Наталія Ханенко-Фрізен *(Саскатун, Канада)*

Про усні свідчення та продукування значень: українсько-канадські дослідницькі практики

У цій статті на прикладі аналізу співпраці між інформантом та дослідником в контексті конкретного усноісторичного дослідження української спільноти в західній Канаді розглядається питання впливу дослідницьких дій усних істориків на формування інтерпретацій та значень культурних практик у громадах, де проводяться дослідження. Інтелектуальний доробок усного історика є результатом не лише його особистих зусиль, і навіть не виключно результатом зусиль досліджуваних ним оповідачів, а передусім результатом співпраці дослідника з агентом досліджуваних культурних практик — його інформантом. Унаслідок виявлення свого активного зацікавлення історією та минулим інформанта, дослідники-опитувачі, стимулюючи створення вихідної оповіді, безпосередньо беруть участь у формуванні вихідного наративу, за яким вони прийшли до інформанта. Відповідно, завдяки впливові, який вони мають на процес інтерв'ю, усні історики мають усвідомлювати свою відповідальність за створені репрезентації минулого та за подальше переосмислення інтерпретацій минулого інформантами. Розуміння такої співробітницької природи інтерв'ювання та своєї причетності до створеної оповіді, на якій будуть базуватися наступні інтерпретації історії, дозволить дослідникові поставитися більш критично до власного аналізу її у майбутньому.

Усвідомлення науковцями свого впливу на відтворення репрезентацій минулого у процесі інтерв'ювання оповідачів є особливо необхідним моментом роботи дослідника в контексті так званих власних історичних *само*досліджень (досліджень себе та власної історії, а не історії та культури *Іншого*) в етнічних спільнотах північноамериканського континенту. До таких спільнот належить й українська спільнота Канади, яка успішно займається самовивченням, активно спираючись на (а) власну розвинуту наукову інфраструктуру, визнану як канадським урядом, так і світовою науковою громадськістю, (б) не менш розвинену мережу незалежних амбітних дослідників-аматорів та (в) наявність громадських установ, які фінансово підтримують дослідницькі проекти з українсько-канадської тематики.

Як це й відбувалося в багатьох інших етнічних громадах, в українській спільноті Канади таке самовивчення та вихідні репрезентації української культури та історії в Канаді формувалися у контексті (а) постійного протистояння різних ідеологічних течій, поширених у цій громаді, та (б) усвідомлення громадськими активістами необхідності пропагувати у світі позитивний імідж своєї громади, який мав би вигідно вирізнятися на тлі домінантної канадської культури та її етнічно-культурного розмаїття. Відповідно, у своїх дописах та доробках українсько-канадські громадські

та професійні дослідники традиційно наголошували на прогресивному розвиткові та успішній адаптації української спільноти до домінантної культури Канади (залежно від регіону — англосаксонського чи французького походження). Перелічувалися особисті здобутки конкретних канадців українського походження, яким рутинно приписувалося суспільне значення, демонструвався економічний успіх громади, наголошувалося на витривалості й демографічній тяглості української спільноти. Створення саме такої історії, історії *поступу* та *прогресу*, було чи не найголовнішим метаідеологічним проектом українсько-канадської наукової еліти протягом усього XX ст. Успішність такого проекту полягала і в тому, що з часом він породив цілу систему культурних уподобань та міфологій, на яких і виховувалося не одне покоління українців Канади. Цікаво, що у цьому процесі міфотворення і продукуванні нових значень та інтерпретацій історії неабияку роль відіграли й дослідження, в яких з самого початку використовувалися методи, подібні до тих, які становлять основу сучасної дисципліни усної історії.

Усні свідчення
та дослідження українсько-канадської спільноти

Дослідники української історії Канади почали збирати усні свідчення першопоселенців починаючи з 20–30-х рр. XX ст., в той час як останні активно розбудовували вже не своє особисте, а саме громадське життя у канадських преріях. Такі перші кроки у вивченні своєї історії та збиранні історичних доказів свого прогресу робилися здебільшого істориками-аматорами, які у своїй пошуковій роботі не могли обійтися без збирання усних свідчень очевидців. Ця дослідна робота проводилася задовго до формування українського академічного істеблішменту та постання українсько-канадського історичного дискурсу.

З одного боку, записування зі слів очевидців їхніх спогадів про переїзд до Канади та перші роки у преріях мали за мету задокументувати реальний досвід першопоселенців. З іншого боку, спроби якомога краще задокументувати початок української ери в Канаді говорили про намагання новоутвореної етнічної спільноти та її літописців довести свої права на канадський захід і свою участь у його розбудові. З огляду на те, що вихідний історичний наратив про українські початки в Канаді мав представити нову етнічну спільноту домінантній культурі, в ньому просто не могло бути місця для негараздів, поразок та невдач. Унаслідок цього, дослідна діяльність ранніх істориків української спільноти в Канаді продукувала історичні тексти, в яких рутинно наголошувалися лише певні якості першопоселенців, понад усе — (а) їхня витривалість та наполегливість в адаптації до канадського середовища, попри тяжкі умови поселенського життя, (б) їхні високі моральні якості та (в) їхня висока громадська свідомість. Якби їхні праці розглядалися як складова частина канадської історіографії, очевидно вони б сприймалися як тексти з етнічного маргінесу канадської історіографії. У контексті ж української спільноти Канади, з іншого боку, це була головна історія, відшліфована для громадського вжитку, історія домінантна та

потужна, якої навчали дітей та яка орієнтувалася на Іншого. Вона мала великий вплив на формування багатьох поколінь цієї етнічної групи.

Найбільш очевидним джерелом інформації про те, яким чином відбувалася колонізація українськими поселенцями канадського прикордоння кінця XIX ст., були самі поселенці, їхні особисті спогади та поселенський досвід. Перші просвітяни української спільноти в Канаді добре усвідомлювали необхідність збирання оригінальних спогадів першопоселенців про їхнє життя в преріях, розуміючи їхній безпосередній зв'язок з початком української спільноти в Канаді на метафоричній шкалі історичного поступу. Як приклад можна навести інтелектуальний доробок у цьому напрямку Івана Боберського та Михайла Еванчука, дослідження яких мали суттєвий вплив на формування певного розуміння історії та історичної долі українськими канадцями. Так, намагання Боберського [1] популяризувати історію про імміграцію до Канади двох офіційно визнаних «першопроходців» (саме така назва за ними закріпилася в популярній літературі) посприяли тому, щоб українська спільнота мала задокументованими особисті спогади Василя Еленяка та Івана Пилипова про їхній призд до Канади [2]. Зібрані Боберським усні свідчення цих двох іммігрантів цитувалися в багатьох українських часописах та публікаціях, згодом почали мігрувати з одного видання до іншого, переростаючи у цьому процесі у фундаментальну цитату та первинне джерело з української канадської історії, перетворюючи протагоністів цих спогадів на напівміфічних героїв [3]. Автор шістнадцяти книжок з канадської українки, Михайло Еванчук був не менш відомим в українській спільноті громадським істориком [4]. Його внесок в усноісторичні дослідження сягає 1930-х рр., коли він, зацікавившись поселенським досвідом українців, почав проводити серії інтерв'ю з поселенцями-пенсіонерами та записувати їхні спогади про минуле (які тепер зберігаються в архівах університету Манітоби) [5].

Протягом XX ст. святкування різноманітних ювілеїв та річниць з історії українців Канади не раз спонукало місцевих істориків-аматорів до збирання у своїх громадах спогадів про поселенське минуле. Святкування так званих круглих дат особливо посприяли цьому. Наприклад, святкування 50-ї річниці поселення українців у Канаді 1941 р. (яке почали відраховувати від моменту приїзду дуету Еленяк-Пилипів до Канади 1891 р.) посприяло подальшій наративізації історичного досвіду витривалості та наполегливості й закріпленню міфології про успішність українського поступу на канадському терені. Місцеві українські газети по всій країні, а з ними також і різноманітні громадські організації українців, висвітлювали на сторінках своїх видань життя та успіхи так званих «найкращих» представників перших поселенців, доля яких мала б бути взірцем працьовитості, витривалості та наполегливості.

Відчуття необхідності подавати свою історію у позитивному світлі було характерним для пропам'ятних проектів місцевого масштабу і після Другої світової війни й особливо в 1970–1980-х рр., коли місцеві історії почали дуже активно продукуватися в Канаді. Місцеві старожили, особливо ті, кого поважали в громаді за особисті та громадські доробки, знову опинилися у центрі уваги. Так, святкування 75-ї річниці заснування провінцій Альберта та Саскачеван (обидві відзначалися 1980 р.)

послужило добрим приводом для укладання цілих томів з місцевої історії, які почали продукуватися в сільських громадах канадського заходу. Такі томи передусім базувалися на зібраних місцевими істориками приватних родинних історіях та особистих спогадах окремих громадян про своє громадське минуле.

Місцева історія, як культурна практика, яка є і наслідком модерності та водночас її інтелектуальним проектом, взагалі не могла постати без залучення наративного голосу людини повсякденності, особистих спогадів місцевих жителів, створених усно чи письмово. Наприклад, надрукована 1980 р. книга місцевої історії селища Мандери[6], що розташоване в центрі так званого блочного поселення українців у східно-центральному районі провінції Альберта та відоме серед українців Канади своїм українським музеєм та Василіанським монастирем, подає на своїх сторінках історії 297 родин. Родинні історії в цій книзі становлять окремий розділ, що займає 400 сторінок, тоді як дев'ять інших розділів, присвячених спогадам про різні громадські, конфесійні та інші організації, — разом лише 170 сторінок.

Кожна з цих родинних історій через подібність обставин переїзду окремих селян до Канади у першу імміграційну хвилю безумовно подає й подібні наративи про імміграцію, поселення, перші труднощі, подолання цих труднощів тощо. Водночас, одна за одною вони відтворюють певний погляд на минуле, характерний для багатьох подібних публікацій. Стиль та емоційне забарвлення цих спогадів знову наголошують на високій сумлінності перших поселенців, їхній витривалості, громадській відповідальності та християнських чеснотах. Один за одним зі сторінок подібних публікацій постають маленькі герої великих прерій, які зазнали багато випробовувань, але вийшли з них сильними та високоморальними. Така вибірковість у висвітленні минулого, в якому не залишилося місця герою слабкому, аморальному чи герою-невдасі, притаманна не лише книзі з історії Мандер; з цього огляду вона є скоріше типовим прикладом залучення наративних голосів повсякденної людини до створення місцевих історій.

Місцеві історії як пропам'ятні проекти були створені членами громад, а отже, носіями місцевої культури та агентами її історії. В основу багатьох родинних історій, включених в такі публікації, лягали усні спогади старших членів родин, які до певної міри переросли у родинний фольклор, що знову і знову оповідався під час сімейних зустрічей тощо. До створення місцевих історій рідко залучалися професійні науковці-дослідники. Відповідно, такі громадські проекти не переймалися питаннями репрезентації та пошуку історичної «правди» у потоці людської пам'яті. Нехарактерним для них був і критичний аналіз (а) медіума передачі інформації (а саме, *усності*, або усного способу переоповідування родинних історій у колі родини, до того як певні з них потрапили до друку) та (б) притаманного їй впливу, який медіум мав на форму вихідного наративу та надрукованого тексту. Рідко коли дослідники з царини соціальних наук, підкуті у методології запису та збирання усно поширюваної інформації, брали участь у подібних проектах. Врешті, це і не дивно. Усвідомлення впливу медіума передачі інформації на її вихідний текст та на її «меседж», та й загалом дослідницька чутливість до таких питань, як усність побутування певних культурних

практик у суспільстві, увійшли в обіг у північноамериканських наукових колах лише у 70-х рр. XX ст.[7]

Приблизно в той самий час, у 70–80-х рр. XX ст., певні форми усноісторичних досліджень почали активно запроваджуватися у професійних та фахових дослідженнях, чи в суто академічному форматі, чи публіцистичному, чи журналістському. Якщо в минулому усні свідчення (а) збиралися українськими істориками-аматорами з метою довести витривалість своєї етнічної спільноти завдяки високим моральним якостям її засновників і, відповідно, (б) виступали документальною опорою українсько-канадського домінантного історичного метанаративу про достойне походження та високі моральні якості української спільноти в Канаді, то починаючи з 70-х рр. усні свідчення про минуле мали довести не уніфікованість такого історичного досвіду, а його різноманітність та полярність.

