
Нова ритуалістика

Наталія ХАНЕНКО-ФРІЗЕН

**РИТУАЛИ ПОВЕРНЕННЯ, АБО
КАНАДСЬКО-УКРАЇНСЬКІ ТРАЕКТОРІЇ
ДІАСПОРНОГО ТУРИЗМУ***

Natalia Khanenko-Friesen. Making Ukrainian House Calls: On Diasporic Tourism and Rituals of Homecoming.

Кінець 80-х — початок 90-х рр. минулого століття ознаменувався нечуванним злетом мобільності звичайних громадян Радянського Союзу, і серед моїх знайомих вже з'явилися ті, хто поїхав на навчання до Сполучених Штатів. В ті часи електронний зв'язок ще не заповнив життя пересічних людей, тож всі традиційно продовжували обмінюватися звичайними листами. До мене також почали надходити перші листи з-за океану від друзів, які щойно розпочали нову, північноамериканську сторінку у своїх наукових кар'єрах. Тоді ж у моїй кореспонденції почали з'являтися цілком нові для мене теми — двоє з трьох моїх приятелів, з якими я підтримувала переписку, просили мене розшукати в Західній Україні родину їх нових американських друзів. Досить швидко я почала листуватися із незнайомими мені американськими сім'ями, які намагалися відновити давно втрачений контакт із селами, звідки походили їх предки. Мені почали надходити копії старих карт, родоводи, розмиті від часу старі листівки українських селян, і на їх підставі я почала укладати листи до невідомих мені людей, що жили в невідомих мені селах, та про яких я і не знала, живі вони чи ні. Яким же було моє здивування, коли у

* Natalia Khanenko-Friesen. "Making Ukrainian House Calls: On Diasporic Tourism and Rituals of Homecoming," in *Ports of Call: Central European and North American Cultures in Motion*, eds. Susan Ingram, Markus Reisenleitner, and Cornelia Szabó-Knotik, Frankfurt: Peter Lang, 2003, 121-154.

Запропонований матеріал є оновленою версією англomовної статті. Автор висловлює подяку Павлові Грицаку за допомогу з українським перекладом.

відповідь на мої листи, адресовані замало не в стилі "дідусеві на село", почали надходити відповіді. А в одному випадку відповідь матеріалізувалася в особі літньої селянки з Волині, яка, сподіваючись побачити хоч кого-небудь зі своєї загубленої в часі заокеанської родини, не зволікаючи та не розібравшись, що лист їй прийшов лише від посередника, подзвонила одного літнього ранку без жодних попереджень в двері мого київського помешкання. Любине перебування протягом двох днів у нас вдома відкрило для мене цілком новий, як на той час, світ роз'єданого українського роду, який через цілу низку історичних обставин постав та розвинувся на обидвох берегах Атлантики протягом ХХ століття.

На початку 90-х професор біологічних наук Альбертського університету, що в Едмонтоні, Біл Паранчич знайомиться з новою аспіранткою з України та просить її допомогти перекласти пару листів, які його родина несподівано отримала з України. Лише пару років тому досить випадково Паранчичі почули про те, що в них можливо ще є родичі в селі Рожнів Івано-Франківській області. Погодившись перекласти декілька листів, а згодом ще пару листів від і до Нумайків з Рожнева, звідки походить родина Біла, дівчина й не помітила, як стала регулярним перекладачем для родини Паранчичів, опинившись у культурному міжчассі та міжпросторі, між двома українськими родинами Канади та України. З того часу, налагодивши, таким чином, зв'язок, обидві родини регулярно й активно переписуються. Упродовж лише 90-х років вони обмінялися шістьдесятьма листами. І Біл, і пізніше його брат Фред з дружиною, які ніколи не бували в Україні, тепер з допомогою листів, світлин, а останньо навіть електронної пошти регулярно дізнаються всі новини, що стосуються Нумайків, погоди у Рожневі, врожаїв та господарських справ. Їхня перекладачка, яка упродовж десяти років допомагала їм з листуванням, навіть відвідала Рожнів під час однієї з подорожей в Україну, звідки вона привезла чергові новини, фотографії та розповіді Нумайків про їх рожнівське повсякдення. За якихось десять років, у 2001 р., Фред, який ніколи не був задіяний у жодній з організованих канадсько-українських культурних інституцій, нарешті відвідав Україну та село своїх предків.

Об'єднує ці історії не лише моє посередництво в обох випадках, але і той факт, що обидві яскраво демонструють, наскільки тісно переплелися протягом ХХ ст. особисті світи українських канадців

та українців. Американська родина ніколи не переставала належати до особистого світу Люби, попри свою реальну відсутність у ньому. Життя Нумайків у Рожневі за посередництвом листів, історій та фотографій увійшло і стало прийнятною частиною приватного світу Паранчичів у Канаді. Рожнівська родина та подробиці рожнівського побуту, сформованого в іншому просторі й навіть в іншому часі, звично і буденно обговорюються в родині Паранчичів, а Рожнів утратив свою віддаленість та абстрактність колись недосяжної історичної батьківщини Паранчичів, перетворившись, хоча би й опосередковано, на паралельний і добре знайомий світ.

Справжнє чи символічне занурення Фреда та багатьох інших українських канадців у віддалений світ своїх заокеанських родичів надихнуло не одне паломництво в українські села протягом ХХ століття. Така приватна форма діаспорного паломництва — яке я пропоную називати *ритуалами діаспорного повернення* — і є предметом нашої дискусії. Завдяки своєму тривалому досвідові проживання в україно-канадському середовищі та професійній зацікавленості культурного антрополога у “діаспорних” та “етнічних” культурних процесах, я не раз мала можливість переконатися, що численні подорожі канадців українського походження до історичної батьківщини — на які самі подорожуючі часто посилаються у своїх повсякденних розмовах як на “повернення” (going back), та які часто відбуваються лише один раз на життя — надають усім їхнім учасникам важливого особистого досвіду “іншої українськості”, що, у свою чергу, сприяє формуванню канадсько-українських уявлень та мітологій про себе та свою історичну батьківщину.

Ці ритуали повернення відбуваються в унікальному культурному просторі, що постав на перетині двох світів, діаспори та батьківщини, та ґрунтуються на універсальній тузі за домівкою, вкоріненістю та ознайомленістю зі своєю історією. Для багатьох культурних груп, що з часом викристалізувалися вдаліні від своєї історичної батьківщини в окремі етнічні (чи діаспорні, чи меншинні) спільноти, ідея батьківщини стала важливим символічним знаряддям культурного та політичного самопросування у новій країні. Незалежно від того, чи називатимемо їх діаспорними, чи етнічними, чи меншинними групами, чи просто позначатимемо їх як іммігрантів, біженців, “ґастарбайтерів” тощо, справжня чи символічна “батьківщина” становитиме для таких людей

один із потужних ресурсів, який вони мобілізують у своїх намаганнях досягти вищого статусу у новому суспільстві та у своєму суперництві за владні позиції у власній громаді. Домінік Шнеппер (Dominique Schnapper), обґрунтовуючи таку інструментальність “батьківщини” для цих культур, визнає її “соціальною формою життя”. Як соціальна форма життя, ця інструментальність протягом останніх двох-трьох десятиліть “призвела як до “нововинайдення” Африки як “батьківщини” афроамериканцями, які були часто незнайомі з дійсністю африканських країн, так і до визнання багатьма американськими євреями Ізраїлю батьківщиною, хоч переважаюча їх більшість не походить з Ізраїлю” (Schnapper 1999, 247).

