

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ДОНЕЦЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ВАСИЛЯ СТУСА

ДОНЕЦЬ ТАРАС ОЛЕГОВИЧ

Допускається до захисту:
завідувач кафедри
д-р іст. наук, професор
Надія ТЕМІРОВА
«_____» _____ 2025 р.

**АНТИРАДЯНСЬКІ РУХИ В УРСР У 1950-Х – 1980-Х РР. ЯК ПРОЯВ
КОЛЕКТИВНОЇ ПАМ'ЯТІ**

Спеціальність 032 Історія та археологія
Магістерська робота

Керівник:
Інна МАРТИНЧУК., доцент
кафедри історії та археології,
канд. іст. наук, доцент

Оцінка _____ / _____ / _____

Голова ЕК:
Олексій СТРУКЕВИЧ _____

Вінниця – 2025

АНОТАЦІЯ

Донець Т. О. Антирадянські рухи в УРСР у 1950-х – 1980-х рр. як прояв колективної пам'яті

Магістерська робота присвячена аналізу антирадянського руху опору в УРСР у 1950–1980-х роках як соціокультурного феномену. Досліджено механізми формування «альтернативної публічної сфери» через приватні простори, самвидав, молодіжні субкультури та масові форми непокорі. На основі міждисциплінарного підходу проаналізовано конфлікт між офіційним радянським дискурсом і альтернативними практиками збереження національної ідентичності. Наукова новизна полягає у зміщенні акценту від інституційної історії дисидентства до вивчення повсякденних форм спротиву.

Бібліографія: 51 найм.

Ключові слова: антирадянський опір, дисиденти, субкультури, колективна пам'ять.

ABSTRACT

Donets T. Anti-Soviet Movements in the UkrSSR from the 1950s to the 1980s as a Manifestation of Collective Memory

The master's thesis examines the anti-Soviet resistance in the Ukrainian SSR during the 1950s–1980s as a sociocultural phenomenon. It explores the formation of an “alternative public sphere” through private spaces, self-publishing networks, youth subcultures, and mass acts of dissent. Using an interdisciplinary approach, the study analyzes the conflict between the official Soviet discourse and alternative practices of preserving national identity. The research novelty lies in shifting the focus from institutional history to everyday forms of resistance.

Bibliography: 51 items

Keywords: anti-Soviet resistance, dissidents, subcultures, collective memory.

ЗМІСТ

ВСТУП	3
РОЗДІЛ 1. ІСТОРІОГРАФІЯ, ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ТА МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ	7
1.1 Стан наукової вивчення проблеми	7
1.2 Характеристика джерельної бази: конфлікт офіційного та альтернативного дискурсів	13
1.3 Методологічні засади дослідження	21
РОЗДІЛ 2. ТОПОГРАФІЯ СПРОТИВУ: БОРОТЬБА ЗА ПРОСТІР ТА МАСОВІ ФОРМИ НЕПОКОРИ	28
2.1 Приватне як політичне: феномен «кухонної культури» аналіз за Гофманом	28
2.2 Львівський «Святий Сад» як простір свободи	35
2.3 Тілесні практики та візуальний код як інструменти контрпам'яті	38
2.4 Інституалізація альтернативи: «Система» як об'єкт публічної історії та культурної пам'яті	43
2.5 Радикалізація публічного простору. Кривий Ріг	47
2.6 Дніпродзержинський заколот	52
2.7 Роль колективної пам'яті та травматичного досвіду у формуванні антисистемних настроїв промислових регіонів УРСР в 1950–1960-х роках	55
РОЗДІЛ 3. СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ ВИМІР ОПОРУ: СТРАТЕГІЇ ЗБЕРЕЖЕННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ПАМ'ЯТІ	60
3.1. «Боротьба за календар»: релігійні та народні свята як механізм збереження традиційної ідентичності	60
3.2 Вертеп і коляда як форми усної трансляції заборонених історичних наративів	62
3.3 «Поетичне кіно» і «Самвидав»: альтернативні канали комунікації та збереження історичної правди	66
ВИСНОВКИ	74
СПИСОК ДЖЕРЕЛ І ЛІТЕРАТУРИ	77

ВСТУП

Актуальність теми. Процес наукового осмислення феномену опору в УРСР (1950-х – 1980-х рр.) характеризується складною динамікою та потребує подолання наслідків ідеологічних деформацій минулого. В умовах сучасної російсько-української війни, яка має виразний гібридний характер, фронт боротьби проходить не лише на лінії зіткнення, але й у площині історичної пам'яті та символічного простору. Агресор намагається знищити українську ідентичність шляхом нав'язування імперських наративів, що актуалізує досвід антирадянського опору як прикладу успішної боротьби за культурні коди та право на власну історію.

Актуальність зумовлена необхідністю зміни фокусу досліджень з класичної політичної історії дисидентських організацій на вивчення механізмів функціонування опору на повсякденному рівні. Важливим є аналіз того, як приватні квартири трансформувалися в публічні лекторії, а самвидав створював альтернативну комунікацію. Застосування методології PublicHistory та MemoryStudies дозволяє інтерпретувати опір 1950–1980-х років як унікальний феномен створення «альтернативної публічної сфери», яка делегітимізувала радянську владу і стала фундаментом відновлення незалежності.

Об'єктом дослідження є антирадянський рух опору в Україні у період другої половини 1950-х – 1980-х років.

Предметом дослідження є соціокультурні практики опору, спрямовані на творення альтернативного публічного простору, збереження національної ідентичності та формування колективної пам'яті.

Мета роботи полягає у комплексному аналізі антирадянських рухів в УРСР зазначеного періоду як процесу конструювання «альтернативної публічної сфери» через боротьбу за фізичний простір, комунікацію та символічний капітал.

Для досягнення мети поставлено такі завдання:

Проаналізувати стан наукової розробки проблеми та охарактеризувати джерельну базу дослідження, зосередивши увагу на конфлікті офіційного та альтернативного наративів.

Визначити методологічні засади дослідження, обґрунтувавши доцільність використання інструментарію PublicHistory та MemoryStudies.

Дослідити трансформацію приватного простору («кухонна культура», салони, майстерні) в осередки громадсько-політичного життя та формування альтернативних соціальних мереж.

Проаналізувати механізми радикалізації публічного простору на прикладі масових заворушень у промислових центрах УРСР.

Виявити роль символічних та культурних практик (календарна обрядовість, кінематограф, самвидав) у збереженні національної пам'яті та ідентичності.

Хронологічні рамки охоплюють період з середини 1950-х років (початок «відлиги», зародження шістдесятництва) до кінця 1980-х років (період «перебудови», інституалізація національно-демократичного руху).

Територіальні межі дослідження охоплюють територію Української РСР, з акцентом на ключові центри опору (Київ, Львів) та індустріальні регіони (Дніпропетровська область), де відбувалися масові соціальні виступи.

Методи дослідження. Методологічну основу роботи становить принцип історизму та міждисциплінарний підхід. Використано інструментарій PublicHistory (публічної історії) для аналізу функціонування історії в суспільному просторі; SpatialHistory (просторової історії) -для дослідження «топографії спротиву»; MemoryStudies (студій пам'яті) -зокрема концепцію «місць пам'яті» П'єра Нора та «контрпам'яті» Мішеля Фуко. Для аналізу поведінки учасників руху опору застосовано драматургічний підхід Ервіна Гофмана (категорії «сцена» та «залаштунки»).

Наукова новизна одержаних результатів полягає у зміні ракурсу дослідження з інституційної історії на історію повсякденного та культурного спротиву. У роботі вперше комплексно проаналізовано приватні помешкання

(квартира А. Горської, музей І. Гончара) як елементи альтернативної політичної інфраструктури; проаналізовано рух радянських хіпі в контексті боротьби з тоталітарним унітаризмом; вдосконалено інтерпретацію масових заворушень у Кривому Розі та Дніпродзержинську як форм захисту колективної гідності; набуло подальшого розвитку вивчення ролі самвидаву та західних радіостанцій у формуванні «ефекту бумеранга» в інформаційному протистоянні.

Науково-практичне значення дослідження. Матеріали та висновки магістерської роботи можуть бути використані при розробці лекційних курсів з історії України ХХ століття, спецкурсів з історії дисидентського руху та культури, при підготовці музейних експозицій, а також у реалізації державної політики національної пам'яті.

Структура роботи. Магістерська робота складається зі вступу, трьох розділів, висновків, списку джерел і літератури та додатків. Загальний обсяг роботи становить 80 сторінок, з них основного тексту – 76 сторінок. Список використаних джерел та літератури налічує 51 позицію.

РОЗДІЛ 1 ІСТОРІОГРАФІЯ, ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ТА МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1 Стан наукової вивчення проблеми

Комплексне та всебічне осмислення феномену антирадянського опору в УРСР другої половини XX століття вимагає глибокого аналізу еволюції історіографічного дискурсу, який пройшов складний шлях трансформації від ідеологічно заангажованих радянських наративів до сучасних міждисциплінарних студій. Специфіка досліджуваної теми, що знаходиться на перетині політичної історії, культурології та соціальної антропології, зумовлює необхідність залучення широкого кола наукових праць, які умовно можна поділити на кілька концептуальних блоків: теоретико-методологічні дослідження, праці західних советологів та українців, сучасна вітчизняна історіографія дисидентського руху та етнологічні розвідки.

Фундаментальне значення для розуміння природи опору як соціокультурного явища мають теоретичні праці західних дослідників, які заклали методологічні основи вивчення колективної пам'яті та повсякденних практик. Зокрема, у контексті MemoryStudies ключовою є концепція П'єра Нора, викладена у праці, де автор вводить поняття «місць пам'яті» (*lieux de mémoire*). Ці місця стають символічними якорями для спільнот, що втратили традиційне середовище існування, що дозволяє нам інтерпретувати локації українського опору (такі як «Святий Сад» чи музей Івана Гончара) як простори збереження альтернативної ідентичності [33]. Вагомим доповненням до цього є дослідження Яна Ассмана, де розмежовано поняття комунікативної та культурної пам'яті, що є критично важливим для аналізу механізмів трансляції забороненого історичного досвіду в умовах тоталітарного суспільства [2].

Для аналізу «топографії спротиву» та мікросоціології повсякдення визначальними є праці, що досліджують поведінкові стратегії індивіда. Драматургічний підхід Ервіна Гофмана надав інструментарій для розрізнення

«сцени» (офіційної радянської поведінки) та «зашафунків» (приватного простору), де формувалися осередки інакодумства [8]. Водночас праця Мішеля де Серто дозволяє кваліфікувати дії радянських громадян (присвоєння простору, самвидав) як «тактики слабких», що підривають «стратегії сильних», тобто державної машини [40]. Тілесний вимір опору, зокрема в контексті субкультурних рухів, ґрунтовно проаналізований Полом Коннертоном, де акцентується увага на інкорпорованих практиках як носіях соціальної пам'яті [22].

Вагомий внесок у вивчення специфіки українського опору зробили західні історики, які, перебуваючи поза межами радянської цензури, змогли першими застосувати новітні методологічні підходи. Серед них виокремлюється фундаментальна праця Вільяма Ріша. Автор здійснює глибокий аналіз того, як Львів функціонував у якості «Уявного Заходу», і як міська молодь через споживання західної культури та перейменування міського простору кидала виклик радянській системі [51]. Не менш важливою є монографія Джуліани Фюрст, присвячена феномену радянських хіпі та функціонуванню «Системи» як альтернативної соціальної мережі, що існувала паралельно до офіційних державних інституцій [50].