Поки усна історія як наукова дисципліна поволі торувала собі шлях до академічного світу, усні свідчення як спосіб доступу до повсякденного минулого українців у канадських преріях ефективно запроваджувалися в роботу критично налаштованих письменників. Книга Мирни Косташ «Усі бабині діти» про повсякденний досвід перших українців у сільській Альберті завдячує своєму великому успіхові, який вона здобула одразу ж після виходу у світ її першого видання, і тому факту, що авторка вплела у свою авторську оповідь голоси та усні свідчення багатьох простих людей з маленьких містечок, з якими вона провела численні інтерв'ю, поки працювала над цією книгою[8]. Книга Косташ — це не книга про високу моральність, суспільну відповідальність, очікувані успіхи та здобутки українців попри що. Це книга, яка вперше відверто висвітлює в канадській історіографії — дарма що вона має публіцистичний характер — весь спектр переживань поселенців, включно з поширеним колись соціальним пияцтвом, домашнім насильством, другорядною роллю жінки в родині та суспільстві, соціальною нерівністю, поширеною упередженістю до освіти тощо.

Хоча Косташ і не є професійним культурним антропологом, від якого очікується і тривале проживання в середовищі дослідження, і повне занурення в місцевий життєвий світ, вона зробила саме це — переїхала до одного з маленьких селищ, оселилася й провела в околиці цілий рік, працюючи над книгою, інтерв'юючи мешканців навколишніх сіл з метою укласти саме з їх оповідей текст своєї книги. Спогади очевидців постали у таких відвертих тонах на сторінках її книги, що українська громадськість Канади просто розділилася на два табори, прочитавши цей твір. Одні щиро вітали появу свіжого голосу в українській канадській літературі, який кардинально відійшов від усталеного канону оспівування та романтизації так званого «піонерського» минулого української канадської спільноти. Інші були налаштовані проти такого прочитання книги, звинувачуючи Косташ у зловмисному негативному зображенні українців в очах канадського суспільства. Поява цієї книги засвідчила певний поворот в усноісторичних дослідженнях серед українських канадців до більш збалансованої репрезентації минулого та документації усього різнобарв'я його життєвого досвіду.

На сьогодні в Канаді існує декілька організованих ініціатив з усних історичних досліджень, зосереджених на вивченні української культури в Канаді. У контексті українсько-канадського суспільствознавства сучасні усноісторичні дослідження своїм корінням сягають двох академічних теренів. З одного боку, усна історія — як польовий метод дослідження українсько-канадської повсякденної культури — своєю появою завдячує добре розвинутій науковій школі українсько-канадської етнології та фольклористики. З іншого боку, усноісторичні дослідження — як спосіб критичного вивчення маловідомих сторінок української історії — постали в рамках історії як наукової дисципліни.

До визнання усної історії як окремої дисципліни зі своєю усталеною методологією усноісторичний метод, у вільному трактуванні, часто виступав основою досліджень українсько-канадських фольклористів, зацікавлених вивченням традиційних та неінституційних аспектів української культури Канади [9]. Починаючи з 1970-х рр. науковці з Національного канадського музею цивілізації, на чолі з Робертом Климашем, довгочасним куратором Відділу фольклору КМЦ, реалізували численні проекти з дослідження української неінституційної культури Канади [10]. За фінансової підтримки української спільноти в Альбертському університеті незабаром постала і навчальна університетська програма з українського фольклору (1989 р.), повністю інкорпорована в освітню систему Канади. Ця програма готує як магістрів, так і докторів наук з українського фольклору, які здобувають свою освіту на підставі польових досліджень на терені українсько-канадської фольклористики, часто із залученням методів розгорнутого опитування на досліджувану тематику [11].

Становлення усної історії як окремої наукової дисципліни також завдячує і тривалому процесові «демократизації» соціальних та гуманітарних наук, який відбувається з кінця 60-х рр. XX ст. в галузі історії в західному академічному світі й у Канаді зокрема. Унаслідок такої світової тенденції — відходу від досліджень історії цивілізацій, державництва та інституційного розвитку людства до досліджень історії соціальної, повсякденної та різноманітних її процесів на периферії домінантних культур — протягом останніх тридцяти років канадські історики не тільки почали цікавитися соціальною історією меншинних культурних груп, етнічних та аборигенних (індіанських) спільнот (це робилося і раніше), але й активно легітимувати через свою дослідницьку діяльність права таких груп та спільнот на власне бачення своєї ж історії та історії своїх відносин із домінантною канадською культурою та її інституціями. Значною мірою активна дослідна діяльність української спільноти Канади в цьому контексті лише продовжує цю традицію.

Загалом можна говорити про існування певного історичного та географічного розмежування в науковій діяльності української Канади на канадський схід, де дослідження, що ґрунтуються на збиранні усних свідчень, переважно орієнтуються на суто «українську» історичну тематику, та на захід, де дослідники, що використовують метод усної історії, здебільшого зосереджені на вивченні саме канадської сторінки української культури та історії. Так, на сході Канади, у своїх усноісторичних дослідженнях торонтський Українсько-Канадський дослідний та документаційний центр

(Ukrainian Canadian Research and Documentation Centre, UCRDC) найбільше фокусується на маловивчених аспектах недавньої української історії, які сприймаються як такі, що належать до обох історій, загальноукраїнської та власне канадсько-української [12]. Така тематика, наприклад, включає в себе голодомори першої половини XX ст. та історичний досвід українських емігрантів —переміщених осіб періоду після Другої світової війни. Упродовж XX ст. обидві теми залишалися табуйованими в радянській історіографії і тому не мали відповідної уваги з боку дослідників, як українських, так і світових. Голодомор 1932–1933 рр. і надалі лишається відкритим до дебатів та світового визнання як геноцид проти українського народу, а сприйняття історії переміщених осіб супроводжувалося нерозумінням складної природи політичних нахилів та уподобань українських переміщених осіб у часи Другої світової війни. Дослідна діяльність торонтського документаційного центру UCRDC у цих двох напрямках безпосередньо сприяє активному лобіюванню з боку активістів української світової спільноти визнання Голодомору 1932–1933 рр. як геноциду проти української нації та кращого розуміння історії переміщених осіб світовою громадськістю, історії, яка багатьма сприймається як контроверсійна. Документаційний центр UCRDC також співпрацює зі своїми колегами в Україні, демонструючи таким чином нові можливості на терені міжнародної співпраці з усної історії, які постали зі здобуттям Україною незалежності [13].

На заході Канади, де українсько-канадська культура переросла за останнє століття у доволі своєрідну гілку української культури, інкорпоровану у західноканадський культурно-історичний контекст, усні свідчення застосовуються в роботі місцевих дослідників насамперед для подальшої документації своєрідності та унікальності західноканадської української культури. Протягом 1970–1980-х рр. українські дослідники західної Канади розпочали фундаментальні проекти з вивчення власної повсякденної історії. Головною метою серії ініціатив українських дослідників було провести систематичне дослідження так званої «народної» культури, або неінституційованої культури «фольк», яка утвердила себе у канадських преріях з переїздом до Канади наприкінці XIX ст. значної кількості українських селян. Саме в цьому контексті усні свідчення очевидців-носіїв культури «фолк» виступили як головні джерела інформації з різноманітної тематики, починаючи з українсько-канадської фольклорної прози, зібраної в українських поселеннях канадського заходу [14], українських побутових танців [15], народної медицини [16], побутової музики [17], до питань українського побуту та побутової архітектури, яка зібрана і представлена в інтерпретаційному музеї-скансені [18] просто неба «Українське Село Спадщина», заснованому 1971 р. поблизу Едмонтона [19].

В Альбертському та Саскачеванському університетах віднедавна було проведено нові проекти з усної історії західноканадської української культури. Центр досліджень українського фольклору (Ukrainian Folklore Centre) при Альбертському університеті можна вважати одним з найпотужніших акторів на сьогоднішній сцені українсько-канадських усноісторичних досліджень. Його недавній оригінальний проект «Маланка-2000», наприклад, зосередився на документуванні місцевих особливостей

такого поширеного в західній Канаді ритуального дійства/вечора, як святкування Маланки. Протягом двох тижнів під керівництвом директора центру професора Андрія Нагачевського та наукового співробітника центру Браєна Черевика дванадцять аспірантів програми з українського фольклору проводили відео- та аудіодокументування святкувань Маланки в 32 українських поселеннях провінції. Дослідники проекту також поверталися до громад із повторними візитами для проведення інтерв'ю з організаторами та учасниками дійств. На підставі проведених досліджень було зібрано унікальний польовий матеріал, який тепер обробляється та зберігається в архіві Центру. І хоча головною метою цього наукового проекту було задокументувати місцеві варіації та особливості у святкуваннях Маланки, проектом також були зібрані усні свідчення про організацію та проведення маланок в українських поселеннях Альберти.

Цим же центром нещодавно було розпочато новий багатоплановий та багатоетапний проект досліджень з усної історії «Місцева культура та культурний плюралізм у канадських преріях», за ініціативою та під керівництвом Андрія Нагачевського. Основним напрямком роботи проекту є документація різних культурно-етнічних ідентичностей Канади в дії та дослідження їхніх форм побутування. Проектом поставлені такі питання: яким чином представники різних культурно-етнічних громад спілкуються між собою, як члени різних етнічних громад у процесі тривалого спілкування між собою набувають канадських ознак у своїй ідентичності мешканців прерій? Який існує взаємозв'язок між культурним походженням та участю у громадському житті? Яким чином ідентичності проявляють себе у місцевих контекстах? Які чинники впливали на формування регіональних особливостей у громадському житті різних культурно-етнічних громад [20]? На додаток до вивчення суто українських особливостей західноканадської культурної ідентичності проектом передбачені порівняльні дослідження і серед інших культурно-етнічних громад канадського заходу.

Вивчення особливостей української ідентичності західної Канади є також і завданням програми з усної історії ще одного західноканадського дослідного центру, де усній історії приділяється неабияка увага. Йдеться про Центр досліджень української спадщини (Prairie Centre for the Study of Ukrainian Heritage, PCUH), який працює при Саскачеванському університеті з 1999 р. У 2002–2003 рр. Центром та його програмою з усної історії (керівник програми — професор культурної антропології Наталія Ханенко-Фрізен) було розпочато розгорнуте двоступеневе дослідження «Усна історія соціокультурних змін, ідентичності та етнічних відносин серед українців у канадських преріях» під керівництвом дослідників центру, Наталії Ханенко-Фрізен (Шостак) та професора психології Терези Золнер. Дослідники поставили перед собою мету задокументувати (а) історичний та біографічний досвід пересічних українців Саскачевану в контексті культурно-історичних змін другої половини XX ст., яких зазнали агропромисловість та фермерство західної Канади та (б) задокументувати ставлення українців до своєї етнічної спільноти та культурно-етнічного розмаїття західної Канади. До проекту було запрошено двох студентів, які разом з його керівниками їздили по провінціях Альберта та Саскачеван для прове-

дення інтерв'ю з представниками українських громад. Проектом було зібрано та попередньо оброблено сто двадцять інтерв'ю. Матеріали цього дослідження зберігатимуться в бібліотеці Коледжу Томаса Мора Саскачеванського університету.