В іншому контексті Вільям Сефран (William Safran) стверджує, що важливу роль у розвитку спільнот “у діаспорі” відіграє концептуальна вісь “батьківщина/закордон”, яка, на мою думку, відіграє роль структуруючого механізму в організації ідеологічного життя таких спільнот (Safran 1991, Safran 1999). Зосередившись передовсім на визначенні самої діаспори, В. Сефран наполягає на підставовій важливості взаємозв’язку між спільнотами “у діаспорі” та країною їхнього походження для визначення таких спільнот як *діаспорних*, тобто принципово споріднених з культурою історичної батьківщини, так водночас і культурно-окремішніх¹. Так само як і Д. Шнеппер, В. Сефран визнає, що міти про історичну батьківщину грають підставову роль у самозбереженні групи (Safran 1991). Подібним чином — хоча йдеться йому не так про діаспорні, як про етнічні спільноти — Ентоні Сміт (Anthony Smith) підкреслює важливість міту батьківщини для символічного конструювання етнічних ідентичностей спільнот, концептуалізованих у термінах, подіб-

¹ Поняття діаспори, за В. Сефраном, слід застосовувати щодо культурних спільнот, які постали “в еміґрації” та поділяють наступні ознаки: такі спільноти постали щонайменше у двох або більше регіонах поза межами історичної батьківщини; в них збережено спільну колективну пам’ять про країну походження; емігранти почуваються відчуженими від країни перебування; правдивою батьківщиною вважається країна походження; вони вірять у стабільність та добробут країни походження; а також зберігають спільну етнічну свідомість та солідарність з батьківщиною. Міт батьківщини часто експлуатується з політичною та соціальною метою у тристоронніх взаємозв’язках між діаспорою, історичною батьківщиною та так званім “приймаючим” суспільством. В. Сефран також стверджує, що міт батьківщини впливає на внутрішні стосунки у діаспорних спільнотах, а також на електоральну поведінку таких спільнот під час виборів у приймаючих країнах (Safran 1991).

них до діаспор В. Сефрана (Smith 1984, Smith 1988, Smith 1992).

Незалежно від того, чи такі культури концептуалізуються як діаспора (з наголосом на зв'язку з історичною батьківщиною та їх транснаціональній взаємодії), чи як етнічна культура (де наголошується первинна роль зв'язку з новою батьківщиною та культурна окремішність), дослідники погоджуються, що, по-перше, діаспорне чи етнічне зацікавлення батьківщиною є поширеним культурним феноменом²; по-друге, це зацікавлення має свої імплікації для таких етнічних чи діаспорних груп в контексті їхнього безпосереднього “домашнього” середовища та їхніх взаємозв'язків з новою батьківщиною; і, нарешті, що ідея батьківщини є лише ідеєю, сконструйованою з пам'яті, уяви, особистих прагнень та політичних інтересів і часто має мало спільного з дійсністю самих батьківщин. Не дивно, що міт батьківщини є дуже важливим для таких груп і становить одну із граней їхньої колективної ідентичності. Міт цей наділений не лише символічними спроможностями репрезентації ідентичності певної групи, але і здатністю структурувати політичну та культурну організацію груп у контексті їх взаємодії зі “старою” та новою батьківщинами, та з іншими локалізованими та розсіяними по світу подібними до них групами того ж походження.

Для нашої дискусії важливо зазначити, що при аналізі взаємодії діаспори із колишньою батьківщиною пропоненти діаспорних студій найчастіше орієнтують свою читацьку аудиторію на інституційну площину та політичні аспекти такої взаємодії. Звичним серед них є також розглядати заангажування діаспори і батьківщини з точки зору того, як таке заангажування впливає на політичне, економічне та громадське життя самої батьківщини. Такий підхід є цілком слушним, оскільки часто такі транснаціональні стосунки суттєво впливають на політичну, культурну, фінансову арену кожної країни, загалом формуючи те, що Арджун Аппадурай (Arjun Appadurai) колись назвав новітніми глобальними культурними ландшафтами, що чимраз більше слугують віртуальними теренами, на яких нині розгортаються глобальні та локальні культури (1991).

Однак, зосереджуючись виключно на інституційних, організаційних та політичних аспектах яви-

ща діаспорного повернення, ми ризикуємо повнотою нашого розуміння цих макрокультурних процесів. Залучення діаспори та її колишньої батьківщини у справи одне одного неможливо вповні зрозуміти, не беручи до уваги особистих пережиттів такого залучення окремими людьми на обидвох кінцях цього нового транснаціонального простору “діаспори/батьківщини”. Що більше, у контексті такого “відкриття заново” історичної батьківщини українською діаспорою, індивідуальні пережиття повернення, до яких люди ретельно готуються та які, як правило, відбуваються один раз у житті людини, є настільки подібними, що у своїй сукупності вони постали в останній третині ХХ ст. як новий ритуал життєвого циклу пізньої модерності. За моїми спостереженнями, такі приватні паломництва на батьківщину членів етнічних груп, діаспор та культурних меншин, що опинилися на відстані від країн походження, до великої міри можна сміливо назвати ще одним обрядом переходу сучасної людини часів пізньої модерності; обрядом, який переживається цілком подібно до інших засадничих ритуалів життєвого циклу — народження, ініціації, шлюбу та смерті — визначених століттями тому Арнольдом Ван Геннепом (Arnold van Gennep) та за якими і досі живе більшість із нас (van Gennep 1960 [1908]).

Аби виправити такий незбалансований підхід, необхідно відійти від традиційного погляду на діаспору як лишень організовану інституційну культуру та звернути особливу увагу на повсякденні пережиття людини, поклавшись на класичний метод культурно-антропологічного дослідницького занурення з його наголосом на активному співпережитті етнографом досліджуваної нею культури. Отже, скориставшись такими методами етнографічного занурення та аналізу, ми зосередимося на процесі взаємодії між діаспорою та батьківщиною саме у так званих “низах”, серед звичайних людей. Я розглядатиму тут декілька ритуалів повернення — як приватні, так і організовані на громадському рівні. Причиною на це є те, що обидві форми паломництва на батьківщину предків надають їх учасникам можливості у своїх пережиттях історичного “повернення додому” набути нового досвіду українського “іншого”, досвіду, що базується на тузі за історичною вкоріненістю, генеалогічною тяглістю та культурною спадкоємністю. Розглядаючи декілька випадків повернення, ми зосередимося у першу чергу на *ритуальних* якостях пережиттів українського “іншого” в рамках ритуалу.

² В літературі на цю тему це зацікавлення називають порізному. У подальшому я пропоную вживати вираз “діаспорна туга за батьківщиною”, яким послуговується, зокрема, Джеймз Кліффорд (Clifford 1997, 247, 267).

Оскільки ці приватні пережиття постають місцями якнайінтимнішої взаємодії та комунікації між культурами батьківщини та діаспори, я також розглядатиму питання того, наскільки успішною є ця комунікація та усукупнений досвід діаспорного розуміння свого культурного “іншого”. Для розгляду цих питань найперше необхідно окреслити деякі загальні риси мітології канадських українців. Після цього ми зупинимось детальніше на питанні організації ритуалів повернення як унікального культурного феномену пізньої модерності. По тому ми зосередимось на трансформативній силі цього ритуалу, якої зазнають всі учасники-актори ритуалу, а головно самі “поверненці”. Хоча заради того, аби узагальнено окреслити організацію ритуалу, я розглядаю головно приватні ритуали звичайних канадських українців, мій аналіз містить також приклад організованого публічного повернення, що відбулося у 1991 році.

Мені би було важко наполягати на доречності запропонованих тут польових спостережень та аналітичних інтерпретацій, якби майже не двадцятирічний досвід етнографічних досліджень сільської культури в різних регіонах України та канадсько-української культури у преріях, їхніх особливостей та перетинів. Саме такі мої довготривалі занурення в культурне середовище західноукраїнських сіл та маленьких містечок українських районів провінцій Альберти та Саскачевану останніх двох десятиліть уможливили моє розуміння сучасного феномену ритуалу діаспорного повернення. Робота в різних дослідницьких проектах, таких як, наприклад, проект усної історії соціокультурних змін серед канадських українців у провінціях Альберти та Саскачевану³ та інших проектах і надалі сприяє моєму розумінню значення та ролі діаспорного інтересу до “малих” історичних батьківщин у житті пересічних людей. З іншого боку, я провела не один тиждень у селах західної України, записуючи самостійно чи зі своїми студентами інтерв’ю з селянами та намагаючись порозуміти їх уявлення про заокеанських українців⁴. Ці інтерв’ю

також прислужилися мені у моїх концептуалізаціях транснаціональних уявлень українців одне про одного на різних полюсах транснаціонального біному діаспори/батьківщини. Крім цих суто наукових занять довгорічна близька приязнь із вже згаданими Паранчичами та іншими українськими родинами додала моїм науковим пошукам живого досвіду того, що можна назвати діаспорною тугою за батьківщиною та самого ритуалу повернення.