Сучасна українська історіографія дисидентського руху та шістдесятництва представлена ґрунтовними узагальнюючими працями, які формують фактологічний каркас дослідження. Центральне місце тут посідає монографія Георгія Касьянова. Дослідник детально реконструює історію зародження та еволюції руху опору, аналізує роль самвидаву та механізми функціонування «альтернативної публічної сфери» [19]. Організаційні та структурні аспекти національно-визвольного руху, зокрема роль жіноцтва та мережевий характер поширення забороненої літератури, висвітлені у працях Анатолія Русначенка [38].

Окремий пласт історіографії складають дослідження, присвячені конкретним формам соціального та культурного протесту. Проблематика масових заворушень у промислових центрах УРСР, які тривалий час

залишалися поза увагою науковців, ґрунтовно розроблена у статтях Олега Бажана. Його розвідка розкриває механізми репресій проти носіїв традиційної культури та політизацію різдвяних обрядів [3]. Регіональний аспект стихійних бунтів, зокрема події у Кривому Розі та Дніпродзержинську, знайшов відображення у дослідженнях А. Дольчука, який на основі архівних даних реконструює перебіг конфліктів між робітниками та міліцією [14].

Важливим для розкриття теми є залучення праць, що аналізують культурні та релігійні практики як форми «тихого» спротиву. Дослідниця Наталя Шліхта демонструє стратегії адаптації віруючих до умов атеїстичної держави, вводячи поняття «радянського віруючого» [47]. Етнологічний аспект, зокрема трансформація календарної обрядовості та феномен «подвійної віри», детально проаналізований Валентиною Борисенко [5]. Питання літературного та видавничого опору, функціонування самвидаву як «другої культури» висвітлені у дослідженнях Олеся Обертаса [34].

Джерельна база дослідження була б неповною без залучення еґодокументів та публіцистики безпосередніх учасників руху опору, які виконують функцію першоджерел. Програмний твір Івана Дзюби слугує ключем до розуміння ідеологічної платформи шістдесятників та їхньої боротьби за мовні права [11]. Есеїстика Валентина Мороза дає унікальний погляд на психологію спротиву та значення «Лісової академії» як простору духовної свободи [31]. Мемуари учасників субкультурних рухів, такі як книга Аліка Олісевича, надають безцінний матеріал для реконструкції внутрішнього життя спільноти хіпі, їхніх цінностей та повсякденних практик [36]. Спогади Ілька Лемка доповнюють цю картину деталями про функціонування «Святого Саду» та музичний андеграунд Львова [26].

Крім того, важливим джерелом для аналізу візуального та музейного виміру опору є матеріали, присвячені діяльності Івана Гончара та Алли Горської. Збірники та статті дозволяють реконструювати роль приватних помешкань як альтернативних культурних інституцій [1], а також публікації, що висвітлюють тиск влади на приватні музеї [32].

Окремого критичного аналізу потребує радянська історіографія досліджуваного періоду, яка, попри свою ідеологічну заангажованість, є важливим об'єктом деконструкції. Характерною рисою офіційного радянського дискурсу була тотальна маргіналізація будь-яких проявів нелояльності до системи. У партійних документах та наукових працях того часу (зокрема, в «Історії Української РСР») поняття «опір» підмінялося термінами-стигматами: «буржуазний націоналізм», «ідеологічна диверсія» або «хуліганство». Така термінологічна стратегія мала на меті деполітизувати протест, звести його до рівня кримінального злочину або психічної девіації [18].

Аналіз цих наративів дозволяє зрозуміти механізми інформаційної війни, яку влада вела проти власного народу, і з якими сучасна історична наука продовжує полемізувати.

Розвиваючи аналіз радянського історіографічного дискурсу, варто акцентувати увагу на тому, що в період застою (1964–1985 рр.) ключовим методологічним імперативом для істориків стала концепція « нової історичної спільноти - радянського народу ». Ця ідеологема, офіційно закріплена у партійних документах XXIV з'їзду КПРС, вимагала від дослідників трактувати історію національних республік виключно у руслі поступового «зближення» (злиття) націй. У цьому контексті будь-які прояви захисту національної ідентичності, мовні рухи чи спроби культурної автономізації, що були сутністю руху шістдесятників, розглядалися офіційною наукою не як закономірні процеси розвитку нації, а як історичні аномалії, що суперечать об'єктивним законам суспільного прогресу. Таким чином, радянська історіографія здійснювала «темпоральну дискримінацію» опору, маркуючи його як «пережиток минулого», що не має майбутнього у комуністичному суспільстві [18].

Окремим специфічним жанром радянської гуманітаристики, який виконував функцію ідеологічної зброї, стала так звана «науково-популярна контрпропагандистська література». Праці таких авторів, як Ю. Римаренко, В. Маланчук чи Р. Симоненко, були присвячені «викриттю» українського

буржуазного націоналізму. Характерною рисою цих текстів було свідоме конструювання штучної спадкоємності між дисидентським рухом 1960–1980-х років та збройним підпіллям ОУН-УПА часів Другої світової війни. Ігноруючи правозахисний та ненасильницький характер діяльності таких постатей, як І. Дзюба чи В. Чорновіл, радянські автори ототожнювали їх з «колабораціоністами», намагаючись дискредитувати рух опору в очах ветеранів війни та лояльних громадян. Ця стратегія демонізації дозволяла владі легітимізувати репресії, подаючи їх як «боротьбу з фашизмом», а не як переслідування інакодумців [43].

Крім того, важливо відзначити роль монументальних краєзнавчих проектів, зокрема 26-томної «Історії міст і сіл Української РСР» (під редакцією П. Тронька), у формуванні стерилізованої версії локальної історії. Хоча це видання містить величезний фактологічний матеріал, воно повністю ігнорує соціальні конфлікти та прояви невдоволення на місцях. Описуючи життя промислових центрів (того ж Кривого Рогу чи Дніпродзержинська) у 1960–70-х роках, автори фокусуються виключно на «трудових звершеннях», перевиконанні планів та зростанні добробуту, перетворюючи реальну історію повсякдення на ідеологічний симулякр. Масові заворушення, страйки та екологічні протести, які були невід’ємною частиною життя індустріальних регіонів, потрапили у зону тотального історичного замовчування («фігури тиші»), що вимагає від сучасного дослідника критичної деконструкції цих офіційних наративів шляхом зіставлення їх з архівними даними КДБ та усною історією [17].

На противагу заангажованому радянському офіціозу, якісно інший рівень осмислення феномену опору демонструє корпус праць західних дослідників та представників української діаспори, які, перебуваючи поза межами тоталітарної цензури, мали змогу застосовувати новітні методологічні підходи. Фундаментальне значення для розуміння соціокультурної природи українського спротиву має монографія американського історика Вільяма Ріша, який крізь призму постколоніальних студій розглядає Львів як унікальний

фронтир — «вікно на Захід». У своєму дослідженні автор переконливо доводить, що радянська політика уніфікації зазнала краху в західноукраїнському регіоні не лише через діяльність націоналістичного підпілля, а передусім через побутові практики молоді, яка, споживаючи західну музику та моду, конструювала ідентичність, альтернативну «радянській людині» [51]. Цю лінію антропологічного аналізу продовжує британська дослідниця Джуліана Фюрст, чия праця присвячена феномену радянських хіпі. Авторка вперше вводить у науковий обіг поняття «Системи» як складної соціальної мережі, що функціонувала паралельно до державних інституцій, забезпечуючи горизонтальну комунікацію та соціальний захист для інакодумців. Її дослідження дозволяє переосмислити аполітичність субкультур, трактуючи їхній стиль життя як форму пасивного, але ефективного опору тоталітарному контролю над приватністю [50].

У площині дослідження культурного спротиву важливе місце посідають праці американського кінознавця Джошуа Ферста, який аналізує українське поетичне кіно 1960-х років не просто як мистецьке явище, а як простір боротьби за національну суб'єктність. Дослідник акцентує увагу на тому, як візуальна мова фільмів С. Параджанова та Ю. Іллєнка, апелюючи до індивідуального чуттєвого досвіду глядача, руйнувала колективістські міфи соцреалізму та відновлювала розірваний зв'язок з архаїчною традицією [49]. Ці західні дослідження, вільні від ідеологічних шор, дозволили ввести український кейс у ширший контекст глобальних молодіжних бунтів та антитоталітарних рухів другої половини XX століття.

Зі здобуттям незалежності України та відкриттям архівів КДБ розпочався новий етап в історіографії, що характеризується переходом від героїзації та мартирології до аналітичної соціальної історії. Центральне місце у цьому дискурсі посідає фундаментальна монографія Георгія Касьянова, який здійснив комплексну реконструкцію історії дисидентського руху. На відміну від попередників, автор фокусується не лише на політичних деклараціях, а на внутрішній структурі руху, механізмах функціонування самвидаву та

соціальній психології учасників опору, розглядаючи їх як творців «альтернативної публічної сфери» [19]. Вагомий внесок у вивчення конкретних форм репресивної політики та реакції на неї зробив Олег Бажан. Його розвідки, присвячені подіям «Арештованої коляди» 1972 року, детально розкривають механізми трансформації фольклорних практик у політичний протест, доводячи, що влада вбачала у народних традиціях екзистенційну загрозу своїй ідеологічній монополії [3].

Окремий вектор сучасної історіографії спрямований на вивчення стихійних соціальних виступів, що дозволяє подолати елітарний підхід до історії опору. Праці Анатолія Дольчука, базовані на розсекречених документах партійних органів та спецслужб, вперше ґрунтовно висвітлюють перебіг та наслідки масових заворушень у промислових центрах — Кривому Розі та Дніпродзержинську. Дослідник переконливо аргументує, що ці події були не проявами хуліганства, як стверджувала радянська пропаганда, а стихійними соціальними повстаннями, викликаними кризою легітимності влади та свавіллям правоохоронних органів [14]. Значне розширення предметного поля дослідження відбувається також за рахунок етнологічних студій. Праці Валентини Борисенко про трансформацію календарної обрядовості в умовах урбанізації та атеїстичного тиску дозволяють зрозуміти механізми збереження національної ідентичності на рівні родини, яка в умовах бездержавності перебрала на себе функції інституту національної пам'яті [5].

1.2 Характеристика джерельної бази: конфлікт офіційного та альтернативного дискурсів

Джерельна база магістерської роботи становить складний, багатошаровий комплекс матеріалів, специфіка якого визначається центральним конфліктом досліджуваної епохи — протистоянням між тоталітарною державою, що

прагнула монополізувати право на історію, та суспільством, яке намагалося зберегти власну суб'єктність. З огляду на це, увесь масив залучених документів доцільно розділити на дві антагоністичні групи, що репрезентують діаметрально протилежні дискурси: офіційний (партійний та карально-репресивний) та альтернативний (самвидавний, мемуарний, усний). Саме зіставлення цих двох наративів, їх критичний аналіз та верифікація дозволяють реконструювати об'єктивну картину антирадянського опору в УРСР 1950–1980-х років.