Робота Центру дослідження української спадщини в ділянці усної історії не обмежується лише вищезгаданим проектом дослідження української точки зору на соціокультурні зміни другої половини XX ст. в канадських преріях. У 2004 р. у співпраці з департаментами історії та англістики Центр провів міжнародний семінар з питань усності як медіума культури та усноісторичних досліджень. Під час роботи семінару вчені з чотирьох країн дебатували щодо ролі усності як сучасного медіума комунікації в контексті культури писемності, яка вже давно домінує над світовими потоками обміну інформації. У цьому ж контексті було розглянуто роль усноісторичних досліджень. У 2006 р. Центр ініціював та фінансово підтримав проведення першого всеукраїнського методичного семінару з усної історії, який відбувся у Львові на терені та за підтримки Українського католицького університету. В 2007 р., за підтримки Коледжу Томаса Мора, розпочато роботу над багатоетапним проектом усної історії деколективізації в Україні в 1990-х рр.

І все ж таки, незважаючи на те, що значний елемент усноісторичних досліджень був присутній в українсько-канадських громадських та наукових дослідних проектах «самовивчення» з самих закладин української канадської спільноти, усна історія як окрема наукова дисципліна та вид нової критичної теорії ще мають знайти свій шлях до дослідних починів цієї спільноти. На сьогодні усноісторичні студії українсько-канадських дослідників перебувають у перехідній стадії свого розвитку, від процесу накопичення польового матеріалу та його первинної обробки до подальшої наукової та теоретичної інтерпретації накопиченого знання [21].

Очевидно, що становлення усноісторичних досліджень в українсько-канадських студіях не можна розглядати поза історичним контекстом та контекстом становлення усної історії в Канаді взагалі. Розвиток та подальше формування загальноканадської усної історії як легітимної наукової дисципліни збігся із започаткуванням у країні розгорнутого політичного процесу адаптації державної політики багатокультурності, яка була офіційно прийняла канадським ліберальним урядом 1971 р. Ранні почини з усноісторичних досліджень канадських істориків відбивають у собі зростаюче зацікавлення домінантної культури Канади своїми культурними маргінесами [22]. Згодом молода дисципліна усної історії також скористалася з досліджень усності культури та аборигінальних студій [23]. Учені-дослідники різних індіанських народів — представники так званих аборигінальних студій — одні з перших звернули увагу на великий вплив, який і до сьогодні мають усність культури та усні перекази серед індіанських народів на формування їхнього світобачення та бачення власної історії [24].

Для українців одним з наслідків упровадження програми багатокультурності та етнічного плюралізму став процес демократизації історичного самодослідження, який уможливив вивчення політичного, ідеологічного, конфесійного та культурного розмаїття в українському історичному досвіді Канади. Потреба у підтримці монолітного міфу про витривалого, сильного та морально підкутого

українця-першопоселенця перестала бути актуальною. Разом із прийняттям політики багатокультурності, яка активно лобіювалася українською політичною елітою Канади, також відпала і потреба доводити домінантному середовищу свої права етнічної меншини на повноцінне членство в канадській нації. Настав час поглянути глибше в самих себе і розпочати новий процес самоаналізу, який би враховував усю різноманітність історичного досвіду українців Канади та надав належну оцінку не лише позитивним сторінкам їх історії. На тлі цього політичного контексту канадського суспільства розвивалися і нові тенденції в західному академічному середовищі соціальних дисциплін, які можна охарактеризувати як поворот до дисциплінарного самоаналізу та критичного переосмислення методологічних засад історичних та культурно-антропологічних досліджень. В українсько-канадських студіях також настав час для критичної переоцінки завдань та методів науково-пошукової роботи, аналізу впливу та значень дослідницьких дій і методології на самий хід та вихідний продукт історичних та етнографічних досліджень.

Чи мають сучасні усноісторичні дослідження серед українців-канадців вплив на поточне формування їхніх уявлень та інтерпретацій українського досвіду Канади? Очевидно, що продуковані науковцями та істориками-аматорами тексти, присвячені історії та культурі українців Канади, суттєво впливають на самоусвідомлення та самоуявлення української спільноти — вони вважаються авторитетними джерелами інформації і часто сприймаються як такі без критичного погляду. Результат роботи дослідника, що збирає усні свідчення в конкретних громадах, де проводяться дослідження, може не менш суттєво вплинути на розуміння цією громадою своєї історії та сприяти появі нових її тлумачень та значень.

Не лише кінцевий результат роботи усного історика може мати такий ефект коригування поточного значення досліджуваного аспекту культури, якого дотримуються самі носії цієї культури, але також і дослідницька робота. Самий процес збирання інформації в усноісторичних дослідженнях має безпосередній вплив на організацію поточних значень, які члени громади приписують досліджуваному аспекту їх культури чи періоду історії. У світлі активного зацікавлення науковцями їхнім життям та їхніми культурними практиками учасники проектів з усної історії — інформанти-оповідачі — мають унікальну нагоду переглянути своє ставлення до минулого, до себе та до суспільних процесів, на тлі яких розгорталося їх життя, і надати своєму минулому нового значення [25].

Усна історія як нова академічна практика базується на живому спілкуванні між дослідником — майбутнім тлумачем значень культурного явища, яке він досліджує, та оповідачем — постачальником інформації про досліджуване явище, бачення якого подається ним через власну призму. Не лише конкретні спогади та свідчення оповідача можуть зазнати суттєвих змін під впливом (а) спілкування між дослідником та оповідачем, (б) різного формату та стилю інтерв'ювання, (в) відмінного комунікативного стилю дослідника та його персональних якостей і (г) різниці у соціальних позиціях дослідника й досліджуваного. Під впливом зростаючої уваги науковців до громадської історії [26] та завдяки проведенню нових розгорнутих усноісторич-

них досліджень серед конкретних громад змінюватиметься також і публічне, чи популярне, бачення минулого.

Отже, усна історія, завдяки своїй співробітницькій природі та прямому заангажуванню з носіями колективної пам'яті, не лише має потенціал змінити значення, приписувані певному досліджуваному культурному явищу чи історичній події на рівні інтерпретацій, але також і на рівні їх практикування в конкретних громадах, де проводяться дослідження. Іншими словами, з одного боку, усна історія може запропонувати нові значення історії для тих, хто її досліджує, а з іншого — може скоригувати значення культурних традицій для тих, хто їх практикує. Дослідники мають завжди пам'ятати про такі можливі наслідки у своїй роботі. Щоб унаочнити це, дозвольте мені розглянути один випадок з моєї практики польових усноісторичних досліджень, який, на мою думку, чудово ілюструє складний зв'язок між інтерактивною природою усноісторичних досліджень, орієнтованих на документацію місцевих інтерпретацій культури, та поточним продукуванням значень досліджуваної культури її носіями. Нижче йтиметься про один з аспектів роботи у проекті з документації маланкарства у західноканадській провінції Альберта. Нашим головним завданням буде простежити, як побутуючі розуміння та значення певної культурної традиції (які, власне, і підлягають вивченню) змінюються в процесі спілкування із професійним дослідником, представником офіційної науки.

Досліджуючи маланкарство в українській Альберті: традиція і сучасні інтерпретації

Вечір 13 січня 2001 р. На зимові прерії спустився ще один глибокий морозний вечір, сповнений яскравих зір та хрумкого повітря. Крізь стіни місцевого громадського клубу містечка Ендрю, майже загубленого цієї ночі посеред великих прерій, час від часу назовні пробиваються жваві звуки музики. При кожному відкриванні дверей на двір виповзають запахи часнику, смажених вареників та інших ласощів, які було спеціально приготовлено для цього вечора. Заходять та виходять люди. Вже скоро північ — Маланка досягає свого апогею. У клуб, де шумно, тепло й затишно, де грає жива музика та всі танцюють, за якусь мить до головної зали увірвуться маланкарі у масках і завирують у вишколеному танці, кожний — граючи свою роль відповідно до роками прописаного та перевіреного сценарію. П'ятнадцять масок з українського фольклорного світу по одній уриваються до зали, затягують гостей до всім відомого ритуального дійства, яке може здатися хаотичним, але насправді відбувається під пильним наглядом його головного організатора. Публіка, що прийшла на вечірку, щиро вітає «несподіваних» гостей, готова залучитися до дії та до танцю, водночас намагаючись розпізнати, хто з їхніх знайомих та сусідів цього року ховається за масками. Я також намагаюся не відстати від гостей — і ношуся по залі за ними з фотоапаратом чи відеокамерою, намагаючись піймати добрий ракурс і момент. Гості вже звикли до моєї персони та перестали звертати увагу на дослідницю з університету, яка приїхала до Ендрю задокументувати традиційне для цього

містечка святкування Маланки, відоме в околиці як найкраща Маланка в так званому українському блоці. (З польового щоденника, 14 січня 2001 р.)

Як дослідник я потрапила до Ендрю на святкування щорічної Маланки завдяки своїй приналежності до програми з українського фольклору Альбертського університету, яка й організувала проект з документації 32 новорічних маланок у провінції Альберта. Майже всі аспіранти та співробітники програми залучилися до роботи в цьому проекті, а до числа перших належала і я. В українсько-канадському середовищі слово «Маланка» сьогодні асоціюється з новорічною вечіркою, або, як кажуть українці в Канаді, забавою, під час якої можна і добре попоїсти традиційних українських страв, подивитися культурну програму, підготовлену місцевими мистецькими колективами, і добре потанцювати, а ще — побачити власне «Маланку», яскраве дійство-маскарад, якщо така традиція ще існує у громаді, де відбувається забава. У західній Канаді такі святкування досить поширені, як у маленьких селищах, так і більших містах, де компактно проживають канадці українського походження. На ці святкування приходять як українці, так і загалом канадці включно з представниками інших етнічних груп, як це і було у випадку з Маланкою в Ендрю.

Як правило, громадський клуб, який може належати селищній раді або церковній парафії, винаймається однією з місцевих громадських організацій або церковною громадою, яка організовує щороку святкування Маланки для всієї громади. Комітет жінок, що існує при багатьох «українських» церковних парафіях, або ж так званий кухарський комітет (який теж складається з жінок) громадської організації, що готує свято, зазвичай відповідає за приготування великої української вечері, під час якої подають найбільш традиційні для цієї громади українські страви. Квитки-запрошення на такий вечір продаються заздалегідь у місцевих крамницях, роздаються друзями та знайомими. Вечір починається з вечері за принципом самообслуговування, за годину їжа зникає, за вечерею іде концертна програма, на якій можуть виступати діти зі школи, місцевий танцювальний та співочий гуртки. Також досить часто місцеві старожили — члени церковного хору — виходять на сцену заспівати старих українських щедрівок та релігійних колядок. Затим починаються танці — головна частина вечора, заради якої гості і зібралися (власне забава). Із настанням півночі на забаву приходять маланкарі, якщо традиція маланкарства ще затрималася в громаді, як у випадку з Ендрю. Очевидно, що специфіка святкування залежить від регіонального походження самої традиції. До Ендрю Маланку привезли перші поселенці з Буковини.