Упродовж цих років я постійно стикалася із оманливим та недосяжним мітичним ландшафтом особистих спогадів, що розвиваються довкола таких одноразових досвідів повернення до батьківських чи материнських (дідівських чи прадідівських тощо) сіл. Спомини, якими ділилися зі мною люди, дозволили мені зазирнути у приватні символічні та майже нереальні пережиття історичної батьківщини, яких подорожуючі зазнали під час свого перебування на батьківщині. Декілька разів мені самій довелося брати участь у ритуалах повернення, несподівано для себе як заокеанської родички. Цей досвід також прислужився мені у моїх намаганнях порозуміти, як приватні неінституційні практики ритуального повернення сприяють формуванню публічного дискурсу діаспори про саму себе та про історичну її батьківщину.

І все ж, мій почин за своєю природою є етнографічним, а не, скажімо, автобіографічним. Я розумію ритуал повернення як новітнє явище недавньої історії, що народжується у сукупності багатьох подібних інших пережиттів, які випали на долю різних людей, і посилаюся на свій особистий етнографічний досвід лише для того, аби наголосити на невиправно суб’єктивній природі будь-якого наукового аналізу. Ритуал повернення як пізньомодерне явище постає на перетині того, що можна було б назвати зовнішніми культурними структуруючими процесами та особистою дієздатністю людини, яка спроможна здійснювати та модифікувати ці процеси. По-друге, етнографічний аналіз, завдяки професійній зануреності культурного антрополога у досліджуване середовище, дає змогу вченому розрізнити між суспільно-громадською дієздатністю інформанта, що постала під впливом інституційної культури, та публічного дискурсу, від власне особистої дієздатності. По-третє, етнографічний аналіз ставить у центр нашої уваги саме (по)дію, наголошуючи на важливості як (по)дії так і коментарів учасників та допомагаючи нам таким чином усвідомити комплексну природу

³ Проект усної історії “Соціокультурні зміни другої половини ХХ століття: український досвід Альберти та Саскачевану (2002-2003)”, організатор проекту – Центр дослідження української спадщини, Коледж св. Томаса Мора, Саскачеванський університет, керівники проекту Наталія Ханенко-Фрізен та Тереза Золнер (Theresa Zolner).

⁴ Інтерв’ю проведено у селах Гридеволя (Львівської області) (1998, 1999), Небилів (2002) та Білі Ослави (2005) (обидва Івано-Франківської області). Матеріали інтерв’ю зберігаються в автора.

соціокультурних явищ. До того ж, індивідуальні пережиття діаспорного повернення постають, за Селлі Мур (Sally Moore 1994), подіями *діагностичними* (Moore 1994). З одного боку, вони говорять про те, як існуючі на сьогодні “в діаспорі” розуміння України як мітологічної батьківщини впливають на організацію актуальних практик ритуального повернення, а з другого боку, вони свідчать також і про те, як вони підважують усталені розуміння.

Ідея батьківщини: публічний дискурс

Для українців у Канаді ідея батьківщини з самого початку їхньої “канадської” історії була підставовою для встановлення групової єдності та ідентичності. В період так званої першої імміграційної хвилі українців до Канади (1891–1914 рр.) різні групи українських переселенців бачили себе переважно буковинцями, русинами, галичанами, гуцулами та лемками, згідно з їхнім регіональним походженням, або ж називали себе поляками чи австрійцями, відповідно до свого громадянства. Тривкий процес переорганізації цих уявлень про буковинські, галицькі, гуцульські та інші землі як про спільну й одну на всіх вітчизну розпочався для цих різноманітних груп з домінуючими регіональними ідентичностями лише в Канаді, під час Першої світової війни. Винайдення спільної батьківщини допомогло цим групам об'єднатися в Канаді під одним “етнічним” дахом, що було для них вкрай необхідним в їхньому намаганні здобути міцні політичні позиції у канадському середовищі, де домінувала англо-саксонська культура з її успадкованою тягою до імперських практик. Винайдення спільної батьківщини допомогло також українцям Канади сформуватися у спільноту без “вітчини” чи території, у спільноту, що визначається (за Ентоні Коеном) (Anthony Cohen 1985) не історичною прив'язаністю до певної місцевості, а належністю її членів до так званого де-територизованого соціуму.

Протягом ХХ ст. серед українців у Канаді, які через політичні причини не мали суттєвих контактів із своїм “старим краєм”, розвинулися потужні емоційна належність до (та символічна залежність від) України як батьківщини та України як ідеї. Така емоційна заангажованість з одного боку, та вимушена незаангажованість у практичному сенсі, з іншого, посприяли створенню унікальної мітології, в якій Україні надавалося нових значень та нових метафоричних одеж. Вже у 1910-х та 1920-х рр. про Україну говорилося як про “далеку”, “дорогу” та “рідну”.

Українців представлено як жертв іноземного правління, спершу австрійського, польського, а згодом радянського чи російського. В публічному дискурсі, особливо в ритуалізованих промовах, що рутинно виголошувалися під час громадських заходів та свят спільноти, канадські українці постають братами і сестрами, що тривожаться долею своїх заокеанських родичів, як це було, наприклад, під час масових святкування сторіччя з дня народження Шевченка у Вінніпезі, а Україна часто персоніфікується як кохана матір, селянська жінка, що потребує захисту (Celebrations of the 100th anniversary, 155).

З часом ідея матері-України розширилася географічно. Східна Україна рідко була частиною особистих пережиттів представників першої хвилі імміграції, які прибули із західноукраїнських регіонів. Тим не менше, на канадській землі впродовж перших десятиліть ХХ ст., українці почали уявляти всю Україну як свою батьківщину, легітимною частиною якої була й східна Україна.

Попри те, що організовані зв'язки із старим краєм поживалися у сімдесятих-вісімдесятих роках ХХ ст. та канадські українці отримали можливість особисто пересвідчитися у правильності чи неправильності, доречності чи недоречності цього образу України, який сформувався у площині публічного канадсько-українського дискурсу, в ньому мало що змінилося, особливо серед пересічних людей⁵. Хоча із здобуттям української незалежності довготермінові геополітичні цілі українських націоналістичних організацій в Канаді досягнуті, інерційність таких уявлень можна відстежити у повсякденному житті канадських українців. Навіть нині, коли Україна вже майже два десятиліття є незалежною державою, активісти міс-

⁵ Цю позірну єдність колективу, однак, не варто відчитувати як унісон політичних планів та намагань окремих осіб та груп у діаспорній чи етнічній спільноті. Попри закріплення в Канаді у перших десятиліттях ХХ ст. нової надрегіональної української ідентичності, регіональні ідентичності не забуто. Українська спільнота позначалася також розмаїттям релігійної приналежності, українці належали до греко-католицької, української православної, римо-католицької, російської православної та інших церков. Належність до одного чи другого ідеологічного табору чи церкви позначалася на ставленні до батьківщини та її тодішнього політичного, культурного та національного статусу в межах Радянського Союзу. Прокомуністичні та соціалістичні українські організації підтримували радянське правління, тоді як українські націоналістичні організації опиралися йому, позиція яких, орієнтована на відновлення української держави, з часом почала домінувати у канадсько-українському середовищі.

цевих українських громад Канади під час своїх різноманітних громадських заходів та акцій за інерцією часом послуговуються тими ж метафорами та образами, якими користалися їх попередники ще на початку ХХ століття. Українці в Україні і далі постають в публічних промовах як знедолені та пригноблені, цього разу через інші політичні та економічні обставини, а сама Україна — заложницею історії та жертвою нових пригноблювачів, олігархів, старої комуністичної гвардії, проросійських політиків тощо.