Першу групу джерел складають документи офіційного походження, які фіксують «погляд влади» на процеси, що відбувалися в суспільстві. До цього блоку належать діловодні матеріали партійних органів та звіти силових структур, зокрема КДБ та МВС, які містять фактологічні дані про масштаби протестних настроїв, однак потребують ретельного джерелознавчого аналізу через специфічну бюрократичну мову та ідеологічне викривлення. Унікальним пластом інформації є розсекречені матеріали регіональних архівів, що висвітлюють події у промислових центрах. Зокрема, документи, що зберігаються у фондах Дніпропетровщини, дають змогу відтворити хронологію та деталі масових заворушень у Кривому Розі (1963 р.) та Дніпродзержинську (1972 р.). Цінність цих джерел полягає в тому, що вони фіксують реальну реакцію системи на бунти — від панічних доповідей місцевого керівництва до наказів про застосування зброї, хоча сама природа конфлікту в них трактується крізь призму кримінального кодексу як «хуліганство» [13].

Критичного підходу вимагає також аналіз офіційних друкованих видань та нормативних актів того часу. Багатотомні видання, такі як «Історія міст і сіл Української РСР», слугують яскравим прикладом «фігури замовчування»: порівняння їхніх текстів, де описуються виключно трудові успіхи, з архівними даними про страйки та екологічні протести, дозволяє виявити механізми конструювання стерильної радянської реальності [17]. Сюди ж можна віднести збірники партійних постанов та ідеологічних праць, які дають уявлення про

стратегію влади щодо «злиття націй» та боротьби з «українським буржуазним націоналізмом», що слугувало теоретичним обґрунтуванням репресій [43].

Другу, ключову для даного дослідження групу джерел, складає «альтернативний архів» опору, який формувався всупереч державній цензурі. Центральне місце тут посідає самвидав — непідцензурна преса та публіцистика, що виконувала функцію вільного інформаційного простору. Програмні тексти шістдесятників, насамперед праця Івана Дзюби, є не лише джерелом інтелектуальної історії, а й документом епохи, що фіксує аргументацію руху опору проти політики русифікації [11]. Важливим джерелом для реконструкції ідеології «духовної еміграції» є есеїстика Валентина Мороза, зокрема його роздуми про Космач, які розкривають мотивацію втечі інтелігенції від радянської урбаністики до архаїчних форм життя [31].

Особливу цінність для дослідження антропологічного виміру опору становлять его-документи — мемуари, щоденники та листування учасників подій. Спогади дисидентів, таких як Василь Овсієнко, дозволяють реконструювати побут політв'язнів, механізми функціонування «табірного самвидаву» та етику солідарності в умовах неволі [35]. Епістолярна спадщина та спогади про Аллу Горську дають змогу зазирнути у «зашафунки» київського шістдесятництва, відтворити атмосферу квартирних зібрань, де формувалися засади культурного спротиву [1].

Особливої гостроти та виразності джерельний конфлікт набуває у площині дослідження молодіжних контркультурних рухів, зокрема спільноти хіпі, де прірва між офіційною радянською документацією та его-документами учасників руху сягає рівня онтологічного протистояння. В офіційному радянському дискурсі, зафіксованому у звітах міліції, комсомольських протоколах та пресі, феномен хіпі піддавався тотальній стигматизації та патологізації. Влада відмовлялася визнавати суб'єктність цього руху, маркуючи його учасників термінами кримінально-медичного спектру: «дармоїди», «психічно неврівноважені елементи», «жертви буржуазної пропаганди» або «злісні хулігани». У партійних архівах неможливо знайти справи з назвою «Рух

хіпі»; натомість дослідник стикається з масивом документів про «боротьбу з антигромадськими проявами» та «порушеннями паспортного режиму». Така термінологічна стратегія мала на меті деполітизувати протест, звести світоглядний вибір молоді (відмову від радянського способу життя) до рівня банальної лінії або психічного відхилення, що дозволяло застосовувати до них каральну психіатрію та адміністративні арешти як методи «соціальної гігієни» [25].

Діаметрально протилежну оптику пропонують джерела особового походження мемуари та усна історія представників «Системи», які здійснюють ретроспективну реабілітацію власного минулого. Ключовим текстом тут виступають спогади лідера львівських хіпі Аліка Олісевича, який концептуалізує діяльність своєї спільноти не як хуліганство, а як усвідомлений «стильовий протест» та духовний пошук. У його наративі занедбаний сад монастиря Кармелітів босих у Львові постає не як місце збору маргіналів (версія міліції), а як «Республіка Святого Саду» — автономна територія свободи зі своїми законами та ієрархією. Олісевич описує практики «хайру» (довгого волосся) та специфічного одягу не як сліпе наслідування Заходу, а як візуальний код ідентичності, що сигналізував про вихід з-під контролю тоталітарної держави. Цей его-документ фактично повертає хіпі суб'єктність, представляючи їх як акторів ненасильницького опору, які через пасивне ігнорування радянських норм руйнували ідеологічну монополію режиму [36].

Аналогічну функцію виконують спогади Ілька Лемка, які фіксують історію львівського рок-н-ролу та функціонування «Системи» як соціальної мережі. Лемко описує конфлікти з комсомольськими оперативними загонами (ОКОД) не як заходи з охорони порядку, а як акти державного терору проти інакомислячих, де фізичне насильство (примусове гоління, побиття) ставало інструментом уніфікації. У його інтерпретації, рок-музика та західна мода були формою «естетичної еміграції», втечею від сірої радянської дійсності у барвистий світ «Уявного Заходу» [26].

Важливу роль у вирішенні цього джерельного конфлікту відіграють праці західних дослідників, які виступають у ролі «третейського судді». Дослідження Вільяма Ріша та Джуліани Фюрст, засновані на інтерв'ю та аналізі самвидаву, підтверджують тезу про політичний характер руху хіпі. Вони доводять, що в умовах тоталітаризму навіть аполітичність ставала політичною позицією. Зокрема, аналіз першої відкритої демонстрації хіпі у Львові 1987 року показує, як субкультурна група змогла використати офіційні гасла «гласності» проти самої системи, що було неможливо зафіксувати в радянських джерелах, які просто проігнорували цю подію або подали її як курйоз [51], [50].

Таким чином, дослідник стикається з двома паралельними реальностями: в одній (офіційній) існують «дармоїди» та «хворі», яких треба ізолювати, в іншій (мемуарній) - існують «діти квітів» та «борці за права людини», які творять альтернативну культуру. Завданням історика є не вибір однієї з версій, а аналіз самої природи цього розриву. Саме в цій невідповідності між криміналізацією в документах влади та героїзацією в пам'яті учасників і криється сутність конфлікту між державою, що прагнула тотального контролю, та особистістю, що відстоювала право на приватність.

Унікальним сегментом джерельної бази є мемуаристика представників молодіжних субкультур, яка тривалий час залишалася поза увагою академічної науки. Книга спогадів лідера львівських хіпі Аліка Олісевича є незамінним джерелом для вивчення феномену «стильового протесту». Вона містить детальні описи топографії «Святого Саду», практик автостопу, сленгу та взаємодії неформальної молоді з дисидентськими колами, що дозволяє інтерпретувати діяльність «Системи» як форму соціального опору [36]. Доповнюють цю картину спогади Ілька Лемка, які фіксують історію львівського рок-н-ролу та його роль у руйнуванні радянських ідеологічних канонів [26].

Також до джерельного комплексу залучено етнографічні матеріали та фольклорні записи. Зокрема, тексти повстанських колядок, опубліковані у збірниках «Літопис УПА», є прямим доказом існування усної традиції опору,

яка трансливала заборонені історичні наративи через обрядовість [27]. Важливим джерелом є також «Книга відгуків» музею Івана Гончара, фрагменти якої опубліковані в науковій періодиці. Вона слугує своєрідним соціологічним зрізом настроїв відвідувачів, фіксуючи їхню підтримку ідеї збереження національної спадщини [32].

Окремого джерелознавчого аналізу вимагає масив нормативно-правових актів та законодавчих документів, які, попри свою формальність, містять ключі до розуміння правового дуалізму радянської системи. Тексти Конституцій СРСР (1977 р.) та УРСР (1978 р.), а також Кримінальних кодексів того часу, слугують яскравим прикладом декларативності прав людини в умовах тоталітаризму. Зіставлення конституційних норм, що гарантували свободу слова та зібрань, із реальною правозастосовною практикою (зокрема, сумнозвісною статтею 62 КК УРСР «Антирадянська агітація і пропаганда»), дозволяє виявити механізми легалізації політичних репресій. Ці документи виступають не лише як юридичні пам'ятки, а як доказ існування системи подвійних стандартів, проти якої і виступали дисиденти, апелюючи у своїх протестах до формального дотримання радянських законів [23], [25].

Важливим сегментом джерельної бази є матеріали періодичної преси, які репрезентують офіційний інформаційний простір епохи «застою». Центральні та регіональні газети («Радянська Україна», «Індустріальне Запоріжжя», «Львівська правда») виконували функцію конструювання ідеологічно правильної картини світу, в якій не було місця соціальним конфліктам. Аналіз газетних публікацій методом контент-аналізу та дискурс-аналізу дозволяє простежити стратегії замовчування реальних проблем (наприклад, відсутність згадок про масові заворушення у Кривому Розі) та методи дискредитації інакодумців через замовні фейлетони і памфлети. Офіційна преса в цьому контексті виступає як джерело «від супротивного», де важливим є не так те, що написано, як те, про що промовчано [43].

На противагу офіціозу, унікальний пласт джерел становить епістолярна спадщина учасників руху опору — листи, скарги та звернення, адресовані до

партійних органів (ЦК КПРС, ЦК КПУ) або міжнародних інституцій (ООН). Цей специфічний жанр, який дослідники визначають як «епістолярний протест», фіксує спроби діалогу суспільства з владою. Відкриті листи В. Чорновола, В. Стуса чи колективні петиції інтелігенції (наприклад, «Лист 139-ти») є документами, що відображають еволюцію правосвідомості громадян: від прохань про реабілітацію культури до політичних вимог. Листування політв'язнів із родинами, попри жорстку табірну цензуру, залишається цінним джерелом для реконструкції психологічного стану учасників опору та механізмів збереження їхньої ідентичності в умовах ізоляції [46], [41].

Підсумовуючи характеристику джерельної бази, слід наголосити на необхідності застосування методів перехресної верифікації (тріангуляції) джерел. Робота з офіційними документами КДБ та МВС вимагає врахування специфіки «мови тоталітаризму», де політичні протести свідомо маскувалися під евфемізмами «хуліганство» або «порушення громадського порядку». Водночас, его-документи (мемуари, усна історія) характеризуються високим ступенем суб'єктивізму та ретроспективним переосмисленням подій. Саме зіставлення конфліктуючих наративів- офіційного, який намагався стерти пам'ять про опір, та альтернативного, що її зберігав, - дозволяє реконструювати об'єктивну та об'ємну картину соціокультурного протистояння в УРСР другої половини XX століття, виявляючи приховані смисли та мотивації історичних акторів.

Осмислюючи джерельну базу дослідження крізь призму теорії колективної пам'яті (MemoryStudies), варто констатувати, що масив опрацьованих документів репрезентує не просто різницю в ідеологічних оцінках, а фундаментальний онтологічний конфлікт між стратегіями «організованого забуття» та «імперативом пам'ятати». Офіційні джерела радянського походження (партійні постанови, матеріали преси, узагальнюючі праці типу «Історії УРСР») функціонували як інструмент державної політики амнезії. Їхньою метою було створення стерилізованого історичного наративу, з якого вилучалися будь-які травматичні події (Голодомор, репресії, робітничі

бунти) або ж вони піддавалися семантичній перекодифікації: національно-визвольна боротьба маркувалася як «бандитизм», а соціальний протест - як «хуліганство».