Проект «Маланка-2000» мав за мету зібрати якомога більше матеріалу про святкування цієї української традиції на зламі тисячоліть. На вибір такої концепції проекту безумовно вплинуло певне інтелектуальне пожвавлення в західній академічній науці навколо самої дати «Міленіуму», або початку нового тисячоліття, коли безліч наукових проектів зосередилося на огляді здобутків тої чи іншої ділянки наук, установи чи наукової школи. Не менш активними дослідниками власних надбань та поступу на межі тисячоліть були також і громадські заклади та установи. На тлі такого пожвавлення намагання науковців дослідити традицію маланкарства саме

наприкінці 2000 р. (а нове тисячоліття розпочалося якраз з 2001 р.) додало відчуття значущості проекту в очах місцевих жителів. Куди б мене не привів проект, люди із зацікавленням ставилися до університетської ініціативи задокументувати якомога краще їхню традицію святкування Маланки.

На додаток до відеодокументування дослідники збирали також й усні свідчення про українське маланкарство в преріях[27]. Отже, комбінація методів збирання польового матеріалу, притаманна проектам з культурної антропології та етнології, — безпосередня участь у досліджуваних подіях, інтерв'ювання по закінченні події та збирання відеоматеріалу — склала методичну основу цього проекту. У рамках роботи над цим проектом мені випало провести дослідження в двох громадах, однією з яких було селище Ендрю.

Спілкуючись зі своїми новими знайомими, учасниками дійства та гостями, розпитуючи їх про їхні враження та сприйняття Маланки, я почала задумуватися над організацією поточних значень, приписуваних цьому місцевому ритуалові. Адже Маланка свого часу «належала» іншій культурній традиції, ніж українсько-канадська, поставши як новорічна драма в сільських громадах українських земель. Коментатори українсько-канадської версії цієї драми — чи дослідники-аматори, чи професійні науковці — й далі звично дотримуються певних усталених формул у трактуванні цієї традиції, уявляючи її насамперед глибоко вкоріненою у певний фольклорний пласт української культури, а лише потім сприймаючи цю культурну практику як явище соціальне чи історичне. При слові «Маланка» пересічний канадський українець зазвичай уявляє дослідника-фольклориста в роботі, який цікавиться насамперед традиційною формою та змістом ритуалу, а не історика чи антрополога, який переймається його соціально-історичними значеннями.

Питання організації поточних значень ще більше почало турбувати мене під час моїх тривалих бесід із головним організатором дійства Маланки. Йдеться не про відомі та *усталені* популярні розуміння цієї традиції — як українського ритуалу, яким треба пишатися, зберігати та відроджувати, тому що він є складовою «нашої» культури, — а саме про поточні та не завжди усвідомлені конструювання *нових* значень цієї культурної практики, яка мусила постійно змінюватися в процесі своєї адаптації до нового культурно-історичного середовища після «переїзду» до Канади.

«Значення» — те, що речі означають для нас, — є передовсім культурно-соціальним конструктом. Одні й ті самі речі можуть цілком по-різному нами переживатися і, відповідно, набувати для нас різного значення. Значення також конструюються у процесі спілкування та є залежними від нашої культурної й соціальної приналежності. Якщо йдеться про надання оповідачем значення власному минулому під час розмови із дослідником-опитувачем, то цей процес відбувається згідно з особистими можливостями пам'яті людини, її здатності відтворити деталі й утворити з них оповідь за певною обраною логікою подачі інформації (певним наративним принципом). У контексті наукового дослідження, що базується на усному опитуванні, значення, що надаються оповідачем різним подіям чи аспектам свого минулого, також залежатиме від здібностей дослідника та його вміння знайти

спільну мову з оповідачем, заохотити оповідача до подальшої оповіді, ставити питання, аналізувати під час розмови отримані на них відповіді і наприкінці подати свою власну інтерпретацію почутого в своїх наукових текстах. У процесі розмови між двома людьми все почуте та висловлене підлягає певній фільтрації обома учасниками діалогу, і кожен це робить відповідно до своїх потреб та можливостей.

Отже, хоча ми як усні історики і проводимо дослідження, головною метою яких є вивчити бачення минулого самими його учасниками (або певної культури її носіями), завдяки своєму постійному зацікавленню у їхніх спогадах та свідченнях, яке ми проявляємо, та частому спілкуванню ми неминуче впливаємо на це бачення минулого, за яким ми насамперед і прийшли як дослідники. Це також правда, що як дослідники — чи певного минулого, чи певної культури — ми часто сприймаємо себе як пошуковців або навіть мисливців за польовим матеріалом, який ми розуміємо як такий, що вже давно сам по собі існує як певна об'єктивна даність. Найчастіше наше спілкування з оповідачами-інформантами під час проведення інтерв'ю сприймається нами у площині термінів «запитуємо — отримуємо». Коли ми говоримо про усноісторичні дослідження, ми кажемо, що ми «збираємо» усні свідчення, ніби ми збираємо дозрілі плоди у саду. Це, вочевидь, знайоме формулювання, фольклористи традиційно про себе кажуть, що вони збирають фольклор. Але чи усні свідчення та індивідуальні рефлексії над своїм власним минулим (чи своєю власною культурою) є такими вже незалежними від комунікативних процесів, від спілкування?

Лише після того, як я провела серію інтерв'ю з Пітером Вірстюком, довгочасним координатором, організатором та хореографом Маланки в Ендрю, і особливо після нескінченних годин розшифровки записаних з ним інтерв'ю, я почала знову сумніватись у цій ілюзорній дисциплінарній впевненості у «збиральницькій» природі усноісторичних досліджень. Сидячи вечорами над касетами, переслуховуючи наші розмови, розшифровуючи роздуми та вислови Пітера, я почала ставити під сумнів загальноприйнятний вимір спілкування з оповідачами («запитуємо — отримуємо»). Наскільки є відповідальним у часи модерної рефлективності з нашого боку — боку дослідників, які врешті формують точку зору на минуле для широкого вжитку, — не сприймати нашого власного впливу на формулювання значень минулого його учасниками чи значень культурних практик їхніми носіями?

Сучасна соціальна рефлективність — поняття, введене британським соціологом і філософом Ентоні Гідденсом (1991)[28]. У його розумінні сучасна рефлективність залежить від високого рівня «екстерналізації» спеціалізованих знань і пізнішого їх поширення на сферу повсякденного життя. Останнім часом спеціалізовані знання з будь-якої ділянки науки, економіки, бізнесу тощо можуть стати загальнодоступними широкому загалу людей. Коли спеціалізовані знання стають поширеними, вони набувають статусу базових знань — на них покликаються, їх цитують, на них орієнтуються, приймаючи рішення. Зростаюча екстерналізація спеціалізованих знань якісно змінює людське суспільство. Представлені у формі книг або поширені іншим способом такі знання, скажімо, з царини соціальних наук, не тільки описують існуючі соціальні закони та норми, за яким це суспільство живе, але також повсяк-

денно *формують* і *змінюють* ці закони завдяки своєму впливові на людські дії та рішення [29].

Чи ми можемо і далі наполягати на тому, що в контексті сучасної рефлективності наші оповідачі-інформанти формулюють своє власне бачення минулого незалежно від ширших інформаційних потоків та спеціалізованих знань, носіями яких в їхніх очах є і ми, дослідники? Чи ми можемо також наполягати на тому, що в контексті модерної рефлективності ми лише «збираємо» усні свідчення, які вже наперед сформульовані? Наскільки відповідає дійсності таке уявлення про нашу роботу? Невже носії культурних традицій та учасники минулих подій у своїх оповідях не спираються підсвідомо на ширший ідеологічний дискурс, який домінує на цей час у суспільстві, й на наше зацікавлення в їхніх спогадах? Невже їхнє власне бачення минулого є абсолютно їхнім? Спогади виринають на поверхню людської пам'яті, а їхнє переоповідування набирає наративної (оповідної) форми під час спілкування. Утворений кінцевий усний текст оповідача має, за Бахтіним, діалогічну природу. Він залежить від усіх учасників діалогу, присутніх чи неприсутніх під час бесіди, і не є витвором чи продуктом лише оповідача, незалежно від того, чи ми сприймаємо його/її як одноосібного носія та переказувача знань про минуле, чи ні. В обставинах діалогу ми не лише збираємо польові дані та документуємо існуючі їх значення, ми як дослідники також сприяємо формулюванню значень у діалозі.

У досить багатьох випадках сучасних польових досліджень те, що ми записуємо від інформантів як «емічні» інтерпретації їхньої культури (від англ. *emic* — тобто інтерпретації, створені носіями культури), не є ані емічним, ані «етичним» (від англ. *etic* — тобто інтерпретації, спродуковані поза культурним середовищем). Коли ми звертаємося до наших інформантів з розпитуваннями про їхні культурні практики чи минуле, ми неминуче порушуємо існуючий еквілібріум їхньої рефлективності. Проектуючи на них наше зацікавлення їхньою точкою зору, ми часто спонукаємо наших інформантів до рефлексій в оновленому форматі, в порівнянні з тим, якими б могли бути ці рефлексії в іншому контексті. Отже, спілкування з дослідником впливає на формулювання емічних інтерпретацій культури. Хоч би як обережно ми формулювали наші питання, намагаючись не нав'язувати інформантові свого бачення його життя, своєї термінології та концепцій, (пере)формулювання емічних інтерпретацій та значень культурних практик чи минулого відбувається в діалозі у відповідь на етичне в них зацікавлення.

Коли ми з Пітером розпочали наш діалог на тему історії святкувань Маланки в Ендрю, ми не тільки намагалися «розкопати» давні та призабуті факти, але й з'ясувати для себе побутуючі значення Маланки для громади Ендрю. Моє підвищене зацікавлення цією традицією, за відтворення якої він відповідав майже п'ятдесят років у громаді, створило для Пітера ще одну можливість переглянути та відшліфувати власне її бачення. Він зайнявся переоцінкою Маланки не стільки заради мене, скільки заради себе самого. Нижче я подаю фрагменти наших інтерв'ю для того, щоб проілюструвати вплив розгорнутого спілкування між інтерв'юєром та інформантом на Пітерове розуміння традиції маланкарства в Ендрю. Пітеру було

приємно довідатися про моє зацікавлення його роллю в місцевих святкуваннях Маланки. Він поставився до наших інтерв'ю надзвичайно серйозно. Ми зустрілися тричі після 13 січня.

У свої шістдесят з лишком (на час наших зустрічей) місцевий старожил та онук українських поселенців, які переїхали до Канади 1906 р., Пітер бере участь у місцевій Маланці з дитячих років. Знаменним є те, що традиція святкування Маланки в цьому західноканадському селищі з населенням 485 осіб (на 2001 р.) [30] є історично неперервною. Протягом Пітерового життя ендрівська Маланка трансформувалася — десь у 70-х рр. — з традиційного ритуалу водіння Маланки з хати до хати (як у старому краю, додав Пітер) у сучасний громадський захід, який щорічно організовується у приміщенні місцевого громадського клубу. Інституціоналізація Маланки створила цілком нові умови та можливості щодо того, як і хто міг би взяти участь у самій театралізованій ході (водінні Маланки). Із затвердженням нового формату Маланки в Ендрю Пітерова роль в її проведенні змінилася. З простого маланкаря він перетворився на постійного куратора театралізованої ходи, який відповідав і за зміст, і за костюми, і за якість виконання ритуалу. Найголовнішою зміною, проте, як зазначив Пітер, було те, що він став відповідати за те, що саме Маланка мала означати для громади Ендрю, населення якого переважно становили мешканці українського походження, та для гостей, які представляли цілий спектр канадських етнічностей. Отже, Пітер, згідно з його ж твердженням, став відповідати і за значення ритуалу.

