчуття реальних змін, що відбулися в житті радянських людей в 1960-х рр. у порівнянні з попереднім періодом.

Розіграш як форма сміхової культури у своїй повноті складається за наявності чотирьох умов. Розіграшний сміх виникає, *по-перше*, внаслідок полегшення, коли щось загрозливе і страшне виявляється абсолютно безпечним і навіть

позитивним. Проте цього фактора недостатньо. Такий сміх міг бути і в межах тоталітарного періоду. Наприклад, редакторка газетки згадала вдома, що вона могла пропустити помилку в тексті. Від страху вона навіть «бачить» у своїй уяві неправильне слово вже надрукованим, як це показано у фільмі А. Тарковського «Дзеркало». За формою ця помилка є смішною, наприклад, «Сралін» замість «Сталіна».[2] Але така помилка загрожувала життю редакторки, яка помилку не помітила і не виправила. Тобто вона була жахливою. Якщо ж з'ясовувалося, що «Сралін» редакторці привидівся, вона, можливо, тихенько, з величезним полегшенням, посміялася сама або з кимось із близьких людей. Та це не є повноцінним розіграшем, – мають бути ще деякі умови...

*Друга умова*: розіграш має бути організованим на основі певного неписаного сценарію або плану.

*По-третє*, розіграш відбувається для групи людей, які поєднують функцію глядачів та учасників розіграшу.

І нарешті, *четверта умова*: навіть тоді, коли розіграш уже відбувся, позитивна його енергетика сприяє збереженню відповідних практик у пам'яті та відтворенню сюжету розіграшу учасниками, свідками тощо ще багато разів. Деякі розіграші взагалі стають практично безсмертними. Інколи той самий розіграш переповідається його учасниками так багато разів, що вони вже привносять у сюжет певні нові деталі або щось забувають і плутають.

За тоталітарних часів могла скластися лише перша з названих умов – усі інші були занадто небезпечними. Єдина людина, яка могла безпечно розігрувати інших, зокрема малих, «тонкошиїх вождів»[3] (Й. Мандельштам), – це Сталін. З ними він подекуди грався в «кішки-мишки», то заносячи караючу «лапу», то відпускаючи «мишу» ще трохи побігати. Наприклад, коли Сталіну донесли на одного з маршалів, що той має коханку, від Сталіна залежало, якого повороту набуде ця історія. «Що будемо робити?» – запитав Сталін і зробив велику паузу (оця пауза в момент страху, очікування вироку є характерною рисою розіграшу). Потім він посміхнувся і закінчив: «… будемо заздрити».[4] Страшне, жахливе стало смішним. Сталіну, судячи з усього, подобалася оця жахлива, абсолютна влада над людиною: хочу – знищу, хочу – помилую, а захочу – навіть дам нагороду.

Проте в цілому структура тоталітарних практик жаху, широко розповсюджених у цей період, була фактично *антирозіграшною*. Тобто спочатку відбувалося щось непомітне, випадкове, узвичаєне, ніби абсолютно безпечне, а потім, несподівано й непередбачено, це «щось» (слово, жест, погляд, дія або її відсутність) тягли за собою жахливу катастрофу (арешт, катування, табори або смерть). *Спільне в розіграші*

[2] 17 самых легендарных опечаток в истории: https://www.maximonline.ru/longreads/17-samykh-legendarnykh-opechatok-v-istorii-id147659/

[3] Мандельштам О.Э. Избранное. Смоленск: Русич, 2000. С. 312.

[4] Юмор по-сталински: https://alik-shade.livejournal.com/195306.html

*та в тоталітарних практиках – неочікуваність наслідків.* Тільки якщо в розіграші без цієї неочікуваності не може бути сміху, то в тоталітарних практиках без неї не було б такого моторошного жаху. Всі інші елементи міняються місцями: причина стає наслідком і навпаки.

Тобто *розіграш є тоталітарною практикою навиворіт*: усе відбувається за протилежною причинно-наслідковою схемою. Спочатку виникає страх (навіть жах), а потім неочікувано стає зрозумілим, що зло наразі є примарним. Усе закінчується сміхом, який стверджує *не-буттєвість зла.*

Наскільки розповсюдженими в тоталітарний період були практики жаху, який виникав ніби «на пустому місці», настільки ж популярним у 1960–1970-х рр. став розіграш як форма, через яку конкретні люди (не тільки інтелігенція) позбавлялися страху.

Хтось стидався своєї національності (в контексті побутування антисемітизму), і колеги розігрували його написаним ними листом, який прийшов від невідомої «тітки» з Ізраїлю (звичайно, текст цього листа був результатом колективної творчості, і сцена його складання дещо нагадувала відому картину І. Рєпіна). Інший дуже боявся війни з Китаєм, і напередодні Нового року переодягнений родич друзів вручив йому повістку з військкомату з вимогою негайно туди з'явитися з речами. Ще хтось залицявся до гарної дівчини, маючи законну дружину, і друзі нагадували йому про це. Знову ж, у формі розіграшу.

Механізм розгортання розіграшу має бути таким, щоб людина не дуже довго перебувала в стані страху або відчаю. Момент, коли розіграш розкривався і всі радісно реготали, не можна було відтягувати. Радість, сміх мали перемогти страх, подолати ту чи іншу людську ваду.

Серед відомих українських майстрів розіграшу почесне місце посідає Сергій Борисович Кримський. Академік Кримський якось розповів мені, що одного разу йому довелося розігрувати навіть ченців. Справа в тім, що Сергій Борисович дуже хотів побувати в Почаївській лаврі. Та потрапити на територію монастиря в радянські роки було небезпечно для людини, що належала до системи освіти й науки. Підозра в релігійності могла коштувати робочого місця. Колега С. Б. Кримського та його добра знайома з Тернопільського пединституту проф. Г. Ю. Кикець придумала вихід із ситуації. Вона зателефонувала в обком партії і сказала, що з Києва приїжджає перевіряючий, який хоче завітати в Почаївську лавру. Тоді обком дав машину зі своїм шофером і відповідними номерами. Звичайно, що стосовно ченців, які завжди чекали неприємностей від таких перевірок, візит С. Кримського був саме розіграшем. Напруження змінилося полегшенням, бо «перевіряючий» виявився доброзичливою людиною. Він із цікавістю сприймав екскурсію по Лаврі й поставив тільки одне запитання (Кримський дуже напружено думав, що б запитати в ролі перевіряльника): «Чого це у вас так сильно тхне капустою?» – «Так зараз же піст».

Щодо інших, більш відомих розіграшів академіка С.Б. Кримського та решти любителів цієї справи, я відсилаю читача до книги Т. Чайки[5] і до своєї роботи – «Радянська сміхова культура»[6].

* * *

Отже, підбиваючи короткий підсумок, маю сказати, що практики посттоталітарного розіграшу були одночасно й опозиційними щодо тоталітарного дискурсу попереднього історичного періоду, і конвенційними в контексті ідеології 1960–1970-х рр. Тобто, з одного боку, вони витісняли страх, сприяли розвитку сміхової творчості. З іншого – формували ідеалізований образ радісного, «перетвореного» радянського життя, яке все ж таки залишалося переважно тоталітарним.

[5] 17 самых легендарных опечаток в истории: https://www.maximonline.ru/longreads/17-samykh-legendarnykh-opechatok-v-istorii-id147659/

[6] Мандельштам О.Э. Избранное. Смоленск: Русич, 2000. С. 312.

**Оксана Пухонська**
*Національний університет «Острозька академія»*
*oksana.pukhonska@oa.edu.ua*

# ПОСТТОТАЛІТАРНА ТРАВМА ЯК КОНСТРУКТ КУЛЬТУРНОЇ СВІДОМОСТІ ЛІТЕРАТУРНОГО ГЕРОЯ ВІД 1990-х рр. ДО СЬОГОДНІ

*Предметом дослідження є тоталітарна травма, яку авторка розглядає на прикладі сучасної української літератури, зокрема моделювання в ній знакового героя нашого часу. Проявлення травми відбувається поступово. Якщо в 90-х роках XX ст. вона була представлена фрагментарно й неповно, то пізніше заявляє про себе все виразніше й масштабніше. Зрештою, доходить до зрілої рефлексії тоталітарної травми, що представлена у творах сучасних авторів (Василя Шкляра, Оксани Забужко, Сергія Жадана та ін.). Осмислення травматичного досвіду минулого є важливим чинником розвитку сучасної літератури, що виходить із тіні колоніального минулого не лише формально, а й через системне оновлення дискурсу.*

*Ключові слова: пам'ять, посттоталітарна травма, текст, герой, національна ідентичність.*

Маючи віковий досвід колоніального гноблення і тоталітарних репресій, українська культура набула значного травматичного досвіду, який визначив шляхи її розвитку на майбутні десятиліття. Коли йдеться про специфіку пам'яті в посттоталітарний період, то насамперед маємо справу з пам'яттю травматичною. Про це свідчать практично всі дослідження цього явища, в тому числі й літературознавчі праці Аліції Бялецької[1], Джефрі Гартмана[2], Марії

[1] Alicja Białecka, «Ekspresja lteracka jako strategia przetrwania po traumie. Doświadczenie Aushwitz w literaturze kobiecej». *Kobiety wojny. Między zbrodnią a krzykiem o godność* / red. A. Bartuś. Oświęcim (2014), 249–256.

[2] Geoffry H Hartman, «Wiedza traumatyczna I badania literackie». *Antologia studiów nad traumą* / Pod red. Tomasza Łysaka. Kraków (2015), 377–415.

Делапер'єре[3], Кейті Карут[4]. Остання дефініює травму як незатребуваний досвід, під владою якого перебувають ті, хто його пережив. Натомість травматичну пам'ять учена визначає як повернення минулого, яке не до кінця нами прийняте і зрозуміле. Важливим чинником у контексті осмислення цього явища є «повернення минулого», що засвідчує факт неможливості зникнення травми без її пропрацювання. Б. Мішталь під травматичною розуміє пам'ять, витоки якої – в певному травматичному досвіді[5]. Таким досвідом для українців, як практично для всіх європейців, став досвід тоталітаризму.

Беручи до уваги специфіку, характер та результати дослідження посттоталітарної пам'яті, цілком логічно розглядати тексти художньої літератури як суб'єкт естетизації травматичного досвіду, один із варіантів його пропрацювання (за Ж-Ф. Ліотаром, Дж. Аґамбеном, Д. ЛаКапрою), з одного боку, з іншого – як модель відродження історичної пам'яті, фройдівський метод продовження історії. У випадку останнього йдеться про намагання відновити цілісність традиції через цілісність історії, в якій травматичні події є невід'ємним складником. Томаш Більчевський акцентує увагу на безцінній ролі літератури, яка, незважаючи на постколоніальну стагнацію суспільства загалом і культури зокрема, безкомпромісно взялася за реінкарнацію та терапію травматичної пам'яті. Дослідник вважає, що значення художніх текстів, котрі відкривають і пропрацьовують «рани та одержимість», пов'язані з травматичними подіями минулого, які переказувалися з покоління в покоління, полягає в тому, що саме вони уможливлюють входження в несвідомий або малосвідомий простір індивідуальної та спільної історії[6]. Саме такі тексти можуть виконувати функцію перетворювання, бути своєрідним каталізатором, що дає можливість по-іншому глянути на минуле, аби зрозуміти його і змінити своє життя.

На початку 1990-х рр. українське суспільство постало перед проблемою освоєння свого минулого. На той час воно зазнало кількарівневого демаскування. Було знято численні табу, що стосувалися травматичних сторінок національної історії, таких як Розстріляне відродження, Голодомор, колективізація, національно-визвольна боротьба тощо. Питання пріоритету національних цінностей поступово посідало провідні позиції у свідомості суспільства. Відтак дослідження наслідків радянського терору видалося вкрай важливим для деміфологізації режиму та викриття його сутності з метою припинення наростаючої ностальгії за «совком» і відродження національної самосвідомості суспільства. Важливо й те, що разом із західними віяннями в українську культуру поверталися збережені

[3] Maria Delaperrièrre, «Miejsca pamięci czy pamięć miejsc? Kilka refleksji na temat uobecniania przeszłości w literaturze współczesnej». *Ruch literacki*, R. LIV, Z. 1 (316). (2013), 49–61.

[4] *Cathy Caruth, Trauma: Explorations in Memory* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1995), 277 .

[5] *Barbara Misztal, Theories of Social Remembering (Philadelphia*: Open University Press, *2003*), 160.

[6] Tomasz Bilczewski, «Trauma, translacja, transmisja w perspektywie postpamięci». *Od pamięci biodziedzicznej do postpamięci* / pod red. T. Szostek, R. Sendyki, R. Nycza. Warszawa (2013), 62.

в еміграції залишки тієї національної традиції, яка була зірвана тоталітарною політикою Радянського Союзу.

Відштовхуючись від таких аспектів, можемо сформулювати принцип класифікації травматичного досвіду українського суспільства та окреслити специфіку опанування ним літератури періоду незалежності. В основу цієї класифікації покладемо передусім хронологічний вимір, за яким рефлексію посттоталітарної пам'яті в літературі визначаємо як:

1. розвінчування тоталітарної ідеології та «прощання з імперією», що спостерігаємо в художніх текстах наприкінці 1980-х – аж до кінця 1990-х рр.;

2. усвідомлення та подолання посттравматичного синдрому після 2000-х рр.;

3. нові виклики посттоталітарної пам'яті після Революції гідності.

У першому випадку йдеться про особливості літературної реакції на процес розпаду тоталітарної імперії та можливості свідомісного виходу поза межі ідеологічних рамок домінуючого впродовж десятиліть соцреалістичного стилю та радянського канону. Оля Гнатюк звертає увагу на те, що «завдання, яке було поставлене перед літературою кінця 1980-х, полягало в перетворенні культурної ідентичності – з радянської російськомовної, в українську, національну»[7]. Цілком логічно вважати, що наслідком історичного перелому є не тільки радикальні зміни в різних формах організації та функціонування суспільства; в культурі насамперед – це можливість упорядкування та реорганізації існуючої ієрархії та канону, тотальна ревізія тоталітарної спадщини, наслідком чого є вилучення з культурного обігу тих елементів, які більше не є об'єктом першочергового значення й загального зацікавлення.

А. Клосковська зауважує, що світ культури для людини – єдиний реальний світ, який репрезентує її погляди і вчинки. А тому осягнення постколоніальної реальності через призму культурного світогляду видається найбільш продуктивним, особливо коли йдеться про формування національного світогляду через відродження пам'яті минулого у випадку, коли ця пам›ять є надмір травматичною. Дослідниця звертає увагу на те, що стосовно світу люди думають і діють відповідно до його символічного смислу, а не об'єктивної дійсності. «Тим, що визначає людську поведінку, є не об'єктивна реальність, а людська візія та інтерпретація цієї реальності»[8]. Таким чином, література, яка стає важливим виразником переродження вже посттоталітарної чи – ширше – постколоніальної культури, набуває вагомого значення в процесі відбудови національної ідентичності.

Українська література 1990-х рр. ще не зовсім ангажується в постколоніальні та посттоталітарні мистецькі практики, хоча й виходить на якісно новий рівень порівняно з ідеологічним мистецтвом соціалістичного реалізму. Важливо, що з проголошенням незалежності відбувається активне пожвавлення переосмислення

[7] Ola Hnatiuk, *Pożegnanie z imperium. Ukraińskie dyskusje o tożsamośc* (Lublin, 2003), 69.

[8] A. Kłoskowska «Tożsamość i identyfikacja narodowa w perspektywie historycznej i psychologicznej». *Kultura i Społeczeństwo*, nr 1 (1992), 139.

тоталітарного літературного канону, спроби його ре(де)конструкції та реабілітації репресованих радянською системою імен і текстів.

Письменники, у творчості яких тема посттоталітарної травми стала визначальною, першочергово вдавалися до психологічного осмислення дійсності в часі ПОСТ-. Їхні твори – це запропонована модель так званого прощання з імперією, вихід поза межі її ментальних та ідеологічних рамок. Витіснена пам'ять у такому випадку виконує роль енігматичного тла, не маючи ще чітко окресленого місця у спробах молодих вирватися із силового поля тяжіння недалекого минулого. Про це йдеться в ранніх творах Ю. Андруховича («Рекреації» (1992), «Московіада» (1993) «Перверзія» (1996)). Знаковим у цьому плані видається його роман жахів «Московіада», де автор у властивій йому манері метафорично-містифікаційного письма показує розпад імперії у свідомості представників свого покоління. Хоч Ю. Андрухович і не вдається до реконструкції історичної пам'яті, однак його герої переживають актуальні події у світлі набутого досвіду як час-міф, час-ефемерію, за закінченням якого неодмінно має відкритися сутність втраченого і забутого. В такому контексті прочитуємо проєкцію на перспективу переосмислення тоталітарного досвіду вже за інших умов, бо так чи так він все одно залишиться в пам'яті покоління як метафорична «куля в черепі».

«Польові дослідження з українського сексу» (1996) О. Забужко стали першим текстом 1990-х рр., який безпосередньо апелював до травматичного досвіду українців (голоду, репресій, ув'язнень і розстрілів інтелігенції), який позначився на світогляді і, зрештою, визначив долю багатьох представників покоління головної героїні Оксани. Авторка вдається до психоаналітичних студій поведінки героїв свого роману, наділяючи їх посттоталітарним травматичним синдромом. Пам'ять стає тим подразником, який провокує героїв до звільнення від минулого, до віднайдення власної національної та індивідуальної ідентичності поза межами травматичного досвіду.

Проговорення травми як тенденційної стратегії в процесі переосмислення тоталітарної пам'яті стає ознакою того посттоталітарного дискурсу, який формують твори О. Ульяненка та Є. Пашковського. Автори, кожен у своїй манері, намагаються показати світ здеградованого соціуму, основні причини падіння якого – саме в деконструкції світу, звичного людській природі й соціальному середовищу. Герої «Сталінки» (1994) О. Ульяненка – це типовий продукт тоталітарної системи, яка, перетворивши їх свого часу на легкокеровані елементи, позбавила можливості соціальної адаптації в будь-яких інших умовах.

Персонажі творів О. Ульяненка та Є. Пашковського – приклад людей зі скаліченою пам'яттю, які не знаходять властивого місця в соціумі, що вчергове переживає кризу цінностей, особливо в умовах незалежності. Герой «Щоденного жезла» (1999) Є. Пашковського відчуває брак культурного середовища, в якому пережитий досвід набув би властивих дискурсивних практик, відкривши разом із тим правдиву сутність гібридної реальності.

Після численних пошуків виходу українського суспільства з культурної кризи, лише після входження в нове тисячоліття воно стає на якісно інший шлях ревізії травматичного досвіду. Безпосередньо на цю ситуацію вплинули щонайменше два чинники: остаточне пробудження національної свідомості, що супроводжувалося численними суспільними рухами та протестними акціями; соціально активним стає покоління, яке виросло в умовах уже незалежної України, а тому щодо минулого тоталітарного досвіду мислило дещо іншими категоріями, аніж ті, хто мав безпосередній досвід життя в СРСР. Такий розрив поколіннєвих стосунків, що виражений у сильному когнітивному дисонансі радянської і пострадянської генерацій, з одного боку, відкривав перспективу незаангажованого перепрочитання минулого та зведення з ним остаточних порахунків. На молоде покоління покладалися великі надії хоча б тому, що саме перед ним відкрилися можливості безпосереднього ознайомлення зі світовою культурою, вільного подорожування світом, відкриття його та вписування культури української у світовий контекст.

З іншого боку, цей розрив загрожував витісненням саме національного питання, як і питання травматичної пам'яті зі свідомісних орієнтирів цього покоління. На авансцені культурного розвитку опинилося театральне заперечення традиції, що переросло в масове. Трендовим стає образ вільної успішної людини, для якої нівелюються всілякі кордони, національна закоріненість, територіальна належність, табу, передовсім моральні. Ганс-Крістіан Трепте звертає увагу, що XXI століття стає століттям міграції, сучасного номадизму. На його думку, в цей період з'являється екстериторіальна література, різноманітні «одіссеї» сучасності. Творячи фікційні світи, автори таких текстів демонструють нові пізнавальні перспективи змішаних гібридних культур так званої «третьої географії», третього простору, третіх цінностей, що формуються переважно в хистких кордонах сучасної Європи[9]. Представникам наймолодшого літературного покоління тема травматичного досвіду видається не настільки актуальною. Саме тому обов'язок подолання травми минулого остаточно бере на себе покоління, яке ввійшло в літературу наприкінці 1980-х рр., пережившиши щонайменше потрійну зміну культурних орієнтирів. По-перше, зростання в контексті панівної на той час комуністичної ідеології, по-друге, прощання з імперськими ідеалами в період краху СРСР та намагання створити власний літературний дискурс як в Україні, так і за її межами впродовж 1990-х рр. і, по-третє, повернення до пам'яті минулого – як до неосвоєного джерела травми та причини суспільної розхристаності, культурної дезорієнтації сучасності. Однак важливим і незмінним свідомісним орієнтиром представників цієї генерації пріоритет національного та вписування його в європейський культурний

[9] Hans-Christian Trepte, «W poszukiwaniu „innej wolności". Opcja emigracyjna, czyli nowy nomadyzm». *Opcja niemiecka o problemach z tożsamością i historią w literaturze polskiej i niemieckiej po 1989 roku* / pod red. W. Browarnego, M. Wolting. Kraków (2014), 181

простір. За Т. Вайзер, якщо покоління, яке безпосередньо пережило травму війни і таборів за життя, відчуває її невимовність, свідчить про «мовний бар'єр» перед обличчям досвіду, то наступне покоління характеризується «мовним надлишком», йому притаманний «чистий досвід безперервного мовлення»[10]. Автори – представники цього покоління – беруть на себе обов'язок говорити як від свого, так і від імені предків, повертаючи їхню пам'ять у сучасний історичний дискурс та представляючи її на суспільне обдумування й обговорення.

Літературними творами, які порушують проблему національного травматичного досвіду та розрахунку з посттоталітарним минулим, є «Весілля з Європою» (2008) А. Санченка, «Жертвопринесення» (2007) С. Процюка, «Біг Мак» (2003), «Депешмод» (2004), «Ворошиловград» (2010) С. Жадана, «Тема для медитації» (2003) Л. Кононовича, «Століття Якова» (2010) та «Соло для Соломії» (2013) В. Лиса, «Музей покинутих секретів» (2009) О. Забужко, «Записки українського самашедшего» (2010) Л. Костенко та ін.

Л. Кононович та М. Матіос, наприклад, апелюють до глибоко закоріненої травми минулого, яка безпосередньо впливає на поведінку сучасників. У «Темі для медитації» Л. Кононович пропонує зведення порахунків із минулим, яке деструктивним чином вплинуло на життя сучасників. Герой його твору зауважує визначальне для сучасного українського суспільства явище: з часу розпаду Радянського Союзу в стратегічних державних інституціях не відбулося радикальної зміни владних еліт, що сформувало ситуацію псевдонезалежності, перекрило шлях ревіталізації України, її нових цінностей і перспектив. М. Матіос у романі «Солодка Даруся» апелює до психологічних ураз суспільства, серед яких – посттравматичний синдром, спровокований втратами, яких зазнала українська людність за часів радянської окупації. Авторка не пропонує шляхів вирішення існуючих проблем, однак вказує на символічне місце і причину травми.

В. Шкляр у романах «Чорний Ворон» (2009) та «Маруся» (2014) по-іншому репрезентує особливості національної травми. Актуалізуючи проблему національно-визвольної боротьби на початках радянізації України, автор намагається відродити ті сторінки витісненої пам'яті, які унаочнюють її національний характер. Письменник реанімує безперервність традиції боротьби, в якій національна ідея є визначальним концептом свідомості українців. Герої його романів, чи то в Холодному Яру, чи в поліських лісах, чи на київському Майдані, активно протистоять тоталітарній експансії, розуміючи її як чужу і ворожу українській ментальності.