Таким чином, офіційний документ виступав не фіксатором реальності, а засобом її конструювання, намагаючись нав'язати суспільству гомогенну «пам'ять переможців» [18], [43].

На противагу цьому, альтернативний комплекс джерел (самвидав, его-документи, усна історія) являє собою втілення концепції «контрпам'яті» (counter-memory) за Мішелем Фуко. В умовах відсутності легальних інституцій збереження історії (музеїв, архівів), ці джерела перебрали на себе функцію «протезної пам'яті», заповнюючи лакуни, утворені державною цензурою. Тексти самвидаву фіксували саме те, що влада намагалася витіснити на маргінеси суспільної свідомості: імена репресованих, факти русифікації, хроніку спротиву. Мемуари учасників подій та фольклорні тексти (повстанські колядки) слугували механізмом трансляції травматичного досвіду, який не знаходив місця в офіційному дискурсі, перетворюючи індивідуальні спогади на колективний ресурс опору [45], [35].

Тож можемо стверджувати що, джерелознавчий аналіз у даній роботі набуває характеру деконструкції «війни пам'ятей». Ми стикаємось з ситуацією гносеологічної напруги, коли одна й та сама подія (наприклад, заворушення у Кривому Розі) в офіційних документах КДБ постає як кримінальний ексцес, а в усній історії та самвидаві - як акт відновлення справедливості. Саме в цьому розриві між «пам'яттю влади» (архів) та «пам'яттю суспільства» (самвидав) і міститься об'єктивна історична реальність, яку необхідно реконструювати. Конфлікт джерел, таким чином, є не недоліком джерельної бази, а її ключовою характеристикою, що відображає сутність досліджуваної епохи - боротьбу за право на власну історію.

1.3 Методологічні засади дослідження

Методологічний конструкт магістерської роботи вибудовується на перетині класичних загальноісторичних принципів та новітніх міждисциплінарних підходів, що зумовлено складністю та багатовимірністю об'єкта дослідження - антирадянського опору, який розглядається не лише як сукупність політичних подій, а як глибинний соціокультурний процес трансформації колективної свідомості. Фундаментальним підґрунтям роботи виступає принцип історизму, який вимагає розглядати досліджувані явища (дисидентський рух, молодіжні субкультури, стихійні бунти) у їхньому діалектичному розвитку, взаємозв'язку та конкретно-історичній зумовленості. Застосування цього принципу дозволяє уникнути спрощених оцінок та модернізації минулого, аналізуючи практики опору в контексті реалій тоталітарної системи 1950–1980-х років, з урахуванням еволюції радянського режиму від хрущовської «відлиги» до брежнєвського «застою» та горбачовської «перебудови».

Не менш важливим є принцип наукової об'єктивності, який у даному дослідженні набуває особливого значення з огляду на необхідність подолання ідеологічних нашарувань. Дослідницька оптика спрямована на деконструкцію як радянських міфів про «хуліганський» характер протестів, так і надмірної героїзації чи романтизації дисидентства, що часто зустрічається в сучасній публіцистиці. Мета полягає у реконструкції максимально достовірної картини минулого через неупереджений аналіз конфліктуючих наративів- офіційних документів каральних органів та его-документів учасників опору.

Однак, специфіка теми, що охоплює питання ментальності, символічної боротьби та просторових практик, робить недостатнім використання виключно традиційного історичного інструментарію. Тому методологічна стратегія роботи базується на міждисциплінарній парадигмі, що передбачає інтеграцію методів історії, соціології, культурної антропології та політології. Такий підхід,

що в сучасній гуманітаристиці визначається як «антропологічний поворот», дозволяє змістити фокус уваги з інституційної історії (історії організацій та партій) на історію повсякденності (Alltagsgeschichte) та історію знизу (historyfrombelow).

Ключовим елементом цієї парадигми є розгляд опору як комунікативної та семіотичної системи. Ми виходимо з того, що боротьба проти тоталітаризму розгорталася не лише у площині політики, а передусім у сфері знаків, символів та ритуалів. Це зумовлює звернення до інструментарію соціальної антропології для аналізу того, як через одяг, сленг, організацію побуту чи святкування релігійних дат конструювалася альтернативна ідентичність, відмінна від нав'язуваної державою моделі «радянської людини». Таке поєднання методів дозволяє інтерпретувати опір 1950–1980-х років як цілісний феномен створення «альтернативної публічної сфери», де приватне життя ставало політичним чинником, а збереження культурної пам'яті — формою національного самозахисту.

Центральне місце в методологічній архітектурі дослідження посідають підходи MemoryStudies (студій пам'яті), які дозволяють розглядати антирадянський опір крізь призму конфлікту між офіційною ідеологією та колективною свідомістю суспільства. Ключовим інструментом аналізу виступає концепція французького історика П'єра Нора про «місця пам'яті» (*lieux de mémoire*). У контексті даної роботи цей термін застосовується не лише до фізичних об'єктів (могила Володимира Івасюка на Личаківському цвинтарі, пам'ятник Тарасу Шевченку), а й до символічних локацій (сад монастиря Кармелітів як «Святий Сад», квартира Алли Горської). Ми виходимо з того, що в умовах тоталітарного знищення національної історії саме ці «місця» ставали якорями ідентичності, навколо яких кристалізувалася альтернативна спільнота. Ритуали вшанування пам'яті (покладання квітів, несанкціоновані мітинги) трактуються нами як акти символічної реокупації простору, що перетворювали «радянський простір» на простір національний.

Для глибинного розуміння механізмів трансляції забороненого знання використано теорію культурної пам'яті Яна Ассмана. Вона дозволяє розмежувати «комунікативну пам'ять» (живу, неформальну пам'ять свідків, що існує в межах 3-4 поколінь) та інституалізовану «культурну пам'ять». У роботі доводиться, що самвидав, фольклор (повстанські колядки) та усна історія виконували функцію перетворення крихкої комунікативної пам'яті про репресії та визвольні змагання на стійкі культурні тексти, забезпечуючи їх збереження для наступних поколінь в умовах відсутності державних інституцій пам'яті. Також залучено концепцію Мішеля Фуко про «контрпам'ять» (counter-memory) -пам'ять пригнічених груп, що протистоїть гегемонному історичному наративу влади. Саме крізь цю оптику аналізується діяльність дисидентів та самвидаву, які створювали альтернативну версію історії України, що кидала виклик офіційній радянській історіографії.

Другим стовпом методології є PublicHistory (публічна історія) — напрям, що вивчає побутування історії у публічному просторі поза академічними інституціями. Застосування цього підходу дозволяє проаналізувати опір як специфічну форму публічної активності. Ми розглядаємо самвидав, вуличні акції хіпі 1987 року та стихійні мітинги не як маргінальні явища, а як інструменти створення «альтернативної публічної сфери». В умовах, коли офіційні медіа та трибуни були узурповані державою, опозиційний рух створював власні канали комунікації (від «кухонних розмов» до радіоголосів), через які відбувалася циркуляція історичних сенсів та формування громадської думки. Публічна історія дозволяє оцінити ефективність цих практик, зокрема механізм «ефекту бумеранга», коли інформація про внутрішні події в УРСР, трансльована західними радіостанціями, поверталася до радянської аудиторії вже як верифікований факт, руйнуючи інформаційну монополію режиму.

Таким чином, поєднання інструментарію MemoryStudies та PublicHistory дає змогу вийти за межі традиційного опису подій і зосередитися на аналізі смислів, символів та комунікативних стратегій, завдяки яким українське суспільство змогло зберегти свою суб'єктність в умовах тоталітарного тиску.

Логічним завершенням методологічної конструкції дослідження є звернення до інструментарію SpatialHistory (просторової історії) та соціальної антропології, що дозволяє перенести фокус аналізу з часового виміру на просторовий, інтерпретуючи опір як боротьбу за фізичне та символічне домінування у міському ландшафті. Використання цього підходу уможливило дослідження «топографії спротиву» - трансформації функціонального призначення конкретних локацій (площ, цвинтарів, квартир) під впливом соціальних практик. Ми виходимо з того, що радянський простір не був нейтральним тлом подій, а виступав активним агентом ідеологічного контролю («стратегією» влади), який учасники опору намагалися перекодувати та присвоїти («тактикою» слабких). У цьому контексті ключовим є застосування теорії Мішеля де Серто, викладеної у праці «Винайдення повсякдення», яка розглядає дії пересічних громадян - від несанкціонованих зібрань до використання сленгу - як форму «міського браконьєрства», що дозволяє перетворити дисциплінарний простір тоталітарного міста на простір індивідуальної свободи.

Для глибинного аналізу мікросоціології повсякденного опору та поведінкових стратегій дисидентської інтелігенції у роботі застосовано драматургічний підхід американського соціолога Ервіна Гофмана, представлений у його класичному дослідженні «Представлення себе у повсякденному житті». Ця методологія дозволяє концептуалізувати подвійність радянського життя через категорії «сцена» (frontstage) та «залаштунки» (backstage). «Сцена» інтерпретується як публічний простір офіціозу (робота, партійні збори, демонстрації), де індивід змушений був носити «маску» лояльності та виконувати ритуалізовані сценарії поведінки задля уникнення репресій. Натомість «залаштунки» - простір приватних помешкань, кухонь та майстерень - розглядаються як територія автентичності, де актор міг «вийти з ролі», зняти маску та відкрито критикувати систему. Саме аналіз цих «залаштунків» (зокрема, квартири Алли Горської чи майстерні Івана Гончара) дозволяє зрозуміти механізми функціонування «кухонної культури» не як

пасивного ескапізму, а як активної лабораторії інакодумства, де формувався соціальний капітал та кристалізувалися ідеї, що згодом виносилися у публічний простір.

Важливим елементом антропологічного аналізу є звернення до категорії тілесності (corporeality) та концепції Пола Коннертона про «інкорпоровані практики» пам'яті. У дослідженні молодіжних субкультур (хіпі) тіло розглядається як фундаментальний інструмент опору та носій альтернативної ідентичності. Візуальні маркери – довге волосся («хайр»), специфічний одяг (джинси, етнічні елементи), манера поведінки – трактуються як форми «соматичного протесту», що кидали виклик уніфікованому канону радянської тілесності. У ситуації, коли відкрита вербальна критика влади була небезпечною, саме зовнішній вигляд ставав семіотичним бар'єром, що розмежовував «своїх» і «чужих», та слугував інструментом візуальної десакралізації радянських норм у публічному просторі. Таким чином, поєднання просторового аналізу, соціології повсякдення та антропології тілесності дозволяє здійснити комплексну реконструкцію феномену опору, виявляючи його приховані механізми на рівні індивідуальних практик та міського середовища.