Неважко зауважити, що у такій дистанційній емоційній заангажованості українців діаспори в історичній батьківщині з часом стали домінувати архетипні процеси ностальгії, туги, уявлення, мітологізації та стереотипізації. Саме в контексті цих процесів ідеологізації України формувалися як приватні пережиття, так і відбувалися повернення на історичну батьківщину. До 1930-х рр. повернення було до певної міри типовим явищем. В ті часи йшлося не так про короткотривалі відвідини, як про повернення додому на тривалий час, або ж назавжди після років праці за кордоном. Із початком Другої світової війни та поглинанням Західної України в СРСР ця ситуація змінилася. Такі відвідини майже цілковито припинилися, оскільки мандрівники боялися, що не зможуть повернутися в Канаду.

Після війни, з прибуттям до Канади ще однієї хвилі еміграції з таборів переміщених осіб в Європі, ностальгія за тепер вже дослівно недосяжною батьківщиною в публічному дискурсі канадських українців відновилася. Приватні поїздки в Радянську Україну було майже неможливо влаштувати аж до кінця 1980-х років. Контроль над іноземним туризмом в СРСР здійснювала державна компанія “Інтурист”, а згодом (на республіканському рівні) так зване товариство “Україна”, головним завданням якої було культивувати (читай контролювати) зв’язки із закордонними українцями — під наглядом повсюдних мереж КДБ. Відповідно, в Канаді право здійснювати організовані подорожі Україною впродовж 1950-1980-х рр. могли вибороти собі лише прорадянські організації. Як наслідок, упродовж багатьох років українська туристична фірма Globe Tours з Вінніпегу мала привілейоване право організовувати тури на Україну, в той час, як будь-яка інша фірма, зацікавлена в подібній туристичній діяльності, була змушена діяти за її посередництвом. За Андрієм Макухом, співробітником Програми досліджень з української канадської культури в Канадсько-

му Інституті Українських Студій, “незалежні” турфірми почали організовувати тури в Україну лише в 1970-х роках. З приходом “перестройки”, наприкінці 1980-х рр. численні українці отримали можливість влаштувати власні подорожі, однак багато хто і надалі покладався на організований туризм.

Можна було б уявити, що через зростання у 1990-х рр. чисельності приватних відвідин сіл своїх родин, досвід перебування в Україні та відвідування історичних “малих” батьківщин мали би посприяти швидкому створенню нових уявлень про батьківщину, в яких Україна “переживалася би” як динамічний світ українського “іншого” як сучасника, ніж уявлялася би застиглим на історичній півдні світом своїх попередників (предків). Однак, ситуація виявилася більш складною. Як ми побачимо нижче на трьох прикладах діаспорного повернення, пережиття історичних батьківщин організовувалися в такий спосіб, що в них рутинно проступали на передній план і таким чином постійно домінували ситуацією раніше закладені та сформульовані уявлення про “старий край”.

Повернення, епізод перший: роль заокеанської родички

У 1996 р., мешкаючи на той час вже декілька років в Канаді, я нарешті вибралася до Рожнева, західноукраїнського містечка на Івано-Франківщині, щоби від імені Паранчичів, моїх друзів з Едмонтона, про яких мова йшла попередньо, зустрітися з родиною Нумайків. До Рожнева зі мною прибув Грег, канадець датського походження, який у той час перебував в Україні та попросився зі мною в дорогу, аби побачити українське село. Далі подаємо уривок запису з мого польового щоденника, присвяченого нашому з Грегом перебуванню у Рожневі:

[22 травня 1996 року]

Ми прибули в середу по дев’ятій. Того ж вечора, попри пізню годину і змученість всіх, на стіл для нас накривають імпровізовану, але ретельну вечерю.

За вечерєю Грега садять в голові столу, де зазвичай сидить господар хати. Мені пропонують сідати поруч з ним, справа. Моє місце, отже, є другим по значенності після Грегового — за сценарієм зустрічі заокеанської родини, я — жінка, відповідно друга, попри те, що це я, а не Грег є представником Паранчичів, про що господарям вже відомо. По ліву руку від Грега сидить дідо родини, далі за ним — бабця, тоді Петро, чоловік їх старшої доньки і власне господар оселі. Справа від Грега і навпроти нас сидять Петрова дру-

жина, за нею — її двоє сестер, що також проживають у цій хаті, по тому плюс четверо хатніх дітей.

Перш за все, три чарки горілки, найперша “за нашу зустріч”. Друга “за обидві родини, тут і там”. Очевидно, що на цей момент, всього за кілька годин після нашого приїзду, Грега та мене твердо поміщено у схему трансконтинентальної родини, в ролі родичів. Третя чарка, “за воз’єднання обох гілок родини”. Горілка помагає усім позбутися першої няковості у нашому спілкуванні. Тим не менше, розмова за вечерею і надалі відбувається у формальному режимі ритуалізованого обміну, і прямує в одному напрямку. Надавши нам статусу закордонних родичів “звідти”, Петро та його дружина, разом з іншими за столом, переказують нам з Грегом усі останні новини про членів рожнівської родини, уплітаючи в розмову постійні послання на те, як важко стало жити на селі в останні декілька років. Майже десять років ця родина отримувала значні суми доларів від Паранчичів, як і належить за місцевим розумінням родинного обов’язку. Аби виправдати необхідність такої підтримки, доводиться наголошувати на труднощах, а не радостях; бідах, а не успіхах.

[25 травня 1996 року]

За два дні нашого перебування тут сценарій нашого спілкування уклався остаточно і залишався не порушним. Нам не дозволяли самим перейти селом, та ніколи не полишали нас самих. Нас ввели на цвинтар, до інших родичів, на базар, до церкви тощо (Грег казав мені, що він відчувається постійно виставленим напоказ). Всі сімейні трапези відбувалися за тим самим сценарієм, як і раніше, переріши у сталі церемоніальні дійства, незалежно, чи був то сніданок, обід чи вечеря. Обов’язковими були три чарки горілки (і більше згодом), декілька м’ясних страв, що накладалися в наші тарілки без нашої згоди, те саме сидіння в голові столу, і майже ті самі тости, з низкою варіацій; за зустріч, за родини, за воз’єднання; з тією різницею, що щоразу до нас приєднувалися інші далекі родичі Паранчичів, які заходили познайомитися з нами. За цим сценарієм шлося неухильно. Справжнісінька генеральна репетиція до відвідин властивої родини!

На третій ранок було вже зрозуміло, що всі в хаті виснажені, особливо жінки, які, на відміну від чоловіків, піклуючись про нас, продовжували займатися усіма хатніми справами протягом своєї звичної 18-тигодинної щоденної рутини. Хоча усі Нумайки

наполягали на тому, що ми мусимо побути з ними щонайменше тиждень, та маємо незабаром прийхати знову — “ми же з вами ще не наспілкувалися!” — мені та Грегу було зрозуміло, що настав час забиратися, аби ця родина могла повернутися в реальний світ свого повсякдення, до своїх врожаїв, худоби, полів та інших нагальних справ. Ритуальний час, відведений на нашу зустріч, підходив до завершення.

Міркуючи пізніше над нашим спілкуванням з Нумайками, мені спало на думку, що спочатку вони до ладу не знали, що з нами робити. Ми насправді не були Паранчичами, їхньою заново відкритою, але й досі не баченою родиною з Канади. Врешті, я була лише перекладачкою листів, що упродовж декількох років ішли з цього села до родини, і навпаки, а Грег, канадець неукраїнського походження, був лише далеким знайомим Паранчичів. Але, власне, присутність Грега, з його зовнішньою промовистою канадськістю та очевидною неналежністю до місцевого життєсвіту, дозволила розв’язати дилему нашої ідентичності в очах рожнівців та підказала їм, як з нами поводитися — не як з гостями, що напросилися в гості (я відіслала їм телеграму з повідомленням про наш проїзд селом всього за декілька днів до прибуття), а як з дорогою родиною з-за кордону. Присутність Грега допомогла Нумайкам віднайти в ситуації необхідну символічну рівновагу у нашій взаємодії та розіграти повний ритуал гостини заокеанських родичів.