Антитоталітарну стратегію пам'яті відстоює також А. Кокотюха в романах «Червоний» (2012) та «Чорний ліс» (2015). Цей автор звертається до теми Другої світової війни, яка стала новим етапом у процесі радянської тоталітаризації

[10] Татьяна Вайзер, «Травматология логоса: язык травмы и деформация языка в постсоветской поэзии». Новое литературное обозрение № 1 (125) (2014), http://magazines.russ.ru/nlo/2014/125/26v-pr.html

України, застосовуючи нові методи і підстави для створення радянської пам'яті. Разом із тим автор творів порушує ширшу проблему – територіальну та культурну експансію Польщі на Західноукраїнські землі, а також, безперечно, конфлікт тоталітарних амбіцій Гітлера і Сталіна щодо України.

Ще однієї переоцінки тоталітарного минулого українська культура зазнає вже після Революції гідності в 2013–2014 рр. та війни на Донбасі. Йдеться про сучасну травму, якої зазнають представники соціально активного покоління 25–50-літніх. У світлі сучасної травми відбувається радикальне переосмислення радянського минулого, наслідки якого стали основною причиною культурної розрізненості та «повзучої» колонізації, яка, як виявилося, не припинилася з розпадом СРСР. А тому відсилання в сучасних літературних текстах, що пишуться по гарячих слідах актуальних подій, до травматичної пам'яті засвідчують своєрідний трансфер, психологічне перенесення травматичного сприймання близьких подій на історично більш віддалені. Події Євромайдану, як і війни на Донбасі, безпосередньо апелюють і до травматичного досвіду, і до історичної традиції національної боротьби за незалежність. На хвилі такого дискурсу з'являються «Під крилами великої Матері» (2015) В. Процюка, «Вогненна зима» (2015) А. Кокотюхи, «Іловайськ» (2015) Є. Положія, «Маріупольський процес» (2015) Г. Вдовиченко, «Чорне сонце» (2015) В. Шкляра, «Аеропорт» (2015) С. Лойка, «Інтернат» (2017) С. Жадана, «Довгі часи» (2017) В. Рафаєнка, «Доця» (2019) Тамари Горіха Зерня, «Сліди на дорозі» (2018) Валерія Ананьєва.

Властиво, що ідентифікація пам'яті минулого та виявлення національної травми відбувається в різних родах і жанрах літератури. Саме в контексті Євромайдану виникає феномен стихійної революційної поезії, що здебільшого апелює до наслідків радянського минулого в сьогоденні. Прозові ж тексти в різний спосіб засвідчують поліпроблематичність українського посттоталітарного суспільства на тлі Революції гідності.

* * *

Отже, тема травматичного досвіду щодо значно ширшого дискурсу пам'яті, ставши об'єктом наукових студій, набула чимало інтерпретацій, дефініцій, версій можливості чи неможливості вираження. Однак спільною точкою дотику всіх досліджень є необхідність виявлення суспільної травми минулого з метою з'ясування її впливу на механізми творення літературного героя, який є не лише виразником посттоталітарної культури, а й прообразом сучасного суспільства. В цьому здебільшого і проявляється особливість посттоталітарної пам'яті, особливо в її травматичному вияві. Література як один зі стовпів національної культури залишається найбільш актуальним джерелом дослідження порушуваної проблеми.

**Оксана Кожем'якіна**
*Домініканський університет Каліфорнії*
*oksniko@ukr.net*

# НАРАТИВИ (НЕ)ДОВІРИ В РАДЯНСЬКІЙ ІДЕОЛОГІЇ: ТЕМПОРАЛЬНІСТЬ СОЦІАЛЬНОЇ ПАМ'ЯТІ

*У розділі розглянуто темпоральні витоки культури довіри та недовіри в контексті аналізу наслідків постколоніального статусу України та розуміння тенденцій травматичного дискурсу проблем сучасної української ідентичності. Особливу увагу звернено на наративи довіри/недовіри в тоталітарній системі радянської ідеології, в результаті чого виявлено взаємозалежності довіри, ідентичності, громадянської самоорганізації, соціальної пам'яті та культурної травми в контексті практик деконструкції минулого в теперішньому. Як монологічні ознаки тоталітарної ідеології акцентовано тиражування постійної присутності образу ворога, підміну понять, месіанські цілі, конструювання псевдофеноменів тощо, що сприяло формуванню специфічної комунікативної культури мовчання та атмосфери тотальної підозрілості й недовіри.*

*Ключові слова: довіра, недовіра, культурна травма, політичний міф, тоталітарна ідеологія, соціальна пам'ять, радянська ідентичність.*

Дискусії щодо наслідків постколоніального статусу України, його впливу на сьогодення та європейське майбутнє демонструють потужну теоретичну й методологічну вагу в контексті пошуку оптимальних відповідей на сучасні виклики української державності. Проблема довіри/недовіри в тоталітарній радянській ідеології мала відчутний класовий та антигуманістичний характер, віддалені наслідки чого можуть бути розглянуті наступними поколіннями українців в контексті теорії культурної (соціальної) травми та маніпулятивних ефектів політичних міфів.

Теоретико-методологічне оформлення травматичного дискурсу в контексті аналізу трансформацій соціальної дійсності було започатковано К. Еріксоном,

П. Штомпкою, Дж. Александером, Р. Айєрманом, Н. Смелзером, С. Жижеком, Ж. Лаканом, К. Карут, П. Рікером та ін., які фіксували розмаїте коло детермінант травматичних впливів минулого на сучасні демократичні процеси. Праці П. Штомпки, Ф. Фукуями, А. Селігмена, П. Рікера, Дж. Госкінга та ін. виявляють взаємозалежності довіри, ідентичності, соціальної пам'яті та культурної травми в контексті вивчення інструментів впливу тоталітарних режимів, актуалізуючи потребу дослідження аксіологічних і моральних детермінант темпоральності в культурі довіри, ілюструючи практики деконструкції минулого в теперішньому.

Проблематика культурної (соціальної) травми, набуваючи міждисциплінарного розвитку як одного з дисфункціональних проявів соціальної пам'яті, постає черговим парадигмальним зрушенням після парадигм прогресу та кризи, надаючи нових просторово-часових вимірів дослідженням соціальної динаміки сучасності. Культурна травма як ціннісно-смислова деформація, яка виникла внаслідок радикальних соціальних трансформацій (економічних, політичних, культурних, екологічних тощо), зумовлює кардинальні зміни в структурах життєвих очікувань – життєвих стратегій, шляхів соціальної самореалізації, координат соціальних взаємодій, що спричиняють різке зниження відчуття захищеності та надійності, руйнуючи екзистенційну довіру. Колективний рівень культурної травми визначається горизонтами її суспільного поширення, зумовлюючи масові стани криз, аномій, вини, скорботи тощо. Відтак з'являються травматичні видозміни колективної ідентичності та руйнуються звичні соціальні зв'язки.

Ознакою подолання культурної травми (зокрема, тоталітарного комуністичного минулого та постколоніальних впливів) стають якісні ціннісні перетворення, які орієнтують на нові цілі суспільного розвитку, що потребує застосування більш радикальних методів розриву з травматичним минулим.

На думку Дж. Госкінга, в поясненні дієвості руйнівного терору радянської влади 1930-х років принципову роль відіграло саме стрімке і повсюдне поширення всезагальної та взаємної недовіри, постаючи вирішальним доповненням до політичної монополії комуністичної партії та авторитарних лідерських амбіцій Сталіна в прагненні абсолютної влади[1]. Відтак стрімке падіння міжособистісної та генералізованої довіри зумовило надзвичайно згубні наслідки в цілому, провокуючи, насамперед, практики тотальної підозри й комунікативної обережності.

Знищення базальної довіри стало тим механізмом, який спричинив загальну атмосферу вразливості до тоталітарних впливів і неспроможність дієвого громадянського протистояння через низький рівень соціального капіталу. Великий партійно-державний апарат працював над тим, щоб зламати ціннісно-нормативні засади традиційної суспільної довіри (руйнуючи, зокрема, національну ідентичність), здійснюючи жорстокі масштабні кампанії терору як інструменту

[1] Хоскинг, Джефри. Доверие *и* недоверие в СССР: общий обзор / Неприкосновенный запас. 2013, № 6 (92). С. 70–97.

влади з метою формування атмосфери загальної підозрілості й страху. Підірвати суспільну довіру означало забрати в людей екзистенційні основи захищеності та онтологічні підвалини соціальної взаємодії, коли навіть у близькому оточенні людина не відчувала себе в безпеці та не могла розраховувати на підтримку. Адже довіра, попри її непомітність, відіграє провідну роль у формуванні соціальності загалом, як на міжособистісному, так і генералізованому та інституційному рівнях.

Варто зазначити, що рівень, ресурси та якість довіри доволі часто називають ціннісним барометром соціальних змін, насамперед у відображальному, індикативному та інтегративному аспектах. Відображальна здатність довіри вказує на специфіку соціальних взаємодій у наявній ціннісно-нормативній системі, індикативний потенціал довіри характеризує її як показник суспільного здоров'я та маркер соціальної надійності, інтегративні спроможності довіри уможливлюють тривалі солідарні взаємозв'язки на різноманітних рівнях. Отже, довіра розуміється як дієва соціокультурна детермінанта злагодженої суспільної самоорганізації, виявляючи ціннісний потенціал взаємодопомоги та відповідального партнерства в результативній взаємодії на різноманітних рівнях соціальної активності [2].

У контексті цього дослідження посилений науковий інтерес викликає одна з небагатьох у вітчизняній радянській філософії доби «розвиненого соціалізму» монографія з проблематики довіри під назвою «Категорія довір'я в марксистській етиці» (1970 р.), що належить перу Бориса Олександровича Рутковського, наукового співробітника Інституту філософії АН УРСР. Згідно з єдино можливою в ті часи традицією наукових досліджень, а саме – марксистсько-ленінською, в монографії наголошується на народженні нової радянської моралі, яка сприяла вихованню нового покоління людей на почуттях радянського патріотизму, безмежної відданості комуністичним ідеалам і пролетарського інтернаціоналізму. Це й створило, на думку радянського науковця, справжні людяні відносини – «відносини колективізму і товариської взаємодопомоги, довір'я і поваги, рівності і братерства»[3], а експлуататорському суспільству з домінантним принципом «людина людині вовк» покладено край. Тому декларовані в цій праці ідеї (недовір'я розуміється як породження експлуататорського суспільства, а в період переходу до комунізму відбувається розширення сфери довіри; довіра як категорія комуністичної моралі спирається на партійну свідомість, високу організованість, сувору дисципліну та відповідальність комуністів) демонструють виключне право й виключні унікальні можливості лише соціалістичного ладу створити сприятливі умови для поширення довіри на всі сфери соціуму, закладаючи ідеологічне підґрунтя в міф про щасливе життя в Країні Рад. Проте реалії радянського життя мали зовсім інші ознаки.

[2] Кожем'якіна, Оксана. Довіра як ціннісна основа соціальної взаємодії. Черкаси: ФОП Гордієнко, 2019. 424 с.

[3] Рутковський, Б.О. Категорія довір'я в марксистській етиці. – К.: Наукова думка, 1970. С. 3.

Система радянської «довіри» здійснювалася, зокрема, шляхом тиражування постійної присутності образу ворога та інституціалізації в розмаїтих активностях і суб'єктах тотального контролю спецслужб. Доволі виразно така практика проявлялася в закордонних поїздках, особливо в капіталістичні країни. Цікаві Я-спостереження та Ми-враження мають учасники таких подорожей. Зокрема, своїми фотоспогадами та враженнями про контрастне сприйняття соціалістичного та капіталістичного світів поділилися учасники Близькосхідного круїзу (Греція, Кіпр, Туреччина, Єгипет), що відбувся понад 40 років тому, в січні 1979 р.[4] Кожна туристична група мала декількох штатних і позаштатних представників спецслужб та осіб, які здійснювали додатковий нагляд і взаємне стеження один за одним. Окрему увагу було приділено підготовчим бесідам щодо інтерпретації всього побаченого та способам його узгодження з радянською ідеологією. Такі «персональні історії» дають можливість виявити конкретні способи та механізми тоталітарного контролю і маніпулятивної обробки свідомості як частини соціального інжинірингу радянської доби.

Таким чином, радянська влада прагнула вибудувати подвійну систему суспільно-ідеологічної інтегративності: з одного боку, надзвичайна довіра (з переходом у некритичні та часом фанатичні формати віри) щодо комуністичної ідеології та правильності обраного владою шляху і водночас повсюдні практики пильної недовіри до ворога (зовнішнього та внутрішнього, явного, прихованого, конструйованого, інтерпретованого та ін.), який тільки й чекає можливості скористатися помилками і вразливістю Країни Рад.

Зауважимо, що базовою ознакою тоталітарної ідеології є підміна понять, що забезпечується пропагандистськими наративами обґрунтування доцільності та визнання «правильності» визначених владою месіанських цілей і способів їх досягнення. Особливо добре сприймаються негативні програми – ненависть до когось, формування образу ворога, як внутрішнього, так і зовнішнього. Тому цілеспрямовано конструюється низка феноменів «псевдо-»: псевдонауки, псевдоправди, псевдоморалі, псевдозакону тощо, руйнуючи ціннісні підстави людяності взагалі. Навіть далекі від політики сфери (освіта, наука, культура) не мають права на об'єктивне дослідження, спонтанну творчість чи авторське висвітлення питань.

Насамперед викривленим метаморфозам підлягають ключові для демократії поняття свободи, закону, справедливості, права, істини та ін. У тоталітарному суспільстві, зауважує Ф. фон Хайєк, будь-яка критика та сумнів підлягають придушенню, впроваджується тотальний контроль над інформацією з метою укріплення віри в правоту влади[5]. Це й зумовлює одну з найважливіших комунікативних ознак тоталітарного дискурсу – принциповий ідеологічний монолог, що різко

[4] Спогади, розказані авторці її родичами.

[5] Хайек, Фридрих фон. Дорога к рабству [пер. с англ. М. Гнедовского]. – М.: Новое издательство, 2005. С. 156.

засуджує будь-яку іншу позицію та не дає можливості звучати поліфонії альтернатив. Усе піддається жорсткій цензурі та має чітку ідеологічну мету – обґрунтовувати й поширювати встановлені владою, додатково інтерпретативно уточнені (зокрема, затверджені матеріалами з'їздів партії) та ідеологічно виважені ціннісні орієнтири. Така ексклюзивність і тотальність політичного концептуалізується виключним правом на істину як вигідну панівній владі позицію, що вдало легітимується поширеними політичними міфами.

У радянській ідентичності найкращою (безпечною) поведінкою було мовчання, що закарбовувалося в поколінській трансляції численними способами тоталітарного й авторитарного монологу влади, закріплюючи наратив сліпої довіри до радянської влади репресивними засобами та викорінюючи з суспільної свідомості основи критичного мислення. Такі комунікативні настанови повсюдного страху висловлювати власну думку щодо певних політичних (а іноді й просто побутових і повсякденних) подій сприяли культивуванню поведінки підозрілості та атмосфери тотальної недовіри, стаючи, по суті, «мультиплікатором мовчання». Така культура мовчання чітко вписувалася в тоталітарну систему ідеологічного монологу влади, підриваючи систему комунікацій та руйнуючи основи соціального капіталу спільноти.

Отже, постколоніальне минуле постає для сучасної України соціальним викликом, який заважає рухатися в напрямку національної самореалізації та втілення демократичних європейських цінностей. Попри тридцятирічний період пострадянської незалежної української державності, «радянськість» присутня в сучасному житті українців – у формі історичної пам'яті, радянської ідентичності, колективної травми, радянських свят, радянської зросійщеної мови тощо. Живучість радянського у світогляді сучасних українців зумовлюється історичною тяглістю численних політичних міфів, майстерно вмонтованих, зокрема, в переписану історію, повсякденне життя, освітні компоненти навчально-виховних інституцій.

Розглянутий з позицій соціального конструктивізму політичний міф можемо визначити як динамічну форму наративної організації політичного простору й часу, що каналізує колективні бажання, задає значимі смисли та актуальні орієнтири розвитку спільноти, закладаючи темпоральні основи її (спільноти) ідентичності шляхом фокусованої інтерпретації минулого, теперішнього та пророкованого майбутнього. Зокрема, в дослідженні про технології політичних міфів Е. Касірер зазначав, що «наші сучасні політики чудово знають, що великими масами людей набагато легше управляти силою уяви, ніж грубою фізичною силою. І вони майстерно використовують це знання. Політик у певному сенсі стає публічним пророком. А пророцтва стають невід'ємною частиною нової техніки управління»[6]. По суті, радянська ідеологічна система була великим політичним міфом, що переживає наразі в деяких країнах «друге народження», являючи собою месіанські наративи довіри до комуністичної партії. Особливу роль тут

[6] Cassirer, Ernst. *The Myth of the State*. Middletown: Book Crafters, 2014. 303 p. P. 289.

відігравав міф про щасливе комуністичне майбутнє, що став маніпулятивним осереддям та пророчим підтекстом низки інших міфів радянськості. Причому слід наголосити на когнітивній особливості політичного міфу, коли важливою постає насамперед наявність спільноти, яка вірить у міф, сприймаючи його як істину, а не реальна достовірність і правдивість міфу, його відповідність дійсності, що й зумовлює особливий ідеологічний статус та наративний функціонал міфу.

Маніпулятивний ефект політичного міфу посилюється внаслідок ретельно продуманої й технологічно вибудованої комбінації когнітивних та емоційних чинників, із застосуванням відповідних ситуації архетипних образів. У політичній міфотворчості архетипи постають концептуальними базисами «якірного» типу, які слугують інтерпретативним підґрунтям радянської ідентичності (наприклад, вибудовані за принципом бінарних опозицій «друг – ворог» численні герої та «вороги народу» або звеличені до нумінозних висот партійні лідери). Дієвість політичного міфу спрацьовує, насамперед, за рахунок посиленого емоційного впливу, активізації широкої масової підтримки та залучення в політичну ритуалізацію, переформатування ідентичності, ідеологічної обробки та чітко фокусованої зміни функцій мови як магічного маніпулятивного інструменту. Політичні міфи транслюють наративи закріплення територіалізації спогадів, легітимують витоки ідеології, сприяють мобілізації зусиль і солідаризації колективної любові, підтримуючи загалом утворення та ідентифікацію певного «Ми».

Зокрема, яскравим прикладом впливу радянського політичного міфу та відголосків довіри до радянської влади є ставлення сучасних українців до відзначення Дня пам'яті та примирення 8 травня, що увиразнює ціннісні зсуви в змістовному та смисловому наповненні предмета відзначення. Ідеологічне зміщення акцентів перемоги з колективної заслуги й спільних зусиль до уніфікованого, виключно радянського, а пізніше виключно російського (успадкованого і також міфологізованого) внеску в перемогу демонструє звеличення відродженого міфу про народ-переможець, на чолі з видатними лідерами (сильними й авторитетними/авторитарними) та з ідеологічно чистою монолітною партією.

Виразною ілюстрацією занурення в минуле та гібридних переформатувань політичного міфу радянськості в умовах пострадянської Росії є ідеологічна стратегія «переоцінки цінностей» у наративах сприйняття ролі радянського (в дивній комбінації з імперським) і технологій їх екстраполяції в сучасне. Наприклад, чого лише варта динаміка структур міфологеми Сталіна, яка різко змінила свою валентність протягом останнього десятиліття, реанімуючи ключові ознаки тоталітарного політичного міфу: образ ворога, особливий месіанський шлях, самоізоляція, атмосфера тотальної підозрілості, жорстка централізація влади, актуальність мілітаризації, культивування агресивної недовіри до всього ворожого.

І в цьому випадку така сліпа довіра до влади та її ідеологічних конструктів є також проявом травматичного досвіду тоталітарного минулого, що актуалізує в колективній пам'яті захисні механізми мовчазної радянської ідентичності.

Тобто така абсолютна довіра може ставати маніпулятивною зброєю, що сприяє формуванню пасивної установки на некритичне сприйняття ідеологічних засад віртуозно вибудованих технологій прихованого впливу, виявляючи деструктивні ефекти радикальної довіри як пасивності, легковірності й некритичності. Отже, сліпа, некритична довіра до влади є проявом відчуття власної меншовартості, громадянської слабкості та безпорадності, навіяних, зокрема, тотальною атмосферою страху, що повсюдно продукувалася радянською ідеологічною машиною.

Тому певний рівень недовіри до влади і наявність розгалуженої системи громадянського контролю є однією з базових умов успішного функціонування демократії, що передбачає високий рівень громадянської свободи та громадянську відповідальність. Зокрема, аналізуючи хід і природу процесів децентралізації, Ф. Фукуяма наголошує, що чинник невизначеності в організаційній структурі держави обумовлений не стільки мірою та способом контролю довірених осіб, скільки наявною на різних ієрархічних рівнях мірою свободи дій та обсягу відповідальності [7]. Такий спосіб здійснення повноважень базується на принципі субсидіарності, або доповнювальності, коли рішення приймаються на тому рівні, де реалізуються ці повноваження. Відтак актуалізуються горизонтальні взаємодії, зумовлюючи і якість довіри на всіх рівнях. Натомість жорстка централізована вертикаль, вибудована в радянській державній системі, передбачала повсюдний перехресний контроль та апріорне узгодження з політикою партії. Наслідки подібної патерналістської політичної поведінки, втілені в численних сучасних проявах радянської ідентичності, і визначають особливості політичної культури постколоніальних держав, стримуючи успішне демократичне реформування та уповільнюючи модернізаційні процеси суспільного розвитку.

Окрему увагу варто приділити аналізу низького рівня довіри до переважної більшості державних інституцій, що має глибокий зв'язок з проявами культурної травми пострадянської доби. У вступі до колективної монографії «Суспільство без довіри» один з провідних соціологів України Євген Головаха, розглядаючи причини низького рівня генералізованої довіри в країні, виявляє історичні джерела атмосфери недовіри та обґрунтовує її певний конструктивний вплив на підтримання соціального порядку і стан громадянського суспільства. Водночас високий рівень недовіри не може бути тривалим, оскільки така ситуація згубно впливає на процеси реформування в країні. Причому автори праці наголошують, що саме якість довіри є однією з провідних передумов економічного та соціально-політичного реформування, яке й уможливить вихід країни з пострадянської кризи[8]. Окрім того, Є. Головаха виявляє цікаві кореляції між рівнем довіри та мірою свободи, зважаючи на вплив тоталітарного та авторитарного

[7] Фукуяма, Френсис. Сильное государство: Управление *и* мировой порядок в XXI веке: [пер. с англ.]. – М.: АСТ, Хранитель, 2006. С. 118.

[8] Общество без доверия / Под. ред. Е. Головахи, Н. Костенко, С. Макеева. – К.: Институт социологии НАН Украины, 2014. С. 9.

минулого: «Наша пострадянська дійсність така: що вища довіра до влади у країні, то менше там політичних та інших свобод для громадян. І виявляється, що іноді те, що у світі вважається визначальним фактором інтеграції, стабілізації і позитивного сталого розвитку країни, в наших умовах це шлях до стагнації, дефляції та безперспективності» [9].

Досліджуючи географічні, демографічні, політичні та громадянські виміри соціального портрету радянської ідентичності періоду 2000-х рр. в Україні, А. Колодій висновує, що радянська ідентичність базується насамперед на ідеологічній та політичній ідентифікації, «яка в умовах антинаціональної пропаганди заміняла частині громадян СРСР національну ідентичність» [10]. Тобто насамперед це люди, які втратили зв'язок зі своєю малою батьківщиною, замінивши загублену національну ідентичність на радянську, демонструючи глибоку вкоріненість ідеологічних штампів радянської доби.