Підсумовуючи результати теоретико-методологічного та джерелознавчого аналізу, здійсненого в межах першого розділу магістерської роботи, слід констатувати, що феномен антирадянського опору в Українській РСР другої половини 1950-х – 1980-х років являє собою надскладний історіографічний та культурологічний об'єкт, який не піддається одновимірній інтерпретації в межах класичної політичної історії. Критична ревізія стану наукової розробки проблеми засвідчила кардинальну, парадигмальну трансформацію дослідницьких оптик: від тотальної ідеологічної стерилізації та криміналізації опору в радянській історіографії, де будь-яка нелояльність маркувалася як патологічне відхилення, «буржуазний націоналізм» чи «хуліганство», до формування поліфонічного наукового дискурсу в сучасній західній та вітчизняній гуманітаристиці. Сучасний етап вивчення теми

характеризується виразним «антропологічним поворотом», що передбачає відмову від героїчно-мартирологічного наративу на користь мікроісторичного аналізу повсякденних практик, соціальних мереж та механізмів конструювання ідентичності. Це дозволяє розглядати опір не як спорадичну діяльність ізольованих груп дисидентів, а як системну, хоч і латентну, реакцію суспільного організму на спроби тоталітарної уніфікації, що охоплювала різні соціальні страти – від творчої інтелігенції до робітничого класу та молодіжних субкультур.

Глибинний джерелознавчий аналіз дозволив виявити фундаментальну гносеологічну проблему дослідження, яка полягає у гострому конфлікті між офіційним та альтернативним масивами інформації. Джерельна база роботи репрезентує собою поле битви двох антагоністичних пам'ятей. З одного боку, офіційний корпус документів (матеріали партійних з'їздів, діловодство КДБ та МВС, цензурована преса) функціонував як інструмент державної політики «організованого забуття» та конструювання симулякру «радянської дійсності», в якій не було місця соціальним, національним чи релігійним конфліктам. З іншого боку, альтернативний комплекс джерел (самвидав, его-документи, фольклорні тексти, матеріали «Тамвидаву») виступав носієм «контрпам'яті», фіксуючи травматичний досвід репресій, русифікації та спротиву, який влада намагалася витіснити на маргінеси суспільної свідомості. Доведено, що наукова реконструкція об'єктивної картини минулого можлива виключно шляхом застосування методів перехресної верифікації та деконструкції цих наративів, де «мова влади» (протоколи допитів, звіти про порушення громадського порядку) зіставляється з «мовою опору» (спогадами про боротьбу за гідність), що дозволяє виявити приховані мотивації історичних акторів.

Вирішальним фактором для успішного розкриття теми стало обґрунтування комплексної методологічної стратегії, що базується на міждисциплінарному синтезі. Інтеграція інструментарію MemoryStudies (студій пам'яті) дозволила концептуалізувати опір як боротьбу за право на власну історію. Застосування теорії П'єра Нора про «місця пам'яті» (*lieux de mémoire*)

та Яна Ассмана про «культурну пам'ять» уможливило аналіз символічного виміру спротиву, де могили, пам'ятники та навіть нематеріальні об'єкти (пісні, свята) ставали якорями ідентичності. Залучення підходів PublicHistory (публічної історії) дозволило розглянути самвидав та вуличні акції як інструменти створення «альтернативної публічної сфери», що руйнувала державну інформаційну монополію.

Особливу евристичну цінність для роботи становить використання просторових та антропологічних підходів. Методологія SpatialHistory (просторової історії) у поєднанні з теорією Мішеля де Серто про «тактики слабких» надала ключі до розуміння «топографії спротиву» - процесу символічної реокупації та перекодування міського простору, коли приватні квартири трансформувалися у публічні лекторії, а занедбані парки - у зони свободи. Важливим інструментом мікросоціологічного аналізу став драматургічний підхід Ервіна Гофмана, який дозволив пояснити психологію подвійної свідомості радянської людини через категорії «сцени» (офіційної поведінки) та «заштатків» (приватної автентичності). Зрештою, звернення до антропології тілесності дозволило інтерпретувати візуальні практики молодіжних субкультур (зовнішній вигляд, стиль одягу) як форму «соматичного протесту», що кидав виклик дисциплінарним нормам тоталітарного суспільства.

Узагальнюючи, можна стверджувати, що розроблена у першому розділі теоретико-методологічна матриця та сформована джерельна база створюють надійний фундамент для подальшого емпіричного дослідження конкретних форм антирадянського опору. Такий підхід дозволяє вийти за межі простого фактографічного опису подій і зосередитися на аналізі глибинних соціокультурних механізмів, завдяки яким українське суспільство в умовах бездержавності зуміло зберегти свою суб'єктність та національну пам'ять, що стало передумовою відновлення незалежності.

РОЗДІЛ 2. ТОПОГРАФІЯ СПРОТИВУ: БОРОТЬБА ЗА ПРОСТІР ТА МАСОВІ ФОРМИ НЕПОКОРИ

2.1 Приватне як політичне: феномен «кухонної культури» аналіз за Гофманом

Аналіз топографії антирадянського спротиву необхідно розпочати з її «нульового мередіана» - приватного простору, який в умовах тотальної узурпації публічності набув парадоксальних політичних функцій. Ми починаємо аналіз з приватного простору, оскільки в умовах тоталітарного контролю, де офіційна "публічна сфера" (площі, преса, збори) повністю знищена або перетворена на симуляцію лояльності, рух опору змушений шукати єдину шпарину, яка залишається відносно непідконтрольною.

Якщо радянське суспільне життя, за термінологією Ервіна Гофмана можна визначити як "сцену", що вимагала від кожного індивіда виснажливої перформативної лояльності та носіння ідеологічної "маски", то "залаштунки" — комунальні кухні, приватні квартири та художні майстерні — стали своєрідною територією для автентичності та безпечного місця для обміну думками та ідеями. Проте ці "залаштунки" були не просто формою ескапізму чи пасивним притулком. Вони перетворилися на активні лабораторії інакодумства, де відбувався процес перетворення "приватного на політичне". Саме в цьому фізично закритому, відносно безпечному просторі "без зайвих вух" формувався базовий соціальний капітал — довіра і кристалізувалися ті альтернативні культурні та політичні сенси, які згодом стали основою для перших спроб відвоювання символічного простору міста.

Перш ніж опір радянській тоталітарній машині міг вийти на вулиці або сформувати комунікативні мережі він мусив перш за все обрости базовими елементами, такими як, довіра: У суспільстві, побудованому на тотальному

страху та взаємному шпигунстві, кухня була єдиним місцем, де міг відновитися "соціальний капітал" - горизонтальні зв'язки між людьми.

Тобто інакшими словами можемо чітко визначити що передували появі злагоджених дисидентських рухів на вулиці та самвидаву саме оці "лабораторії інакодумства" що стали підґрунтям для зародження альтернативної публічної сфери.

Застосування драматургічного підходу Ервіна Гофмана, викладеного у праці «Представлення себе у повсякденному житті» [8, с. 19–22] дозволяє концептуалізувати цю просторову сегрегацію як захисний механізм суспільства. У радянській дійсності «сцена» (frontstage) охоплювала практично весь офіційний простір - від робочого місця та університетської аудиторії до вулиць під час демонстрацій. Тут індивід змушений був виконувати роль лояльного громадянина, дотримуючись суворих сценаріїв поведінки та риторики (голосування «за», участь у мітингах, використання ідеологічно маркованої лексики). Будь-яке відхилення від сценарію на «сцені» загрожувало соціальними санкціями або репресіями. Натомість так звані «заштунки» - простір приватного помешкання - ставали місцем, де індивід «виходив з ролі». За Гофманом, саме тут актор може розслабитися, відмовитися від «маски» і, що найважливіше, відкрито обговорювати та критикувати свою публічну виставу. Втім важливо відзначити що в умовах УРСР 1960–1980-х років ця функція «заштунків» гіпертрофувалася. Оскільки влада прагнула тотального контролю навіть над думками, сам факт існування простору, де не діють закони офіційної ідеології, перетворював побутову кухню на політичний феномен. Це була територія, де долалася характерна для тоталітаризму атомізація суспільства і відновлювалася, бодай у мікромасштабі, нормальна людська комунікація.

Одним з найяскравіших, хрестоматійних прикладів таких квартирних островів інакодумства, тобто гофманівських "заштунків", була квартири Алли Горської на вулиці Рєпіна в Києві. На противагу жорстко регламентованій

"сцені" офіційних інституцій, квартира Горської функціонувала як відкритий простір для вільної комунікації та формування спільноти.

Саме тут відбувалися процеси, неможливі в тогочасній публічній сфері: по-перше, квартира слугувала інформаційним хабом, де відбувався обмін "найновішими мистецькими і не тільки подіями".

По-друге, вона діяла як інкубатор ідей, де культурний спротив кристалізувався у конкретні акції, спрямовані на відвоювання символічного простору (як-от ідея різдвяних вертепів на вулицях Києва) [1, с. 591].

Основною функцією цих "заштунків" було формування альтернативної комунікативної мережі, що діяла поза державним контролем. Квартира слугувала вузловим пунктом розповсюдження "самвидаву" - від поезії Ліни Костенко, Василя Симоненка та Миколи Вінграновського до інтелектуальних праць Івана Дзюби та Івана Світличного. Таким чином, у цьому приватному просторі відбувалося не лише збереження ідентичності, але й активне формування спільного інтелектуального поля, яке стало фундаментом для консолідації шістдесятників як суспільного феномену [1, с. 591].

Втім важливо зазначити, що проаналізувавши рукописи Євгена Сверстюка, можна зробити висновок що хоч простір квартири Алли Горської і функціонував як специфічна «зона відчуження» всередині радянської системи, що поєднувала риси приватного житла та соціального хабу для маргіналізованої інтелігенції де, де принцип горизонтальної довіри та низького порогу доступу(треба знайти всього 2 копійки щоб зателефонувати)ставав на противагу ієрархічній закритості офіційного світу. В той самий час у Сверстюка довідуємось про ілюзію повної безпеки «заштунків»: його рефлексії щодо постійних розмов з господарями квартири про усвідомлення невидимого прослуховування та стеження свідчать про розмивання кордонів приватності. Таким чином, квартира постає у його спогадах не як ізольована фортеця, а як оспорюваний простір (contestedspace). Балкон квартири виходив на символічний центр офіційної "сцени": сад Шевченка та вулицю, де мешкала радянська культурна номенклатура в обличчі Тичини, та Бажана і де

здійснювався прямий державний контроль ("ходить постовий міліціонер") де свобода творчої комунікації постійно співіснувала з психологічним тиском тоталітарного контролю, перетворюючи саме поняття «дому» на умовність [1, с. 609].

Іншим виразним прикладом реформації приватного простору у публічнийє домашній музей Івана Гончара. Якщо квартира Горської була місцем вільної культурно-політичної комунікації, то майстерня Гончара взяла на себе функцію збереження колективної пам'яті, яку офіційна «сцена» намагалася стерти. Це створило унікальну «гібридну зону»: юридично приватний будинок фактично функціонував як національний музей. Інтер'єр будинку Івана Гончара виступав не як побутовий простір, а як насичена експозиційна зона, де відбувалася тотальна музеєфікація приватності. Концентрація артефактів (рушники, килими, ікони, музичні інструменти) та їх специфічне розташування (портрети, обрамлені рушниками) створювали ефект візуальної синекдохи: одна кімната репрезентувала «всю Україну». Еклектичне поєднання сакрального (ікони) та світського (портрети, інструменти) формувало щільний символічний простір, який візуалізувавтяглість української культурної традиції, заперечуючи радянську уніфікацію [32, с. 50–51].