Повернення, епізод другий: турпоїздка

Я познайомилася з Кейт Тихон (Kate Tichon) в околицях містечка Мандер (Mundare), розташованого в так званому українському блоці у провінції Альберта, що на схід від Едмонтону, коли влітку 2001 р. проводила свої польові дослідження пропам’ятних проєктів містечка. Пані Кейт, шестидесятип’ятирічна дружина одного з місцевих фермерів, за одну подорож до України пройшла через обидві форми повернення — повернення, розігране у приватному контексті, та організоване як публічних захід. Вона поділилася наступною історією:

НХФ: Коли Ви вперше поїхали в Україну?

КТ: Вперше у 1991 році. То була єдина поїздка.

НХФ: Розкажіть, будь-ласка, докладніше про свою подорож.

КТ: Коли [...] ми дістали вже гроші на подорож⁶, [...] ми поїхали до Едмонтону і пішли до тураген-

⁶ [...] позначає пропущений текст; ... позначає паузи в розмові.

ства. Здається, воно називається EastWest, тут в Едмонтоні. Мій швагер колись їздив [...] провідати свою родину в старім краю через EastWest, то ми звернулися до цього ж агенства. Сказали, що хочемо поїхати в Україну. А вони казали нам, що є такий тур, вони п'ять років планували, "вони, українці, їдуть до Європи, це спеціальна подорож до століття імміграції до Канади. Але там вже немає вільних місць. Якби ви прийшли раніше, мабуть змогли б на цей тур потрапити". Тоді ми сказали, що ж, знайдіть нам іншу подорож, або, хтось скасує, повідомте нас. ...

І тоді ще за якийсь час почалася війна в Кувейті, то я кажу Джорджеві, а що як — бо в новинах сказали, що люди перестали подорожувати багато — то я задзвонила до EastWest і запитала чи хтось скасував поїздку в Україну. А він каже, "третина людей відмовилися їхати, бо бояться через ту війну". А я кажу, "чого ж нам не задзвонили і не сказали? Бо ми поїдемо у будь-якому випадку, війна чи ні!" Ось так ми і зареєструвалися. Ми не мали потрапити на цей ювілейний тур, українці з Канади святкували українців в Україні (sic). Такий то був спеціальний тур.

[...]

НХФ: Розкажіть ще про Вашу подорож у своє село. Чи Ваші родичі прийшли з Вами зустрітись?

КТ: Вони приїхали автобусом, який позичили в сільраді. Автобус був подібний до тих, що в Канаді, лише трохи більш обтертий. Їх було семеро, і діти. [...]

Тоді ми приїхали в село Ганківці. [...] Ми три дні гостили в селі, з Волощакми. Але Герлецькі кликали нас жити в них. Просили нас йти ночувати до них. А я думала, ну, ми ж у Волощаків, це ж через дорогу, вони ліжка позастеляли, на три дні, наші валізи туг. А вони просили нас йти ночувати в їхній хаті. А ми не пішли. Я бачила їх щодня. Ми ходили на цвинтар, ходили всюди. Я просто не хотіла перейматися, але вони образилися. Вони потім не були такі привітні, бо ми відмовилися ночувати у них. Я ж бо, я не думала, що це буде так важливо, але напевно то було. Ми були першими гостями в селі за багато років. Ми не були [родиною] у [Ганківцях] сімдесят літ.

[...] У нашому селі (Ганківцях, НХФ), була гарна вечеря. І вони накривали як в ресторани, тарілка зупи, принесли тарілки з іншою їжею, а я

кажу "то забагато". [...] Після того, як ми закінчили, ці дві пані співали пісень, яких співали мої мама з татом (в Канаді — НХФ). [Мандер, 5 червня 2001 року].

Повернення, епізод третій:

Влітку 2002 р. я провела декілька днів у селі Небилів Івано-Франківської області з метою записати місцеві перекази про урочисті святкування в селі століття української еміграції до Канади, які відбулися у 1991 році. Небилів міцно закарбувався у мітичному ландшафті канадських українців як громада, з якої походять перших двоє офіційних емігрантів з України до Канади. Відтак у публічному дискурсі українських канадців Небилів вважається тою важливою відправною точкою, з якої "все почалося". Після Другої світової війни низка канадсько-українських делегацій, що представляли просоціалістичний шарок української спільноти Канади, декілька разів відвідали місцеву громаду. Ольгу Винник, в минулому голову сільради, а також правнучку одного з перших емігрантів до Канади, районна влада декілька разів залучала до прийому делегацій як особу знакову та показову, вона не тільки була онукою одному з першопрохідців, але також активною комуністкою, головою сільради Небилова. В її обов'язки входило офіційно вітати гостей хлібом та сіллю та супроводжувати їх під час їхнього перебування у селі. У наступних рядках, я подаю фрагменти нашої з нею розмови, де вона описує свій досвід спілкування із заокеанськими гостями під час їхнього публічно інсценізованого діспорного повернення:

НХФ: Коли почали приїжджати до села гості з Канади та Америки?

ОВ: Ніхто не міг сюди приїхати і нас відвідати. У нас була закрита зона. Взагалі. Нікому не можна було приїхати. Коли якось Ганна Татарчук приїхала (з Канади, НХФ) до Львова, це було десь в 1975 або 1976 році, то ми поїхали забрати її крадки, щоб ніхто не бачив, що ми веземо її в село, садимо її на автобус, ризикуємо власною шкірою, як кажуть. Привезли її в село, щоб вона могла сама на все подивитися. Вона тут народилася у 1907 році, і коли виїхала в Канаду, їй було шістнадцять роцьків. Певно, що вона хотіла повернутися.

Коли той Василь (Василь Пилипів, син Івана Пилипова, першого емігранта до Канади — НХФ) приїхав з Канади до Небилова, наш кол-



Урочистості, пов'язані із сторіччям початку української еміграції до Канади. Небилів, 7 липня 1991 року (Світлина з приватної колекції Кейт Тихон)

госп зробив для нього велику гостину. Там були голова колгоспу, сільський голова компартії. Така була показна гостина для Василя, що й годі. Той старий чоловік приїхав, село його зустріло хлібом і сіллю, як має бути, знаєте. Ціле село було на вулиці, щоб вітати Василя. Я мала ходити із старим по вулицях, я почувала се' такою важною, знаєте як то є. Це була найкраща гостина, на столи стільки всього повиставляли, знаєте, як українці люблять. Знаєте як то є, треба виставити багато на столи, що б там не було з тою їжею потім.

НХФ: Так ви його зустріли у 1966 році, так?

ОВ: Той старий жив у мене. Три дні. А ті інші пани поїхали в гори відпочивати. Мені дали машину, щоб я могла возити старого, де йому було треба. В кого тоді були машини? Ні в кого! І я мала возити старого від одного родича до іншого. І що ті родичі? Як дізналися, що в старого не було подарунків роздавати, ніхто не хотів його гостити, нащо?

НХФ: То це був перший раз, як хтось приїхав з Канади в село, так?

ОВ: Так, перший раз, а потім ніхто більше не приїжджав. Тільки як їхали ті офіційні делегації з Кравчуком (український прокомуністичний лідер з Канади, який часто навідувався в Україну — НХФ), наприклад. Але, крім того, ніхто не міг їхати.

НХФ: То люди їхали до Франківська забрати своїх канадських родичів і привезти крадки в село, так?

ОВ: Скорше до Львова, я три чи чотири рази їздила там зустрітися з людьми, як приїжджала Анна Татарчук. А інші, то їздили зустрічатися з родиною по готелях.