Що ми маємо наразі? Після Революції Гідності, впровадження політики декомунізації, в умовах затяжної гібридної війни?

Відчутним є світоглядний зсув більшості українців у бік посилення патріотичного духу та активізації громадянського і державного руху щодо посилення значущості етнонаціональної політики. Проте «радянська ідентичність», підживлена проросійськими пропагандистськими впливами, продовжує своє існування. В дослідженні радянської ідентичності (2020 р.) О. Семенова зауважує, що процес «переідентифікації» українців має доволі повільний та гострий характер [11]. На думку дослідниці, ностальгія за радянським минулим і тяжіння до радянських наративів зумовлене такими соціальними звабами, як відчуття соціального захисту, впевненість у майбутньому, патерналізм, а також когнітивними викривленнями щодо оцінки радянського минулого та низької критичності щодо всього радянського в сучасному суспільстві.

* * *

Висновуючи, зазначимо, що радянська ідентичність, базована на закарбованих в соціальній пам'яті практиках жорсткого державного контролю та патерналізму, вибудовує в низці соціальних та світоглядних залежностей чітку вертикаль підпорядкування і тотального нагляду, що різко підриває основи загальної суспільної довіри. В радянській ідеологічній машині конструювалися

[9] Головаха, Євген. Таких низьких показників довіри до влади, які має Україна, в Європі просто не спрстерігається. Фонд «Демократичні ініціативи» ім. Ілька Кучеріва. 2013. https://dif.org.ua/article/takikh-nizkikh-pokaznikiv-doviri-do-vladi-yaki-mae-ukraina-v-evropi-prosto-ne-sposterigaetsya

[10] Колодій, Антоніна. Радянська ідентичність та її носії в незалежній Україні. Україна в сучасному світі / Соціальні, етнічні і культурні аспекти глобалізації і Україна. Конференція для українських випускників програм наукового стажування у США. Доповіді учасників. – К.: Стилос, 2002. С. 36–55.

[11] Семенова, Оксана. Радянська ідентичність у соціо- та етнокультурному просторі сучасної України / Українознавство. 2020, № 4 (77). С. 159–169.

й тиражувалися внутрішньогрупові установки тотальної підозрілості, запускався заснований на атмосфері страху «мультиплікатор мовчання», підкріплений репресивними практиками дотримання єдино правильної та «комуністично виваженої» радянської ідентичності. Водночас у домінантних наративах радянської ідеології систематично поширювався політичний міф довіри до всього радянського, стимулюючи формування в суспільній свідомості сліпої віри в комуністичний рай.

Таким чином, серед тоталітарних ознак політичного міфу радянської доби варто виокремити сутнісні наративи недовіри, що виявляються в пріоритетах ідеологічної монологічності, реальних (на противагу декларованим) механізмах дистанціювання влади та народу, а також переваги мобілізаційних цінностей (виживання, безпеки, дисципліни, культу особи лідера, «культури мовчання», звуження особистої незалежності, групові норми тощо). Посилений примат суспільного цілого над індивідуальністю, активна недовіра до ворога та мілітарно-маніакальна готовність до ведення бойових дій, виразні маркери поляризованої ідентичності «Свій (Наш) – Чужий (Ворог)» та інші ознаки тоталітарного й авторитарного режимів актуалізувалися в численних практиках ритуалізованого закріплення потрібного наповнення соціальної пам'яті (щоденних політінформаціях, повсюдних агітках, маршах, пам'ятних заходах та безлічі інших радянських активностей фіктивної комуністичної солідарності).

Це спричинило складні деформації та дискредитації довіри, що й породжувало низку форматів протидії у спробах ціннісного протистояння (зокрема, відображених у протестній сміховій культурі радянської доби, яка також доволі жорстоко каралася), втечі, уникнення тощо. Відчутною ознакою кризи соціальної довіри радянського періоду (причому як вертикального, так і горизонтального рівня) стали всіляко підтримувані практики доносів, всезагального стеження та підозрілості, повсюдної небезпеки та незахищеності, а відтак й екзистенційної закритості, тривожності, крайньої обережності у висловлюваннях і діях, онтологічної самотності, та, попри все, спроби формування спільнот протидій і протистоянь.

Отже, політичний міф довіри до «щасливого радянського життя» та «кращого комуністичного майбутнього», базований на чітко визначених мобілізаційних цінностях безпеки, впорядкованості, дисципліни та сильної централізованої влади, постає світоглядною умовою й орієнтативним підґрунтям радянської ідентичності, яка продовжує своє викривлене деструктивне існування у вигляді культурно-історичної травми чи гібридних деконструкціях пострадянського ґатунку.

**Ольга Мартинюк**
*Національний технічний університет України «Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського»/ Університет Базеля*
*olha.v.martynyuk@gmail.com*

# ВЕЛОСИПЕДНА МОБІЛЬНІСТЬ У РАДЯНСЬКОМУ СОЮЗІ: ПІДХОДИ ДО ВИВЧЕННЯ

*Пропонований розділ є однією з перших спроб з'єднати напрацювання в царинах студій мобільності та радянської історії. Велосипедна мобільність в Українській радянській республіці розглядається як матеріальна спроможність, як частина транспортної інфраструктури, як складник формального та неформального права і як наратив про просторове переміщення. Кожен із цих підходів дає зрозуміти нерівномірне використання велосипеда серед різних соціальних, вікових та гендерних груп упродовж різних періодів існування СРСР. Авторка окреслює контури специфічної радянської культури веломобільності, що постала у відповідь на особливі економічні та культурні обставини комуністичного ладу.*

*Ключові слова: Велосипед, мобільність, Радянський Союз, матеріальна культура, транспортна інфраструктура, повсякдення, гендер.*

Велосипед був найбільш доступним засобом індивідуального механічного транспорту в Радянському Союзі. Почавши з виробництва 9 тисяч велосипедів на рік у 1924 році, комуністична влада урочисто відсвяткувала досягнення позначки в три мільйони під час XX з'їзду ЦК КПРС у 1956 й надалі збільшила цей показник до 5,8 мільйонів у 1988 р.[1] Десяток велозаводів в Україні, Росії та Прибалтиці

[1] *Промышленность СССР. Статистический сборник* (Москва: Государственное статистическое издательство, 1957). *Промышленность СССР. Статистический сборник* (1964: Статистика, 1964). *Промышленность СССР: статистический сборник*, Госкомстат П81 СССР (Москва: Финансы и статистика, 1988). Див. Таблицю в додатку.

забезпечив СРСР статус одного з найбільших глобальних виробників та експортерів велосипедів.

Утім, велосипед ніколи не був у центрі радянського публічного дискурсу. Влада так і не спромоглася створити велосипедну інфраструктуру для мільйонів своїх велосипедистів та велосипедисток. За винятком років революції та війни, велосипед не класифікувався як транспорт, а лише як товар побутового вжитку чи спортивне знаряддя. В авангардній літературі не знайшлося яскравих персонажів, які б долали життєві проблеми на сталевому коні. Врешті, багатий особистий досвід Володимира Леніна, з його далекими велоподорожами на партійні збори в еміграції, не перетворився на настанову всім учитися їздити на велосипеді чи неодмінно користуватися ним у справі побудови комунізму.

З тих пір, як у 1890-х роках розпочалося масове виробництво велосипедів з двома колесами однакового розміру, пневматичними шинами та ланцюговою передачею, по всьому світу почався тривалий процес демократизації велосипедної їзди. Цей процес не був ані синхронним, ані типовим. Упродовж XX століття постали регіональні культури використання велосипеда: наприклад, велорикш у містах південно-східної Азії, партизанського велотранспорту в джунглях В'єтнаму, траверсних переїздів по *цикловія* в Колумбії, всепогодної їзди в Голландії.

Чи була в Радянському Союзі власна культура велосипедної мобільності?

Ця робота має на меті концептуалізувати радянську велосипедну мобільність. Завдання видається непростим, позаяк дослідження мобільності в Радянському Союзі перебувають у зародковому стані. Інші типи мобільностей, як, наприклад, залізнична, автомобільна чи пішохідна[2], поки що не отримали достатнього інтересу. В цій роботі буде розглянуто декілька різних прочитань поняття мобільності, можливості їх застосування до історії Радянського Союзу, а також гіпотетичні результати такого аналізу.

***Суспільство в русі***

Посилення спроможності переміщення в просторі перебуває в центрі модерних політичних систем. Масове виробництво на всіх етапах циклу передбачає перевезення великих вантажів від сировинної бази до місця виробництва й далі до споживача. Війна вимагає швидкої мобілізації та поступу військ. Успішність економіки прямо залежить від здатності частого переміщення товарів та людей, які їх творять і споживають. Але модерні політичні системи передбачають також обмеження мобільності заради захисту власних інтересів. Кордони передбачають заборону їх перетину. Правила дорожнього руху передбачають спрямування транспортних потоків у бажаному руслі й суворе покарання за порушення.

[2] Серед праць з історії транспорту й мобільності в СРСР можна виділити: Lewis H. Siegelbaum, *Cars for Comrades: The Life of the Soviet Automobile*, 1 edition (Ithaca: Cornell University Press, 2011); Стефан Машкевич, *Історія Київського міського транспорту. Кінець XIX – початок XXI ст.* (Варто, 2019); Dietmar Neutatz, *Die Moskauer Metro: von den ersten Plänen bis zur Großbaustelle des Stalinismus (1897–1935)* (Köln: Böhlau Verlag, 2001).

Базуючись на уявленні, що мобільність є чільним фактором формування соціального, політичного та культурного життя, *студії мобільності* (mobility studies) зосереджуються на вивченні *конструктів мобільності* (mobility designs) та *реального досвіду їх використання* (enactment in real life). Замість статичних картин минулого мета студій мобільності – висвітлити *суспільства в русі* (societies on the move). Йдеться не лише про рух людей, а й також речей. Ба більше, фізична мобільність людей і речей відбувається паралельно до руху інформації та наукових знань[3]. На відміну від класичних суспільствознавчих студій, у центрі яких перебувають *витоки* соціальних явищ, у рамках студій мобільності акцент зміщується на їхні *потоки (*routes, а не roots*)*[4].

Урбаністика, студії міграцій, туризму, комунікацій, матеріальності та суміжні дисципліни вплинули на формування студій мобільності. Також гендерна та класова історія мала вплив на розуміння зв'язку між мобільністю та привілеєм, де здатність швидко й комфортно пересуватися може виступати маркером влади[5].

Велосипед історично виступав маркером дуже різних соціальних явищ, часто протилежних за характером. Велосипед може бути як маркером маскулінності, так й інфантильності, як багатства, так і бідності, як роботи, так і дозвілля, як технологічного прогресу, так і технологічної відсталості. Вслід за антропологом Луї Віванко, дослідження велосипедної мобільності варто розуміти як вивчення культурних, історичних та політико-економічних умов, за яких ці різні характеристики велосипедної їзди набувають сенсу[6].

Специфічні економічні й культурні особливості Радянського Союзу мали особливий вплив на характер мобільності населення та використання велосипеда зокрема. В Радянському Союзі були власні уявлення про бажаний характер використання велосипеда, власні конструкти мобільності. Також існувала народна культура у відповідь на централізовані політики, з характерними сценаріями велоїзди, класовим і гендерним наповненням та уявленнями про громадський простір.

***Мобільність як матеріальна спроможність***

Один підхід з вивчення мобільності акцентує увагу на матеріальній спроможності руху. Це «матеріалістичний» підхід, який передбачає, що велика кількість засобів руху збільшує пересувну спроможність населення. Масове виробництво велосипедів та їх доступність визначають ступінь популярності велосипедної їзди. Ймовірно, так розуміли питання мобільності радянські бюрократи, для яких кількість вироблених велосипедів, так само як мотоциклів, автомобілів чи автобусів, була головним показником діяльності, офіційно декларованим на

[3] David Bissell, Kevin Hannam, і Peter Merriman, *The Routledge Handbook of Mobilities*, ed Peter Adey, 1 edition (London and New York: Routledge, 2017), 3–15.

[4] Jonas Larsen, John Urry, і K. W. Axhausen, *Mobilities, Networks, Geographies* (Ashgate, 2006), 1–9.

[5] Bissell, Hannam, і Merriman, *The Routledge Handbook of Mobilities, 3–15*.

[6] Luis Vivanco, *Reconsidering the Bicycle: An Anthropological Perspective on a New*, 1 edition (New York: Routledge, 2013), 8.

партійних з'їздах. Офіційна преса регулярно звітувала про зростання виробництва транспортних засобів, що, як очікувалося, автоматично призведе до їх активного використання[7].

Співставлення динаміки виробництва в СРСР (відповідно до офіційної статистики[8]) та офіційного дискурсу газетних повідомлень дає підстави робити висновки про те, що існувала релевантна «ідеологічна надбудова» над «матеріальною базою». Приміром, міжвоєнне виробництво велосипедів не дозволяло забезпечити більшість населення велосипедами, а це своєю чергою пояснює, чому в перші десятиліття існування СРСР практично відсутня ідея про те, що звичайні робітники мають використовувати велосипеди як щоденний транспорт. У міжвоєнній Західній Європі ця ідея була цілком легітимною та дієвою, позаяк була підкріплена масовим виробництвом велосипедів. У СРСР обсяг виробництва дозволяв лише централізований плановий розподіл велосипедів серед фахівців і фахівчинь тих сфер, де велосипед сприяв якісному виконанню обов'язків, – пошти, медицини, агрономії, правопорядку, прикордонної служби й партійної агітації[9]. Популярним був також велоспорт у новостворених гуртках, а також видача велосипедів як винагороди стахановцям[10]. Однак у партійної верхівки міжвоєнного періоду не вистачало ресурсів для масової велосипедизації, що мало відображення в пресі та специфічній сталінській культурі використання велосипедів – у робочих цілях та для спорту, показово й урочисто, але не як щоденний транспорт чи засіб для розваги.

Зворотний приклад – велосипедна мобільність після 1956 року, коли СРСР досягнув мільйонних масштабів виробництва, що утримувалися до розпаду Союзу [див. статистику виробництва в додатку]. Саме тоді відбувалася масова велосипедизація в малих містах і селах, велосипед став буденним явищем, частиною локальної економіки, подекуди дешевим замінником тваринної м'язової сили. В цей час реальні практики використання велосипедів зникають з поля зору преси та масової культури, велосипед стає надто тривіальним для того,

[7] Для прикладу див. газетні статті: «25000 велосипедов в год. Харьковский велосипедный завод переходит на семь часов», *Известия*, 23, грудень 1928, №298: 5; «Новые мотоциклы и велосипеды», *Известия*, 06, травень 1948, №103: 1.

[8] *Промышленность СССР. Статистический сборник*, 1957, 44–45; *Промышленность СССР. Статистический сборник*, 1964, 42–43; *Промышленность СССР: статистический сборник, 22–23*.

[9] Про розподіл велосипедів по «нерінковому» фонду серед фахівців див.: «О распределении велосипедов на 1 квартал 1934 года», 1934, Р2630/15/5446, Государственный архив Российской Федерации; «О распределении велосипедов на 1935 г.», 1935, Р4291/16/5446, ГАРФ; «Об отпуске велосипедов Наркомвоенмору», 1934, Р15/5446а/1155, ГАРФ; та інші документи того самого фонду.

[10] «6700 километров – на велосипедах», *Правда*, 18, Травень 1934, №135, 6; «Отважные велосипедисты прибыли в Киев», *Правда*, 26, січень 1937, №25, 1; «Под знаком ГТО», *Известия*, 26, червень 1934, №172, 1; «Два пробега советских велосипедистов», *Известия*, 17, травень 1934, №114, 4; «Просьба Осоавиахима о выделении велосипедов и радиоприемников для 8-й Лотереи», 1934, Р5446/15/2636, ГАРФ; «Переписка НКВвнутрина и других организаций об увеличении выпуска стиральной резины, о выделении велосипедов для выдачи премированным стахановцам», 1936, Р5446/18/1543, ГАРФ.

щоб бути в центрі дискурсів про технологічний прогрес. При реальному масовому виробництві велосипедів його образ практично сходить зі шпальт газет, перестає бути цільовим товаром для розвитку економіки, обіцянкою держави своїм громадянам в обмін на лояльність і віддану роботу. Цей приклад вказує на те, що цифри статистики, хоч і відображають темпи економіки та державні політики, не є достатніми для вивчення реальної культури мобільності.

Матеріальна здатність до мобільності передбачає не лише велику кількість доступних засобів, а й їхню якість. Від перших до останніх днів радянського веловиробництва критика якості звучала з усіх засобів масової інформації, часто вона надходила від незадоволених споживачів або подавалася у формі глузливих карикатур[11]. Архівні документи підтверджують глибокі проблеми, що змушували споживачів на постійній основі здійснювати ремонт власних засобів[12]. Це, своєю чергою, пояснює специфічну культуру сільського байкшерингу, де одним велосипедом користувалися різні члени господарства, окремі представники якого, зазвичай чоловіки, забезпечували ремонтні роботи, пов'язані з пошуком дефіцитних деталей та джерел специфічних знань. Вибір, користуватися велосипедом чи ні, залежав не лише від спроможності придбати його, а й від здатності утримувати його в робочому стані, що вимагало широких навичок ремонту.

Обмеженням цього підходу є нездатність пояснити характер використання велосипеда різними соціальними та етнічними групами, ігнорування культурних впливів на характер веломобільності. Він також не враховує того, що суспільна ідеологія може бути визначальною для появи матеріальної бази.

***Мобільність як інфраструктура***

У рамках цього підходу мобільність визначається як здатність пересуватися в просторі завдяки сприятливим умовам середовища. Коли йдеться про велоінфраструктуру, то передовсім спадають на думку велосипедні доріжки. Вони існували лише як винятки в таких експериментальних містах, як Дубна, Шяуляй, Славутич. Проте питання велоінфрастуктури значно ширше. Воно включає питання наявності доріг, стану дорожнього покриття, розмітки, правил їзди, обмежень руху певних видів транспорту на окремих дорогах. Це питання загальної транспортної інфраструктури, в рамках якої стає можливою веломобільність як частина ширшої структури мобільності. Також ідеться про наявність ресурсів

[11] Напр.: Апресяны, «Езда по мукам: стенограмма рассказа одного велосипедиста», *Крокодил*, вип. 23 (1934): 11; «В товар лицом: под звон цепей», *Крокодил*, вип. 5 (1961): 13. А. Голуб, «Пишет письма, читает ответы», *Крокодил*, вип. 3 (1960): 7; «Гонки без победителей», *Крокодил*, вип. 21 (1986): 2–3; Р. Киреев, «Все четыре колеса», *Крокодил*, вип. 29 (1981): 4; «Кто виноват?», *Крокодил*, вип. 11 (1981): 5; А. Ломакина, «Прокатились – прослезились...», *Правда*, 21, Січень 1973, №21, 3; В. Павлов, «Как я провинился», *Известия*, 18, січень 1980, №16, 2; И. Семенова, «Финиш испытательного пробега на велосипедах Харьковского и Пензенского заводов», *Крокодил*, вип. 26 (1947): 10.

[12] Напр.: «Проверка состояния хранения и учета материальных ценностей на Львовском велосипедном заводе», 1952 1951, Р8300/15/592, ГАРФ: 1–106.

для обслуговування велосипедів, їх ремонту, парковок, додаткових засобів, що роблять їзду на велосипеді можливою та комфортною, – замків, спеціального одягу, взуття, багажників, причепів для транспортування товарів тощо.

Декілька прикладів незавершених проєктів свідчать про непріоритетність створення велоінфаструктури в СРСР порівняно з вирішенням інших планувальних завдань. У 1935 році група комсомольців з Києва просила надати 300 велосипедів для станції велопрокату, в 1959 році на з'їзді комуністичної партії лунала ідея про створення всесоюзної мережі прокатних пунктів, зокрема для оренди велосипедів. Наприкінці 1950-х, у золоті роки «відлиги», в газетах «*Правда*» та «*Известия*» критикували хрущовську житлову архітектуру за відсутність приміщень для зберігання дитячих колясок і велосипедів. У розпал паливної кризи 1970-х, коли деякі західні країни прийняли курс на «зелений», енергонезалежний транспорт, радянські публіцисти говорили про потребу встановлення велопарковок біля магазинів, заводів та в житлових кварталах, аргументуючи це ефективністю велосипеда в містах порівняно з громадським транспортом. Окрім браку ресурсів, перешкодою для низки ініціатив виступав також високий ризик крадіжок особистих і громадських велосипедів[13].

За відсутності планованої модерної інфраструктури використовувалася стихійна неуніфікована велосипедна інфраструктура, опис та осмислення якої вимагає спеціальних досліджень. Приміром, дослідження веломобільності в українському селі пізньорадянського періоду передбачає вивчення комплексних кліматичних, економічних та соціальних умов, що зумовили велосипедизацію. При цьому повсякденні практики пізньорадянського села назагал залишаються невидимими в джерелах.

З одного боку, такий підхід дозволяє пояснити, чому велосипедизація відбувалася в малих селах та містечках, а не у великих містах. Ймовірно – завдяки кращій можливості паркування в одноповерхових садибах, необхідності самостійно долати великі відстані та відносній безпеці від крадіжок у локальних громадах. З іншого боку, вивчення стихійної велоінфраструктури може бути методологічно складним завданням через відсутність надійних історичних джерел та комплексність явища.

***Мобільність як право***

У рамках цього підходу аналізуються формальні та неформальні стандарти щодо того, хто і в яких ситуаціях має право користуватися тим чи іншим видом транспорту.

[13] «Речь товарища Семичастного В.Е. Заседение пятое», в: *Внеочередной XXI съезд Коммунистической партии Советского Союза 27 января – 5 февраля 1959 года: стенографический отчет*, том 1 (Москва: Государственное издательство политической литературы, 1959), 296; А. Шувалов, «Стоянки – велосипедам», *Известия*, 28, лютий 1960, №49, 9; М. Любавин, «У вас есть велосипед...», *Известия*, 10, вересень 1960, №215, 6; Р. Киреев, «Третье сословие», *Крокодил*, вип. 35 (1975): 6; Сергей Охлябинин, *Легенды и были об экомобиле* (Москва: Советская Россия, 1987).

Історія СРСР у цьому контексті є особливим випадком, позаяк поняття особистої власності залежало від панівних уявлень про соціалістичне майно. В 1919 році декретом за підписом Леніна велосипеди були мобілізовані на потреби Червоної гвардії та більшовицької партії[14]. Володіння велосипедом вважали класовим привілеєм, так само як володіння нерухомістю чи виробничими ресурсами[15]. В 1939 році ситуація повторилася – велосипеди мобілізували на потреби армії[16]. В перші десятиліття існування СРСР велосипед не був предметом особистого користування й символічно належав державі, хоч і міг перебувати в користуванні конкретної особи. На практиці велосипед став індивідуальним майном тільки наприкінці 1950-х рр., коли була скасована обов'язкова реєстрація веломашин[17].

У міжвоєнний сталінський період існувала спеціальна система розподілу вироблених велосипедів по ринковому та неринковому фондах. У рамках цієї системи на першочергове отримання веломашин могли претендувати обрані інституції, а також окремі особи, що мешкали в пріоритетних регіонах, наприклад, на Донбасі або у великих містах. У тогочасній культурі формувався образ ідеального велосипедного користувача (переважно відданого радянській справі професіонала), невідповідність якому могла викликати неприйняття і засудження. Використання велосипеда в приватних цілях, нехтування цінностями тогочасної спортивної культури могли стати підставою для публічного осуду в період сталінського терору[18].

У рамках цього підходу варто розглядати власність на велосипед у спектрі між поняттями «приватне» та «публічне», зважаючи на специфічні правові засади радянської системи. Слід також зважати на неформальне «право»: кому годиться користуватися велосипедом, а кому – ні. Перспективним у цьому ключі може бути зіставлення популярних образів користувачів велосипеда та стандартів міського ділового одягу пізньорадянської епохи, аналогічні зіставлення щодо сільських користувачів, вивчення домінантних уявлень про бажані сценарії велосипедної їзди дітей та взагалі різних вікових груп, порівняння з неформальними стандартами в інших суспільствах глобального простору мобільності.