Починаючи з 70-х рр. Маланка перестала «належати» лише українській громаді, як це було в часи водіння Маланки від (української) хати до (української) хати. Вона стала громадською подією у широкому значенні цього слова. Водночас її доступність для не-українців та популярність серед ширших верств населення допомогла їй стати певним маркером місцевої українськості. Активісти української громади у своїх публічних виступах, без яких не обходиться жодна Маланка, люблять наголошувати, що тяглість традиції маланкарства в їхній громаді свідчить про витривалість в Ендрю українського духу (що б це не означало). А роль довічного організатора Маланки в Ендрю зробила Пітера чи не найголовнішим інтерпретатором цієї традиції та майже утримувачем авторських прав на її організацію. Не дивно, що така відповідальність примусила Пітера серйозно поставитися до визначення ролі Маланки в українсько-канадській культурі.

У 2001 р. в Ендрю з'явилися університетські дослідники Маланки, які виявили неабияке зацікавлення в Пітеровій спадщині місцевого маланкарства. Після багатьох років відповідальної організаційної праці наскільки це можливо для Пітера — переоформити своє бачення та розуміння Маланки? З року в рік Пітерові доводилося пояснювати запрошеним до участі в дійстві односельцям, що таке Маланка, як і чому її треба грати у тому самому форматі. Кожний рух усіх персонажів дійства — персонажі з року в рік змінювалися — було давно вже описано і задокументовано на папері, і кожного року ці рухи відтворювалися на репетиціях згідно з існуючою документацією. Опис дійства вже давно був набраний на комп'ютері, де він і зберігався, а учасникам видавалися фотокопії оригінального запису. Іншими словами, Пітеро-

ві особисті пам'ять, знання та інтерпретації громадської традиції маланкарства вже давно не побутували у площині так званої «усної народної творчості», а перейшли у площину культури писемно-друкованої, де вони закріпилися на письмі у друкованому слові задля ефективної передачі інформації все новим учасникам Маланки, які мінялися з року в рік. І все ж таки, вже наприкінці нашого з ним спілкування, яке відбувалося протягом місяця, Пітер подав мені дещо видозмінене трактування Маланки, у порівнянні зі своїми ж трактуваннями цієї традиції ще на початку наших інтерв'ю. На яку з цих точок зору тепер мені спиратися як на емічну, вирішувати мені самій.

Оглядаючись назад, я намагаюся з'ясувати для себе, що змусило Пітера почати оновлювати свої тези щодо маланкарства в контексті нашого спілкування. Чи це були мої питання? Чи певний поворот у нашій розмові? Чи зміни були спроковані насамперед нашим спілкуванням у форматі «дослідник-і-досліджуваний», що за своєю природою завжди характеризується певною різницею потенціалів, якою і живиться комунікація (якщо я можу тут вжити мову фізики)? У своїх питаннях я намагалася не пропонувати Пітерові свого бачення цієї традиції — це було б некоректно щодо самої мети дослідження, а зрозуміти точку зору носія культури на досліджуваний аспект цієї культури. І хоча керманичем наших співбесід виступила я як дослідник, їх теми розвивалися Пітером. Якщо і були різкі повороти в розмові (яких усний історик має уникати), їх здебільшого робив Пітер. Якщо вони і спровокували Пітера розвинути далі його бачення Маланки, мені хочеться вірити, що це не відбулося завдяки моїм усвідомленим комунікативним діям у розмові.

Наші розмови точилися довкола багатьох тем. Представивши завдання проекту, я запросила Пітера поділитися своїми думками про ритуал Маланки та про його власне бачення цієї традиції. Усвідомлюючи всю важливість своєї місії, Пітер намагався пригадати якомога більше деталей. Його свідчення компресувалися в одне оповідне ціле, без подачі хронологічного порядку окремих виступів, злившись в один довгий та заряджений енергією наративний ряд. Вихідна оповідь Пітера була побудована за своїми правилами, нагадуючи своєю композицією, акцентами та розвитком тем інші усно укладені оповіді, в яких значення описуваного часто пояснюються за допомогою історії-байки, а не безпосереднього пояснення. Ці байки були переважно оповідками про найдотепніші та найважливіші моменти з життя маланкарів.

Попросити описати конкретний випадок з життя інформанта (чи конкретний рік проведення Маланки в нашому випадку) на тлі багатьох інших подібних подій є перевіреним методом усноісторичних досліджень, націленим на реконструкцію часових вимірів культурного явища чи історичної події, які досліджуються. Відповідно, я попросила Пітера пригадати його першу «Маланку»:

Н.: Чи ви пам'ятаєте вашу першу Маланку? [31]

П.: Аякже!

Н.: Можете тоді описати, як це було?

П.: Я був вбраний Козою.

Н.: Козою?

П.: Козою. Я був вбраний Козою. Я тоді був наймолодший. В той час, якщо я не помиляюся, мені було 14 років зроду. Усім іншим тоді було чи за тридцять, чи за сорок, а були й такі, що їм було і сорок п'ять. І ми тоді ходили від хати до хати. На щастя, то був доволі теплий вечір, тоді не було дуже зимно.

Н.: А які інші персонажі були представлені у тому році?

П.: Я був і Козою, я був і Поліцейським, я був і Маланкою навіть.

Н.: Але у той перший рік?

П.: Перший рік я був Козою.

У своїх спогадах Пітерові нелегко було зосередитися лише на першому році водіння Маланки, навіть якщо я його саме про це і питала. З самого початку інтерв'ю Пітерові хотілося розповісти не про окремі роки водіння Маланки, а про ендрівську Маланку взагалі. Спогади про конкретне у нього стали спогадами про Маланку як ритуал сам-по-собі. У своїх оповідях він користувався або теперішнім часом, або умовним майбутнім часом (*conditional future tense*). Йому також не давалися порівняння водіння Маланок того чи іншого року (я просила порівняти першу «клубну» Маланку з першою Пітеровою Маланкою). Він зіставляв абстраговані часові виміри «тоді» із «тепер», але реконструювати момент переходу від часу «тоді» до часу «тепер» під час інтерв'ю виявилося складним завданням. Такі наративні методи властиві усній оповіді як жанру взагалі, незважаючи на те, якій культурі вона належить.

П.: Ну гаразд, перш за все, ми заходимо, ми не йдемо в хату, спершу ми стояли попід хатою під вікном, під найближчим вікном, найближчим до кухні, там, де ти бачиш якийсь рух. В хаті є рух, є життя. Ну, отже, ти кличеш ззовні: «*Пане господарю, позволите замаланкувати!*» А вони тобі кричать з хати: «*Можна! Можна!*» Вони відсунуть фіранку і помашуть тобі рукою, мовляв, «давай!»

Н.: Ага!

П.: Часом, часом, тебе запросять до хати співати щедрівок або просто співати в хаті [інтонація голосу — лекторська]. Але в дев'ятьох випадках з десяти, на початку, в часи, коли я починав, ми співали на вулиці. Тоді було, особливо в мій перший рік, тоді було особливо тепло надворі. Але одного року, я пам'ятаю, я певний, було мінус 30, і ми все рівно ходили тоді. То, може, був мій третій рік.

Н.: Отже, ви ходили від хати до хати, і що ж ви співали?

П.: Ми би співали звичайної Маланчиної пісні. [...] Ми звикли так ходити, ... співати на вулиці. Коли ми співали надворі останні рядки «*Ой, гупа-гупа, тут грошей купа* [пригадує], *ми тут ночуєм, де гроші чуєм*». Ну от, коли ми починаємо співати останні слова, Маланка би відкрила двері і вмить би увірвалася до хати, тому що на той час двері будуть вже відкриті. І Маланка би вже геть увірвалася до хати, і ось Маланка вже і мете підлогу, і чистить, і очевидно, якщо в хаті був би порядок, вона би почала робити безпорядки. Якщо в хаті був би безпорядок, вона би не пішла, поки навмисне трохи не прибрала б. Отож, все мусіло би бути зроблене навпаки, якщо можна так сказати [Пітер пропонує тут свою трактовку дій Маланки].

Ну, а за тим вже і Дідо би увійшов до хати. Він би увійшов до хати з великою *торбою*, і він був жебраком [Пітер ставить тут особливий наголос]. Він не піде, поки не всуне свою голову

у *панти* [за місцевим українським діалектом — пивниця]. Сьогодні у нас холодильники. А тоді холодильників не було. А в пантах були голубці, такий баняк голубців був би, то він тоді лізе в той баняк з голубцями, і в нього буде якийсь мішок чи щось такого, то він туди насипле голубців, кружку чи що. Може, він набере туди м'яса. Якщо там буде якийсь горщик із зерном, то він візьме той горщик, винесе його нагору до кухні, та й поставить на столі, ніби він накриває на стіл, *приймає гостя*.

А Маланка буде і далі все старатися добре-добре прибрати їм хату.

[...]

А по тому вже і Ведмідь піде по хаті все винюхувати, подивитися, чи нема де пляшки з віскі, де-небудь під ліжком чи в *пантах*.

Н.: То Ведмедю треба знайти...

П.: [виправляє опитувача] Винюхати, винюхати. Ви ж знаєте, як ведмідь тишком лізе до смітника [поширений в Канаді стереотип ведмедя, завдяки великій їх кількості в канадських лісах та горах та частій появі у відносно віддалених населених пунктах]? Точно так він буде і по хаті рискати [Пітер перебиває мене, аби пояснити, як саме має Ведмідь пересуватися по хаті, тим часом демонструючи свій усталений погляд на те, як саме Маланка має проходити].

Н.: То що, він відкриватиме консервні запаси?

П.: Атож! Уже як усередині, коли ми [виправляє себе], коли я вже був більш досвідченим... Мені здається, нас тоді було восьмеро, з двома автами. То ми вже їдемо маланкувати [вже не пішки] — дороги вже кращі, трохи кращі, звісно, ще не такі добрі, як сьогодні, але набагато кращі, ніж тоді, коли я починав ходити. Ми поїхали десь трохи на північ від Ендрю, до одної такої старої хати. У них там, щоби тримати в холоді картоплю, консерви та усяке таке, там у них посеред хатини така яма, два фути на два фути, ми то звемо *селєр* [від англ. *cellar*]. І старий там тримав вино, він, певно, збирався нас почастувати пізніше, після вже представлення нашого, він би нас пригостив був. Тоді один з... насправді то був батько Сюзі. Він був Ведмедем того року. Отже, господар пішов до пивниці, до *селєру*, тоді виніс той гальон, імперський гальон, не метричний, з вином, виставив його на підлогу десь збоку і вернувся знов у той селєр знову по щось ще. Але цього разу він заліз у дальній куток. Тим часом, наш Ведмідь, вбраний як ведмідь, підчепив того гальона та й стрибнув знов у пивницю, та й став там попід стіною [в темряві], там світла не було. То така була стара пивниця. А господар там порався теж, зі свічкою. То все, що він мав, аби світити собі там. І поки там Ведмідь ховався, господар видерся нагору, закрив селєр кришкою, та усе. Закрив кришку, виліз із пивниці, озирнувся на всі боки та й питається: «*А де гальон?*» Ну, а в нас був Поліцейський серед маланкарів. То господар до поліцейського, та й питає його знайти гальон вина. Поліцейський дивиться, дивиться навколо, але ніхто не бачив, як ведмідь знову стрибнув із гальоном назад до селєру.

Н.: [Сміється].

П.: Ніхто не бачив Ведмедя. А господар і далі шукає за тим гальоном. Він вже й нервує через це, але раптом відкривається кришка з селєру, а звідти вилазить Ведмідь. Із селєру вилазить Ведмідь, лягає на підлогу і тягнеться вниз у селєр, і витягає звідти гальона та й питає господаря: «А ви, пане господарю, цього гальона шукаєте, може?»

Н.: [Сміється].