[Небилів, 28 червня 2002 року]

Приватний досвід історичної батьківщини: час і простір ритуалу

Це задовго до того, як пересічний український канадець починає збиратися у подорож на свою історичну "малу" батьківщину, обрії її незаних та мітичних теренів постійно обрамляли його повсякденний світ, оскільки перекази про числен-

ні “повернення” перебувають в обігу не в одній родині канадських українців. Англійський вислів *going back* (повертатися/повернення), яким користалися мої респонденти, спровокував моє зацікавлення місцевими імпліцитними (несформульованими) розуміннями таких відвідин “старого краю”. У звичному вжитку ця фраза могла би означати чи “повернення <додому>” (з якоїсь поїздки, наприклад), чи регулярні відвідини якогось знайомого місця. А у випадку українців у канадських преріях цим словосполученням користуються у розмовах про відвідини “старого краю” та села чи містечка, звідки походить родина подорожуючого. Судячи з цієї лінгвістичної інертності, сучасні розуміння відвідин старої батьківщини запозичають з вельми старих часів, коли, дійсно, подорожі до українських земель були подорожами додому, і власне поверненням. Мері Шеласт (Mary Shelast), пенсіонерка і активна членкиня греко-католицької парафії у Мандері, у 1997 р. переповіла мені ось таке:

Я народилася і виросла власне в Мандерах (1926 р., НХФ). [...] Я прожила тут ціле своє життя. То ... знаєте, люди звідси, дехто з них

повертався. Моя свекруха, вона поїхала назад багато-багато років тому. То було дуже, бачите, ризиковано, вона була дуже обережною (під час подорожі, НХФ). Моя тета і двоюрідна сестра з України приїхали до нас тут відвідати, ще як моя мама була жива. То було багато років тому... Я також думала повернутися ... (тоді виправляється – НХФ) поїхати туди, не повернутися, але [...] [Мандер, 17 жовтня 1997 року]

Інший приклад подібного використання цього вислову <повертатися> надходить з площини публічної канадсько-української культури. 2001 року до України на гастролі відправився український хор “Ластівка” з міста Саскатун провінції Саскачеван. Свою концертну програму керівники хору назвали “Назад до Батьківщини” (“Back to the Homeland”). Як це традиційно відбувається в Канаді та Північній Америці загалом, усі члени хору активно готувалися до цієї поїздки протягом року і більше, збираючи кошти на тур, формуючи програму та регулярно виступаючи перед місцевою публікою. Так гасло “назад, до батьківщини”, не тільки цілий рік супроводжувало хористів, але й було ре-



Ольга Винник та Іван Пилипів крокують вулицям Небилова. Літо 1966 року (Світлина з приватної колекції Ольги Винник)

гулярно проєктоване на глядачів, які приходили на концерти хору в Канаді. Хористам довелося рік жити під гаслом того, що вони збираються до України як додому, на свою батьківщину. Молодь, учасники гастрольної поїздки, у своєму приватному спілкуванні ставили під сумнів таке розуміння місця України у їхньому житті, але група гасла туру не змінила (Сміцнюк 2002)⁷.

Такі формулювання та лінгвістичні запозичення з інших часів зазвичай не є абсолютними чи очевидними. Щоби пояснити їх, все ж, не явну, але відчутну присутність в канадсько-українському дискурсі, необхідно враховувати цілий пакет чинників-складників, що впливають на особистий вибір людини щодо свого позиціонування по відношенню до України (з якої імміграційної хвилі є людина, якого покоління, який довгий є її канадський родовід, до якого політичного табору вона належить тощо). Але це не є нашим завданням. Для нас важливо, що такі референції як *going back* (повертатися) і “назад до батьківщини” продовжують побутувати в українських громадах канадських прерій, виказуючи і дальшу наявність діаспорного виміру (який наголошує на уявленому чи реалізованому зв'язку з історичною батьківщиною) того, що багатьом дослідникам видається розвинутою етнічною культурою (яка давно стала культурою самодостатньою). Відтак видно, що діаспорна орієнтація на батьківщину чудово збереглася в осерді повсякдення української, етнічної, культури Канади.

Уявлена чи справжня, “колективна” туга за історичною батьківщиною часто приводить до певних реальних кроків у житті українців Канади. Чи самі іммігранти, чи їхні діти, чи онуки та правнуки, звичайні канадські українці опиняються одного дня у самому осерді їхньої малої історичної батьківщини, у селянському життєсвіті (переважно) Західної України, з'явившись у ньому, згідно з місцевими уявленнями, ніби з “потойбічного” світу, з-за океану, зі світу, який у ХХ ст., як правило, не належав до сфери особистих пережиттів селян. Як же переживають такі повернення українські канадці? Чи спільно проведений з місцевими родичами час, посиденьки, церемоніальні обіди та вечері, походи на цвинтар, відвідини решти далеких родичів у селі, спів народ-

них пісень, якщо гості знають українську, — чи все це приводить до справжньої взаємодії між двома групами українців, та до того, що можна було би назвати “досягнутим спілкуванням”? Згадані оповіді про повернення, на мою думку, можна було би означити як перекази про колізію двох світів. Вони продемонстрували нам, наскільки неспівмірними є дві системи уявлень — про українського “іншого”, про суть родинного зв'язку з батьківщиною, та про саму батьківщину. Тим не менше, попри те, що такий перетин двох родинних мереж у спілкуванні обидвох груп можна охарактеризувати у термінах неспівмірної взаємодії, розбіжність цих уявлень ще не означає, що спілкування між обома групами та розуміння одне одного не було досягнуте. Причина такої двозначності полягає у тому, що пережиття українського “іншого”, як і пережиття історичної “малої” батьківщини, відбуваючись у форматі приватних “повернень”, носять ритуальний характер. Відповідно, ми маємо до діла із ритуальним пережиттям двох різновидів українськості, і ці пережиття відбуваються не в часі та просторі реального повсякдення, не у реальному життєсвіті, визначеному категоріями *тут* і *зараз*, але у сповільненому часі і просторі міту, у динамічному та процесуальному часопросторі, який Мірче Еліаде називає сакральним (Eliade 1959), Віктор Тернер характеризує як антиструктуру (Turner 1969), а Моріс Блох концептуалізує як трансцендентальний (Bloch 1986).

Протягом історії, задовго до того як канадські родичі почали один за одним матеріалізовуватися в українських селах з коротким візитом, канадська родина уявлялася серед західноукраїнських селян у доволі двозначному форматі. З одного боку, родина з Канади сприймалася як продовження місцевих родоводів, не зважаючи на те, що їхнє життя та родинне розростання продовжувалися деінде, а не вдома. Так, розгалужена канадська родина сприймалася як родина, паралельна до нових посталих гілок місцевого роду (Shostak 2002). З іншого боку, особливо, якщо зв'язок з канадськими родичами було з часом втрачено, заокеанська родина окупувала — в уявленнях селян — зовсім незнаний їм світ, так званий “потойбічний” світ, на іншому боці океану. Таким чином, канадські родичі у житті місцевих селян залишалися фігурами радше уявними, мітичними, ніж представлялися справжніми людьми. Відповідно, ступаючи з мітичних теренів уявного світу *там* і *тоді* у місцевий селянський світ, заокеанську родину зустріча-

⁷ Таке проблемне, як на моїх студентів, трактування України як їхньої “безпосередньої батьківщини” ми дебатували під час занять на курсі “Українська культура в Канаді” Саскачеванського університету.

ли з найбільшими старанням та почесними, відповідними місцевим розумінням про гостинність, адже ці гості були вкрай важливими, посідаючи, з одного боку місце “своїх” у місцевих родовах, а з другого боку, представляли незнайомий “інший” світ.

Ступаючи вперше на землю своїх предків, яка до цього окупувала лише їхню уяву, канадські українці приїждять до України, озброєні своїми власними розуміннями про історичну батьківщину, що сформувалися в їхніх сім'ях та громадах під впливом різних історичних подій, ідеологій та особистих обставин. Але завдяки тривалій роботі цілої мережі соціокультурних чинників та з появою за сто років історії нових, вже канадських поколінь в їхніх родовах, “старокрайова” родина, що залишилася в українських селах, давно перестала усвідомлюватися як родина паралельна. Для українських канадців Україна була та є землею їхніх предків, і, відповідно, родина в Україні скоріше репрезентує їхнє приватне минуле, ніж їхнє теперішнє. До того ж, сформовані у площині публічного дискурсу репрезентації України як страждалиці давно переплелися з приватними переказами, уявленнями та розуміннями того, що родина, яка залишилася в Україні, потребує допомоги через важкі умови життя. Часом такі уявлення є також вкоріненими у канадському досвіді людини. Мері Шеласт, з якою читач вже знайомий, так відповіла на моє запитання про те, що вона сподівалася би побачити в селі її діда, якби вона туди поїхала:

Ви знаєте, мені казали, що я буду дуже розчарована (своїм перебуванням у селі, НХФ), якщо я туди поїду. Але я так не думаю. Може мої діти і були би розчарованими, вони не пережили того, що ми пережили, їхні батьки (у Канаді, НХФ). У нас не було води в хаті, туалет був на вулиці, моя мати мала навіть і п'єд надворі, ми там якраз усе пекли. Моїм дітям усі ті умови життя не відомі, в яких я виростала (в Мандері, НХФ). Без світла, без опалення. Ми мали заготовляти дрова, аби топити у хаті. Якщо вони їхали би до України, то може вони би і були розчаровані, а я — ні. Мені то все відомо. У нас у самих те саме було.