---

[14] «Постановление Совета Рабоче-крестьянской обороны о мобилизации велосипедов», 1919, 1/2/10798, Российский государственный архив социально-политической истории: 1–2; Владимир Ульянов (Ленин), «Постановление (Ввиду крайней нужды фронта в веломашинах и отсутствия других источников пополнения)», 15, вересень 1920, 2/1/15406, РГАСПИ: 1–3.

[15] «Об излишествах», *Известия*, 10, жовтень 1924, №232: 5.

[16] *Сборник приказов, постановлений, решений, распоряжений и приказов военного времени (1941–1942).* (Ленинградское газетно-журнальное и книжное издательство, 1942), 256; Про паралельну мобілізацію автомобілів та розмиття меж понять «приватне» та «публічне» див.: Siegelbaum, *Cars for Comrades*.

[17] «Указ Верховного Совета СССР об отмене сбора с владельцев транспортных средств за велосипеды», 1959, Р7523/78/846, ГАРФ.

[18] Див. карикатури на недобросовісного міліціонера та приймальника зерна від селян: А. Петрицький, «За моє жито мене й побито», *Перець*, 12, серпень 1928, 9; А. Топикова, «Селян колхоза 'Красный партизан'», *Крокодил*, вип. №28 (б. д.): 8.

***Мобільність як досвід***

Індивідуальний вибір використання велосипеда як транспорту зумовлений великою кількістю політичних, соціальних і культурних факторів, сума яких є визначальною. Втім, кожна велопоїздка є унікальною та незабутньою, вона дозволяє подорожнім споглядати довколишній простір з власної перспективи. Ландшафти змінюються швидше, ніж при ходьбі, однак повільніше, ніж при їзді моторизованим транспортом. Майже кожна людина може бути водієм велосипеда, не завжди маючи таке право щодо автомобіля, кінного возу чи іншого виду транспорту.

Особисті враження від зміни пейзажів та відчуття дороги часто невидимі в історичних джерелах. Велосипедна їзда для багатьох є надто щоденним і тривіальним явищем, щоб його фіксувати. Втім, окремі щоденникові записи та спогади подають ліричні описи середовища з точки зору велосипедного руху й можуть заслужено вважатися унікальними художніми образами українського середовища.

Приміром, у 1942 році Дмитро Браженко описав у щоденнику свою втечу з села на Чернігівщині в село на Полтавщині. Відстань у 250 кілометрів була питанням життя і смерті, бо на Чернігівщині йому загрожувала розправа від партизанів. На Полтавщині партизанів не було, як не було й непрохідних лісів. Ба більше, Полтавщина формально вважалася іншою державою – Райхскомісаріатом Україна, а не Зоною військової адміністрації. Дружина Браженка, разом з двома дітьми та майном, паралельно їхала возом. Відстаючи та переганяючи віз, Дмитро Браженко встигав нотувати зміни культурного ландшафту: «*Їдучи на Полтавщину, наочно бачиш, як змінюється побут, звичаї і образ життя, їх заняття. Так ще з Рождественного появилися тини, що зв'язано з відсутністю лісу. Кидається в очі розведення населенням гусей від Макіївки і аж до Волошнівки. Махорку садять, починаючи приблизно з Тиниці і до Лохвиці. Ще в Батурині і вози здебільшого пароконні. Особливо з Талалаєвки появляється характерний обичай полтавця. Тут уже хатки біленькі з глини з вишневим садочком навколо й квітами*»[19]. По суті, Браженко фіксує унікальні риси середовища, які стираються з часом і не можуть бути помічені з вікна потяга чи автомобіля.

Висвітлення особистих вражень від велоподорожей може дати можливість оглянути пейзажі «поглядом сучасника». Втім, велотравелоги, як й інші травелоги, слід розглядати як особисті наративи, що конструюють простір, а не просто його відображають. Особистий досвід їзди дозволяє прочитати культурні проєкції велотуристів, що впродовж усього існування СРСР здійснювали поїздки як на короткі дистанції, так і на довгі відстані між республіками СРСР.

***Висновки***

Історичні дослідження можуть суттєво збагатитися через увагу не лише до часових змін, а й до просторових. Динамічна картина змін різних систем мобіль-

[19] Еткіна, Ірина, «Хорольський район Полтавщини у 1942 р. (за щоденником Дмитра Захаровича Браженка)», *Сіверянський літопис*, вип. 2 (2015): 32.

ності та їх реального проживання має потенціал збагатити й паралельні студії. Приміром, питання мобільності часто залишається поза увагою гендерних студій, хоча саме через питання мобільності стають видимими гендерні відмінності та владні відносини. Поки студії мобільності перебувають у стані розвитку, варто дискутувати, які саме аспекти цієї концепції потребують вивчення та дослідження. На наше переконання, вивчення мобільності як матеріальної спроможності пересуватися, інфраструктури, правових норм, суспільних стандартів та індивідуального досвіду дає можливість виокремити особливості велосипедної їзди в Радянському Союзі, пояснити інфраструктурну спадщину та представити мікромобільність як соціально-політичний конструкт своєї епохи.

Специфіка велосипедної мобільності тісно пов'язана з економічними, культурними та політичними обставинами радянського ладу. Відкидаючи приватну власність на засоби виробництва, радянські діячі не мали однозначного трактування того, чим є велосипед – виробничим засобом чи річчю особистого користування. До кінця 1950-х років велосипед переходив з рук у руки та слугував знаряддям побудови нового суспільства й фактором, що визначав динаміку відносин «людина–держава». Але при цьому в техноутопічних баченнях радянської держави велосипед від початку не був тією технологією, якою можна було пишатися. Попри дефіцит велосипедів, ставка все ж таки робилася на виробництво моторизованої техніки, на вихід у повітряний та космічний простір. Велосипед у публічному дискурсі був подекуди демонстративним, а подекуди невидимим.

Не лише веломобільність слід вивчати в контексті загальної історії СРСР, насправді вивчення веломобільності може покращити розуміння радянської історії. Велосипед був елементом неформального договору між радянською владою та радянською людиною. Очікування на можливість володіти велосипедом поряд з аналогічними очікуваннями щодо інших предметів побуту (швейних машинок, радіоприймачів, годинників) чи об'єктів рухомого і нерухомого майна забезпечували лояльність громадянина, мотивацію до роботи, задоволеність своїм життям. Велосипед – багатофункціональний предмет, тож вивчення специфічних умов його використання дозволяє ширше зрозуміти динаміку формування радянської людини та держави.

**Додаток**
**Таблиця 1.**
**Виробництво індивідуальних транспортних засобів у Російській імперії та СРСР за даними офіційної статистики**

| | Велосипед (у тис. шт.) | Мотоцикл (у тис. шт.) | Автомобіль (у тис. шт.) |
|---|---|---|---|
| 1912 | 11,2 | 0,1 | 0,1 |
| 1928 | 10,8 | 0 | 0,1 |
| 1932 | 125,6 | 0,1 | 0,03 |
| 1937 | 540,7 | 13,1 | 18,2 |
| 1940 | 279 | 6,7 | 5,5 |
| 1945 | 23,8 | 4,7 | 5,0 |
| 1950 | 649,3 | 123,1 | 64,6 |
| 1955 | 2883,8 | 235 | 107,8 |
| 1960 | 2783 | 533 | 138,8 |
| 1965 | 3873 | 711 | 201,2 |
| 1970 | 4443 | 833 | 344,2 |
| 1975 | 5007 | 1029 | 1201 |
| 1980 | 5452 | 1090 | 1327 |
| 1985 | 5659 | 1148 | 1332 |
| 1986 | 5804 | 1130 | 1326 |

Дані наведено за: *Промышленность СССР. Статистический сборник* (Москва: Государственное статистическое издательство, 1957). *Промышленность СССР. Статистический сборник* (1964: Статистика, 1964). *Промышленность СССР: статистический сборник*, Госкомстат П81 СССР (Москва: Финансы и статистика, 1988). Там, де цифри різнилися, бралися за основу більш пізні дані.

**Мирослав Мельник**
*Київська державна академія*
*декоративно-прикладного мистецтва та дизайну*
*імені Михайла Бойчука*
*5445941@ukr.net*

# СОЦ-АРТ У МОДІ 1920–2020-х РОКІВ: ІСТОРІЯ ВИНИКНЕННЯ ТА ЕВОЛЮЦІЯ СПРИЙНЯТТЯ

*Соц-арт – художній напрям, засновники якого іронізували над цінностями та символами СРСР. Після розпаду радянської імперії він не втратив актуальності в моді. Кожне покоління дизайнерів по-різному використовувало естетику соц-арту – від прославляння радянської величі до висміювання її фальшивості. В 2010–2020-х роках соц-арт у фешн-колекціях сприймався як натяк на актуальні соціокультурні проблеми й одночасно як ностальгія за радянським минулим. Вивчення конотацій соц-арту є частиною осмислення «небажаного минулого» та вибору найбільш актуального майбутнього української культури.*

*Ключові слова: соц-арт, агіттекстиль, радянська мода, пострадянський стиль, символіка СРСР*

Оскільки соц-арт будувався на іронії над цінностями і символами СРСР, було б логічно, якби після розпаду імперії цей художній напрям втратив свою актуальність. Але після 1991 року ідеї та естетика соц-арту кілька разів входили в моду: в художніх музеях, на подіумах і в засобах масової інформації з'являлися фешн-світлини, костюми та цілі фешн-колекції в цій стилістиці. Нові покоління дизайнерів і реципієнтів їхньої творчості по-новому сприймали та використовували знаки і символи СРСР. З 1920-х по 1980-ті рр. ці символи були нав'язаною партією ідеологічною зброєю, інструментом соціального та естетичного тиску, призначеним для подальшого зміцнення радянської системи. Ставлення мас до червоних зірок, серпів з молотами та профілів вождів змінювалося залежно

від політичної ситуації та економічних успіхів радянської влади, і цілком закономірно, що з кінця 1980-х рр. ці символи перетворилися на кітчеві знаки висміювання застарілого ідеологічного міфу, іронії над помилковою реальністю, історією та культурою брехні. Як соц-арт став модним і чому не втратив актуальності після розпаду СРСР – актуальні питання, висвітленню яких присвячена ця розвідка.

Попри те, що виникнення поняття «соц-арт» датують 1972 р., коли художники В. Комар і А. Меламід придумали назву нової мистецької течії,[1] в моделюванні костюма цей напрям мимовільно виник раніше. В другій половині 1920-х – на початку 1930-х рр. радянські текстильні підприємства почали випускати агітаційний текстиль, прикрашаючи полотна орнаментами з колосся, серпів з молотами, п'ятикутних зірок, гайок та шестерень, тракторів і комбайнів, літаків і теплоходів, червоноармійців і трудівників та навіть фабрик і заводів[2]. Завданням текстильників було прославляти СРСР, відображаючи суспільно значущі процеси: зміцнення й поширення ідеології комунізму, індустріалізацію, електрифікацію, колективізацію тощо. З таких тканин виготовлялися текстильні агітаційні плакати і транспаранти, сувенірні хусточки, а також одяг для «нової радянської людини». Але коли радянська жінка одягала сукню з гаслами чи тракторами, вона справляла враження не прославляння, а висміювання радянської влади. Одяг з агіттекстилю практично не зберігся. Можливі дві причини: агітаційні речі не мали попиту і тиражувати їх не було сенсу, але, що ймовірніше, після того, як агітаційні експерименти текстильників потрапили під критику, влада заборонила, а подекуди й наказала знищити «здобутки»[3]. Показово, що тканина використовувалася в агітаційних цілях не тільки в СРСР, а й у Великобританії, США та Японії: наприклад, збереглися кімоно часів Другої світової війни, декоровані літаками й шеренгами вояків (такі кімоно мали спеціальну назву – omoshirogara)[4].

Уже в перших розробках агіттекстилю втілилися ознаки соц-арту: плакатна естетика яскравих кольорів, «вплітання» в орнаменти символів СРСР, цифр, абревіатур, слів, гасел і цитат. Але якщо в 1930-х рр. – за «часів молодості» СРСР – плакатність була щирою, наївною, то в 1970-х митці підходять до цієї естетики з іронією. Наприклад, у станковій живописній роботі В. Комара та А. Меламіда «Ідеальне гасло» (1972) на багряному фоні зображено білі «пусті віконця» для букв, у кінці яких – знак оклику. Подібно до «білих полотен» Р. Раушенберга чи «музичної» композиції Д. Кейджа «4'33» (1952) «Ідеальне гасло» естетизувало пустоту, В. Комар і А. Меламід ніби висміювали відсутність сенсу в розтиражованих

[1] Виктор Власов, Наталия Лукина, Авангард. Модернизм. Постмодернизм (Санкт-Петербург: Азбука-классика, 2005), 234.

[2] Зеновія Тканко, Мода в Україні XX століття (Львів: АРТОС, 2015), 30.

[3] Александр Васильев, Русская мода. *150* лет в фотографиях (Москва: СЛОВО/SLOVO, 2004), 234.

[4] Hiroshi Kashiwagi, «Design and War: Kimono as 'Parlor Performance' Propaganda». In *Wearing Propaganda: Textiles on the Home Front in Japan, Britain, and the United States, 1931–1945*, ed. Jacqueline Atkins (Yale University Press, 2005), 171–81.

радянських гаслах, які оточували людей настільки щільно, що їх не читали, сприймаючи як фон.

У середині 1970-х рр., коли в Москві була знищена сумнозвісна «бульдозерна виставка» (йдеться про самовільну вуличну виставку неофіційного мистецтва 1974 року, яку влада розігнала за допомогою бульдозерів)[5], а засновники соц-арту емігрували з СРСР, у Великобританії В. Вествуд разом з М. МакЛареном у 1976–1977 рр. створили «бунтівну» колекцію «Only anachists are pretty» (лише анархісти красиві), в яку входили сорочки у вигляді смугастої тюремної роби, декоровані імітацією плям від іржі, розводів крові, а також портретами Карла Маркса та написами «chaos» (хаос) і «try subversion it's fun» (спробуйте підривну діяльність – це кумедно)[6]. Ці панківські моделі цілком у дусі соц-арту подавали портрети комуністичного вождя серед підривних гасел, оформлених у плакатній стилістиці.

Гасла і символи комуністичної партії модельєри почали активно використовувати в період перебудови (1985–1991) та розпаду СРСР, коли вже «ідеали комунізму» серед суспільної більшості пострадянських країн набули негативних конотацій. Гротескно-карикатурна подача червоних зірок, гербів та агітаційних гасел засобами художнього моделювання костюма занижувала традиційну патетику цих знаків і створювала парадоксальні інверсії їхніх смислів, відображаючи тодішні прагнення суспільства звільнитися від пресингу тоталітарної ідеології.

Попри те, що ідеологія тиснула на людей всередині країни, світовий тренд на радянську атрибутику у фешн-світлинах і колекціях задали французькі кутюр'є. В 1986 році Террі Мюглер опублікував у журналі *L'Officiel*[7] фотосесію модних образів, відзнятих серед монументальних радянських пам'яток: маленькі фігури серед гігантських червоних зірок та металевих статуй підкреслювали превалювання ідеологічного над людським. Жан-Поль Готьє на сезон осінь–зима 1986/1987 показав «Російську конструктивістську колекцію», зосередившись на плакатній естетиці раннього СРСР. Готьє в жартівливій постмодерній манері замінив пропагандистські гасла на написи власного імені кирилицею, а власні фотопортрети з гумором стилізував під колажі радянського конструктивіста 1920-х рр. Олександра Родченка[8].

У 1987 році соц-арт став модним трендом і в Радянському Союзі. Однією з перших костюмований соц-арт показала естонська дизайнерка Сайма Прікс, яка

[5] Аліса Ложкіна. Перманентна революція. Мистецтво України XX – початку XXI ст. (К.: ArtHuss, 2019), 248.

[6] *Exposition euro-punk: une révolution artistique en europe [1976–1980] du 15 octobre 2013 au 19 janvier 2014* (Musée de la Musique dossier de Presse Imprimeur Deschamps Arts Graphiques), 3.

[7] Ирина Гетманова, «L'officiel №728 – Thierry Mugler в СССР (1986 год)», Живой журнал, 7 декабря, 2012, https://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-1.html

[8] Doris Domoszlai-Lantner, «Fashioning a Soviet Narrative: Jean Paul Gaultier's Russian Constructivist Collection, 1986», *Engaging with Fashion: perspectives on communication, education and business* (Boston: Brill, 2018), 193–204.

в 1987 році, використовуючи радянські гасла, створила колекцію одягу «Перестройка и гласность»[9].

Того ж 1987 року російський фотограф Сергій Борисов створив серію фотографій, на яких моделі були одягнені в сукні з радянського прапора чи з газет «Комсомольская правда». Пізніші роботи фотохудожника ще жорсткіше висміювали радянську символіку: наприклад, «СССР» (1989) зображала дівчину з зачіскою «серп і молот» (викладеною з відповідно начесаного і залакованого волосся моделі) зі справжнім серпом на шиї[10].

Угорський фешн-перформер Тамаш Кірай у 1987 році створив сукню – червону зірку, яка «випромінює» тіло носія. В 1989 році Кірай сфотографував модель у капелюсі з сірників – легкозаймистій копії купола будівлі угорського парламенту з комуністичною червоною зіркою на верхівці[11]. У своїх подальших перформансах і дизайнерських роботах Кірай грайливо висміював символіку комуністичного режиму.

Одеські художники Ірина Дратва та Володимир Уманенко в 1988 році створили мініколекцію «Архітектурні етюди», натхнену монументами радянських вождів. Уманенко продовжив творити в стилістиці соц-арту, і його модель «Перехідний червоний прапор» (1989) – халат, зроблений з офіційного радянського стяга[12], а також його колекція «SovoCouture» (1992) з комбінезонами у формі зірки, які можна було використовувати і як «настінну сукню», і «зняти зі стіни та вдягти на авангардний модний показ або шоу-спектакль»[13] – найяскравіші, найбільш виразні приклади українського соц-арту в художньому моделюванні костюма.

Оскільки наприкінці 1980-х рр. були прийняті закони «Про індивідуальну трудову діяльність» (1986) та «Про кооперацію в СРСР» (1987)[14], які давали право займатися підприємництвом, то соц-артівські ідеї швидко тиражувалися й поширювалися в масовій моді у вигляді значків і футболок з написами та зображеннями, що іронізували над СРСР. На хвилі перебудовного розвінчання догм і культів соц-арт сприймався як бажання змінити країну на краще, звільнивши її від всюдисущої помилкової ідеології та її гнітючих символів. Осквернення всього радянського було знаком звільнення, демонстрацією довгоочікуваної свободи.

[9] Elnara Taidre, «In search of our own uniqueness», Arterritory, 20 May, 2019, https://www.arterritory.com/en/architecture_design-fashion/interviews/24119-in_search_of_our_own_uniqueness/

[10] «Дух времени, идеологическое ню и символ перестройки в фотографиях Сергея Борисова», Cameralabs, https://cameralabs.org/11996-dukh-vremeni-ideologicheskoe-nyu-i-simvol-perestrojki-v-fotografiyakh-sergeya-borisova

[11] Doris Domoszlai-Lantner, Petra Egri, «Tamás Király: Hungary's king of fashion», Vestoj, https://www. vestoj.com/tamas-kiraly-hungarys-king-of-fashion/

[12] Зоя Звиняцьківська, *In progress. Fashion of Ukraine since 1991* (ArtHuss, 2019), 46–47.

[13] Там само, 48.

[14] Дозволили працювати «на себе»: як з'явились перші підприємці, *Gazeta.ua*, 19 листопада, 2018. https://gazeta.ua/articles/economics/_dozvolili-pracyuvati-na-sebe-yak-zyavilis-pershi-pidpriyemci/870262

З розпадом СРСР і проголошенням незалежності його колишніми республіками все радянське отримало негативні конотації, а все антирадянське втрачало актуальність і виходило з моди.

Оскільки на Заході Росія продовжувала асоціюватися з СРСР, естетика якого сприймалася як основа російського стилю, то все, з художньої точки зору, «радянське», «пострадянське» і «псевдорадянське» мало попит у туристів і масово поширювалося як кітчева сувенірна продукція. Першим дизайнером, який знову актуалізував соц-арт і домігся міжнародного успіху, став росіянин Денис Симачов, який розпочав кар'єру фешн-дизайнера в 1999 році. Симачов декорував свої творіння зображеннями народних орнаментів та матрьошок вперемішку з радянськими гербами, грошима, плакатами, цитатами, олімпійськими ведмедиками та персонажами культових радянських мультфільмів. Він змішував колишнє радянське і сучасне російське, висміював символи та стереотипи і завдяки іронії робив усе це звеселяючим. Така кітчева творчість знайшла відгук у російських і зарубіжних масових споживачів, а роботи Симачова активно підроблялися і тиражувалися навіть після того, як дизайнер припинив випускати сезонні фешн-колекції[15].

Якщо для російських митців з плином часу соц-арт став своєрідним історизмом, екзотичним і привабливим на глобальному ринку, то творці з інших країн колишнього так званого «соцтабору» переважно намагалися позбутися естетики, що відсилала до радянського минулого – «небажаного спадку». Грузія, Угорщина, Латвія, Литва та Україна заборонили радянські символи, запустивши процеси декомунізації, демонтажу пам'яток і перейменування міст, сіл, вулиць, громадських місць та інших об'єктів, які мали «радянські» назви.

Поодинокі прояви соц-арту в українській моді 2000-х рр. усе-таки траплялися. Так, восени 2002 року дизайнер з Донецька Віктор Анісімов випустив колекцію «Фан-клуб», моделі якої оздобив емблемами спортивних команд і державними символами СРСР[16]. На весну–літо 2007 Анжела Ангел запропонувала колекцію «Время, вперед!», стилізовану під комуністичні 1930-ті рр. Вона використала типові для того часу тканини (байку, штапель, набивні ситці) й зробила акцент на контрастних червоних галстуках, комірцях та поясах[17]. Але ні Анісімов, ні Ангел тенденцій у тодішній українській моді не задавали, і їхні ностальгічні фантазії загальної уваги не привернули.

У 2010-ті рр. суспільні настрої в пострадянських країнах змінилися, і на тлі розчарувань від нестабільності та економічних проблем ностальгія за СРСР подекуди посилилася. На цій хвилі соц-арт зазнав цікавої трансформації: якщо

[15] Denissimachev, доступно 5 листопада, 2021, https://web.archive.org/web/20120414214553/http://www.denissimachev.com/

[16] Виктор Анисимов, Коллекция «Фан-клуб» (осень 2002), Бутик, доступно 5 листопада, 2021, https://butik.com.ua/mir_modi/anisimov.htm

[17] Клименко Валентина. 2006. «Ірокези зі шприців, пуанти по-донецьки і сваровскі в авосьці», Україна молода, 14.10.2006.

в період «перебудови» це був глузливо-цинічний, деконструктивістський щодо радянської естетики прийом, то з часом його сприйняття в різних країнах колишнього СРСР значною мірою відрізнялося. В Росії соц-арт став своєрідним «художнім поверненням» радянської візуальної культури, сентиментальним оспівуванням «кращого минулого», що було співзвучно з поверненням на посаду президента путіна та пропагандою ідеї відновлення «великой страны». В Україні прагнення повернутися в СРСР просували проросійські політики, і додатково ця романтизована меланхолія десятиліттями стимулювалася «м'якою» російською пропагандою з її численними ретрансляціями «культових радянських фільмів», концертів у стилі «голубой огонек», рекламою продуктів «з дитинства», телевізійними серіалами про колишніх радянських героїв тощо. Старше покоління ностальгувало за «часами молодості», молодь романтично сприймала культуру, негативних сторін якої на собі не відчула, – все це дозволяло час від часу «оживляти» та «омолоджувати» радянське.