П.: Отакі речі робилися тоді. Одного разу ми мали й Корову [серед маланкарів], радше Бичка. Такий був Бичок собі, з рогами, а роги стирчать в різні боки як гілки [?]. Отож, перед тим, як зайти до хати, той хлоп, що був вбраний коровою, пішов до стогу сіна, там був такий стіг сіна, близько до хати, він то знав. Отже, пішов він до того стогу сіна, встромив свою голову туди, та й підняв цілу кипу сіна своїми, своїми рогами. Уся його голова була вкрилася тим сіном, можете собі уявити! Отож іде він до хати, заходить... а виглядає він, з тим сіном на голові... А господиня як то побачить: «Ай-яй-яй, дивіться, що він робить, дивіться на то все сміття, що він до хати заніс» [голос Пітера перейшов на фальцет, імітуючи стурбовану господиню]. А ця корова як затрясе головою, то сіно так і полетіло в усі боки [посміхається].

Н.: [сміється] То був іще інший рік, так?

П.: То був інший рік.

Під час нашого першого інтерв'ю я лише слідувала оповіді Пітера, не перериваючи та не коригуючи лінії його спогадів. Жарти, пригоди та глузування, які траплялися з маланкарями, подібно до описуваних вище, становили основу його оповіді, відштовхуючись від яких я шукала дальших пояснень. На мої додаткові питання Пітер давав доволі коротку відповідь і одразу повертався, здавалося, до своєї оповіді, не змінюючи своїх інтенцій докінчити розпочату історію чи завершити своє пояснення. Було очевидно, що він уже раніше переповідав ці історії, вони мали певну усталену форму, переповідувалися за певною формулою усного оповідання та нібито існували незалежно від курсу нашої розмови. Отже, з методологічної точки зору, на початку нашого спілкування я була лише отримувачем уже сформованого тексту чи серії текстів, які усно проголошувалися вже не раз перед різними слухачами. Пітер пізніше це підтвердив. З цього погляду я таки виконувала знайому нам вже функцію «збирача» усних свідчень та історій, які щедро розсипалися у площині розмови переді мною, як намистинки з нитки на столі. Отже, я була лише реципієнтом уже сформованих думок, ідей, значень тощо.

Протягом нашої розмови Пітерові так і не вдалося точно пригадати конкретні дати подій та рік змін у форматі проведення Маланки, які відбувалися упродовж півстоліття в Ендрю, попри мої, сподіваюся, ненав'язливі спроби це з'ясувати. Хоча він багато років брав участь в організації місцевої Маланки, його особиста пам'ять та спогади про Маланку не потребували розчленування минулого на періоди та етапи. Щоб передати зміст Маланки та її значення для громади, йому не потрібно було пам'ятати окремі роки та дати. У пам'яті Пітера окремі Маланки давно переросли в одну Маланку-ритуал, традицію, яка супроводжувала його життя роками та якою Пітер опікувався в громаді.

З іншого боку, наше спілкування відрізнялося від інших ситуацій, у яких Пітерові доводилося усно переповідати свої спогади про традицію Маланки. У нашій розмові я виступила зацікавленим опитувачем зі статусом стороннього спостері-

гача, а Пітер був вдячним переповідачем минулого та його історій. Ініціатива наших зустрічей та бесіди належала мені, і саме я скеровувала її у певне русло. В інших ситуаціях Пітер міг мати більше контролю над напрямком розмови, але не в нашій. Наш діалог був і розгорнутим, і цільовим, складався він з декількох розмов, до того ж він був частиною великого офіційного дослідження, розпочатого авторитетною науковою інституцією. Це суттєво вплинуло на загальний напрямок рефлексій Пітера та примусило його замислитися над тим, що сьогодні означає Маланка для Ендрю, для нього самого та для української спільноти в Канаді. І як я не намагалася вести себе як пересічний гість у хаті Пітера, він ніколи не забував про розподіл наших ролей та «нерівні позиції», у яких ми перебували стосовно один одного в нашому діалозі (те, що англійською передають виразом *power relations*). Представляючи університетський проект, я неминуче представляла авторитетний академічний дискурс, який на сьогодні відповідає, разом із потужними комунікативними технологіями, за проникнення сучасних принципів рефлективності у найвіддаленіші кутки соціального простору, яке триває. У відповідь на наші дискусії Пітер знову замислився про значення Маланки, і це сталося наприкінці нашого діалогу, коли за пару тижнів розмова перейшла зі «старої Маланки» [32] — яку водили з (української) хати до (української) хати — до «нової» Маланки, яка переродилася у відкритий для всіх бажаючих громадський захід, що проводиться у клубі та на який купуються квитки.

Разом із Пітером ми обговорювали зміни, які сталися у ритуалі після його «переїзду» до громадського клубу Ендрю:

Н.: Оглядаючись назад, які ж персонажі з'явилися з часом?

П.: Яких було додано до сценарію?

Н.: Так.

П.: Маланка залишилася. З'явився Новий Рік [персонаж]. І Новий Рік, і Старий Рік — цих персонажів було додано. Але вони раніше називали Новий Рік *Чирчиком*. [...] Але потім все змінилося. Молоде покоління коли прийшло — молоде покоління це ті, що молодші за мене, — вони сказали: чого ти хочеш залишити це слово, ніхто не розуміє, що воно значить! І таки багато вже не знало того українського слова в той час. Відповідно, персонаж, чи ім'я персонажа було змінено на «Новий Рік».

Н.: А як його раніше називали [питає, не розчувши правильної вимови в перший раз]?

П.: *Чирчиком* звали, Чирчиком. І він був таким собі молодим хлопцем, вбраним як козак. А тепер, тепер Новий Рік вбирають більше як маленьку дитину. Мусить бути така дитина, щоби виглядала невинною, тендітною, свіжою, має бути вбрана гарно, охайно, в чепчику, як маля. Може, як дівча, то буде вбране в гарненьку спідничку, або щось. Так почали робити, як переїхали до клубу.

Н.: А коли ви переїхали до клубу? Якщо ви пам'ятаєте?

П.: Приблизно ж? Ну, я вам так грубо прикину. Ми переїхали до Ендрю [з ферми неподалік містечка], може, вже як десять років. Ні, це буде вже п'ятнадцять. Так от, я би сказав, якщо на сьогодні, то я би дав вже 25 років. Це коли Старий Рік з'явився, Новий

Рік з'явився, коли й Солдат на Коні з'явився, це вже як ми стали робити [Маланку] в клубі. [Пітер зосередився на згадуванні появи нових персонажів, так і не давши відповіді на моє питання про рік переїзду Маланки до клубу].

Дід і Баба [персонажі] були з самого початку; це так само було і в старому краю [в Україні]. Гуцул та Гуцулка — це також старий край. І коли ті скрипки заграють перші ті маленькі нотки, першу мелодію, ті Гуцул та Гуцулка як підуть у пляс під гуцулку, танець такий, не під коломийку, знаєте? То я вже роками не бачив, щоби хто-небудь танцював гуцулку, роками! Особливо, коли оркестр Садомського перестав грати, вже ніхто, ніхто не знав, як грати гуцулку. Отже, це вже справа минулого [зітхає]. Молодий та Молода [персонажі] — це також було додано, коли переїхали до клубу, але ж знову-таки, це сталося не відразу, то, може, було десь на третій рік, коли вони почали. Ще Український Хлопець та Українська Дівчина — ну, це щось на зразок Козака. Так як Козак, Український Хлопець та Українська Дівчина. [...] Але Циганка — то вже стара справа, хоча її не було кожного року. Були часи, коли в нас не було Циганки, коли ще по фермах [ходили], з тої причини, що Циганка мала бути вбрана у щось подерте та несерйозне, а це означало худу одежу. Взимку це було неможливо. Також був і Жид з початку, звісна справа, був і Поліцейський. Отже, вам це має дати уяву.

На мої запитання, чому відбулися такі зміни у складі персонажів Маланки, Пітер відповів, що збільшення кількості персонажів дозволило залучити більше учасників, і додав при цьому, що зазвичай люди не хотіли грати «негативних» героїв. Також, додав Пітер, йому як організатору Маланки було легше переконувати односельців грати людські персонажі, ніж тварин, таких як ведмідь чи бик. Пітер також пожалівся, що у них у громаді люди вже давно перестали пам'ятати символізм тварин-героїв новорічної драми і що чим далі, тим менше люди розуміють українську мову, якою, за його переконанням, мало б і відбуватися все дійство Маланки.

Переслуховуючи наші записи та переглядаючи списки персонажів Маланок, які Пітер укладав кожного року починаючи з 1997 р., я помітила певну тенденцію у формуванні виконавського складу персонажів. З роками ставало дедалі менше персонажів, які походили зі «старого краю», у цьому випадку з Буковини, та з'являлося більше персонажів, які репрезентували українсько-канадську етнічну культуру, з її особливим наголосом на візуальних символах етнічності, таких як танець, наприклад, чи український костюм. Згідно з українсько-канадським публічним дискурсом щодо майбутнього української культури в Канаді, її тяглість залежатиме від бажання наступного покоління брати участь у цій культурі. Відповідно, вважається, що українсько-канадська молодь мусить активно «відповідати» за тяглість саме візуальних аспектів своєї культури. В ендрівській Маланці з роками з'являлося все більше «молодих» персонажів, які б могли припасти до душі молодим ендрівцям. Так, з'явилися й Український Хлопець з Українською Дівчиною, і Молодий з Молодою. Описи поведінки кожного з персонажів, підготовлені Пітером для роздачі гостям під час дійства, говорять про наявність багатопоколіннєвої групи персонажів, починаючи з Діда та Баби, «які представляють стару пару», продовжуючи Гуцулом та Гуцулкою, «які представляють пару середнього віку», Молодим та Молодою, «які

лише на порозі шлюбу», та закінчуючи неповнолітніми Українцем та Українкою, «яким ще належить вивчити успіхи Молодого та Молодої, які щойно побралися» [33]. Як зазначив Пітер, такий виконавський склад дав можливість заохотити більше місцевої молоді до участі в Маланці. З іншого боку, запровадження нових персонажів, що репрезентують поколіннєву тяглість, свідчить про певні (під)свідомі намагання української громади Ендрю уявити свою українськість в оточенні домінантного канадського середовища як історично тяглу.

Повідомивши мені про зміни у складі персонажів Маланки, Пітер перейшов до питання сприйняття старої традиції сучасним поколінням. Через жарти та розбишацькі трюки, до яких часто вдавалися маланкарі під час свого новорічного обходу громади, для Пітера важливим було питання зіставлення Маланки з Хеловіном. У нашому другому інтерв'ю він уперше звернувся до цього питання. У той час Пітер обмежився проведенням простого порівняння поведінки маланкарів та поведінки учасників хеловінських обходів, під час яких також відбуваються подекуди жартівливо-розбишацькі акти. Як це відбувалося й перед тим, свою точку зору на це питання Пітер доводив наративно, себто ілюструючи її конкретною історією-цитатою або оповіданням-замальовкою зі свого минулого.

П.: Багато людей вважають, що Маланка — це такий український Хеловін. Це абсолютно помилкова точка зору на це. Тому що, насправді, декілька років тому, тоді до мене підійшли якісь люди та почали питати, що таке Маланка, вони не знали, що таке Маланка. Вони побачили маски та ряджених, та й... «Гей, та це ж український Хеловін!» Це абсолютно неправда, цілковита неправда!

Н.: Ага. І яка ж є різниця між Маланкою та Хеловіном, по-вашому?