Причому важливим є саме не статичне сховище старожитностей а власнаінтерактивна та комунікативна природа музею Івана Гончара, який функціонував як динамічний освітній центр. Ключовим елементом цієї взаємодії була «Книга вражень» (12 томів) — унікальний документальний масив, що фіксував відгуки та враження відвідувачів та географію контактів (багатомовність записів). Текст також вказує на партисипативний характер пам'яті: відвідувачі не лише пасивно споживали інформацію, а й залучалися до відтворення культурних практик писанкарства та вишивки, що перетворювало музей на осередок активної «пропаганди» (популяризації) української ідентичності. Окрім того люди, залишаючи свої підписи та думки, фактично голосували за «іншу Україну». Це перетворювало відвідувачів із пасивних глядачів на співучасників творення історії.

Таким чином, «Книга вражень» переросла формат звичайної музейної документації. В умовах інформаційної ізоляції вона стала єдиним легальним майданчиком для фіксації реальних суспільних настроїв, перетворившись на своєрідний «референдум на папері» щодо підтримки української національної культури [32, с. 52].

Варто розрізняти публічну частину діяльності Гончара та його приховану архівну роботу. Вершиною якої став 18-томний альбом «Україна та Українці» - фактично, рукописна енциклопедія візуальної антропології. Якщо музей функціонував як зона комунікації, то саме ці альбоми можна розцінювати як прояв «глибокі залаштунки» опору. Доступ до них регулювався суворим цензом довіри, що перетворювало перегляд альбомів на ритуал посвячення в заборонену номенклатурою історію, формуючи закрите ядро спільноти [32, с. 5].

Суспільно-політична вага домашнього музею І. Гончара підтверджується рівнем реакції карально-репресивної системи. Як свідчать архівні дані, восени 1969 року голова КДБ УРСР В. Нікітченко особисто інформував ЦК КПУ про «небезпечну» діяльність музею. Тригером для втручання спецслужб став вихід «залаштунків» на міжнародну арену: Гончар використовував візити іноземців для трансляції альтернативного наративу про нищення української спадщини. Реакцією на доповідну КДБ стала безпрецедентна «інспекція» приватного помешкання вищим керівництвом республіки, включаючи секретаря ЦК з ідеології Ф. Овчаренка та заступника голови Ради Міністрів П. Тронька. Цей факт доводить, що в оптиці влади хата Гончара перестала бути приватним простором і розглядалася як невідконтрольний інституційний гравець, що загрожує монополії держави на формування історичної пам'яті.

Доповідна голови КДБ В. Нікітченка та подальша інспекція музею вищим партійним керівництвом УРСР (Ф. Овчаренко, П. Тронько) свідчать про те, що приватна колекція набула статусу альтернативного дипломатичного представництва. Гончар, комунікуючи з іноземцями, порушив державну

монополію на репрезентацію української історії, що змусило владу реагувати на рівні ЦК КПУ, фактично визнавши політичну суб'єктність його музею.

Причому основним тригером для КДБ став не сам факт збирання старожитностей, а безпосередньо контакт з іноземцями. У методології PublicHistory це можна трактувати як боротьбу за зовнішню аудиторію. Гончар використовував свій музей як медіа-канал, скаржачись іноземцям на нищення культури. Він руйнував ретельно вибудований радянською пропагандою фасад «щасливої радянської України». Влада зрозуміла: ці «залаштунки» стали прозорими для світу, і це несе репутаційну загрозу. Це свідчить про те, що музей Гончара переріс масштаб «дисидентської кухні» і став інституційним викликом, який вимагав реакції на рівні міністрів, а не дільничного міліціонера.

Топографічно, варто відзначити, мапа альтернативних приватних просторів не обмежувалась квартирами київської чи львівської інтелігенції. Неможливо обійти увагою і такий феноменальний простір яким була так звана «Лісова академія» в Карпатах (село Космач Івано-Франківської області). Цей випадок чітко демонструє спробу опозиційної інтелігенції знайти простір, де сама природа відмежовувала б від повзучої тоталітарної машини – своєрідну «природню зону» свободи. [31, с. 32].

Втім окрім просторового ескапізму, карпатська «лісова академія» мала ідеологічне і навіть духовне підґрунтя найбільш вичерпно ці теми висвічує Валентин Мороз у своєму програмному есе «Хроніка опору». Аналізуючи цей текст, ми бачимо, як автор конструє міф про Космач як bastion української автентичності. Використовуючи інструментарій сакральної географії, Мороз описує цей простір як архаїчну фортецю («міцний буковий зруб», «похмуре і грізне»), що століттями протистояла асиміляції та радянському експансивному культурному глобалізму. Особливої ваги набуває авторська інтерпретація історичної пам'яті. Мороз здійснює деконструкцію офіційного образу «опришка». На противагу радянському трактуванню опришківства як класової боротьби або імперському — як бандитизму (цитуючи С. Соловійова про бунт К. Булавіна заради «сладко попить да поесть»), дисидент формулює концепцію

«опришка як лицаря гідності». Він вводить унікальний етнопсихологічний термін «набутися», визначаючи його як стан найвищої духовної реалізації та творчого екстазу, що можливий лише за умови повної свободи. «Лісова академія» в Карпатах була не втечею від реальності, а пошуком простору рекреації та свобод вираження — тобто намір реалізувати свою ідентичність поза тоталітарним контролем [31, с. 32–59].

Необхідність просторової ізоляції в Карпатах була продиктована не лише пошуком приватності, а й гострим відчуттям культурної катастрофи, що розгорталася на «великій землі». У своїй публіцистиці В. Мороз діагностує стан офіційної радянської культури терміном «декультурація». Він описує радянський публічний простір як зону тотальної фальсифікації, де автентична традиція підміняється сурогатом масової культури (авторська метафора — «коров'ячий фольклор»). Більше того, дисидентські тексти фіксують факти цілеспрямованого державного вандалізму, спрямованого на стирання історичної пам'яті (*damnatio memoriae*). Також свідчення Мороза дають нам уявлення про конкретні випадки злочинного нищення сакральних об'єктів: демонтаж розп'яття XV ст. у Жидачеві (1968), спалення стародруків в Успенській церкві Львова (1969) та знищення придорожніх хрестів «активістами». Особливо гострою є критика офіційних інституцій пам'яті. Автор проливає світло на істинну діяльність «Товариства охорони пам'яток історії та культури», яка виконувала функцію міліційного контролю. Попри те що заявлена діяльність їх мала би полягати у реєстрації пам'яток, Товариство займалося реєструванням людей, які виявляли до інтересу до них. Це блискучий, але далеко не поодинокий приклад офіційної радянської структури, створена нібито для збереження пам'яті, насправді виконує функцію паноптикуму (нагляду) КДБ. Списки пам'яток не складаються, зате складаються "списки людей" [31, с. 32–59].

2.2 Львівський «Святий Сад» як простір свободи

В українському науковому дискурсі тема спротиву радянському тоталітаризму традиційно фокусується на дисидентському русі та феномені шістдесятництва. Постаті Василя Стуса, В'ячеслава Чорновола чи Івана Дзюби, а також діяльність Української Гельсінської групи, ґрунтовно досліджені як приклади високого інтелектуального та політичного опору. Натомість, молодіжні контркультурні рухи, зокрема рух хіпі, тривалий час залишалися на маргінесі історичних студій, сприймаючись або як сліпе копіювання західної моди, або як аполітична підліткова девіація.

Проте такий підхід залишає поза увагою важливий пласт соціальної історії УРСР — так званий «стильовий протест». На відміну від дисидентів, які боролися за права людини через петиції та самвидав, хіпі практикували опір тоталітаризму створюючи автономні простори свободи, які руйнували радянську монополію на спосіб життя, зовнішній вигляд та дозволя. Саме цей вимір «побутового опору» потребує детальнішого вивчення та введення в науковий обіг.»

В умовах радянського Львова, де публічний простір був суворо регламентований державою, місця збору хіпі ставали територіями альтернативної суверенності. Найвідомішим із таких осередків був «Святий Сад» (сад колишнього монастиря Кармелітів босих) що виник у 1968 році. Американський історик Вільям Ріш у своєму дослідженні зазначає, що для львівської молоді це місце стало не просто точкою дозволя, а справжньою «республікою», де радянські норми поведінки та зовнішнього вигляду демонстративно ігнорувалися. Присвоєння та перейменування міського простору (наприклад, «Пляц» замість площі Ринок) стало формою символічного опору русифікації та радянській уніфікації, підкреслюючи західну ідентичність міста [51, с. 238].

Ця спільнота не лише акумулювала навколо себе протестний електорат молоді, а й витворила власну ієрархію та структуру, що функціонувала як іронічна пародія на радянську державність.

Центром тяжіння руху став сад колишнього монастиря Кармелітів босих на вулиці Винниченка. Топографія цього місця мала глибоко символічний характер: осередок західної контркультури сформувався та існував у безпосередній близькості до центру комуністичної влади регіону - будівлі Львівського обкому партії. Занедбаність історичної пам'ятки дозволила молоді фактично окупувати цю територію, перетворивши її на зону, вільну від радянських ідеологічних норм. У «Саді» діяли власні неписані закони, що гарантували абсолютну свободу самовираження, а сама спільнота структурувалася навколо обраного «уряду»: президентом «Республіки» став Ілько Лемко, а прем'єр-міністром — Сергій «Святий» Мардаков [26, с. 12–14].

У спогадах одного з лідерів львівського руху хіпі Олександра Олісевича, простір, відомий як «Святий Сад» концептуалізується як своєрідна «республіка», що існувала паралельно до радянської реальності. Олісевич описує цю локацію як ізольований анклав, фізичні кордони якого — напівзруйновані старі мури — виконували функцію захисного бар'єра від ідеологічного та адміністративного тиску тоталітарної системи.

Візуальна характеристика простору у наративі автора підкреслює його дикість та занедбаність, що контрастувала з уніфікованим радянським урбанізмом. Це було місце з густою травою та старими деревами, де «час зупинився». Сад слугував прихистком для неформальної молоді, ставши місцем, де формувалася специфічна комунікативна етика, базована на довірі та спільних культурних кодах (музика, стиль одягу, сленг). Олісевич зазначає, що саме тут відбувалася легітимізація ідентичності радянських хіпі: «Святий Сад» був місцем, де учасники руху відчували себе захищеними «за кам'яною стіною» як у прямому, так і в переносному сенсі, створюючи ілюзію повної свободи від зовнішнього світу [36, с. 18–20].

Таким чином, «Святий Сад» у мемуарному дискурсі А. Олісевича постає не лише як місце зборів («тусовка»), а як альтернативний культурний простір, що дозволяв реалізувати практики ненасильницького спротиву через пасивне ігнорування норм радянського суспільства.

Кульмінацією культурного розриву з офіційним радянським дискурсом стало створення у 1975 році рок-гурту «Супер Вуйки». На противагу радянським вокально-інструментальним ансамблям (ВИА), що проходили сувору цензуру репертуару та зовнішнього вигляду, «Супер Вуйки» орієнтувалися на естетику західного хард-року (DeepPurple, LedZeppelin). Використання сленгу, провокативні тексти та агресивна музична стилістика перетворювали їхні виступи на акти публічної непокори. Музика ставала інструментом ідентифікації «своїх» та розмежування з «радянським» світом [26, с. 68–75].