У 2010-х рр. завдяки «новому погляду» на естетику соц-арту Гоша Рубчинський, Демна Гвасалія, Юлія Єфімчук та інші дизайнери з пострадянського простору отримали світове визнання. Своїми роботами вони актуалізували її в сучасному спортивному стилі, даючи споживачам можливість не лише ностальгувати за «кращим минулим», а й демонструвати власну «пост-радянську» ідентифікацію в «безликому» глобальному світі.

Російський дизайнер і фотограф Гоша Рубчинський дебютував з колекцією одягу «Імперія зла» (2008)[18], до якої увійшли футболки з двоголовими орлами, а також розлючені ведмеді зі зброєю та іншими символами, що вказували на агресивну міжнародну політику Росії. Це була ніби колекція «сувенірів» – кемпове кепкування з іміджу країни-завойовниці, яка лякає й одночасно приваблює представників «цивілізованого світу» своєю екзотичністю. В колекції «1984» (весна–літо 2016) Рубчинський практично відтворював соц-артівські прийоми висміювання радянських символів: манекенники виносили на головах і в руках великі муляжі червоного прапора і зірки, серпа і молота, шестерень, а одяг був декорований написами радянських гасел, поєднанням радянської і російської символіки, шкарпетками в кольорах російського прапора[19]. Речі знову виглядали як сувеніри для туристів, і, можливо, з цієї причини вони мали більший попит та сформували тренд за кордоном. Одяг з радянськими написами і символами почав з'являтися в модних журналах і блогах вуличного стилю.

2018 року Гоша Рубчинський зробив спільні колекції з художниками «першої хвилі» соц-арту: цитати з картин Тимура Новікова та Еріка Булатова прикрасили спортивні майки, футболки, світшоти й кепки. Дизайнера підтримали

[18] «Go East: що Гоша Рубчинський зробив для сучасної моди». *Vogue.ua*, 04 квітня, 2018. https://vogue.ua/ua/article/fashion/brend/chto-goshi-rubchinskie-sdelal-dlya-sovremennoy-mody.html

[19] Leitch, Luke. 2015. «Gosha Rubchinskiy Spring 2016 Menswear». *Vogue*, June 25 https://www.vogue.com/fashion-shows/spring-2016-menswear/gosha-rubchinskiy

великі міжнародні бренди: Adidas, Berberry, Comme des Garçons. Фешн-медіа писали про міжнародний комерційний успіх молодого дизайнера, який привернув увагу світу моди до Росії і всього пострадянського простору[20]. Повторити історію успіху Гоші Рубчинського хотіли й молоді українські дизайнери.

Українська дизайнерка Юлія Єфімчук працює в стилістиці радянського конструктивізму з 2011 року, коли її колекція вийшла у фінал конкурсу молодих дизайнерів одягу «Погляд у майбутнє»[21]. На сайті «yuliayefimtchuk.com» чітко сформульований такий опис бренду: «YULIA YEFIMTCHUK+ є незалежним, нетрадиційним модним брендом концептуального жіночого одягу та одягу унісекс із строгим кроєм, мінімалістичними елементами уніформи та спецодягу. Бренд черпає натхнення в ностальгії за радянським союзом 1920–1980-х років, використовує кирилицю як інтерпретацію радянських плакатів і гасел»[22]. Такий підхід до моди виявився комерційно успішним: 2014 року Єфімчук була відзначена торговою платформою Opening Ceremony на Міжнародному фестивалі моди і фотографії в Ієрі (Festival International de Mode et de Photographie à Hyères). У 2015 році дизайнерка увійшла в шорт-лист престижного міжнародного конкурсу Woolmark Prize та заснувала власну марку «Yulia Yefimtchuk+»[23].

Соц-арт у колекціях Єфімчук втілюється переважанням чистих форм та однозначних кольорів (білий, чорний, насичений червоний), написів, що нагадують радянські плакати, символів СРСР. Радянську символіку Юлія передає з соц-артівською іронією: наприклад, у принті герба зображення глобуса під серпом і молотом замінено вписаними в кола зображеннями «+» і написом «YULIA YEFIMTCHUK» (колекція весна–літо 2021).[24] Були у творчості Єфімчук і відсилання до роботи представника соц-арту Дмитра Врубеля «Господи, помоги мне выжить среди этой смертной любви» (1991). Зображення поцілунку Хонеккера і Брежнєва дизайнерка заколажувала принтом на тканині, а написи російською і німецькою розмістила на подолах, рукавах і вертикальних смугах. Окремо Єфімчук виділила слова «выжить» і «uberleben», які розмістила на одязі у вигляді нашивок та наручних пов'язок, додаючи драматизму соц-артівській насмішці над поцілунком генсеків (колекція осінь–зима 2015/2016)[25].

«Гра словами» – один з найпоширеніших художніх прийомів у колекціях Єфімчук. Так, незважаючи на політику декомунізації в Україні, у своїй колекції весна–літо 2017 дизайнерка виділила білими буквами на червоній стрічці

[20] «Go East».

[21] «Юлия Ефимчук. Финал 12-го Всеукраинского конкурса молодых дизайнеров "Сезоны моды – взгляд в будущее"». *ArtStore*, 26.09.2012. https://artstore.com.ua/blog/yuliya-efimchuk-final-12-go-vseukrainskogo-konkursa-molody-h-dizajnerov-sezony-mody-vzglyad-v-budushhee

[22] «About», Yulia Yefimtchuk, accessed November 10, 2021. https://www.yuliayefimtchuk.com/about

[23] Там само.

[24] "bpring summer 2021, 20 Yulia Yefimtchuk, accessed November 10, 2021, https://www.yuliayefimtchuk.com/spring-summer-2021

[25] spring-ssummer-20 Yulia Yefimtchuk+ fimtchukmmer-2021efimtcL' fimtchukmMarch 11, 2015

слово «communism» і досить неоднозначно пов'язала такі стрічки на руки та шиї деяких моделей. Іронічної ностальгії за СРСР Єфімчук додала і «горезвісними» шкільними фартухами, одягнувши їх поверх сучасних толстовок замість коричневої вовняної уніформи радянських школярок[26].

Радянська шкільна форма відкривала колекцію «Vetements, осінь–зима 2016» Демни Гвасалії, батьки якого емігрували з радянської Грузії в 1990-х рр. 2016 року Гвасалія випустив об'ємне червоне худі з серпом і молотом на рукаві. Іронія була в тому, що цей товар масового виробництва обмежили тиражем 50 штук і продавали за ціною 700 доларів. Незважаючи на ексклюзивність, худі виглядало як застарілий «комуністичний» сувенір і саме так сприймалося «необізнаними в моді туристами». Але модники знали про те, що *Vetements* – паризький бренд, що тираж обмежений, що таке худі одягала Кім Кардашіян і що річ відповідає тренду на стилістику «люмпенів». Іронія над радянським сприймалася як прояв психологічної травми дизайнера-біженця, привертала додаткову увагу до Демни Гвасалії та до молодих дизайнерів пострадянської Грузії, які стали «відкриттям» моди 2010-х рр.[27]

Згадані дизайнери мали глобальний успіх у 2010–2020-х роках, у міжнародних медіа їх називали «новим поколінням на новому Сході», а їхні фешн-колекції вважалися найбільш актуальним способом розповіді-нагадування про травматичне радянське минуле. Рубчинський, Єфімчук і Гвасалія запустили тренд, який підхопили Стелла Джин (колекція осінь–зима 2017/2018) та Adidas (весна–літо 2018). Цікаво, що, на відміну від попередніх дизайнерських загравань з радянською символікою, ностальгічна колекція Adidas, в якій на футболках і майках червоного кольору було зображено радянський герб та напис «USSR», спричинила міжнародний скандал і заклики до бойкоту компанії. Міністерство закордонних справ Литви в офіційному Twitter назвало це «захворюванням на «імперську ностальгію»»[28], а Український інститут національної пам'яті направив до представництва компанії Adidas офіційний лист про відповідальність за «поширення в Україні продукції з використанням заборонених символів комуністичного тоталітарного режиму». Під таким тиском Adidas зняв з продажу лінію одягу із символікою СРСР та видалив візуальні зображення[29].

За умов офіційної заборони в Україні та неоднозначного сприйняття радянської символіки у світі соц-арт як іронізування й висміювання СРСР став не лише модним, а й масштабним культурним трендом. Так, у 2017 р. у Мистецькому

[26] 11, 2015, mer-2021efimtchuk.com, 20211 2021k-fBuro 24/7, November 2, 2016, https://www.buro247.ua/fashion/shows/yulia-yefimtchuk-ss17.html

[27] Véronique Hyland, «What Does Kim Kardashian's Communist Sweatshirt Mean?», The Cut, December 27, 2016, https://www.thecut.com/2016/12/kim-kardashian-vetements-sv-moscow-hammer-and-sickle-sweatshirt.html

[28] LT MFA StratCom, 2018. «Being sick with "imperial nostalgia" – it still occurs». Twitter, may 5, 2018. https://twitter.com/LT_MFA_Stratcom/status/992707241366212608

[29] Інна Семенова, «Скандал з Adidas і символікою СРСР: всі подробиці», НВ, 8 травня 2018, https://nv.ua/ukr/world/countries/skandal-z-adidas-i-simvolikoju-srsr-vsi-podrobitsi-2468633.html

Арсеналі пройшла виставка «IN PROGRESS. Дрес-код України часів Незалежності», а в 2019 р. у Музеї сучасного мистецтва Одеси – арт-проєкт «Перекроювання. Авангардна мода Одеси 1988–1998». 2019 рік можна назвати «піковим» для актуалізації соц-арту на пострадянському просторі: виставка «Комар і Меламід» пройшла в Московському музеї сучасного мистецтва, а «Соц-арт і мода» – в естонському Музеї сучасного мистецтва (KUMU). Всі ці виставки ніби підбили підсумок і продемонстрували, як «небажане минуле» перетворилося на джерело натхнення, а також як починаючи з 1970-х рр. митці Східної Європи переживали й трансформували пресинг комуністичної ідеології з її надмірною символікою.

Зміну ставлення до радянської символіки в 2010–2020-х рр. ілюструє цитата з книги білоруської письменниці українського походження Світлани Алексієвич: «Наприкінці дев'яностих студенти сміялися, коли я згадував про Радянський Союз, вони були впевнені, що перед ними відкривається нове майбутнє. Тепер картина інша... сьогоднішні студенти вже дізналися, відчули, що таке капіталізм – нерівність, бідність, нахабне багатство, перед очима у них життя батьків, яким нічого не дісталося від розграбованої країни. І вони радикально налаштовані. Мріють про свою революцію. Носять червоні футболки з портретами Леніна і Че Гевари».[30] Письменниця вводить поняття «часу second-hand», яке повною мірою ілюструється зростанням попиту на вже не вперше актуалізований соц-арт.

Таким чином, наведений матеріал показує, що в моді соц-арт як творчість на підкреслено демонстрованому «фундаменті» радянського і пострадянського став успішною стратегією позиціювання в глобальному культурному просторі 2010–2020-х рр. Для російських дизайнерів така стратегія цілком логічна і безпечна. В Україні, де радянська символіка заборонена, соц-арт – це, нехай іронічне чи критичне, проте «воскрешення небажаного спадку». Навіть в умовах зациклено на минулому «часу second-hand» актуалізація соц-арту вимагає дуже обережного ставлення з урахуванням вимог законодавства та ризику травматичного сприйняття реципієнтами.

[30] Светлана Алексиевич, «Время second-hand», доступно 5 листопада, 2021, https://www. magazines.gorky.media/library/vremya-second-hand

**Євгенія Моляр**
*мистецтвознавиця, учасниця мистецької ініціативи ДЕ НЕ ДЕ*
*emolyar@gmail.com*

# РАДЯНСЬКЕ ТА СУЧАСНЕ МИСТЕЦТВО: ДОСВІД МУЗЕЙНОЇ ВЗАЄМОДІЇ 2000–2020-х РОКІВ

*У розділі йдеться про огляд практик сучасного мистецтва, що звертаються до осмислення української радянської культурної спадщини. З 2010-х років українські сучасні художники і художниці та творчі колективи починають активно взаємодіяти з мистецтвом радянського періоду. Цей діалог був посилений у 2015 році офіційними декомунізаційними процесами в Україні. Українські музеї, що зберігають колекції мистецтва радянського періоду, стали важливими учасниками цього діалогу й майданчиками для формування критичного дискурсу та пошуків нових форм збереження і репрезентації культурної спадщини XX століття.*

*Ключові слова: культурна спадщина, українське радянське мистецтво, музейні практики, сучасне мистецтво*

Мистецтво радянського періоду наявне в збірках більшості українських музеїв, після 1991 року його почали поступово переміщувати з експозицій у фондосховища. Радянське мистецтво певний час залишалося поза увагою глядачів, проте завжди було цікавим для колекціонерів і з'являлося на аукціонах.

Значно пожвавився інтерес до радянського мистецтва в професійній спільноті та серед глядачів після того, як був прийнятий Закон України «Про засудження комуністичного та націонал-соціалістичного (нацистського) тоталітарних режимів в Україні та заборону пропаганди їхньої символіки». Хоча дія Закону формально не поширювалася на твори мистецтва та діяльність музеїв[1],

[1] Див. с. 4, п. 3. Закону України «Про засудження комуністичного та націонал-соціалістичного (нацистського) тоталітарних режимів в Україні та заборону пропаганди їхньої символіки», https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/317-19?find=1&text=музеї#Text

однак мав місце опосередкований вплив. Директивний процес декомунізації викликав помітний опір у мистецькому середовищі, а разом з тим – появу численних виставкових і дослідницьких проєктів, що спонукали до критичного осмислення радянського мистецтва як важливого складника культурної спадщини, всупереч державній політиці прямих заборон та загальної стигматизації всього періоду.

У 2015 році з'явилася самоорганізована ініціатива ДЕ НЕ ДЕ, що об'єднує художників, архітекторів, мистецтвознавців, істориків для вивчення та збереження культурної спадщини в умовах ідеологічних зсувів. ДЕ НЕ ДЕ предметно вивчає процеси декомунізації в різних регіонах України, фокусуючись на мистецтві в публічному просторі, музеях та об'єктах культурної інфраструктури радянського періоду.

Того ж року був створений «Метод Фонд» – незалежна некомерційна організація, метою діяльності якої є підтримка і розвиток сучасного мистецтва та культури в Україні шляхом ініціації наукових, освітніх і виставкових проєктів. «Метод Фонд» приділяє значну увагу сучасному осмисленню мистецтва соцреалізму та його репрезентації в музеях.

Провідні українські музеї представили масштабні виставки «Спецфонд»: Національний художній музей України – на початку 2015 року та Одеський художній музей – у 2018 році. «Спецфонд формувався в Державному українському музеї (нині – НХМУ) протягом 1937–1939 рр. Саме сюди з музеїв Харкова, Одеси, Києва, Полтави, з фондів Української художньої виставки звозили твори "ворогів народу", "формалістів", "націоналістів" – тих, хто, на думку партійних ідеологів, "спотворював дійсність" і був загрозою для "нового суспільства"»[2]. Велика частина представлених робіт в Одесі експонувалася вперше. «Олександр Богомазов і Тимофій Бойчук, Вадим Меллер і Антоніна Іванова, Оксана Павленко та Давид Бурлюк, Павло Голуб'ятників і Костянтин Єлева, Анатолій Петрицький та Сухер-Бер Рибак, Віктор Пальмов і Абрам Черкаський – понад три десятки імен художників, відомих і забутих, чиї роботи в 1937 році були, як здавалося, назавжди приховані від глядачів. Вважалося, що художньої та музейної цінності вони не мають, і як твори ворогів народу підлягали знищенню»[3].

Так, у спецфонд потрапили твори художників, більшість з яких надовго були викреслені з історії українського мистецтва. «Долі майстрів склалися трагічно, багато хто з представлених митців був розстріляний у 1937 році. Всі вони, незважаючи на свій неповторний художній стиль і життєві погляди, були розстріляні за звинуваченням у контрреволюційній націоналістичній діяльності.

[2] «Transmuseum», веб-сайт Одеського художнього музею, https://ofam.org.ua/event/transmuseum/

[3] «В Одесі представили проект "Спецфонд: Репресоване мистецтво"», Art Ukraine, опубліковано 25 вересня 2018, https://artukraine.com.ua/n/v-odesi-predstavili-proekt-specfond--represovane-mistectvo

Дехто отримав значні терміни ув'язнення; вижити вдалося лише тим, хто вчасно виїхав з України. А ті, хто залишився й уникнув репресій, назавжди змінили своє життя і творчу манеру».[4]

Варто зазначити, що в 2014 році, ще до початку офіційного процесу декомунізації, в Національному Художньому музеї відбулася виставка «Герої, спроба інвентаризації» за участі німецького куратора Майкла Фера. На виставці було представлено 180 мистецьких творів із фондів музею, що показували, кого і як українці героїзували в різні історичні періоди. На виставці було представлено радянське мистецтво, що викликало великий інтерес серед відвідувачів та чимало дискусій. «Я був, чесно кажучи, надзвичайно вражений, що багато творів соцреалізму були високої якості, гарним живописом. І тут я зламав багато своїх упереджень щодо мистецтва радянської доби», – зазначив куратор Майкл Фер[5].

Наприкінці 2018 року в Одеському художньому музеї відкрилася виставка «Ексгумація». «Що таке мистецтво соціалістичного реалізму, що становить його суть, і головне – чи є це мистецтвом? Яка значущість мистецтва почасти низької художньої цінності? Чи доречно говорити про соцреалізм у суто естетичному полі, відкидаючи етичні категорії? І навпаки – чи превалює трагізм, яким пронизана історія мистецтва 30-х років, над самим мистецтвом? Чи можливо розглядати мистецтво окремо від персоналій та історичних реалій? Як вдалося владі зламати і переформатувати під себе кілька поколінь художників, включно з великими майстрами? Коли ми починаємо торкатися цих питань, стає ясно, що тема соцреалізму табуйована не так наукою, скільки самим суспільством, що жорстко обмежує контекст, задає полярність на рівні думок і почуттів, не дозволяє подивитися на соцреалізм відсторонено і неупереджено», – пише кураторка Анна Алієва в пояснювальному тексті до виставки[6].

У 2016 році в Хмельницькому обласному художньому музеї проходила виставка «Хліб. Соціалістичний реалізм», яка стала результатом однойменного мистецько-дослідницького семінару «Метод фонду», метою якого був розгляд способів інтерпретації та репрезентації соцреалізму – як естетичного та культурного явища радянської доби – в сучасних музеях України. «Відмовляючись від позаісторичної та описової оптики пострадянського художнього музею, учасникам семінару було запропоновано зосередитись на специфіці історичної ситуації становлення і тривалості соцреалізму: теоретичній полеміці між модерністичною й реалістичною естетиками 1930-х років, відносинах професійних художніх спільнот із радянською владою у 1920–30-х рр., внутрішньопрофесійній боротьбі та кінцевій

[4] «Спецфонд: репресоване мистецтво», веб-сайт Одеського художнього музею, https://ofam.org.ua/event/special-fund/

[5] Лілія Гришко, «Інвентаризація героїв через мистецтво», Deutsche Welle, опубліковано 19 грудня 2014 р., https://www.dw.com/uk/інвентаризація-героїв-через-мистецтво/a-18139875

[6] Анна Алієва, «"Ексгумація" соцреалізм з колекції ОХМ», веб-сайт Одеського художнього музею, https://ofam.org.ua/event/exhumation/

централізації мистецьких процесів, яка осіла структурними приписами сьогоднішньої культури».[7]

У 2018 році учасники й учасниці «Метод Фонду» провели семінар «Соцреалізм: здаватися іншим» для музейних співробітників і співробітниць. Організатори зазначають в анонсі заходу: «Соцреалізм, отримуючи статус алібі для інших мистецьких явищ, сам по собі випадає з генеалогії власної інтерпретації, не здатний до внутрішнього запитування. На семінарі ми через практичні завдання та дискусії загострімо можливі форми запитування репрезентаційних норм соцреалізму, виявляючи його протиріччя, закономірності й структури та їхню тяглість в сьогоднішніх кураторських практиках. Ми виходимо з переконання, що музейні зібрання є відбиттям кураторських практик, які стоять за підвалинами їх формування. Ці практики обумовлені соціокультурними та інституційними конвенціями певного історичного періоду. Отже, протягом семінару спробуємо віднайти способи прочитувати, як і для чого виникали певні зібрання і про що мовчать прогалини в них».[8]

Семінар проходив у приміщенні Національного художнього музею і передбачав також низку мистецьких втручань в експозицію:

Ларіон Лозовий: «Час життя ландшафту в кадрі» – показ відеороботи «Машина і сад» та дискусія з автором;

«Контрольна робота», втручання Дениса Панкратова – інсталяція в залі повоєнного живопису НХМУ; показ відео «Складне, обтяжене, непросте» Еліаса Парвулеско;

«Учитель», втручання Лади Наконечної, за участю Єгора Анцигіна, Ксенії Гнилицької, Люсі Іванової, Микити Кадана, Лесі Хоменко, Ельміри Шемседінової, Анни Щербини – випускниць і випускників Національної академії образотворчого мистецтва та архітектури. В роботі використано скульптурне погруддя «В. Касіян» М. Лисенка.

Леся Хоменко: копіювання картини «Чорноморці» Віктора Пузиркова (1947);

Анна Щербина: «Вид з протилежного кута залу повоєнного живопису НХМУ на чотири сюжетно-тематичні картини».

Протягом 2016–2018 рр. учасники й учасниці самоорганізованої мистецької ініціативи ДЕ НЕ ДЕ організували та провели низку виставок у регіональних краєзнавчих музеях у рамках проєкту «Музей відкрито на ремонт».

«Славкерамопродукт. Робота з матеріалом» – кураторський проєкт Анни Сорокової й Тараса Ковача, присвячений історії розвитку та занепаду керамічної промисловості в Слов'янську. На цій виставці було актуалізовано масштабний доробок художниці-керамістки Наталії Максимченко.[9]

[7] Денис Панкратов, «Хліб. Соціалістичний реалізм», (пост-реліз) Method Fund, https://www.methodfund.org/founders/peredmova/hlib-socialisticnij-realizm

[8] «Соцреалізм. Здаватися іншим», (анонс), Method Fund, https://www.methodfund.org/founders/socrealizm-zdavatisa-insim

[9] https://zubmamonta.com/slavkeramprodukt-robota-z-material/

«Музей міста Світлоград» – колективний проєкт ДЕ НЕ ДЕ, реалізований спільно з Лисичанським краєзнавчим музеєм, мав на меті, зокрема, переосмислення колекції монументальної скульптури Василя Можаєва (з музейного зібрання).[10]

Виставковий проєкт «Казус Прокоф'єва», реалізований спільно з меморіальним музеєм Сергія Прокоф'єва, був сфокусований на понятті «прихованої історії», виявленні певних тематик, які в силу ідеологічних причин не були представлені в музейних експозиціях радянського періоду[11].

Одним із найбільш масштабних проєктів музейної взаємодії радянського і сучасного мистецтва став проєкт «Жести ставлення» в Кмитівському музеї, про нього варто розповідати більш докладно. Кмитівський музей радянського мистецтва (після 1991 року – КЗ «Кмитівський музей образотворчого мистецтва імені Й.Д. Буханчука» Житомирської обласної ради) – унікальна інституція, розташована в невеликому селі на Житомирщині. Колекція музею нараховує близько 3000 творів живопису, графіки, скульптури та декоративно-прикладного мистецтва другої половини XX ст. з колишніх радянських республік.