П.: Хеловін — це ти йдеш та бешкетуєш на вулиці, о'кей? Під час хеловінської ночі. Навіть злочини кояться. Це, звичайно, неподобство, але це було. Ми жили ще на фермі, нам багато було лиха скоєно, нам, дітям, тому що інші діти врядували нам хеловінську ніч. Але з Маланкою так не робиться. Ви трохи бешкетуєте, але не завдаючи ніякої шкоди. Так, як ви й бачили, робиться все навпаки — якщо в хаті брудно, ви прибираєте, якщо в хаті чисто, ви робите невеликі безпорядки. Але не порушуйте нічого в хаті, не зачіпайте. Одного разу, це було дуже й дуже давно, я мушу сказати, ми ще тоді їздили кіньми на санях, один хлопець розійшовся не на жарт. Зайшов до хати, хата була маленька, там топили обогрівачем та дровами. А обігрівач — посередині хати. А він і далі розходився, зачепив ту пічку, вона перекинулася, і з тим вогнем в пічці ми всі вже майже загорілися самі в хаті. На щастя, там не було ані килимів, ані дерев'яної підлоги, ані чого-небудь такого. Отже, це має вам щось сказати, що кожного року, коли я збираю людей, перед тим як вони мають спуститися сходами у залу клубу, головна річ, не порушувати ані порошинки. Вам просто не дозволено порушувати. Ви маєте поводитися чемно, жартуючи, але нікому не шкодячи. Вони можуть і черевика у вас поцюпити, і до танцю вас потягнути, і закрутити вас у тому танці, і підлога може бути слизькою, і ви можете впасти, та це не для Маланки. Вам треба поводитися чемно ти виявляти повагу до гостей.

Н.: Ага, зрозуміло.

Так скінчилося наше друге інтерв'ю. За два тижні, коли я повернулася знову до Ендрю, Пітер представив мені цілком нову версію своїх міркувань щодо Маланки. Цього разу вже не я витягала диктофон з надією записати черговий цікавий спогад Пітера, свій магнітофон витяг Пітер. Він не збирався записувати нашу розмову, я лишень мала прослухати зроблений Пітером запис його власних рефлексій про значення Маланки, які він записав на касету для мене. Пітер також попросив мене приєднати цю касету до решти записів для зберігання в університетському архіві, наполягаючи на тому, що саме цей запис насправді відбиває його розуміння Маланки. На цій касеті він скористався цілком відмінними дискурсивними методами подачі інформації, на касеті не було ані розгорнутих спогадів, ані окремих замальовок з минулого, які так чудово доводили певні тези Пітера щодо Маланки. Його голос лунав впевнено, гучно і поставлено, ніби під час офіційного виступу. На касеті Пітер розповідав, чим Маланка відрізняється від Хеловіну, і цього разу це було нове тлумачення, яке, безсумнівно, було викликане нашими попередніми розмовами і крилося, за Пітером, у релігійному походженні Маланки[34].

П.: По-перше, необхідно прояснити упереджене розуміння значень Маланки, яку святкують 13 січня кожного року та Хеловінської ночі, яка припадає на 31 жовтня, кожного року. Обидві події абсолютно різняться у тому, що вони означають. І хоча обидві мають ряджених та маски, їх не можна сприймати чи уважати як подібні чи схожі. Маланка має духовне походження, і всі персонажі мусять, я повторюю, мусять поводитися чемно, з повагою до інших, не завдаючи нікому шкоди, пошкоджень. Маланка базується на гуморі та чистих розвагах. Інший вечір, хеловінський вечір 31 жовтня не має жодного духовного чи релігійного підгрунтя взагалі. Як кожний знає, в ньому задіяно та завжди вистачає вар'ятів, блазнів та глупців, та також навмисної шкоди, яка робилася в минулому. Як відомо, в минулому ставалися прикрі випадки, отож матимемо надію, що цього не повториться. У крайньому випадку, ще можуть відбуватися окремі сутички. Кожний, хто називає Маланку ще одним, українським, Хеловіном, просто розписується у своїй необізнаності та в тому, як мало вони хочуть навчитися про Маланку. Я надіюся, що це прояснить цю різницю раз і назавжди.

Очевидно, що тривала розмова з університетським дослідником спонукала Пітера до подальших роздумів над місцевою традицією. Протягом наших зустрічей Пітер переймався тим, як його рефлексії буде представлено у проекті і що саме потрапить до архіву. І хоча він був втішений увагою до своєї персони та своєї ролі у продовженні української традиції в громаді Ендрю, його дуже непокоїла «якість» власних спостережень. До нашої третьої зустрічі він відчував потребу підготуватися якнайкраще і вирішив записати власну касету, повторивши формат нашого спілкування під час інших зустрічей, щоб «майбутні дослідники знали як правильно тлумачити Маланку» (за словами Пітера). Також є очевидним, що саме наші розмови посприяли тому, що Пітер почав відшліфовувати власне розуміння та бачення маланкарства, яке він спостерігав роками у канадських преріях.

Протягом наших зустрічей поступово змінювався і стиль нарації. Під час першої зустрічі Пітерові інтерпретації Маланки подавалися в оповідному форматі, з усіма ознаками усної композиції, із традиційним для цього формату залученням конкрет-

них історій-бувальщин з минулого, із постійним «зповзанням» у теперішній час та іншими елементами усної наративації. З часом «втручання» дослідника у самий процес наративації спогадів — загальне керування розмовою, постановка питань, стимулювання до дальших рефлекцій — привело до поступових змін у стилі обговорення традиції, від уснонаративного формату розмірковувань у контексті інтерв'ю до концептуальних рефлексій наодинці поза інтерв'ю. Цікавим лишається той факт, що Пітер як інформант не змінив формату подачі інформації про Маланку та запропонував дослідникові свої заздалегідь підготовлені міркування про її значення у вигляді аудіосамозапису, тим самим підважуючи самі основи усталених розумінь ролі бінарної опозиції «інформант/дослідник».

Висновки

Як людина, що присвятила Маланці п'ятдесят років свого життя, Пітер пережив усі етапи розвитку цієї традиції — від часів, коли, долаючи відстань у чверть милі та більше між домівками сусідів, ряджені ходили від одної ферми до іншої пішки, до часів, коли Маланка переросла у звичайну світську вечірку-забаву, яку проводять місцеві організації з метою збору коштів на потреби своєї організації. З роками Маланка почала частіше «виходити» за межі власного етнічного середовища, а Пітер почав частіше перейматися питанням втрати первинного значення Маланки для мешканців Ендрю. З іншого боку, лише протягом нашого спілкування, доволі короткого у порівнянні з його тривалою заангажованістю в ритуалі, Пітер запропонував декілька редакцій свого бачення значення Маланки. По-перше, саме у контексті академічного зацікавлення його роллю та досягненнями координатора Пітер відчув потребу відшліфувати та пропагувати своє бачення ритуалу як єдине правильне бачення. Відповідно, від інтерв'ю до інтерв'ю його свідчення що далі, то більше мали рефлекивний характер, та що далі, то більше прикрашалися лекторськими інтонаціями, відходячи від формату усної оповіді. По-друге, академічне зацікавлення підняло його самого у своїх же очах — справа його життя, Маланка, дістала належне визнання серед фахівців, а його роль її організатора було нарешті оцінено належним чином. Це спонукало до переоцінки себе — від сприйняття себе як учасника ритуалу до бачення себе людиною, відповідальною за «справжнє значення» ритуалу. По-третє, переоцінка своїх позицій та ролі в ритуалі відбулася в діалозі, у комунікативному полі розмови, де значення водночас і формуються, і редагуються на місці й залежно від оцінювальних та ідеологічних позицій співрозмовників. У результаті, остання редакція Пітерового бачення Маланки представлена у цілком відмінному форматі, ніж попередні редакції. Пітер на час нашої останньої зустрічі вже переконаний, що Маланка має глибоке релігійне коріння і цим принципово відрізняється від ритуалу із загальноканадського культурного середовища. Маланка в його очах є безумовно вищою від Хеловіна завдяки своєму «благородному» (духовному) походженню. Таке тлумачення було відсутнім у наших перших бесідах.

Аудіозапис Пітера являє собою унікальний випадок з сучасної польової практики — «інтерв'ювання самого себе». Усні свідчення записано чітко поставленим голосом, а кінцевий наратив не має елементів усного мовлення чи композиції завдяки домінуючим традиціям сучасної рефлексивності. Все говорить про те, що Пітер провів багато часу над тим, як найкраще сформулювати своє бачення Маланки. І хоча Пітер наполягав, що зробив цей запис усно, очевидним є й те, що для цього запису було використано і письмові заготовки. Ця остання версія Пітерової інтерпретації Маланки, за його словами, найкраще репрезентує його бачення того, як Маланка має розумітися іншими.

Для мене очевидним є те, що весь процес переоцінки Пітером значення ритуалу є результатом не лише його особистих зусиль, але й наслідком нашого тривалого спілкування. Найпевніше, його власне бачення Маланки не зазнало б таких трансформацій, якби не моє тривале заангажування та зацікавлення Пітеровою точкою зору на побутування цього ритуалу в Ендрю. А моє зацікавлення його баченням Маланки не було б таким тривалим, якби не феноменальна обізнаність Пітера у цій місцевій традиції. Відповідно, як дослідник, дослідницькою базою для якого є усні свідчення, а не письмові чи архівні документи, я маю пам'ятати, що Пітер ніколи не ретранслював давно існуючі в його свідомості інтерпретації своєї культури, а формулював нові та поновлював старі інтерпретації у контексті нашого спілкування, яке до того ж було позначено достатньо великою різницею в наших життєвих та професійних статусах. Отже, те, що я записувала на свій диктофон, не було насправді «емічною» інтерпретацією культури чи виключно внутрішньою точкою зору носія культури. Проте Пітерове бачення Маланки буде зберігатися в архіві як його власне, і це зрозуміло та справедливо. Майбутні дослідники все ж таки мають пам'ятати про складне походження висловленої Пітером точки зору на значення Маланки у сучасному Ендрю.

Ми почали свій екскурс в українсько-канадську історіографію розмовою про роль усних свідчень у формуванні офіційної міфології українських канадців та їхніх науково-популярних саморепрезентацій. Пізніше, зосередившись на одному з прикладів усноісторичних досліджень в українсько-канадських соціальних науках, ми звернулися до питання відповідальності, яку мають усвідомлювати дослідники у процесі «збирання» (чи все ж таки співпродукування?) усних свідчень за кінцеві тексти, які вони записують від своїх інформантів-оповідачів. Природа усноісторичних досліджень по своїй суті інтерактивна, і це впливає на значення, які приписуються носіями культури певному культурному феноменові або історичній події, які підлягають вивченню. Розглянутий нами приклад з усноісторичних досліджень українців в Канаді ілюструє важливі наслідки, які усноісторичні дослідницькі практики українських канадців можуть спричинити для їхньої саморепрезентації й інтерпретації їхньої історії та культури. Звичайно, розглянувши лише один випадок, неможливо наполягати на тому, що у кожному інтерв'ю інформанти переоцінюють на ходу своє бачення минулого чи розуміння культурних практик свого середовища. І все ж таки, необхідно пам'ятати, що кожне спілкування відкрите до такої переоцінки культурного феномену, яким активно цікавиться дослідник.

З одного боку, процес усноісторичних досліджень безпосередньо формує розуміння минулого на рівні його інтерпретацій дослідниками, як це відбувалося в українсько-канадському дискурсі. З іншого боку — активне проведення усноісторичних досліджень впливає на формування нових інтерпретацій подій минулого самими учасниками цих подій. Іншими словами, академічні усноісторичні дослідження впливають на формування емічних інтерпретацій. Робота проекту «Маланка-2000» добре це ілюструє. Так, метою програми з українського фольклору Альбертського університету є популяризація української культури в канадських преріях як шляхом документації усіх її існуючих форм, що склалися в цьому регіоні за останнє століття, так і шляхом документації її місцевих (само)інтерпретацій та значень. Але активне академічне зацікавлення ендрівською Маланкою (як і іншими Маланками в регіоні) безумовно сприяло появі нових інтерпретацій значення Маланки місцевими жителями. Отже, замість збирання давно усталених місцевих інтерпретацій культурних явищ, які становлять інтерес для дослідників, завдяки своєму активному втручанню у процес рефлексій, дослідники збирали ті інтерпретації, що формувалися у діалозі з ними під час проведення досліджень. Усні історики мають пам'ятати про цю властивість усноісторичного методу, застосовуючи його у своїх дослідженнях та подальшому аналізі зібраного матеріалу.