Важливо зазначити, що «Республіка Святого Саду» не була виключно пацифістським утворенням у традиційному розумінні західного руху хіпі. В умовах радянського вуличного насилля спільнота була змушена вдаватися до фізичного захисту свого суверенітету. Територія Саду функціонувала як своєрідна фортеця, яку учасники руху системно обороняли від нападів кримінальних елементів («курли») та агресивних комсомольських патрулів. Згуртованість та здатність до організованого опору призвели до того, що представники міліції уникали поодиноких візитів на територію Саду, фактично визнаючи втрату контролю над цим міським простором [32, с. 45–50].

В контексті теорії колективної пам'яті, топос «Святого Саду» у наративах представників львівського руху хіпі (зокрема, у спогадах О. Олісевича) функціонує як класичне *lieudemémoire* (місце пам'яті) за П. Нора. Це простір, де спільнота, витіснена на маргінеси радянського соціуму, конструювала власну альтернативну історію [33, с. 24].

Мемуарний опис Саду як ізольованої «республіки» за мурами монастиря свідчить про формування специфічної контрпам'яті, що протистояла радянському дискурсу уніфікації. Фізичні межі Саду (мури) у колективній уяві

учасників руху трансформувалися у ментальні кордони між «своїм» світом свободи та «ворожим» зовнішнім світом. Таким чином, локація стає не лише місцем дозвілля, а й просторовим якорем колективної ідентичності української контркультури [36, с. 19].

Для львівських хіпі акт присвоєння закинутого монастирського саду став формою «просторової непокори». Вони здійснили символічну реокупацію території: місце, яке в офіційній топографії було «нічиєм» або занедбаним, у колективній ментальній карті молоді перетворилося на центр свободи. Вільям Ріш підкреслює, що саме специфічний архітектурний ландшафт Львова (старовинні руїни, вузькі вулички, несоцреалістична естетика) дозволяв молоді конструювати ідентичність, відмінну від радянської [51, с. 28].

Феномен «Святого Саду» виходить далеко за межі історії локальної субкультурної групи, стаючи яскравим прикладом боротьби за символічний міський ландшафт в умовах пізнього соціалізму. Радянська влада розглядала міський простір як територію тотального контролю, де кожна площа чи сквер мали виконувати ідеологічну функцію – бути місцем дисципліни, меморіалізації «радянського пантеону» або контрольованого дозвілля. Появу неформальних осередків, подібних до «Святого Саду», слід трактувати крізь призму теорії Мішеля де Серто як «тактику» слабких проти «стратегії» сильних. Французький філософ зазначав, що пересічні користувачі міста здатні перекодовувати нав'язаний владою простір через повсякденні практики, надаючи йому власних, альтернативних сенсів [40, с. 96].

2.3 Тілесні практики та візуальний код як інструменти контрпам'яті

У дослідженні феномену антирадянських рухів, зокрема хіпі-спільноти Львова, тілесність (corporeality) слід розглядати не як категорію моди чи естетики, а як фундаментальний механізм формування колективної пам'яті та

ідентичності. Пол Коннертон у своїй праці «Як суспільства пам'ятають» стверджує, що соціальна пам'ять зберігається та транслюється не лише через тексти, але й через «інкорпоровані практики» (incorporated practices) — сукупність тілесних звичок, жестів та зовнішніх атрибутів, які автоматично відтворюють приналежність індивіда до певної соціальної групи [22, с. 72–74].

Для українських хіпі 1970–80-х років власне тіло стало головним носієм опозиційної пам'яті та простором, де розгортався конфлікт із тоталітарною системою.

Візуальна інакшість учасників руху виконувала функцію семіотичного бар'єра. Довге волосся у чоловіків (у сленгу — «хайр») було найбільш виразним маркером розриву з радянською нормативністю. У суспільстві, де маскулінність була мілітаризована та стандартизована (коротка стрижка як ознака благонадійності, готовності до праці та оборони), «хайр» сприймався владою як ідеологічна диверсія. Вільям Ріш, досліджуючи молодіжну культуру Львова, зазначає, що зовнішній вигляд хіпі кидав виклик радянському контролю над публічним простором. Вулиці міста, які мали демонструвати соціалістичний порядок, ставали сценою для перформансу інакшості, де «нестандартний» вигляд сигналізував про відмову від участі в офіційному дискурсі [51, с. 260].

Окремим шаром формування ідентичності був одяг, який функціонував як зв'язок з «Уявним Заходом». Особливо для пізнього радянського покоління західні матеріальні об'єкти (джинси, фірмові речі, платівки західних груп) не обов'язково несли прямий антирадянський політичний зміст, але створювали ефект «позанаходження». Людина у джинсах фізично перебувала в УРСР, але символічно належала до глобальної молодіжної культури. Оскільки доступ до оригінальних речей був обмежений, у середовищі хіпі широкого розповсюдження набула практика самостійного виготовлення (фенечок, сумок-тайстр, перешивання одягу). Згідно зі спогадами О. Олісевича, ці речі набували сакрального значення в колективній пам'яті групи, стаючи символами взаємного впізнавання «своїх» та довіри [36, с. 23].

Реакція системи на цю «тілесну свободу» була репресивною, що, у свою чергу, сформувало специфічний травматичний наратив у пам'яті спільноти. Практики примусового гоління, розрізання розкльощених штанів дружинниками чи міліцією були спробами влади дисциплінувати тіло, повернути його в рамки радянського канону. Однак, як показує історичний досвід, ці дії мали зворотний ефект: вони цементували групову солідарність. Тіло, що зазнало насильства за переконання (виражені через зовнішність), ставало об'єктом гордості та пам'яті про опір.

Таким чином, тілесні практики українських хіпі були формою соматичної пам'яті про свободу. Зовнішній вигляд слугував «уніформою» контркультури, яка дозволяла учасникам руху зберігати та відтворювати свою ідентичність в умовах тоталітарного тиску, перетворюючи приватне (одяг, зачіску) на публічний акт незгоди і вивели це у зону публічності та боротьби за символічний простір міст.

Феномен «Системи» варто визначати як унікальну форму транслокальної комунікативної інфраструктури, що базувалася на принципах децентралізації та безпосередньої міжособистісної взаємодії. Навіть сама її назва це акт іронічного привласнення (appropriation): найбільш антирадянськи налаштована молодь обрала для самовизначення термін «Система», який у повсякденному вжитку асоціювався з радянським державним апаратом. «Система» хіпі функціонувала як «тіньова держава» зі своїми законами, ієрархією та кордонами, дзеркально відображаючи офіційний СРСР, але з протилежним ідеологічним знаком. Таким чином, контркультурна спільнота стала своєрідною пародією на радянську всюдисущність: якщо офіційна держава була скрізь, то і її альтернатива проникала у всі шпарини суспільного життя. В умовах закритого суспільства це утворення функціонувало як гігантський «живий організм», де циркуляція інформації, культурних артефактів та ресурсів відбувалася не через офіційні державні канали, а через розгалужену мережу горизонтальних зв'язків. «Система» являла собою складний механізм соціальної логістики, де носієм інформації виступала сама людина, а шляхами передачі повідомлень —

маршрути автостоупу. Ця структура не мала єдиного центру керування, проте володіла високою стійкістю завдяки спільним кодам доступу: візуальній ідентифікації (зовнішній вигляд), специфічній мові (сленг) та етиці безумовної довіри («вписка»). Таким чином, «Система» була не просто сукупністю знайомств, а ефективним інструментом соціального забезпечення та культурного відтворення, що дозволяв спільноті існувати автономно, ігноруючи адміністративні кордони та інформаційні бар'єри тоталітарної держави [50, с. 102–105].

Причому «Система» не обмежувалося локальними осередками такими як святий сад; її структурною основою стала розгалужена мережа транслокальних зв'язків, що об'єднувала великі міста Радянського Союзу в єдиний комунікативний простір. Згідно з Джуліаною Фюрст, саме мобільність (mobility) стала визначальною рисою радянських хіпі, яка відрізняла їх від західних однодумців. Якщо на Заході хіпі часто тяжіли до осілості в сільських комунах, то радянська «Система» була «номадичною» (кочовою) структурою, що існувала в постійному русі між метрополіями [50, с. 185].

Головним інструментом цього сполучення став автостоп («траса»). У субкультурному дискурсі подорож попутним транспортом трактувалася не як вимушений захід економії, а як духовна практика та акт присвоєння державного простору. Алік Олісевич у своїх спогадах зазначає, що вихід на трасу був ритуалом переходу: дорога ставала зоною свободи, де не діяли соціальні статуси радянської ієрархії, а єдиним законом була взаємодопомога [36, с. 32].

Автостоп перетворював фізичну відстань між містами на соціальний капітал: чим більше кілометрів долав хіпі, тим вищим ставав його статус у внутрішній ієрархії спільноти.

Особливий інтерес становить сакральна географія цих маршрутів. У колективній пам'яті українських хіпі чітко виокремлюється вісь «Львів — Прибалтика» (Вільнюс, Рига, Таллінн). Вільям Ріш аргументує, що цей маршрут формував простір «Уявного Заходу» всередині СРСР. Львів та міста Балтії сприймалися як культурні анклав з європейською архітектурою,

кав'ярнями та більш ліберальною атмосферою, куди молодь тікала від радянської сірості [51, с. 265]. Літній вектор руху традиційно був спрямований на Південь — до Криму (Гурзуф, Коктебель) або на фестиваль «Gauja» в Латвії, що створювало сезонні цикли міграції «Системи».

Матеріальною основою цієї мережі слугував інститут «вписки» (safehouse/crashpad) — практика надання безкоштовного тимчасового житла однодумцям. Функціонування «вписок» базувалося на «телефонному праві» — наявності записника з контактами хіпі в інших містах. Це створювало ефект повної захищеності: людина з «Системи», приїхавши в незнайоме місто (наприклад з Талліна до Львова), могла гарантовано отримати дах над головою та їжу, використовуючи лише паролі сленгу та зовнішній вигляд як ідентифікатори [50, с. 190].

Таким чином, міжміське сполучення «Системи» виконувало функцію «зшивання» простору. Воно руйнувало відчуття ізольованості, притаманне життю в закритому суспільстві, і створювало альтернативну мапу СРСР, на якій замість кордонів республік існували маршрути дружби та солідарності.

Функціонування «Системи» не обмежувалося соціальними зв'язками; вона діяла також як потужний канал трансляції альтернативних ідеологічних та духовних смислів, що кидали виклик державному атеїзму. У колективній пам'яті спільноти цей аспект фіксується як «духовний пошук» (spiritualsearch). Мережа хіпі стала середовищем для поширення самвидаву релігійного змісту — від перекладів дзен-буддистських трактатів до текстів руху «JesusPeople». Особливістю радянського контексту був синкретизм: інтерес до західної рок-культури органічно поєднувався з інтуїтивним християнським містицизмом та східними практиками. Для багатьох учасників руху «Система» стала транзитною зоною на шляху до релігійного навернення. Відмова від участі в радянських ритуалах (першотравневих демонстраціях, комсомольських зборах) заміщувалася власними сакральними практиками — медитаціями, паломництвом до «місць сили» (Карпати, Крим) та створенням комун, які наслідували ранньохристиянські общини. Таким чином, «Система» виконувала

функцію сховища (repository) духовних знань, витіснених з офіційного дискурсу [50, с. 376].