Музей заснував і розвивав Йосип Буханчук – місцевий колекціонер, спочатку це було мистецьке зібрання в сільській школі. З 1985 року музейна колекція експонується у величній модерністській споруді, спроєктованій спеціально для Кмитівського музею ленінградським архітектором М. Сєвєровим.

Музей створювався Йосипом Буханчуком у 1970-х роках з метою репрезентації радянського мистецтва, і це було відображено в оригінальній назві – «Кмитівський музей радянського мистецтва» (як варіант – «Народний музей радянського образотворчого мистецтва колгоспу "Україна"»). Коли в 1991 році з назви прибрали означення «радянське», музей втратив визначення, що вказувало на профіль наукової інституції та, разом з тим, предмет роботи. Наразі Кмитівський музей – єдина в Україні культурна та наукова інституція, що досліджує, зберігає й репрезентує виключно мистецтво радянського періоду. Тобто вона є інституцією з фокусом на певній епосі історії мистецтва, а не «загальнохудожнім» музеєм, що може репрезентувати мистецькі твори незалежно від періоду й місця їх створення.

У 2019 році за підтримки Українського культурного фонду в Кмитівському музеї було створено відділ сучасного мистецтва. Ключовою темою діяльності відділу стала проблема ставлення до спадщини українського XX ст. Адже нинішні проєкти ідентичності спираються на те чи інше ставлення до попередньої епохи, на різні способи вкорінення в ній чи відокремлення від неї. Відділ почав свою роботу програмою «Жести ставлення», що реалізується як однойменний цикл виставок-інтервенцій, де показано твори, побудовані на активному, ангажованому ставленні до питань та проблем, вкорінених у радянському періоді. Куратором проєкту був художник Микита Кадан – автор, який у своїй

[10] https://zubmamonta.com/muzey-mista-svitlohrad/
[11] https://zubmamonta.com/kazus/

мистецькій практиці послідовно вдається до ґрунтовного аналізу мистецтва радянського періоду.

Програма «Жести ставлення» – це шість послідовних епізодів, короткотривалих тематичних виставок, де сучасні автори й авторки критично аналізують добу модерності, зокрема спадщину радянської епохи. «Просвітництво та патерналізм» – про те, як у СРСР просвітницькі практики ставали частиною патерналістського врядування і як сьогодні на місце знання, що його розподіляв «центр» між «периферіями», прийшла комерціалізована масова культура. В епізоді «Читаючи уламки» йшлося про те, як образ «руїн модерності» став наскрізним у сьогоднішній гуманітарній думці, а мультимедійне сучасне мистецтво наповнилося зображеннями руїн не меншою мірою, ніж живопис та графіка доби Романтизму, та як ця специфіка стимулює здатність місцевих художниць і художників читати уламки як текст, бачити звалище як архів. Епізод «Війна в музеї» присвячено дослідженню способів радянського та сучасного мистецтва дивитися на війну. Виставка «Сьогодні ми будемо винаходити нації» присвячена конструюванню та деконструкції національного складника людського співіснування. Зокрема, виставка розглядає стосунки між ідеєю національного та радянським проєктом, роль «національної форми» в радянському та пострадянському мистецтві.

Виставка «Неслухняні тіла» залучає до полемічного діалогу між творами кмитівської колекції та сучасного мистецтва 1980–1990-х і 2000–2010-х рр., аналізуючи способи репрезентації тіла й тілесності. В епізоді-епілозі «Про самостійність» вирішувалося питання про те, що можна називати «радянським мистецтвом»[12].

Автори та авторки, що долучилися до роботи відділу сучасного мистецтва Кмитівського музею: Шон Снайдер, Таус Махачева, група SOSка, Євгенія Бєлорусець, Володимир Воротньов, Ксенія Гнилицька, Дана Косміна, Євген Нікіфоров, Даніїл Ревковський та Андрій Рачинський, Андрій Сагайдаковський, Анна Щербина, Глюкля (Наталія Першина-Якиманська), Дана Кавеліна, Лада Наконечна, Влада Ралко, Бабі Бадалов, Олена та Віктор Воробйови, Микола Карабінович, Влодко Костирко, LAIBACH, Юрій Лейдерман, Тетяна Муравська, Станіслав Перфецький, Олексій Радинський, Олександр Стешенко, Ярослав Футимський, AntigonStaff, Лука Басов, Анатолій Бєлов, Марина Віннік, Даніїл Галкін, Олександр Гнилицький/Максим Мамсіков/Наталія Філоненко, Оксана Казьміна, Алекс Киященко, Аліна Клейтман, Дарія Кузьмич, Павло Ковач, Катя Лібкінд, Ігор Подольчак, Галина Римбу, Віктор Рубан, Сергій Солонський, Леся Хоменко, Фрідріх Чернишов, Антон Шебетко, Женя Яуза/Аріна Єфанова, Креольскі Центр*, Периферійний Інститут Тіла, Практики Тіла, Леонід Войцехов, Алла Горська, Саша Долгий, Катерина Єрмолаєва, Ілля Кабаков, Юрій Лейдерман, Ларіон Лозовий, Микола Малишко, Лада Наконечна, Андрій Сагайдаковський, Федір Тетянич, Флоріан Юр'єв, Давід Чичкан, ДЕ НЕ ДЕ, Р.Е.П.

[12] Кураторський текст Микити Кадана до проєкту «Жести ставлення» (не опублікований).

Практики сучасного мистецтва, що звертаються до української радянської культурної спадщини, надзвичайно важливі для збереження цієї спадщини. Сучасне мистецтво пропонує погляд на феномен українського радянського мистецтва з різних, часто неочікуваних, перспектив, виокремлюючи структурні особливості цього явища, формуючи його критичне осмислення.

# МАТЕРІАЛИ ДИСКУСІЇ «ДО 30-ліття РОЗВАЛУ СРСР. РАДЯНСЬКЕ МИНУЛЕ Й РАДЯНСЬКА СПАДЩИНА: ПІДХОДИ ДО ВИВЧЕННЯ ТА МОЖЛИВОСТІ ПОДОЛАННЯ»

*У дискусії взяли участь Ілля Ґерасімов (Ab Imperio Quarterly), Гелінада Грінченко (Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна), Оксана Кісь (Інститут народознавства НАН України), Сергій Єкельчик (Університет Вікторії) і Сергій Плохій (Гарвардський університет). Свої репліки для публікації погодилися надати Сергій Плохій, Оксана Кісь та Ілля Ґерасімов. Репліки подано в авторській редакції.*

**Сергій Плохій**
*Гарвардський університет*
*plokhii@fas.harvard.edu*

Дуже дякую за запрошення на цю дискусію. Мені здається, що вона дуже на часі, бо, мабуть, жодний інший період в історії України не перебуває сьогодні в такій кризовій та невизначеній ситуації, як радянська доба. Це пов'язано з подіями Майдану, анексією Криму, російсько-українською війною на Сході.

Почалося це з «ленінопаду». Мені здається, що образ такого постаменту, на якому колись стояв Ленін, а тепер або нічого не стоїть, або є всілякі конкурентні проєкти щодо того, що там має стояти, відображає стан сьогоднішніх дебатів про радянське минуле. Ми отримал ситуацію певної розгубленості в суспільстві в цілому та в науковому середовищі зокрема щодо того, що нам робити з радянським періодом.

Саме повалення пам'ятників Леніну, а також декомунізаційні закони, які були прийняті після цього і які, відповідно, впроваджувалися, є, з моєї точки зору, результатом багатьох процесів. Процес, про який я хотів би поговорити, – це процес делегітимізації радянського наративу, який відбувся завдяки дослідженню та засудженню злочинів комуністичної системи, – пріоритетний напрям у дослідженнях радянської доби останніх десятиліть. Ленін як головне уособлення злочинів радянського режиму врешті не втримався на постаменті української суспільної пам'яті.

Дослідження, пов'язані з пам'яттю в Україні, які ми проводили в проєкті «МАПА», говорять про те, що там, де цей процес знесення пам'ятників Леніну почався (це була Центральна Україна), в попередні 10–15 років набув значної ваги

та легітимності й, фактично, домінантності наратив про Голодомор як геноцид українського народу. Тобто цей наратив Голодомору делегітимізував радянський наратив, і врешті-решт у цьому розумінні ці пам'ятники, навіть перед тим, як вони почали падати, були або покинуті, або занедбані, або на них фактично вже не звертали уваги. І це добре показує дослідження Олександри Гайдай.

Те, що сталося зі знесенням пам'ятників Леніну, принесло хвилю заперечення радянського минулого. Не критичного ставлення, а саме заперечення. Тобто будь-які негативні явища, які є в суспільстві, пояснюються радянщиною (попри те, чи є на це підстави, чи їх немає). І наратив, який утверджується, – це наратив віктимності, дослідження тільки злочинів, жертв і жертовності. Наратив радянської окупації, який придатний для одних частин України, не працює для інших або не працює на всьому часовому відрізку радянської доби. Так що суспільство опинилося в певній дезорієнтації – і науковці також.

Таким чином, змалювавши ситуацію, в якій ми сьогодні перебуваємо, я хотів би запропонувати дві речі, які, мені здається, стоять на часі перед нами як науковцями. З одного боку, це нагальне завдання інтеграції або реінтеграції на інших умовах, на інших підставах комуністичного чи радянського минулого в новий український національний наратив. Цей наратив фактично став переможцем, але він ще тільки твориться, він повністю не забронзовів. Його ще немає на постаменті, і зараз є унікальна нагода визначити, яким він буде. Його майбутнє буде залежати від того, наскільки професійно та відповідально ми поставимося до питання про осмислення радянського минулого та радянської спадщини в контексті української історії XX століття.

І другий аргумент, який я хотів би запропонувати для обговорення, – це інтеграція радянсько-українського минулого в ширший транснаціональний контекст. Передусім тут ідеться про контекст радянської історії, тобто історії Радянського Союзу, але не менш важливою є інтеграція цього досвіду в контекст Східноєвропейської історії, історії комуністичного світу, історії XX століття в цілому.

Відносно викликів, пов'язаних з першим завданням – інтеграцією знання про радянське минуле в український національний наратив. Головна річ, яку, як мені здається, тут варто подолати, – це уявлення про радянську добу як добу, в якій час зупинився, а соціальні та культурні процеси потрапили під своєрідний арешт або регресували. Насправді, як ми знаємо, незважаючи на терор і тиск держави, суспільство в цей час не припинило розвиватися і пройшло через кілька надзвичайно важливих трансформацій. Дуже важливо дати сьогоднішньому суспільству зрозуміти, що без цього радянського минулого не було б України 1991 року. Що багато і здобутків, і проблем, які ми сьогодні маємо, починаються саме в цьому минулому.

Одна з моїх недавніх праць пов'язана з Чорнобилем. У ході презентації цієї роботи я зіткнувся з реакцією в Україні, яка говорить мені про те, що Чорнобиль

сприймається як минуле, яке закінчилося, як перегорнута сторінка. Це дуже чітко вписується в наратив української віктимності. Фактично сьогодні ми реалізували гасло кінця 1980-х років «Хай живе КПРС на Чорнобильській АЕС». На Чорнобильській АЕС залишилися всі ці комуністичні артефакти, ми намагаємося їх документувати, фотографувати, але Чорнобиль фактично списаний у цей комуністичний заповідник… При цьому забувається те, що 50% української електроенергії сьогодні добувається ядерними станціями, що Чорнобиль – це не тільки комуністична ідеологія, Чорнобиль – це дуже багато речей, які залишаються з нами сьогодні. Передусім це відповідальність суспільства за те, що відбувається з нами. І закриття цієї коробки, цього ящичка з Чорнобилем (сказавши, що це тільки радянське минуле) призводить до безвідповідальності. Ми не беремо відповідальність на себе за якісь речі, пов'язані з нами як суспільством, до 1991 року. І фактично це є така індульгенція чи дозвіл продовжувати старі радянські практики, адже вони не проговорені та не осмислені.

Інший приклад, також пов'язаний з моїм недавнім дослідженням, – це історія Карибської кризи. Досліджуючи цю тему світової історії, я несподівано для себе відкрив цілі мережі не тільки української партійної номенклатури, а й також генералітету, офіцерів і так далі, які відіграли важливу роль у ядерній історії СРСР та світу. Ось приклад: командувач ракетних військ на Кубі – уродженець Чорнобиля Ігор Стеценко, генерали, які віддають накази збити американський літак, – Гречко і Гарбуз тощо. Це те, про що ми фактично мало що знаємо: українці та вихідці з України як молодші партнери в управлінні імперським проєктом СРСР. Це річ, яка визнавалася в тому числі деякими діаспорними дослідниками, такими як Ярослав Білінський, який писав книгу про Second Soviet Republic, але вона фактично сьогодні списується в утиль, бо абсолютно не вписується в наратив віктимності. Проте без розуміння ролі, яку Україна та українці відіграли у створенні, функціонуванні, а потім ліквідації СРСР, ми не зрозуміємо ні модерну історію України, ні історію СРСР, ні роль, яку Україна відіграє сьогодні у світі.

Питання про молодшого партнера в управлінні СРСР підводить мене до другої тези, яку я, власне, вже анонсував. Ідеться про інтеграцію українського досвіду в ширший досвід – радянський, а також досвід комуністичного світу в цілому. Тобто тут подвійне питання. Перше – про те, що Україна дала СРСР, як вона визначила це утворення, а СРСР був створений і розвалився навколо України. І друге питання – що СРСР привніс в Україну. На ці питання можуть з'явитися відповіді тільки в результаті компаративних досліджень, які становлять неабиякий виклик. Він пов'язаний сьогодні з тим, що розвиваються національні історіографії в колишніх республіках, так само як це відбувається в Україні. Колись усе було тільки російською мовою, а тепер треба знати узбецьку мову та інші для того, щоб розуміти і порівнювати нас, скажімо, з Узбекистаном. Але ці речі починають рухатися, і це, мені здається, надзвичайно важлива перспектива для досліджень.

Ми сьогодні опинилися в дуже виграшній ситуації через відкритість, безвізовість України, через відносну відкритість архівів в цілому й архівів КДБ зокрема. Представники нового покоління аспірантів на Заході, які досліджують Радянський Союз, здебільшого роблять це на підставі українських архівів. На сьогодні в Києві є три гарвардських аспіранти, які досліджують різні аспекти історії СРСР – і досліджують їх через Україну. Це, звичайно, можливість. Це така можливість, якою свого часу скористалися поляки в 1960–1980-х роках, коли Радянський Союз був закритий, коли з'явилися «Нормани Дейвіси», які не потрапили в Москву, але почали працювати над історією Польщі. І цей суто практичний момент варто використати, адже дослідження історії України XX століття світовою спільнотою істориків допоможе зі ще однією важливою інтеграцією – включенням наших знань і досліджень про український комуністичний досвід у ширший європейський та світовий історіографічний контекст.

**Оксана Кісь,**
*Інститут народознавства НАН України*
kis@ucu.edu.ua

## АНТРОПОЛОГІЧНА ПРИЗМА ТА ГЕНДЕРНА ОПТИКА В ДОСЛІДЖЕННІ РАДЯНСЬКОГО МИНУЛОГО

Розмірковуючи про радянське минуле і його спадщину, я не схильна вживати термін «подолання»: варто радше говорити про роботу з минулим, опрацювання спадщини. Моя подвійна професійна ідентичність спонукає в такій роботі акцентувати на двох важливих підходах, які мені видаються продуктивними. Як антропологиня (і керівниця відділу соціальної антропології Інституту народознавства НАН України), я прагну до антропологізації історичних студій і наголошую на зосередженні уваги насамперед на досвіді людей та груп в конкретних контекстах (економічних, політичних, географічних, соціальних чи культурних). З іншого боку, як представниця студій з жіночої/гендерної історії (і президентка Української асоціації дослідниць жіночої історії), я також бачу величезний потенціал у застосуванні гендерного підходу до осмислення радянської спадщини, вплив якої на сьогодення ми намагаємося зрозуміти.

Звісно, я не повідомлю нічого нового, коли скажу, що історія нікого і нічому не вчить, а знання історії не рятує і не страхує нас від нових помилок і нових трагедій. Однак я вірю, що певні знання про минуле можуть нам дати краще розуміння сьогодення, бо допомагають пояснити причини або чинники того, як і чому ми стали такими, якими ми є сьогодні, зрозуміти, що і як вплинуло на формування того суспільства, в якому ми живемо. Проте якщо ми справді хочемо краще зрозуміти витоки сучасного суспільства, зрозуміти його ментальність (хай яким неоднозначним є це поняття), то нам важливо знати не тільки і не стільки про історію політичних інституцій, про державні структури та устрій, про економічні стратегії урядів, про технологічний поступ, про військові операції чи інші явища макрорівня, але головним чином нам необхідні знання про людські досвіди. Нам важливо довідатися, як пережили конкретні події, явища, зміни чи трансформації різні групи людей.

І якщо виходити з того засновку, що історію творять люди – від членів політбюро до колгоспниць, від дисидентів до офіцерів КДБ, від шкільних учительок до директорів підприємств, від двірників до академіків, то саме увага до їхніх доль, мотивів поведінки і вчинків, життєвих траєкторій, цінностей, світогляду, стосунків і взаємодій на різних рівнях дає нам повніше й адекватніше розуміння і доленосних для цілого народу (чи для певної соціальної групи) рішень, і механізмів витворення радянського трибу життя в режимі «подвійної реальності», і способів формування отого Homo Sovieticus, про якого вже стільки написано й сказано.

Такий антропоцентричний підхід до вивчення радянського минулого дозволяє роздивитися і зрозуміти *ролі різних дієвців* у тих процесах, які нас цікавлять, у різних сферах і на різних рівнях, усвідомити суперечливі смисли подій та, відповідно, неоднозначність оцінок тих чи тих явищ через їхній часто дуже різний вплив на різні групи людей. Погляд на історію крізь призму людського досвіду дає змогу відчути складність і багатовимірність історичних процесів, у яких жорсткі обмеження, суворі правила, позірно тотальний контроль, страх і репресії, дискримінація парадоксальним чином поєднувалися з винахідливістю, кмітливістю і гнучкістю, а ті, кого вони стосувалися, вміло уникали, пристосовувалися, вислизали, саботували, імітували, чинили опір або й використовували вади і слабкі сторони системи у власних інтересах. Людиноцентричний підхід дозволяє нам усвідомлювати ключову роль отого малого «гвинтика» в радянській машині: коли тисячі й тисячі гвинтиків заіржавіли, розбовталися чи «випали» з призначених для них комірок – ціла система втратила свою стабільність, розхиталася, дала збій і розвалилася. Недооцінка ролі «гвинтика» – маленької людини – не дозволяє зрозуміти, як та система занепадала і врешті дійшла свого кінця.

Йдеться не лише про вивчення повсякденного життя (приватного, побутового), а й про історичну антропологію різних сфер – увагу до людей у контексті їхніх конкретних суспільних ролей: чи то партноменклатури, чи то працівників культури, чи дрібних чиновників різних установ, чи військовослужбовців і т. д., які урухомлювали відповідні інституції, органи, установи, організації, а відтак – і цілі сфери. Це дає змогу простежувати взаємини громадян і влади на різних щаблях цих владних ієрархій. Такий підхід дозволяє відійти від сліпої демонізації всіх без винятку сторін радянського минулого, відмовитися від беззастережного знецінення всього маркованого як «радянське» (як-от колгоспи, які в 1930-х були інструментом нищення українського селянства, а в 1980-х уже були ресурсом добробуту для тих таких селян, як показало дослідження Наталії Ханенко-Фрізен), але також – через критичний аналіз на рівні реальних життєвих досвідів – звільнитися від надмірної глорифікації певних аспектів державного соціалізму, які, на перший погляд, видаються дуже привабливими і прогресивними (емансипація жіноцтва, загальнодоступна освіта, система соціального забезпечення тощо, що часто викликають захоплення в західних дослідників доби державного соціалізму).

Іншим продуктивним інструментом критичного аналізу радянського минулого є гендерний підхід. Гендерна оптика є корисною при вивченні змін пріоритетів гендерної політики більшовиків у різні періоди (через, скажімо, аналіз гендерованих образів у візуальній пропаганді (плакатах, пресі, кіно тощо), що дозволяє тонше розуміти цілі, механізми і засоби радянської соціальної інженерії – конструювання радянської нормативної фемінності і маскулінності – тих ідеальних образів, за якими відбувалося формування радянської людини жіночої або чоловічої статі та визначалися їхні ролі в радянському суспільстві. Тут доречно буде згадати влучне спостереження британської дослідниці Сари Ашвін:

«Центральною проблемою радянського гендерного укладу є те, що він творить жінок, які вимушені бути сильними, і чоловіків, яких спонукають бути слабкими». Для розуміння радянського способу життя як гендерованого досвіду важливо простежити, як спершу було розгорнуто справді революційний більшовицький емансипаційний проєкт та як його досить оперативно було згорнуто, і врешті осердям радянського ідеалу супер-жінки було закріплено роль матері, щодо якої інші обов'язкові соціальні ролі (професійні, громадські тощо) вважалися другорядними, внаслідок чого постало суто радянське явище «подвійного навантаження» (double burden) – поняття, яке описує фактичну жіночу роботу «в дві зміни» – за місцем зайнятості та в родинно-домашній сфері. Знання того, як вибудовувався і функціонував радянський гендерний контракт працюючої матері, допомагає зрозуміти інші важливі для сьогодення питання, як-от механізми нівелювання ролі батька в сім'ї, що досі відлунює в сучасному українському суспільстві через феномен «зникнення батька з родини», тобто безвідповідального незаангажованого батьківства, а також кризи гегемонної маскулінності, яка за радянського часу була густо замішана на ролі воїна-захисника і робітника: щойно ці «підмурівки» розсипалися після руйнування СРСР та планової економіки, криза маскулінності була неминуча.

Важливо також вивчати гендерні виміри радянського повсякдення: житлове питання, побутові проблеми, дефіцит товарів і послуг, особливості харчування, низова бюрократія та ін. Вивчення таких сторін радянського життя дозволяє простежити, як вироблялися і застосовувалися певні моделі самозарадності радянських людей, творилися неформальні мережі взаємодопомоги (сусідські, родинні тощо) та мережі натурального тіньового обміну товарів і послуг, виникали певні суто радянські феномени (як-от «блат»), які дозволяли звичайній людині задовольняти свої повсякденні потреби в обхід встановлених правил та обмежень. В цих умовах у поколіннях радянських людей вироблялися певні «корисні» звички та «правильні» поведінкові моделі, ритуали і практики, більшість з яких продовжує існувати досі. Прагнучи подолати тоталітарну спадщину в нашому суспільстві, важливо відстежити, як формувався «культ бідності» в перші десятиліття радянської влади і чому йому на зміну прийшли споживацькі практики часів Відлиги. Гендерна оптика дозволяє нам усвідомити, як тотальний дефіцит продуктів, товарів і послуг пізньорадянського часу компенсувався головно і насамперед жіночою побутовою працею (зусиллями, навичками, часом), спрямованою на забезпечення побутових потреб родини (в їжі, одязі, гігієні, догляді тощо). Це дозволяє нам краще розуміти витоки (та, відповідно, ефективніше долати) існуючі донині гендерні стереотипи щодо репродуктивної (побутово-доглядової) роботи як головно жіночого обов'язку в родині.

Крізь гендерну оптику важливо також вивчати і ті аспекти минулого, які в дослідників часом викликають певний дискомфорт, як-от проблема нормалізації сексуального насильства та сексуальних надуживань щодо жінок з боку на-

ділених владою та ресурсами чоловіків – і в контексті надзвичайних історичних обставин (голоду, війни, репресій, підпілля тощо), і в контексті повсякденних радянських практик, коли жіноче тіло експлуатували як ресурс, за допомогою якого вирішували низку поточних життєвих проблем (працевлаштування, кар'єра, житлове питання, освіта тощо). Нормалізація, легітимація чоловічого права на жіноче тіло – це не лише наслідок більшовицької «сексуальної революції», а й повсякчасний примус до «сексуального бартеру» – обміну сексуальних послуг на інші послуги, товари, привілеї, їжу, безпеку тощо в умовах системних дефіцитів, обмежень та ризиків. Замовчування історії сексуального насильства як елемента тоталітарного суспільства не дозволяє розуміти витоків однієї з болючих проблем сучасного суспільства – «культури зґвалтування»: щоб її викорінити, треба спершу зрозуміти, як і чому вона стала частиною толерованої «норми», деконструювати і відтак знайти дієвий спосіб її подолати.