---

[1] Іван Боберський (1873–1947), вчитель, посланий до Канади 1920 р. урядом Західноукраїнської Народної Республіки в екзилі як посол. Коли уряд перестав існувати, Боберський продовжив своє перебування в Канаді, беручи участь у роботі різних українських організація як громадський активіст. Виїхав з Канади до Югославії 1932 р.

[2] Спогади було вперше надруковано в альманасі «Канадійський Фармер» за 1937 р., під заголовком «Як перших двох українців заїхало до Канади» (*Канадійський* Фармер. — Вінніпег, 1937. — С. 122–133).

[3] Ще один відомий освітянин, Василь Чумер, включив інтерв'ю з Боберським у власні спогади «Спомини про переживання перших українських переселенців в Канаді», які з часом були перекладені англійською мовою (*Chumer W.* Recollections about the Life of the First Ukrainian Settlers in Canada/Translated by Louis T. Laychuk. — Edmonton, 1981. — Pp. 12–22). Пізніше інтерв'ю передруковувалося різними газетами і, врешті, у трохи скороченому варіанті з'явилося в книзі Гарі Пінюти «Земля болю, земля надій — особисті спогади українських першопоселенців. 1891–1914» (*Piniuta H.* Land of Pain, Land of Promise: First person accounts by Ukrainian pioneers, 1891–1914. — Saskatoon, 1978. — Pp. 27–35).

[4] Михайло Еванчук (1908–2004) народився та виріс у провінції Манітоба, став відомим активістом, учителем, освітянином та адміністратором, після виходу на пенсію став письменником та істориком української спільноти в Канаді.

[5] *Ewanchuk M.* Audiorecordings. — University of Manitoba. — Fonds. No. TC 105.

[6] *Mundare* Historical Society (author). Memories of Mundare: A History of Mundare and Districts. — Edmonton, 1980.

[7] Незважаючи на те що перший проект з усної історії на північноамериканському континенті було організовано Аланом Невінсом з Колумбійського університету ще 1948 р., усна історія як саме наукова дисципліна постала в Північній Америці лише у 1970-х рр., коли вже було нагромаджено певний досвід із критичного аналізу усноісторичних досліджень. Кінець 1970-х також засвідчив проведення першої міжнародної конференції з усної історії в Ессексі, Великобританія (1979), та заснування першого міжнародного журналу з усної історії — "International Journal of Oral History", який почав видаватися з 1980 р. (див. *Perks R., Thomson A.* Introduction//The Oral History Reader/Eds. Robert Perks and Alistair Thomson. — London and New York, 2000. — Pp. 3). У Канаді перше число національного видання з усної історії, відомого сьогодні під назвою «Форум» («Forum»), почало виходити з 1975 р.

[8] *Kostash M.* All of Baba's Children. — Edmonton, 1977.

[9] Традиційна культура українських поселенців, а разом з нею й її канадські новостворені варіації, привертала доволі багато уваги з боку науковців протягом усієї історії українців Канади. На сьогодні професійне вивчення українсько-канадського фольклору є системним і багатоплановим завдяки вже усталеній канадській школі українського фольклору, яка виникла з появою кафедри українського фольклору при Альбертському університеті. У цій статті цитуватимуться лише ті роботи з українсько-канадської фольклористики, які базувалися на усній історії як польовому методі збирання інформації — за мету не ставиться переглянути весь науковий доробок цієї школи.

[10] *Klymasz R. B.* An Introduction to Ukrainian-Canadian Immigrant Folksong Cycle//National Museums of Canada Bulletin. — 1970. — No. 234. — Folklore Series. — No. 8; *Klymasz R. B.* The Ukrainian Winter Folksong Cycle in Canada//National Museums of Canada Bulletin. — No. 236. — Folklore Series. — No. 9; *Klymasz R. B.* Folk Narrative Among Ukrainian-Canadians in Western Canada//National Museum of Man, Canadian Centre for Folk Culture Studies Paper No. 4. — Mercury Series. — Ottawa, 1973; *Klymasz R. B.* Ukrainian Folklore in Canada. — New York, 1980; *Klymasz R. B.* Svieto: Celebrating Ukrainian-Canadian Ritual in East Central Alberta Through the Generations//Historic Sites Service, Alberta Culture & Multiculturalism Occasional Paper No. 21. — Edmonton, 1992.

[11] Інформацію про такі дослідження та бібліографію можна отримати з інтернет-сторінки цієї програми (див. *Ukrainian* Folklore Archives collection, http://www.museums.ualberta.ca/dig/search/ukrn/).

[12] Архівна збірка UCRDC була заснована 1988 р., хоча деякі проекти проводилися раніше, наприклад проект «Усна історія Голодомору 1932–1933 року» (інтерв'ю проводилися в 1981–1988 рр.).

[13] Див. *Kudla Wynnyckyj A.* Director of "Living History» laboratory in Lviv details his work//The Ukrainian Weekly. — 1996. — Vol. LXIV. — No. 44. — No. 3, http://www.ukrweekly.com/Archive/1996/449622.shtml.

[14] *Klymasz R. B.* Folk Narrative among Ukrainian-Canadians in Western Canada//National Museum of Man, Canadian Centre for Folk Culture Studies Paper No. 4. — Mercury Series. — Ottawa, 1973; *Klymasz R. B.* Ukrainian Folklore in Canada. — New York, 1980.

[15] *Nahachewsky A.* The Kolomyika: change and diversity in Canadian Ukrainian folk dance. Ph.D. Thesis in 2 vols. — Edmonton, Alberta, 1991; *Nahachewsky A.* Побутові танці українських канадців. — К., 2001.

[16] *Hanchuk R. J.* The Word and Wax: A Medical Folk Ritual among Ukrainians in Alberta//Canadian Series in Ukrainian ethnology/Huculak chair of Ukrainian culture and ethnography. — Vol. 2. — Edmonton, 1999.

[17] *Cherwick B. A.* Polkas on the prairies: Ukrainian music and the construction of identity. Ph.D. Thesis. — Edmonton, Alberta, 1999.

[18] Швед. Skansen — музей просто неба. *(Прим. ред.)*

[19] Див. публікації, підготовлені департаментом опіки над історичними пам'ятками альбертського уряду (*Chorniawy C.* Commerce in the Country: A Land Use and Structural History of the Luzan Grocery Store//Historic Sites Service, Alberta Culture & Multiculturalism Occasional Paper No. 17. — Edmonton, 1989; *Hohol D.* The Grekul House: Land Use and Structural History//Historic Sites Service, Alberta Culture & Multiculturalism Occasional Paper No. 14. — Edmonton, 1985; *Klymasz R. B.* Svieto: Celebrating Ukrainian-Canadian Ritual in East Central Alberta Through the Generations//Historic Sites Service, Alberta Culture & Multiculturalism Occasional Paper No. 21. — Edmonton, 1992; *Lesoway M.* Out of The Peasant Mold: A Structural History of The M. Hawreliak Home in Shandro, Alberta//Historic Sites Service, Alberta Culture & Multiculturalism Occasional Paper No. 15. — Edmonton, 1989; *Makuch A.* Hlus' Church: A Narrative History of the Ukrainian Catholic Church at Buczacz, Alberta // Historic Sites Service, Alberta Culture & Multiculturalism Occasional Paper No. 19. — Edmonton, 1989; *Maryn S.* The Chernochan Machine Shed: A Land Use and Structural History//Historic Sites Service, Alberta Culture & Multiculturalism Occasional Paper No. 12. — Edmonton, 1985; *Maryn S.* The Chernochan Machine Shed: Ukrainian Farm Practices in East Central Alberta (narrative history)//Historic Sites Service, Alberta Culture & Multiculturalism Occasional Paper No. 13. — Edmonton, 1985; *Melnycky P.* Shelter, Feed, and Dray: A Structural History Of The Radway Livery Barn//Historic Sites Service, Alberta Culture & Multiculturalism Occasional Paper No. 18. — Edmonton, 1989; *Nahachewsky A.* Ukrainian Dug-Out Dwellings in East-Central Alberta: A Structure and Land Use Report//Historic Sites Services Occasional Paper No. 11. — March 1985. — Edmonton, 1985.

[20] Додаткову інформацію про проект можна отримати на інтернет-сторінці Центру досліджень українського фольклору (http://www.arts.ualberta.ca/~ukrfolk/Local_Cultureweb/Description2.htm).

[21] Документаційний центр у Торонто заслуговує на визнання через свої успіхи у цьому напрямку. Проекти з усної історії UCRDC, наприклад, використовувалися для виставок, документальних фільмів та подальших публікацій (http://www.interlog.com/~ucrdc/).

[22] Цю еволюцію можна простежити за заголовками статтей, опублікованих у канадському журналі з усної історії «Forum» (http://oral-history.ncf.ca/forum.html#Forum).

[23] Пропонується саме такий переклад англійського терміна «aboriginal», який вдало поєднує два прикметники «первинний» та «аборигенний». В українськиій мові переклад цього терміна як «аборигенний» має певну дозу поверховості у тлумаченні, якщо не негативності, та позбавляє це слово його значення первинності. Аборигінальні студії — окрема ділянка канадської соціальної науки, яка займається дослідженням індіанських народів у Канаді.

[24] Див., наприклад, роботи Джулії Круікшанк в цьому напрямку: *Cruikshank J.* Oral tradition and oral history: reviewing some issues//Canadian Historical Review. — Vol. 75. — No. 3. — 1994. — Pp. 403–418.

[25] Нагачевський нещодавно одним з перших серед українсько-канадських усних істориків звернув увагу на методологічні проблеми в роботі усного історика та на необхідність глибокого розуміння методології та процесу інтерв'ювання, слушно зауваживши, що під час інтерв'ю існує багато факторів, які можуть значно змінити кінцевий усний текст, по який прийшов усний історик. *Nahachewsky A.* Local Culture and Diversity on the Prairies: Methodological Challenges in Oral History Project//Paper presented at the international symposium "Orality and Literacy in Contemporary Scholarship", University of Saskatchewan, October 2004.

[26] Букв. англ. — «community history». *(Прим. ред.)*

[27] У 2002 р. з'явилася перша спроба проаналізувати зібраний польовий матеріал. Див.: *Chernevych A.* Malanka through the back door: Ukrainian New Year's Eve celebration in East Central Alberta. M. A. Thesis. — Edmonton, Alberta, 2002.

[28] *Giddens A.* Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age. — Stanford, 1991.

[29] Там само. — С. 14.

[30] Згідно з канадським переписом населення 2001 р.

[31] Усі інтерв'ю проводилися англійською мовою. Українські слова та фрази й українсько-канадські діалектизми, вжиті Пітером під час розмови, передано надалі курсивом. Переклад інтерв'ю мій.

[32] Тут я вживаю термінологію Пітера.

[33] Вірстюк, Пітер. Опис дій персонажів Маланки. Анонс, підготовлений для розповсюдження під час Маланки в Ендрю. 13 січня 2001 р.

[34] Обидва ритуали — водіння Маланки і Хеловінський обхід — сягають дохристиянських шарів культури і базуються на ритуальній травестії. В ендрівській Маланці, наприклад, можна бачити і дальшу присутність елементу травестії в тому, як Маланка має робити все навпаки щодо реальної ситуації.