Отже, під час відвідин, у моменти свого безпосереднього контакту одні з одними, задля того, щоби досягти порозуміння, обидвом групам треба пробиватись крізь товсті шари своїх уявлень, очікувань та культурних мітологій, що є, безумовно, нелегкою справою. Саме тому спілкування двох гілок розгалуженого у часі та просторі українського трансна-

ціонального роду можливе, принаймні, з самого початку, лише у форматі ритуалу, в якому усі задіяні учасники — “ритуальні актори” — покладаються на свої уявлення як на систему координат, згідно з якою вони діють відносно до “іншого”.

Приїхавши у Рожнів відвідати родину Паранчичів, я планувала побути з Нумайками лише пару годин — ми з Грегом якраз їхали далі до Карпат, і зупинка у Нумайків мала бути лише зупинкою. Натомість, наше з Грегом перебування у Рожневі, за настійливим наполяганням Нумайків, швидко переросло у дещо значно більше, ніж коротенький та необтяжливий візит, набравши форми затяжного та церемоніального гостювання канадських родичів. Надання мені та Грегові статусу своєї заокеанської родини улегшило нашим господарям розуміння ситуації, в якій вони опинилися, запросивши нас залишитися, та дозволило їм краще контролювати її неоднозначність. Опанування ситуації відбулося вповні тоді, коли рожнівці змогли виконати весь усталений сценарій гостювання заморських гостей, з пишною гостиною, тостами та усіма іншими необхідними, на їх думку, атрибутами такого ритуалу. Саме ритуальний формат нашого спілкування і уможливив наше спілкування з Нумайками.

Відвідини “малої” батьківщини зазвичай не тривають довго, оскільки, як і будь-який інший ритуал, ритуал “повернення” не може тривати довше за визначений його внутрішньою організацією необхідний час. Я не раз чула від своїх знайомих українців чи в Америці, чи в Канаді, хто відвідав свою історичну батьківщину, що, хоча вони планували побути у селах своїх предків подовше, їм доводилося скорочувати своє перебування в родині через заритуалізованість свого спілкування з ними, яку, за їхніми твердженнями, вони не в змозі були змінити. Три дні — саме таким видається проміжок часу, за який обидві сторони вичерпують свої ресурси взаємодії одна з одною у ритуальному часі та просторі, і після якого обидві групи ладні знову повернутися до звичного для них і від того реального спілкування. Таке “звичке нормальне” спілкування між обома групами є — чим не іронія — віртуальним та “на відстані”. Воно досягається шляхом трансконтинентальної переписки, пересиланням грошей та пакунків до села, та вдаванням до старих та добре знайомих форм приватної ностальгії та публічної туги за батьківщиною. Таким чином те, що напочатку нам видавалося справжнім реальним спілкуванням — у кон-



Учасники “Туру Спащини до України” піднімаються на борт корабля “Ленін”. Липень 1991 року (Світлина з приватної колекції Кейт Тихон)

тексті зустрічей у селі — насправді конструюється лише ритуально.

Чи здатні українці з обидвох світів знайти дорогу одні до одних через таку щільність ритуальних актів у своїх приватних контактах? Чи можна вважати їхнє спілкування успішним та порозуміння досягнутим, якщо їхній перебіг обмежується ритуальним простором та ритуальним часом? Коли я запитала у Кейт, чи під час подорожі до України у неї була нагода поспілкуватися із ще якимись українцями за винятком своєї родини в селі, її першою відповіддю було “так, у мене були значки і цукерки, і всякі дрібнички, всім щось дісталось. Я роздавала (все це) малим дітям, і більшим теж” (Tichon 2001). Спілкування з місцевими мешканцями розумілося Кейт як роздавання сувенірів з канадського світу *звідтам*, а не як взаємодія із справжніми людьми світу *тут*. Наслідуючи у своїй поведінці певні усталені норми, притаманні її культурному середовищу, та уявляючи українців як своїх культурних, але знедолених братів та сестер, Кейт була образилася, коли її дії почав критикувати один місцевий чоловік. Але вона швидко знову зібралася: “Я засмутилася, я думала, я ж роздаю вам всякі дрібнички, там, зубні щітки, тощо, чому ви такі грубі? ... А тоді подумала, вони ж бідні, чого я маю ображатися?” (Tichon 2001).

Під час таких ритуалізованих форм спілкування між двома гілками одного транснаціонального роду дуже важко досягнути справжнього порозуміння між справжніми людьми, тому що дістатися до реальних людей за масками “акторів”, які під час ритуалу зайняті виконанням своїх ролей приймаючої та гостючої родин, вкрай важко. У Рожневі, хоча й у фіктивній ролі закордонного родича, мені теж було непросто достукатися до справжніх людей, підхоплених ритуальним дійством, які під час наших відвідин старанно виконували свої ролі. Я теж відчувала на собі тиск ритуалу та вдалася до ролі, наданої мені в його межах. Визначені ритуальною структурою норми поведінки полонили всіх учасників процесу. Таким чином, під час відвідин канадським родом села спілкування між двома гілками однієї родини так і залишилося ритуальною взаємодією.

Як це не парадоксально, але перший досвід спілкування з українською родиною історичної батьківщини під час ритуалів повернення все ж таки сприймається багатьма українськими канадцами як успішне (досягнуте) спілкування. Гостююча особа може вперше усвідомити для себе, що присутні за столом родичі уособлюють продовження спільного колись роду. Таким чином приходиться

розуміння того, що обидві сторони одного родо-воду таки є паралельними гілками (згадаймо, що до приїзду в Україну уявна родина в Україні переважно та підсвідомо асоціювалася у канадців з минулим). До приїзду на історичну батьківщину канадські українці знали про існування своїх двоюрідних тіток та троюрідних бабусь, але не знали реальних людей у цих ролях. У тому випадку, якщо обидві сторони переписувалися, особисті риси і характери родичів однаково не могли розкритися до кінця у листах. Реальні люди, українські родичі так і залишалися захованими за цими родовими ідентичностями тітки, вуйка, бабці тощо. Під час свого перебування у селі, завдяки ритуалізованому заагажуванню обидвох сторін, такі ідентичності — родової приналежності та спорідненості — не піддажувалися жодною зі сторін і продовжували керувати спілкуванням, в цьому і полягала його успішність. Можливо, лише при повторних візитах цей статус-кво у спілкуванні міг порушитися, а тяжіння над усіма ритуалу попуститися. Як колись поділилася одна моя студентка Анжі Войцеховська (Angie Wojczechowsky), 24-річна українська канадка у третьому поколінні, яка провела в Україні цілий рік на стажуванні та часто їздила до своєї родини у село у Львівській області, “я дуже люблю їздити до моєї родини, з ними чудово, просто чудово, дякувати Богу, що я могла їх запізнати (завдяки такому довгому перебуванню в країні, НХФ)” (Wojczechowsky 2003).