З іншого боку, увага, чутливість до гендерних вимірів різних історичних подій дозволяє одразу побачити не завжди помітні гендерні особливості жіночих історичних досвідів, що, своєю чергою, може дати підстави для перегляду вже усталених оцінок відповідних подій і явищ. Наприклад, вивчення історії Голодомору через спогади жінок дозволяє простежити жіночі стратегії опору і виживання: хоча в умовах правового свавілля жінки й були особливо вразливими до різного насильства (й економічного, і фізичного, і сексуального), та зі спогадів вони постають також як ключові дієвиці в порятунку своїх родин, а не лише безсилі та безправні жертви організованого державою безчинства. З іншого боку, як переконливо показало дослідження Дарії Маттінглі, жінки були й серед призвідників злочину Голодомору в межах примусової колективізації і заходів з розкуркулення. Тобто гендерна оптика дозволяє чіткіше побачити неоднозначність і суперечливість такого складного явища, як Голодомор, де місцеві селянки опинялися по різні боки протистояння. Загалом я поділяю позицію Олени Стяжкіної, яка вважає, що вкрай важливо у вивченні жіночих історичних досвідів виходити за межі шаблонних стереотипних образів «жертви-героїні-зрадниці» та намагатися показати й осягнути складність історичного процесу, неоднозначність історичних подій для різних осіб та груп і тому – неможливість універсальних оцінок і ярликів.

Мої власні дослідження жіночих досвідів українок-політв'язнів ГУЛАГу показують досить парадоксальну картину: нормативна жіночність, яку у феміністських студіях зазвичай оцінюють у негативному сенсі, як чинник стримування жіночої самореалізації, обмеження жіночих можливостей у буденному житті, в умовах сталінських таборів стає цінним і дієвим ресурсом виживання (і морального, і фізичного). Ба більше, навіть найбільш тривіальні традиційні жіночі практики перетворюються в неволі на інструмент опору дегуманізації під впливом табірного режиму і допомагають збереженню ключових соціальних ідентичностей невільниць (гендерної, національної, релігійної і політичної).

Крім того, ми не зможемо до кінця зрозуміти антирадянський опір (націоналістичне підпілля ОУН і УПА, підпілля УГКЦ, шістдесятництво та пізньорадянський правозахисний і національно-демократичний рухи), якщо не вивчимо роль жіноцтва в його функціонуванні. Адже жінки, які найчастіше були мінімально представлені серед проводу і найчастіше не мали доступу до прийняття стратегічних рішень, а тому рідко опинялися в прямій конфронтації з владою, натомість масово діяли на низових рівнях роботи антирадянських організацій і протестних ініціатив, забезпечуючи їхнє безперервне функціонування, підтримуючи їхню життєдіяльність (обіг інформації і комунікацію, організацію таємних зустрічей, низову пропаганду і рекрутування прибічників, переховування матеріалів тощо).

Це справді наскрізна проблема підпільних рухів та організацій не лише в Україні, а й в інших місцях і контекстах: їхніми визнаними і шанованими героями стають саме чоловіки-лідери, тоді як ролі та внески жінок замовчуються і знецінюються. Нам варто взяти за приклад дуже повчальне дослідження Шани Пенн «Таємниця Солідарності», яка показала, як з пантеону борців за свободу і демократію в Польщі було стерто імена жінок, завдяки яким, власне, ця організація була врятована від повного розгрому і продовжувала діяти навіть під час запровадженого в Польщі воєнного стану і масових репресій та арештів серед ключових лідерів-чоловіків. Увага до гендерних особливостей жіночої політичної дієздатності, яка проявляється не на рівні лідерства, а має радше низовий неформальний характер, часто є щоденними малопомітними практиками дрібних, але постійних і масових порушень правил та заборон, допомагає краще зрозуміти, як саме оті малі й позірно слабкі дієвці історичного процесу поступово розхитували, підточували тоталітарну систему тим, що ставили під сумнів саму її здатність тотально контролювати їхнє життя.

Отже, як нам братися до опрацювання минулого, щоб зрозуміти його краще і відтак краще розуміти, що нам робити з сьогоденням і куди рухатися в майбутньому? На мою думку, дієвими можуть бути два шляхи: з одного боку – антропологізація історичних досліджень, тобто зосередження уваги на історичних досвідах людей і певних соціальних груп у конкретних контекстах (політичних, інституційних, географічних, культурних тощо), з іншого – наскрізне застосування гендерного підходу як критичної теорії, яке дозволяє бачити приховані механізми дій влади та водночас розрізняти розмаїті методи опору їй.

**Илья Герасимов**
*Ab Imperio Quarterly*
*abimperio.inc@gmail.com*

## НЕ НУЖНО БОРОТЬСЯ С ИСТОРИЕЙ

В своем выступлении на круглом столе «Підсумкова дискусія: До 30-ліття розвалу СРСР. Радянське минуле й радянська спадщина: підходи до вивчення та можливості подолання» я как участник конференции на протяжении всех трех дней ее работы и редактор журнала *Ab Imperio*, через который за 20 с лишним лет прошли сотни исследований советского периода – опубликованных и нет, хотел поделиться с коллегами несколькими наблюдениями.

Первое: несмотря на колоссальный объем новых фактов, содержащихся в новых исследованиях, я очень редко узнаю что-то новое, чего не знал бы в свои советские школьные и студенческие годы. Как правило, при их изложении меняется знак оценки – с плюса на минус (или с минуса на плюс), но сама канва истории от этого не меняется – за очень важными редкими исключениями, например, истории Голодомора. К примеру, советские авторы прославляли чекистов – постсоветские их разоблачают. Но я не видел еще ни одной просопографической исторической, ни абстрактной социологической работы о том, кто и как становился чекистом, на примере одного города, скажем, Казани или Днепра. С детства, их дореволюционной социализации, через войны и последующие события.[1] Очень часто мне встречаются радикальные новые оценки – культурных деятелей, политических событий, институтов. Очень редко – новая их история. В этом смысле современная советская история как дисциплина – это все еще советская история, и в России, и в США, и в Германии. Как в разговоре, который записал в 1970-х годах писатель Довлатов: «какой-то он советский. – То есть, как это советский? Вы ошибаетесь! – Ну, антисоветский. Какая разница»[2].

Второй тезис, связанный с первым: дефицит качественной новизны исследований связан с тем, что складывание отдельных фактов в единую картину регулируется историческим нарративом, как раз и связывающим факты в «историю». Общепринятый исторический мастер-нарратив заранее предполагает ответы на вопросы – потому что он и формирует возможность задать вопрос. В начале 1990-х гг. историкам казалось, что для полноценного исследования советского прошлого достаточно (1) изменить политическую позицию и (2) получить доступ к закрытым архивам. Во многом это было справедливым ожиданием: не то чтобы антисоветская позиция сама по себе глубже советской, но

[1] Важным исключением служит работа непрофессионального историка Дениса Карагодина, реконструирующего просопографию местных карательных органов в Томске, причастных к казни его прадеда: https://karagodin.org.

[2] Сергей Довлатов. Записные книжки // Сергей Довлатов. Собрание прозы в трех томах. Т. 3. Санкт-Петербург: Лимбусс-пресс, 1993. С. 258.

политически критическое отношение дает шанс для формирования аналитически критического подхода. И без открытия архивов, особенно КГБ, писать советскую историю просто невозможно. Но эти условия сами по себе не гарантируют принципиально нового понимания истории.

Как и во многих других сферах, и здесь украинская историография была впереди, предложив нарратив национальной истории, благодаря которому появился сам язык для рассказа важных историй: украинской революции, Голодомора, антисоветского сопротивления в годы войны. Но если это единственный и господствующий нарратив советской истории, то он дает только временное преимущество. Во-первых, потому что оставляет колоссальные слепые зоны. В частности, он не способен объяснить участие местного населения в Холокосте и Волынскую резню и входит в клинч с такими же националистическими нарративами – польским или израильским, которые предлагают зеркальную интерпретацию той же плохо рассказанной истории. А во-вторых, нарратив национальной истории уже очень архаичный. Методологический национализм, неизбежно «прошитый» в национальной истории, позволяет писать хорошую профессиональную историю на уровне первой половины XX века. Когда же его пытаются соединить с постколониальным подходом, с гендерной историей и даже социальной историей, получаются либо страшные мутанты, либо сама национальная рамка теряет всякий смысл и эвристический потенциал. (Например, если социальная история XVIII в. выявляет «межнациональную» дворянскую солидарность, намного превышающую солидарность с крестьянами той же этничности, или гендерный анализ демонстрирует идентичность определенных практик для региона в целом, независимо от национальности). Я пришел к выводу, что в современной русистике господствует исторический нарратив, сформированный русскоязычной либеральной интеллигенцией периода Оттепели.[3] Сформировавшиеся в тот период представления о всемогущем тоталитаризме, как и противоположные им представления о социализме с человеческим лицом, лежат в основе современных споров в историографии между неототалитаристами и представителями школы советской субъективности. Историки искусства изучают избирательный литературный или кинематографический канон, сложившийся в 1960-х, который имеет мало общего с культурной средой, актуальной для людей в 1930-х годах. Экономические историки обсуждают индустриализацию и коллективизацию в тех рамках, которые были заданы в 1960-х. А важнейшие сюжеты, которые не были сформулированы тогда, остаются в слепой зоне и сегодня.

Мне очень интересно, как обстоят дела с историческими нарративами в украинистике. Я подозреваю, что, с важной поправкой на роль диаспоры, это тоже воспроизводство мифов и нарративов 1960-х годов – как советских, так и первого поколения украинистов в США и Канаде. Но этот вопрос требует специального

[3] Ilya Gerasimov, «Narrating Russian History after the Imperial Turn», *Ab Imperio* no. 4, vol. 21 (2020): 21–61.

анализа. Его начали Андрей Портнов, Татьяна Портнова, Сергей Савченко и Виктория Сергиенко на страницах *Ab Imperio* в статье «Чьим языком мы говорим? Некоторые размышления по поводу мастер-нарратива украинской историографии».[4] Редакторы очень хотели бы организовать круглый стол на страницах журнала, отталкиваясь от этой статьи – критикуя ее – и обсуждая саму проблему: существует ли единый мастер-нарратив украинской истории, как он устроен и когда и кем сформирован?

Возникает вопрос: где брать новые нарративы? Во-первых, для этого необходимо сознательно задать себе вопрос: а есть ли принципиально иной, более экономный и убедительный способ объединить известные факты в логическое повествование, особенно путем пересмотра привычных границ сюжета (представлений о том, что относится к нему, а что уже часть другого нарратива). Мейхил Фаулер в своем докладе на конференции напомнила о том, что не существовало единой и универсальной версии советскости и внимательному историку необходимо удерживать в поле зрения широкий исторический контекст: не только Украины, но и Средней Азии, Ленинграда или Баку. Кстати, неспособность к анализу широкого контекста служит еще одним важным ограничением национального нарратива и методологического национализма. Реконструкция же этого контекста позволяет – при условии отказа от шаблонов и стереотипов – взглянуть на знакомый сюжет под другим углом, увидеть возможности рассказа иной истории.

Во-вторых, лично для меня очень важно смотреть по сторонам, обращать внимание на современные процессы, которые я воспринимаю как историческую лабораторию. Например, глядя на эволюцию путинской РФ, я по-другому стал смотреть на феномен становления сталинизма (а прежде – победы большевизма). Традиционные нарративы находят объяснения в идеологическом фанатизме партии и ее лидеров, навязанных обществу или поддержанных добровольно какой-то его частью. Путинизм же наглядно показывает, что агрессивные авторитарные режимы возникают из пустоты и фрустрации из-за неспособности заполнить ее конструктивным актуальным содержанием.

И тоталитаристы, и ревизионисты, и национальные историки приписывают большевистскому руководству коммунистический фанатизм, русский национализм, идейный антиукраинизм. Между тем архитектор режима Путина Глеб Павловский писал еще 21 год назад: «Россия сегодня вакантна как государство и как собственность. … Путин выстраивает рамочную стилистическую модель, открытую для разных форм действия. … Сегодня мы можем правильно сконструировать Россию. Мы создаём новый суверенитет, который в двадцать первом веке будет известен как “российский”».[5]

[4] Andriy Portnov, Tetiana Portnova, Serhii Savchenko, and Viktoriia Serhiienko, «Whose Language Do We Speak? Some Reflections on the Master Narrative of Ukrainian History Writing», *Ab Imperio* no. 4, vol. 21 (2020): 88–129.

[5] Глеб Павловский. Тезисы выступления на объединенном семинаре 5 сентября [2000 г.] // Русский Журнал. http://old.russ.ru/ist_sovr/ckp/-200011212pr.html.

На наших глазах из постсоветской пустоты, распада старого общества, отсутствия понимания, зачем гражданам новой страны жить вместе, и при этом нежелания элиты отдавать власть и собственность (власть-собственность) вырос фашистский режим. Ради заполнения внутренней пустоты и отсутствия смысла была предпринята агрессия против Грузии и Украины, а сегодня уже репрессии в РФ вполне сопоставимы по масштабам с раннесталинскими. Попробуйте наложить эту рамку на известный эмпирический материал довоенного СССР – и давно известные факты окажутся вписаны в иной нарратив, другую историю, которая высветит какие-то новые, прежде не замечавшиеся обстоятельства. В частности, станет возможным деконструировать нарративы «советского человека» и «советской субъективности», предполагающие идеологическую ангажированность простых граждан. Появится возможность написать историю, в которой «советское» разводится с «коммунистическим», и это отдельное «советское» оказывается вовсе не обязательно равным антинациональному. Этот вывод подтверждается современной историографией раннесоветского общества: повсюду в 1920–1921 гг. большевики вынуждены были пойти на компромисс с местными элитами и реализовывали их дореволюционные национальные проекты – в Якутии и Центральной Азии, Татарии и Закавказье. Речь идет не о самых радикальных сепаратистских проектах, а о наиболее популярных после 1905 г. федеративных или конфедеративных сценариях. Поэтому, безусловно, является ошибкой идентифицировать советское и антинациональное.

Этот вывод не означает апологию советского как выразителя «национальных интересов» (Тарик Амар), хотя бы уже потому, что не существует никаких единых, всеобщих, объективных национальных интересов. Концептуально это понятие – фикция методологических и политических националистов. На практике же лозунг национальных интересов является лишь одним из популярных вариантов заполнить сущностную пустоту в обществе, не проявляющем солидарную позицию по ключевым вопросам. Сформулированные некими идеологами от имени всей нации «интересы» обычно служат прекрасной основой авторитарным идеологическим режимам и вступают в противоречие с индивидуальными правами человека и многими групповыми интересами (конфессиональных и культурных групп, женщин, политических диссидентов, сексуальных меньшинств и т.д.).

Наоборот, проблематизация единого национального нарратива требует деконструкции нарратива гомогенной советскости. Признание существования очень разных сообществ внутри нации поможет увидеть, как разные группы создавали свои версии советского в меру своего понимания и в результате импровизации, в то время как сам правящий режим был не способен предложить универсальную, четкую и при этом жизненную модель советскости. В этом и состоит задача современных историков: высвободить субъектность советских людей – и коммунистов, и антикоммунистов – из-под контроля гегемонных дискурсов.

Этот презентистский аргумент, санкционирующий обращение к прошлому через призму современных актуальных проблем, современных исследовательских приоритетов, подводит меня к третьему тезису: «прошлое – чужая страна, там все делают по-другому» (Л. П. Хартли). Даже если это прошлое вашей страны, вашего города, вашего села – оно ничуть не ближе и автоматически не становится более понятным, чем прошлое Германии или Аргентины. Там действовали другие люди, в другом контексте, и идентифицировать себя с ними сегодня – величайшая методологическая ошибка.

Популярный сегодня подход к формированию современного отношения к травматической истории ориентируется на задачу создания «жизнепригодного прошлого», *livable pas*t. Этот подход развивает идею «полезного прошлого» (термин Ван Вик Брукса 1910-х годов).[6] По сути, речь идет о том, чтобы сделать неудобное прошлое максимально беспроблемным. Одни сюжеты лучше игнорировать, другим находить благовидное объяснение, в крайнем случае, переводить обсуждение конфликта в плоскость примитивной моральной бухгалтерии («они первые начали», «они тоже плохо поступали»). Главным стремлением является не столько фальсификация истории (скорее, это неизбежный побочный продукт) а отмена исторической дистанции, «схлопывание» времени и желание перенести исторических персонажей в современность. Для этого их изображение подгоняется под современные стандарты и делаются попытки изменить общественный климат, сделав его более комфортным для такой «исторической пересадки».

На мой взгляд, в основе идеи жизнепригодного прошлого лежит фундаментально ложный посыл. Прошлое в принципе не является «жизнепригодным» для сегодняшних людей, потому что никто не может вернуться в него и прожить его «правильно» в старых декорациях, а также потому, что сама идея исторического прогресса предполагает надежду на лучшее будущее (а не прошлое). Вместе с тем нельзя забывать о том, что в свое время это прошлое было вполне «жизнепригодным» настоящим, а его проблемы, кажущиеся столь критическими с сегодняшней точки зрения, зачастую были результатом тогдашних попыток исправить некие прежние недостатки в иных областях. Я думаю, что перед современными историками советского периода (как и любого другого) стоит двуединая задача: признать, что любое прошлое принципиально нежизнепригодное, *unlivable* с нашей сегодняшней точки зрения, наших политических и культурных стандартов, гендерной нормы и материальной культуры. И объяснить, почему это прошлое было более или менее жизнепригодным для современников. Что, кроме страха смерти, заставляло их принимать социальную и политическую реальность, как они пытались менять ее и адаптироваться к ней, какие их интересы эта реальность выражала и удовлетворяла? Когда-то ведь и наша современность окажется объектом такого же исследования.

[6] Van Wyck Brooks, «On Creating a Usable Past», *The Dial* (April 11, 1918): 337–341.

## ІНФОРМАЦІЯ ПРО АВТОРІВ(ОК)

***Олег Бажан*** – кандидат історичних наук, доцент, старший науковий співробітник (Інститут історії України НАН України / НаУКМА) – bazhanclio@ukr.net

***Катерина Будз*** – PhD, кандидатка історичних наук, наукова співробітниця Единбурзького університету – katebudz@gmail.com

***Марина Вороніна*** – кандидатка історичних наук, доцентка кафедри всесвітньої історії (Харківський національний педагогічний університет імені Г. С. Сковороди) – voroninams@i.ua

***Ілля Ґерасімов*** /Илья Герасимов/ Ilya Gerasimov – PhD, Executive Editor (Ab Imperio Quarterly) – abimperio.inc@gmail.com

***Нані Гогохія*** – кандидатка історичних наук, доцентка кафедри історії України (Луганський національний університет імені Тараса Шевченка, Полтава) – hohokhiia@gmail.com

***Катерина Єремєєва*** – кандидатка історичних наук (Український державний університет залізничного транспорту, Харків) – eremeeevaea@gmail.com

***Ольга Іващенко*** – кандидатка філософських наук, старша наукова співробітниця (Інститут соціології НАН України), доцентка (КНУ імені Тараса Шевченка) – olgivash@gmail.com

***Анастасія Канівець*** – старша наукова співробітниця відділу історії кіно (Музей театрального, музичного та кіномистецтва України), заступниця редактора журналу «Кіно-Театр» (НаУКМА) – ana.kanivets@gmail.com

***Мартін-Олександр Кислий*** – викладач кафедри історії (НаУКМА) –_m.kisly@ukma.edu.ua

***Оксана Кісь*** – докторка історичних наук, президентка Української асоціації досліджень жіночої історії, старша наукова співробітниця (Інститут народознавства НАН України, Львів) – kis@ucu.edu.ua

***Оксана Кожем'якіна*** – докторка філософських наук, професорка (Dominican University of California) – oksniko@ukr.net

***Ольга Лабур*** – кандидатка історичних наук, доцентка кафедри історії (Національний технічний університет України «Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського») – dddolga787@gmail.com

***Ольга Мартинюк*** – кандидатка історичних наук (Національний технічний університет України «Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського»; University of Basel, Switzerland / Університет Базеля, Швейцарія) – olha.v.martynyuk@gmail.com

***Мирослав Мельник*** – кандидат мистецтвознавства, доцент (Київська державна академія декоративно-прикладного мистецтва і дизайну імені Михайла Бойчука) – 5445941@ukr.net

***Євгенія Моляр*** – мистецтвознавиця (Мистецька ініціатива ДЕ НЕ ДЕ) – emolyar@gmail.com

***Віталій Огієнко*** – кандидат історичних наук, головний спеціаліст відділу аналізу тоталітарних режимів (Український інститут національної пам'яті) – vitaliy.ogienko@gmail.com

***Сергій Плохій*** / Serhii Plokhii – Dr., Professor, Director of the Harvard Ukrainian Research Institute (Harvard University, USA / Гарвардський університет, США) – plokhii@fas.harvard.edu

***Метью Полі*** / Matthew D. Pauly – PhD, Associate Professor (Michigan State University, USA / Університет штату Мічиган, США) – paulym@msu.edu

***Оксана Пухонська*** – докторка філологічних наук, доцентка кафедри української мови і літератури (Національний університет «Острозька академія») – oksone4ko@ukr.net

***Євген Рачков*** – кандидат історичних наук, доцент кафедри історіографії, джерелознавства та археології історичного факультету (Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна) – yevhen.rachkov@gmail.com

***Марина Столяр*** – докторка філософських наук, професорка, завідувачка кафедри філософії та культурології (Національний університет «Чернігівський колегіум» імені Т. Г. Шевченка) – stolar61@ukr.net

***Марта Студенна-Скруква*** / Marta Studenna-Skrukwa – PhD (Department of the History of Eastern Europe, Faculty of History, Adam Mickiewicz University in Poznań, Poland / Кафедра історії Східної Європи, історичний факультет, Університет імені Адама Міцкевича в Познані, Польща) – studnia@amu.edu.pl

***Мейгіл Фавлер*** / Mayhill C. Fowler – PhD, Associate Professor (Stetson University, DeLand, FL, USA / Університет Стетсона, ДеЛанд, США) – mfowler@stetson.edu

***Дмитро Чорний*** – доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри українознавства (Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна) – d.chornyi@karazin.ua

***Наталя Шліхта*** – PhD, кандидатка історичних наук, професорка кафедри історії (НаУКМА) – shlikhta@ukma.edu.ua

# ABSTRACTS

***Matthew D. Pauly*** PhD**.,** Associate Professor at Michigan State University, USA

**The Savagery of Youth: Odesan Street Children, Public Anxiety, and Collectivist Remedies**

Comintern Children's Town No. 1 was the primary institution in Odesa meant to refashion errant youth shorn of parental care by war, revolution, and famine. Soviet authorities inherited a tsarist-era fear of moral contagion represented by the city's street children and merged multiple orphanages into this single settlement to meet the pressing challenge. As a remedy to the perceived social ills that youth suffered, the administrators of the children's town sought to instruct their wards in the value and practice of group labor and thereby ready them for their generation's common task: the building of socialism. But the town was not simply an educational institution. Its multi-positionality made a wider collectivist ambition possible. Although isolation, correction, and salvation were inherently bound up in the enterprise of the town, they could not be reduced to a singular punitive focus.

***Oleh Bazhan*** Candidate of historical sciences, associate professor, senior researcher at Institute of History of Ukraine, National Academy of Sciences of Ukraine National University of Kyiv-Mohyla Academy

**A Seeming and Real Portrait of a Chekist During the Great Terror**

This chapter delves into the critical factors that shaped public perceptions of Chekists among ordinary citizens in the Soviet Union during the 1920s and 1930s. The author provides a comprehensive exploration of the efforts undertaken by Soviet authorities to propagate the cult of the VUChK-GPU-NKVD and glorify the traditions of Communist Secret Services. These endeavors were realized through a range of mediums, including mass media, propaganda posters, and works of fiction. By drawing from diverse sources, such as personal files of Chekists, investigative archives from the latter half of the 1930s, and materials from

party investigations, the article both illuminates the day-to-day existence and behavioral norms of Soviet state security personnel and exposes the negative aspects evident among Chekists in the context of the formation and consolidation of the totalitarian regime in the Ukrainian SSR.

***Vitalii Ogiienko*** Candidate of historical sciences, Chief Specialist of the Department of Analysis of Totalitarian Regimes at the Ukrainian Institute of National Remembrance

**"I Worked Hard and I Earned": Shock Work, Kolkhoz Work, and the Trauma of the Holodomor**

This chapter provides insights into the intricate and multifaceted processes that played a role in shaping Soviet identity during the 1930s. It asserts that the Stakhanovite movement within Ukrainian villages is intricately linked with the trauma of the Holodomor, and posits that a traumatic paradigm offers a valuable framework not only for understanding the Stakhanovite phenomenon but also for comprehending the broader scope of the Soviet era. It is argued that the emergence of the Stakhanovite movement in the Ukrainian countryside during and after the Holodomor can be attributed to two main sources. Firstly, it was driven by activists and Komsomol members who championed the cause of collectivization. Secondly, the movement found its roots among the starving peasants who, in the wake of the devastating famine and seeing no other alternative to starvation, came to recognize the dominance of their oppressors and accept unwavering compliance and labor within collective farms for little to no pay. This chapter delves into how the profound traumatic experience of the Holodomor underwent a transformation that extended into the realm of collective and social interactions. This transformation subsequently assumed a significant role within the cultural landscape of Soviet society.

***Maryna Voronina*** Candidate of Historical Sciences, Associate Professor of the Department of World History at the H. S. Skovoroda Kharkiv National Pedagogical University

**"The Contract of a Working Mother": Myth or Reality in the Ukrainian Socialist Soviet Republic of the 1920s – 1930s?**

In the realm of historiography, the «contract of a working mother» is typically situated within the time frame of the 1930s to the 1980s. However, the 1920s present an interesting context due to the simultaneous economic collapse and the establishment of Soviet power. This period imposed patriarchal traditions on women due to the necessi-

ty of upholding domestic responsibilities amidst chronic food shortages and the requirement to engage in activities such as sewing and clothes repair. The economic structure at that time was notably imbalanced, requiring women to adhere to these traditional roles. During this era, measures such as waves of labor mobilization for teachers and individuals with medical education were undertaken, and gender-based task distribution within party units occurred frequently, often irrespective of individual preferences.

The mid-1930s witnessed a significant shift due to collectivization and industrialization. Contrary to the demand for formal labor, the "Great Retreat" produced movements of wives of production top-managers and military commanders. The Stakhanovite movement also emerged during this time, primarily involving housewives who often employed household servants–typically low-literate rural women–despite limited living space. Similar to pre-revolutionary times, employment primarily concerned unmarried women.

In the 1920s, official visual sources emphasized the «new Soviet woman's» masculinization, yet trousers weren't widely adopted in everyday women's attire–exceptions being figures like labor hero Pasha Angelina. This observation underscores the continued prevalence of traditional gender distribution across professions. Even women engaged in traditionally male-dominated roles, such as construction and tractor driving, were often seen wearing skirts.

***Nani Hohokhiia*** Candidate of historical sciences, associate professor of the Department of History of Ukraine at the Taras Shevchenko National University of Luhansk

**Militarization of Childhood in the USSR: Texts for Children and About Children in 1929–1939**

This chapter delves into the unique aspects of introducing a militarized discourse in relation to children in Soviet Ukraine between 1929 and 1939. It also examines the principal forms and techniques employed during this process. To reveal the content and ideological implications of children's texts, this chapter employs discourse analysis. Additionally, the study scrutinizes the context in which terminologies derived from military origins – such as «death», «blood», «revenge», «struggle» and «hatred» – appear in texts intended for children. Special attention is dedicated to understanding how militaristic rhetoric was used to engage children in political endeavors of the Soviet government, including collectivization, the battle against perceived class enemies, and overall militarization. The research identifies key discursive methods employed to shape the identity of a Ukrainian Soviet child and discloses the outcomes of this process within their daily lives.

This militarization of childhood was intertwined with both the implementation of state-driven struggles and the military strategies of the Bolshevik government. However,

it encompassed more than mere calls to teach children military skills; it constituted a broader phenomenon that extended into shaping their identity through the militarization of consciousness, the romanticization of warfare in their imaginative world.

***Kateryna Budz*** PhD., Candidate of historical sciences, Researchers at Risk Fellow at the University of Edinburgh

**The Greek Catholic Clergy During the Liquidation of the Church in Post-War Galicia: a Problem of Attitude to the Soviet Power**

This chapter addresses the determined struggle of the Crimean Tatars to reclaim their right to return to their homeland following the dismantling of the "special settlements" regime in 1956. This quest is illustrated through their journeys to Crimea, interactions with local authorities, organized protest demonstrations, and the innovative tactic of occupying public spaces. These actions are presented as examples of non-violent resistance against Soviet authority. The focus is particularly on the protest initiatives undertaken by the Crimean Tatars after the enactment of the Decree of the Presidium of the Supreme Soviet of the USSR on September 5, 1967. These activities unfolded within the urban landscape of Simferopol, the administrative center of the Crimean region. Notably, Crimean Tatars utilized parks and squares situated in the city's central area for meetings, to voice their protests, and even spend the night.

***Martin-Oleksandr Kisly*** Candidate of historical sciences, lecturer of the Department of History at the National University of Kyiv-Mohyla Academy

**The Return of the Crimean Tatars to their Homeland in 1956–1968 as a Manifestation of Resistance to Soviet Authorities**

This chapter addresses the determined struggle of the Crimean Tatars to reclaim their right to return to their homeland following the dismantling of the "special settlements" regime in 1956. This quest is illustrated through their journeys to Crimea, interactions with local authorities, organized protest demonstrations, and the innovative tactic of occupying public spaces. These actions are presented as examples of non-violent resistance against Soviet authority. The focus is particularly on the protest initiatives undertaken by the Crimean Tatars after the enactment of the Decree of the Presidium of the Supreme Soviet of the USSR on September 5, 1967. These activities unfolded within the urban landscape of Simferopol, the administrative center of the Crimean region. Notably, Crimean Tatars utilized parks and squares situated in the city's central area for meetings, to voice their protests, and even spend the night.

This study is underpinned by archival records, primarily reports from the chairman of the State Security Committee of the Ukrainian SSR. It also draws from published recollections of individuals who participated in these events and oral history accounts that have been documented.

***Olga Labur*** Candidate of historical sciences, associate professor of the department of history at the National Technical University of Ukraine "Igor Sikorsky Kyiv Polytechnic Institute"

**"Legitimized Women Revolutionaries": Bolshevik Heroics in Women's Memoirs of the 1960–70s in Ukraine**

This chapter seeks to explore the phenomenon of women's memoirs of the 1960s and 1970s by examining the political legitimacy attributed to the «revolutionary contribution» of women. The research employs a gender-historical approach, memory studies, and integrates principles of integrity and a systematic approach. It also employs comparative historical and problem-based chronology methods. The research's unique scholarly contribution lies in presenting the collection of women's memoirs from the 1960s and 1970s as a «narrative boom» and proposing the concept of «legitimized women revolutionaries» linked to this trend.

The study delves into the complexities surrounding the recognition of the public and collective role of women in early 20th-century revolutions and wars. It demonstrates how the Soviet authorities, while outwardly endorsing gender equality, practically manipulated the concepts of gender equity and differences. The study underscores how the change in power during the Khrushchev era allowed women's heroic acts to gain prominence within the political discourse. Although these portrayals were not without reservations, women began to voice their experiences, at times alluding to gender inequality and male dominance.

Over time, female revolutionaries transformed from being overlooked to becoming a social group with acknowledged «revolutionary pasts» on par with their male counterparts. This shift prompted many women to pen memoirs, leading to the emergence of the phenomenon of «collective memoirs» on a large scale. This cohort of women self-identified as a «special generation of women.» Concurrently, by validating women revolutionaries, the authorities also validated themselves after condemning Stalin's «personality cult.» This act allowed them to reinvigorate the moral and spiritual foundation of Soviet society by accentuating the valor of women revolutionaries.

***Yevhen Rachkov*** Candidate of historical sciences, associate professor of the department of historiography, source studies and archeology of the faculty of history at the V. N. Karazin Kharkiv National University

**"To Be the Sun Over Our City":**
**The Spatial Dimension of Holiday Traditions**
**in Late Soviet Kharkiv**

This chapter delves into the holiday traditions of Kharkiv from the 1960s to the 1980s, examining their role within the diverse cultural and symbolic framework of the Soviet city. The author investigates how urban celebrations functioned as a constituent element of Soviet ideology and simultaneously as a significant tool for symbolically representing the city. Notably, during this period, the general traits characterizing Soviet symbolic and ritual practices were standardization and simplification. The latter half of the 1980s marked a notable shift, characterized by the emergence of novel urban traditions and the increased diversity of the festive landscape. This transformation contributed to the cohesion of different facets of the city. Within this context, certain elements of celebration took on the character of carnival, and these features became particularly pronounced in new holidays, such as Kharkiv's City Day. It's important to acknowledge that the holiday environment of Kharkiv in the final years of the Soviet era played a pivotal role in asserting the city's distinctiveness and had a notable influence on the identity of its residents.

***Kateryna Yeremieieva*** Candidate of historical sciences, researcher at the Ludwig Maximilian University of Munich

**Between the Imagined and the Real:**
**The Soviet in the Perception of Ukrainian**
**National Communists in Canada**

This chapter is dedicated to examining the portrayal of the Soviet Union among members of the Ukrainian Canadian communist movement during the 1950s to 1970s. It specifically focuses on the correspondence between Stepan Matsievych, a Canadian satirist of Ukrainian origin, and Fedir Makivchuk, the editor-in-chief of the magazine «Perets.» Matsievych, a fervent sympathizer of Soviet society, constructed his vision of an ideal socialist state by drawing on Soviet propaganda, insights from fellow satirists, and his personal assumptions. However, his firsthand experiences during visits to the USSR led to the deconstruction of these idealized perceptions, revealing a discord between his constructed images and the reality of the Soviet Union. In light of these developments, the article also delves into the intricate identity of Stepan Matsievych himself.

***Dmytro Chornyi*** Doctor of historical sciences, professor, head of the department of Ukrainian studies at the V. N. Karazin Kharkiv National University

**The Soviet Man in Ukraine: Instruments and Methods of Designing a Specific Historical Memory (on the Example of The History of Cities and Villages of the Ukrainian SSR, 1960s–1970s)**

Our study is centered around the examination of texts sourced from The History of Cities and Villages of the Ukrainian SSR, encompassing both the pilot volume and the initial edition. This project specifically focused on several provincial centers, including Kharkiv, Cherkasy, Ivano-Frankivsk, Kherson, as well as district centers like Izyum, Smila, Kolomyia, and Tsyurupinsk. The underlying argument is that the execution of this endeavor served as a means to disseminate the «correct» Soviet identity while concurrently reinforcing an imperial identity in Ukraine.

The project's success can be attributed to two key factors. Firstly, the authorities adeptly harnessed public initiatives, channeling them to promote Soviet values. Secondly, they not only infused a specific array of ideological values into the collective consciousness but also revitalized an interest in local history. The project's ideological impact was notably heightened through the integration of both textual and visual content. This ideological influence, in our assessment, endures within Ukrainian society even today. Its manifestations can be observed in the limited enthusiasm of urban residents for municipal self-governance reforms, a cautious approach towards foreign influences, and a tendency to perceive the Ukrainian historical narrative as inferior to Russian imperial or Soviet experiences.

***Olha Ivashchenko*** Candidate of philosophical sciences, senior research fellow at Institute of Sociology at the National Academy of Sciences of Ukraine, associate professor at the Taras Shevchenko National University of Kyiv

**From Plan to Market: Homo Sovieticus vs Homo Economicus**

This chapter focuses on the social transformation of post-Soviet society through the lens of economic sociology, utilizing the path dependence methodology. From the early 1990s onwards, Ukrainians have faced novel challenges regarding employment and workplaces, marking a significant departure from the Soviet policy of lifelong full employment and its corresponding ideology. As a consequence, all developments within the socio-economic sphere, as evidenced by statistical data and sociological findings, illustrate the initially spontaneous shifts in employment dynamics, work motivation, and the pursuit of sustainable livelihoods. These changes were accompanied by the growth of market-oriented thinking. However, it is important to note that these transforma-

tions were not devoid of remnants from the Soviet era, resulting in phenomena such as the expansion of the shadow economy and the concurrent rise of informal employment alongside the emergence of a movement toward self-employment.

***Mayhill C. Fowler*** PhD., Associate Professor at Stetson University, DeLand, FL, USA

**From Berezil to PrykVO: New Approaches in Researching Soviet Ukrainian Theater**

Scholarship on Soviet culture generally focuses on the relationship with the state or with the destruction/survival of national cultures. This chapter proposes new approaches to studying Soviet Ukrainian culture, especially theater. Although there is much research on the Berezil, for example, a focus on the shifting cultural geography underscores its innovation. There is little research, by contrast, on the most Soviet of Soviet theaters, the Russian Dramatic Theater of the Carpathian Military District, or PrykVO in Lviv. Military theaters highlight the "invisible infrastructures" that shaped Soviet culture, crushing or supporting certain stories of war. Finally, a focus on gender can uncover new avenues for further research. The early Soviet period (and not only) was characterized by a general lack of female voices, both onstage and off. Geography, invisible infrastructures, and gender offer new approaches to study theater in Soviet Ukraine.

***Anastasiia Kanivets*** Senior research fellow of the department of film history at Museum of Theatre, Music and Cinema Arts of Ukraine, deputy editor of «Kino-Teatr» magazine at the National University of Kyiv-Mohyla Academy

**The Identity of the Hero in Ukrainian Soviet Revolutionary Film: The Character's Individuality as an Ideological Scheme**

This chapter delves into the dynamic shifts within the portrayal of the central character in Ukrainian Soviet revolutionary cinema. Over its course, the genre itself and the ways in which the hero is depicted have experienced profound transformations. In the 1920s, various possibilities for representing the image were explored, and two main types formed; in the Stalinist era, the monumentalized hero dominated; in the following decades, the approach to creating the image became more complex and problematized according to the diversification and differentiation of the genre itself.

Of particular significance are the cinematic adaptations of M. Ostrovsky's novel «How the Steel Was Tempered». These three films, originating from the 1940s, 1950s, and 1970s, presented distinct perspectives on Pavlo Korchagin as a symbol within

Soviet culture. Each adaptation captured the spirit of its respective era, reflecting the prevailing cultural and ideological contexts. As a result, the hero of Ukrainian Soviet revolutionary cinema becomes a prism through which the changes occurring within the genre and the broader landscape of Soviet cinema across different periods of the USSR's existence are magnified and understood.

***Marta Studenna-Skrukwa*** PhD**.,** Department of East European History, Faculty of History, Adam Mickiewicz University in Poznań, Poland.

**Soviet Secular Rituals of Late Socialism:**
**Ideology, Aesthetics and Structuring the Life Cycle**

The research focuses on the phenomenon of Soviet secular rituals guided by the Commission on Soviet Traditions, Holidays, and Rites within the Ukrainian Soviet Socialist Republic, operational from 1964 onwards. The Commission's most active period was during the latter half of the 1970s and the early 1980s. During this time, the Commission published guidelines outlining the ceremonial procedures for marriage, childbirth, and funerals. The primary objective was to provide a comprehensive depiction of these prescribed procedures while also analyzing their role as a propagandistic instrument.

The study identifies three key functions that these rituals aimed to fulfill. Firstly, they were designed to act as a substitute for religious rituals, aligning with the atheistic principles of the Soviet regime. Secondly, these rituals were intended to structure the life cycle of a Soviet individual, creating a framework that corresponded with the collective values of the state. Lastly, the ritualism of late socialist Soviet society was intertwined with the pursuit of promoting mass consumption and creating avenues for economic growth.

The research seeks to unravel the multifaceted significance of these secular rituals, shedding light on their ideological underpinnings, social roles, and economic implications within the context of Soviet society.

***Maryna Stolyar*** Doctor of philosophical sciences, professor, head of the department of philosophy and cultural studies at the T. H. Shevchenko National University "Chernihiv Colehium"

**Post-totalitarian Prank Practices**
**In the Soviet Laugther Culture of the 1960–1970s**

This chapter delves into the concept of pranks as a form of post-totalitarian inversion, where the cause-and-effect relationship of totalitarian practices is turned around.

While in totalitarian practices, mundane activities can transform into fearful experiences, pranks operate in the opposite manner, rendering things that may seem terrifying as harmless. This shift in the «ontology» of everyday experiences, particularly within the Soviet culture of the 1960s and 1970s, often led to a specific type of laughter, as explained by the Relief Theory of humor.

Simultaneously, pranks emerged within a social environment where moments of joy were juxtaposed against underlying threats. This interplay between fear and joy in the context of totalitarian practices is effectively exemplified by Yurii Andrukhovych's work «Recreations.»

***Oksana Pukhonska*** Doctor of philological sciences, Associate Professor of the Department of Ukrainian Language and Literature at The National University of Ostroh Academy

**Post-totalitarian Trauma as a Construct of the Cultural Consciousness of the Literary Hero (1990s to Present Day)**

This research focuses on the exploration of totalitarian trauma within Ukrainian culture, particularly its reflection in contemporary literature. A significant aspect of this investigation revolves around the technique of crafting modern literary protagonists. It's worth highlighting that the expression of this kind of trauma unfolds gradually. In the 1990s, it appears fragmented and incomplete; however, as time progresses, it becomes more pronounced and extensive. Eventually, it culminates in a mature contemplation of the totalitarian trauma, which is vividly portrayed in the works of contemporary Ukrainian authors such as Vasyl Shkliar, Oksana Zabuzhko, Serhii Zhadan, among others.

The research underscores how comprehending the traumatic experiences of the past plays a pivotal role in shaping literature. Through this examination, Ukrainian literature emerges from the shadows of its colonial history, not merely in a formal sense, but through a comprehensive revitalization of discourse.

***Oksana Kozhemiakina*** Doctor of philosophical sciences, Professor at Dominican University of California

**Narratives of (Dis)Trust in Soviet Ideology: the Temporality of Social Memory**

The research delves into the historical underpinnings of Ukraine's culture of trust and distrust, focusing on its post-colonial status. By analyzing the trajectories of traumatic discourse within the framework of contemporary Ukrainian identity, the study

seeks to uncover the origins of these cultural dynamics. Particular attention is given to examining narratives of trust and distrust that were prevalent within the totalitarian system of Soviet ideology.

The study also explores the intricate connections between trust, identity formation, civic self-organization, social memory, and cultural trauma. It does so in the context of the ongoing efforts to deconstruct the past in the present. The research sheds light on the mechanisms through which certain elements of totalitarian ideology, such as the constant portrayal of enemies, the manipulation of concepts, the pursuit of messianic goals, and the construction of pseudo-phenomena, have contributed to the emergence of a unique communicative culture characterized by silence and an overarching atmosphere of suspicion and mistrust.

***Olha Martynyuk*** Candidate of historical sciences, National Technical University of Ukraine "Igor Sikorsky Kyiv Polytechnic Institute"; University of Basel, Switzerland

**Bicycle Mobility in the Soviet Union: Research Approaches**

This chapter represents a pioneering effort to establish a connection between mobility studies and the history of the Soviet Union. It tackles the topic of bicycle mobility within the USSR by adopting several distinct perspectives. These include examining the material capabilities available for bicycle usage, the state of transport infrastructure, the sense of entitlement to use bicycles, and the narratives that surround spatial movement facilitated by bicycles. By employing each of these viewpoints, the text endeavors to elucidate the disparities observed in the adoption of bicycles across diverse social, age, and gender demographics within the Soviet society. In its conclusion, the text offers insights into the unique cultural phenomenon of bicycle mobility that emerged within the Soviet context. This distinctive culture of bicycle mobility is shown to be a product of the specific economic and cultural conditions that prevailed under Communist rule.

***Myroslav Melnyk*** Candidate of art studies, associate professor at Mykhailo Boichuk Kyiv State Academy of Decorative Applied Arts and Design

**Sots Art in 1920s–2020s Fashion:**
**A History of Emergence and Evolution of Perception**

Sots Art, as an artistic movement, emerged with the intention of satirizing the values and symbols associated with the Soviet Union. Even after the collapse of the Soviet empire, the relevance of Sots Art persisted, particularly within the realm of fashion.

Subsequent generations of designers have employed Sots Art aesthetics in diverse ways, ranging from celebrating the perceived grandeur of the Soviet era to mocking its inherent falseness. In the 2010s and 2020s, Sots Art found a place within fashion collections, serving as a reference to contemporary socio-cultural issues while simultaneously evoking nostalgia for the Soviet past.

The study of the connotations embedded within Sots Art contributes to a broader comprehension of the «unwanted past,» aiding in the process of determining the most pertinent trajectory for the future of Ukrainian culture.

***Yevheniia Moliar*** Art critic, participant of the artistic initiative DE NE DE

**Soviet and Contemporary Art – Experience of Museum Interaction in 2000–2020**

This chapter provides an overview of current artistic practices that engage with the legacy of Soviet culture in Ukraine. Over the past decade, Ukrainian artists and creative groups have increasingly embraced the art of the Soviet era as a source of inspiration and critique. This interaction gained momentum in 2015 due to the official decommunization efforts in the country. Notably, Ukrainian museums that curate art collections from the Soviet period have emerged as significant contributors and platforms for fostering critical discussions and exploring innovative approaches to preserving and presenting 20th-century cultural heritage.

Наукове видання

# РАДЯНСЬКЕ «Я» І РАДЯНСЬКЕ «МИ» МІЖ ІДЕОЛОГІЄЮ І РЕАЛЬНІСТЮ

Колективна монографія за підсумками конференці

# SOVIET 'I' ANDSOVIET 'WE' BETWEEN IDEOLOGY AND REALITY

За редакцією Наталії Шліхти
Упорядкування Тетяни Бородіної

*Видавці: Леонід Фінберг, Костянтин Сігов*

Редагування: *Світлана Гончарова*
Редагування англійських текстів: *Філіп Івлєв*
Коректура: *Валентина Божок*
Верстка : *Галина Ліхтенштейн*
Відповідальна за випуск: *Анастасія Негруцька*

Усі права застережено. Передруки і переклади
дозволяються тільки за згодою редакції
Підписано до друку 17.06.2024. Формат 60×84/16
Гарнітура Cambria. ум. друк. арк. 14,88

ТОВ «Часопис "ДУХ І ЛІТЕРА"»
Свідоцтво про реєстрацію ДК № 224 від 19.10.2000 р.

Видавництво «ДУХ І ЛІТЕРА»
Телефони: +38 (044) 425-60-20,
+38 (073) 425-60-20 (Lifecell)
+38 (097) 425-60-20 (Kyivstar)
+38 (050) 425-60-20 (Vodafone)
E-mail: duh-i-litera@ukr.net – відділ продажу
Сайт та інтернет-книгарня: www.duh-i-litera.com
Надаємо послуги «Книга-поштою»