Як і у приватних ритуалах повернення, в яких учасники відчувають, що вони досягли порозуміння з “іншою” родиною, офіційні організовані історичні повернення також пропонували своїм учасникам подібні пережиття “іншого”. В цьому беззаперечно відіграли свою роль усталені мітології діаспори про історичну батьківщину та транснаціональне братерство. У 1991 р., з нагоди святкувань століття еміграції українців до Канади, канадсько-українська спільнота, а, вірніше, активісти її лівого крила, організували офіційні та масштабні за розмахом “відвідини” своєї батьківщини, запропонувавши таким чином оновити приватну версію родинних ритуалів повернення. “Третій Історичний Тур до України”, організований Товариством Об’єднаних Українських Канадців спільно із українською компанією “Україна”, тривав чотири тижні, з 1 по 27 липня. До України поїхало 159 осіб зі всіх куточків Канади старшого і молодшого поколінь українських канад-

ців. Планування цього заходу розпочалося задовго до історичних подій 1991 р., які привели до проголошення Україною її незалежності у серпні, а прибуття делегації відбулося якраз за декілька тижнів перед тим. Завдяки такому унікальному історичному моменту публічний ритуал діаспорного повернення набув ще більшого політичного значення. Як писалося в одному зі звітів по закінченні туру, “це була історична подорож канадських українців. Вони поїхали, щоби віддати шану країні своєї спадщини, Україні, і відвідати прикарпатське село Небилів, з якого перші двоє українських емігрантів відкрили дорогу подальшій українській еміграції до Канади” (Heritage Tour III to Ukraine, 14-15).

Ритуал повернення розігрувався у кожній місцевій громаді, яку відвідували учасники, з обов’язковими хлібом-сіллю, офіційними промовами та концертами. Під час подорожі Дніпром (за іронією долі корабель називався “Ленін”) учасники відвідали також села та міста Центральної та Південної України. У своїх коротких інсценованих та детально прописаних заангажуваннях з місцевими українцями гості з Канади так і не мали можливості поспілкуватися з реальними людьми, які приходили їх привітати (часто за вимогою місцевих органів влади). Офіційний ритуал публічного повернення діаспори був скоріше ритуалом оминання українського “іншого”, бо зустріч між двома групами була, знову ж таки, виключно символічною.

У своїх спробах заангажувати два українські світи організатори культурної програми туру привезли з собою землю з могил обидвох перших іммігрантів:



Коробки із землею з могил Івана Пилипова та Василя Єленяка у класі історії середньоосвітньої школи в Небиліві (Світлина автора)

[7 липня] Пітер Кравчук [...] подарував селу жменю землі, привезену з могили Івана Пилипова, якого поховано у м. Стар, провінція Альберта. [11 липня] Нік Гринчишин подарував селу жменю землі з могили Василя Еленяка, якого поховано у м. Чіпмен, Альберта (Chipman, Alberta) (Heritage Tour III to Ukraine, 14-15).

Але передача цієї землі небилівцям, цього доказу українськості "далекого" канадського світу, була лише натяком на їхню заангажованість, що так і залишилася ритуальною за своєю суттю. Навіть земля з могил перших іммігрантів не знайшла своєї дороги до батьківського терену та не інкорпоровалася в місцевий життєсвіт. Обидві жмені, що їх привезли з могил двох перших офіційних емігрантів, похованих у провінції Альберта в Канаді, покояться в маленьких коробках, що експонуються за склом книжкової шафи в одній з класних кімнат місцевої школи. Їх не розвіяно та не повернено землі, що би відповідало традиції.

Усі події та пережиття українського "іншого" під час історичного туру канадців можна було би сприймати як такі, що розгорталися у часопросторі *тут і зараз*, або ж часі і просторі того, що австрійський феноменолог Альфред Шютц (Alfred Schutz) називає пережитим, безпосереднім світом повсяк-

денної площини людського існування (Schutz 1967 [1932], Schutz 1989). Проте, подібно до того, як це відбувалося під час приватних повернень заокеанської родини, події офіційного діаспорного повернення також є радше прикладом того, як нерутинні та надзвичайні культурні пережиття, що належать площині ритуального, знаходять собі дорогу в площину повсякденного. Саме в площині ритуального відбувалося формулювання усталених як на кінець ХХ ст. мітологій батьківщини та українського "іншого". Так, уявна спорідненість двох гілок одного транснаціонального роду належить площині ритуалу, лише час від часу прориваючись у щоденні пережиття українців, де переживається реальна транснаціональна родова *перерваність*. Завдяки нечисельності та заритуалізованості контактів між українськими родинами Канади та України, які відбувалися протягом останньої третини ХХ ст., такі "просідання" площини ритуалу у площину повсякденного лише закріплювали надалі усталені мітології щодо батьківщини та українського "іншого". Лише завдяки появі у післярадянські часи нових, більш прагматичних форм спілкування між двома групами українців, усталені уявлення про транснаціональне братерство, батьківщину та інших українців починали зазнавати нової редакції.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Ковбель С. 100-літній ювілей народження Т. Шевченка. // Пропам'ятна книга українського дому у Вінніпегу. Ред. Д. Дорошенко. – Вінніпег: Український Народний Дім у Вінніпегу, 1949.
- Макух Андрій. Електронне листування з автором. – 2002. – 12-14 вересня. Сміцнюк Оксана. Приватна розмова з автором, 25 лютого 2002 р., Саскатун.
- Тихон Кейт. Інтерв'ю з автором. 2 червня 2001 р., Мандер.
- Шеласт Марія. Інтерв'ю з автором, 10 січня 2000 р., Мандер.
- Appadurai, Arjun. 1991. "Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology". In *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Richard G. Fox, ed. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press, 191-216.
- Bloch, Maurice. 1986. *From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar* (Cambridge Studies Social Anthropology, № 61) Vol. 61. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clifford, James. 1997. *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Harvard University Press.
- Cohen, Anthony. 1985. *The Symbolic Construction of Community*. London, New York: Routledge.
- Eliade, Mircea. 1959. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. Transl. W. Trask, London: Harcourt Brace Jovanovich.
- Genep, Arnold van. 1960 [1908]. *The Rites of Passage*. Transl. Monika B. Vizedom and Gabrielle L. Caffee. Introd. Solon T. Kimball. Chicago: University of Chicago Press.
- Giddens, Anthony. 1991. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford: Stanford University Press.
- Heritage Tour III to Ukraine: Highlight of Centennial Summer. 1991. In *Ukrainian Culture*. Sept.
- Moore, Sally. 1994. "The Ethnography of the Present and the Analysis of Process," in *Assessing Cultural Anthropology*, ed. Robert Borofsky. New York: McGraw-Hill, 362-376.
- Safran, William. 1991. *Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return*. *Diaspora* 1 (1): 83-99.
- Safran, William. 1999. *Comparing Diasporas: A Review Essay*. *Diaspora* 8(3): 255-291.
- Schnapper, Dominique. 1999. *From the Nation-State to the Transnational World: On the Meaning and Usefulness of Diaspora as a Concept*. *Diaspora* 8(3): 225-255.
- Schutz, Alfred. 1967 [1932]. *The Phenomenology of the Social World*. Transl. George Walsh and Frederick Lehnert. Evanston [Ill]: Northwestern University Press.
- Schutz, Alfred, and Thomas Luckmann. 1989. *Strukturen der Lebenswelt [The Structures of the Life-World]*. Transl. Richard M. Zaner and H. Tristram Engelhardt. Evanston [Ill]: Northwestern University Press.
- Shelast, Mary. Інтерв'ю з автором, 17 жовтня 1997 р., Мандер.
- Shostak (Khanenko-Friesen) N. 2002. "On Local Readings of Overseas Kin: Visions from Ukraine". In *Reverberations: Representations of Modernity, Tradition and Cultural Value in-between Central Europe and North America*, ed. Susan Ingram, Markus Reisenleitner, and Cornelia Szabo-Knotik. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Skrbis, Z. 1997. *Homeland-Diaspora Relations: From Passive to Active Interactions*. *Asian and Pacific Migration Journal* 6 (3-4): 439-455.
- Smith, Anthony. D. 1984. *Ethnic Myths and Ethnic Revivals*. *European Journal of Sociology* 25: 283-305.
- Smith, Anthony. D. 1988. *The Myth of the 'Modern Nation' and the Myths of Nations*. *Ethnic and Racial Studies* 11 (1): 1-26.
- Smith, Anthony. D. 1992. *Chosen Peoples: Why Ethnic Groups Survive*. *Ethnic and Racial Studies* 15(3): 436-456.
- Turner, Victor. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. Chicago: Aldine Publishers.
- Wojscechowsky, Angie. 2003. Приватна розмова з автором, 7 травня 2003 р., Саскатун.
- Wynnyk, O'ha. Інтерв'ю з автором, 28 червня 2002 р., Небилів.