2.4 Інституалізація альтернативи: «Система» як об'єкт публічної історії та культурної пам'яті

У площині PublicHistory феномен радянської «Системи» являє собою унікальний кейс трансформації колективної пам'яті: перехід від стадії «комунікативної пам'яті» (живих, неформальних спогадів свідків) до стадії «культурної пам'яті» (фіксованої у текстах, ритуалах та місцях). Згідно з теорією Яна Ассмана, цей перехід є доленосним для виживання історичного досвіду групи: без закріплення в інституційних формах (книгах, музеях, меморіальних знаках) пам'ять про контркультуру ризикувала б зникнути разом із носіями цього досвіду[2, с. 56].

Діяльність у сфері публічної історії (зокрема, видання альманахів «Хіппі у Львові», проведення фестивалів, медійна активність ветеранів руху) виконує функцію легітимації контрпам'яті. У термінології Мішеля Фуко «контрпам'ять» — це пам'ять пригнічених груп, що протистоїть офіційному, гегемонному історичному наративу. Публічна репрезентація «Системи» сьогодні дозволяє інтегрувати досвід неформалів у ширший національний наратив. Хіпі перестають бути просто «соціальними аутсайдерами», а виступають як актори пасивного спротиву тоталітаризму, що дозволяє вписати їхню історію в контекст боротьби за незалежність та демократичні свободи [51, с. 269].

Важливим аспектом цього процесу є меморіалізація простору. Топоси «Системи» (наприклад, «Святий Сад» у Львові) трансформуються з місць приватної ностальгії на публічні lieux de mémoire (місця пам'яті). Встановлення маркерів пам'яті (як офіційних, так і народних) закріплює за цими локаціями

статус об'єктів культурної спадщини. Це змінює міську семіотику: простір, який радянська влада маркувала як маргінальний чи небезпечний, завдяки практикам публічної історії перекодовується як простір свободи та творчості.

Однак, взаємодія колективної пам'яті та публічної історії містить і ризики. Дослідники застерігають від міфологізації та спрощення. У процесі перетворення складної, суперечливої історії «Системи» (яка включала конфлікти, зловживання речовинами, соціальну невлаштованість) на публічний продукт, відбувається певна «санітаризація» пам'яті. Формується романтизований образ «дітей квітів», зручний для масового споживання та туристичного брендингу міста, що може витіснити травматичні аспекти реального історичного досвіду [50].

Таким чином, засоби публічної історії виступають механізмом, що перетворює закриту, езотеричну пам'ять субкультурної групи «Система» на частину загальнодоступного культурного капіталу, водночас реконструюючи та змінюючи зміст цієї пам'яті.

У хронології розгортання національно-демократичних процесів в Україні періоду «Перебудови» акція львівських хіпі 20 вересня 1987 року посідає місце вододілу, що знаменував перехід від прихованих форм соціального ескапізму до відкритої боротьби за право на місто. Ця подія стала першою несанкціонованою політичною демонстрацією в УРСР доби пізнього соціалізму, яка не була розігнана силовими структурами, що створило прецедент успішного низового спротиву. Аналізуючи цей феномен, американський історик Вільям Ріш стверджує, що вихід неформальної молоді у публічний простір Львова став каталізатором демонтажу «культури страху», яка десятиліттями цементувала радянську систему. Вулиці міста, які раніше слугували сценою виключно для офіціозу (першотравневих парадів та демонстрацій лояльності), були символічно рекуповані маргіналізованою групою, що висунула владі правові та моральні вимоги [51, с. 275].

Передумови конфлікту лежали у площині кричущої невідповідності між проголошеною М. Горбачовим у Москві політикою «гласності» та репресивною

практикою місцевих органів влади на периферії імперії. У Львові середини 1980-х років міліція та комсомольські оперативні загони (ОКОД) продовжували системне переслідування носіїв контркультурної зовнішності. Як зазначає у своїх спогадах організатор акції та неформальний лідер львівської «Системи» Алік Олісевич, типовий сценарій репресій включав затримання на вулиці, примусове гоління, фізичне насильство та фабрикацію адміністративних справ за статтею про «дармоїдство». Ситуація екзистенційної загрози змусила спільноту змінити тактику: замість звичного відходу у внутрішню еміграцію (inneremigration), було прийнято рішення використати офіційну риторику «демократизації» як зброю проти самої системи [36, с. 38].

Підготовка до акції засвідчила появу нової якості у середовищі хіпі — здатності до стратегічного планування та політичної комунікації. Критично важливим етапом стала координація дій між молоддю та дисидентами старшого покоління. Напередодні виступу відбулися консультації між лідерами «Системи» та В'ячеславом Чорноволом, який на той час відновлював видання «Українського вісника». Цей альянс мав глибоке символічне значення: відбулося змикання культурного та політичного протесту. Ярослав Грицак підкреслює, що шістдесятники побачили в «патлатих» не соціальних аутсайдерів, а потужний мобілізаційний ресурс, здатний вивести протест з кухні на площі [9, с. 242]. Хіпі, у свою чергу, отримали інтелектуальну та правову підтримку, трансформували свій стихійний бунт у чітко артикульовану правозахисну повістку.

Хід демонстрації 20 вересня став візуальним шоком для радянського Львова. Близько п'ятдесяти учасників руху, зібравшись біля культової кав'ярні «Вірменка», рушили організованою колоною до Оперного театру. Візуальна складова протесту — довге волосся, джинсовий одяг, пацифіки — різко контрастувала з сірою буденністю радянського натовпу, виконуючи функцію соматичного виклику нормам. Однак найбільший резонанс викликали гасла, написані на саморобних плакатах: «Ми за перебудову, але без дубинок», «Гласність має бути гласною», «Свободу в'язням сумління». Учасники акції

апелювали не до повалення ладу, а до дотримання владою власних законів, що поставило партійне керівництво та міліцію у патову ситуацію. Розгубленість силових структур посилилася присутністю на площі західних кореспондентів, про яку подбали дисидентські кола. Влада, побоюючись міжнародного скандалу та порушення картинки «демократичних перетворень», не наважилася застосувати силу [51, с. 281].

Наслідки цієї події виходять далеко за межі історії однієї субкультури. Успіх хіпі-демонстрації десакралізував образ всесильної влади. Вже через місяць після виступу Олісевича та його соратників, у Львові почали виникати нові, більш масові громадські ініціативи, зокрема «Товариство Лева», екологічні та культурологічні гуртки, які згодом переросли у потужний національно-демократичний рух. Таким чином, «Система» виконала роль криголама, який пробив стіну суспільного страху. Демонстрація 1987 року увійшла в колективну пам'ять міста як точка неповернення, момент, коли Львів почав перетворюватися на «П'ємонт» української незалежності, а хіпі — з маргіналів на легітимних акторів історичного процесу.

Успіх демонстрації 20 вересня 1987 року став несподіванкою не лише для влади, а й для самих учасників. У своїх спогадах Алік Олісевич зазначає, що реакція правоохоронних органів була нетиповою: замість звичних жорстких розгонів, міліція перебувала в стані розгубленості. Присутність великої кількості людей та іноземних камер (про що подбали дисиденти) створила ситуацію, коли влада побоялася застосувати силу відкрито. Однак, як свідчить Олісевич, тиск продовжився у прихованих формах: учасників акції викликали на «профілактичні бесіди», погрожували виключенням з навчальних закладів та звільненням з роботи, намагаючись ізолювати лідерів руху [36, с. 42–43].

Критично важливу роль в інформаційній підтримці та захисті хіпі від подальших репресій відіграв В'ячеслав Чорновіл. Олісевич згадує, що саме завдяки співпраці з дисидентами інформація про львівські події потрапила у самвидав — журнал «Український вісник», а звітти була передана на західні радіостанції «Свобода» та «Голос Америки». Це стало переломним моментом:

про проблеми та вимоги львівської молоді дізнався світ, що зробило таємні репресії проти них неможливими. Хіпі отримали статус «політичних», що в умовах того часу парадоксальним чином гарантувало більшу безпеку, ніж статус «хуліганів» [36, с. 45].

Енергія протесту, вивільнена під час акції, згодом трансформувалася в легальну громадську діяльність. Учасники «Системи», зрозумівши, що вуличні акції можливі, почали шукати нові форми самоорганізації. Частина з них долучилася до новоствореного «Товариства Лева», яке займалося відновленням пам'яток культури (зокрема Личаківського цвинтаря). Для багатьох неформалів це стало переходом від субкультурного ескапізму до активної участі у національному відродженні кінця 1980-х років [36, с. 50].

2.5 Радикалізація публічного простору. Кривий Ріг

Неможливо розказати про спротив радянській системі, оминувши події, що розгорталися в індустріальних центрах УРСР (Кривий Ріг, Дніпродзержинськ, Донецьк). Якщо дисидентський рух у Києві та Львові мав переважно інтелектуальний характер і фокусувався на боротьбі за символи (мова, історія, права людини), то в робітничих регіонах опір набував форм прямого силового протистояння. Радянська історіографія та офіційні звіти правоохоронних органів послідовно маргіналізували ці події, кваліфікуючи їх виключно як прояви криміналу або «злісного хуліганства» [14, с. 56].

Проте, застосовуючи оптику «історії знизу» (historyfrombelow), ми можемо ідентифікувати ці масові заворушення як стихійні соціальні повстання. Їхньою характерною рисою була стрімка політизація побутових конфліктів: інцидент із міліцією чи дружинниками миттєво ставав тригером для вибуху накопиченого соціального невдоволення [14, с. 58]. З погляду просторової історії, ці події є прикладом радикалізації публічного простору. Натопи не

просто протестував, а фізично атакував центри державної влади — відділки міліції (РВВС), міські комітети партії, адміністративні будівлі. Це був акт силової десакралізації влади: спалюючи портрети вождів чи штурмуючи режимні об'єкти, учасники бунтів руйнували міф про монополію держави на насильство [13, арк. 10–12].

Історія тоталітарних режимів — це не лише загальна хронологія, але й історія замовчування. Однією з таких «білих плям» у радянській історіографії довгий час залишалися події у Кривому Розі, що сколихнули місто 16–18 червня 1963 року. Те, що радянська влада десятиліттями таврувала як «колективне хуліганство», сьогодні, завдяки аналізу розсекречених архівних справ, постає перед нами як відчайдушний акт боротьби за людські права [14, с. 62].

Криворізький бунт не обмежився лише трьома днями активного протистояння. Його відлуння — у вигляді жорстоких судових розправ, партійних чисток та заходів із компрометації учасників — лунало до кінця літа того року. Радянська система реагувала на цей виклик звично: силою та брехнею. Офіційна версія про «масові безпорядки» мала на меті маргіналізувати протест, звести його до рівня побутового криміналу, приховавши справжню причину — глибоке незадоволення політикою комуністичної партії [13, арк. 25].

Лише відкриття доступу до фондів партійних архівів дозволило реконструювати реальний масштаб трагедії. Дослідження Анатолія Дольчука, базовані на документах «Особливих папок» ЦК КПУ, розкривають механіку придушення протесту. Влада застосувала проти робітників вогнепальну зброю, що призвело до людських жертв, кількість яких у офіційних звітах свідомо занижувалася або приховувалася під грифом «цілком таємно». Архівні дані свідчать, що учасники заворушень висували не лише соціальні, а й політичні вимоги, ставлячи під сумнів легітимність місцевої номенклатури [14, с. 65–67].

Спираючись на цей масив документів, можна зробити однозначний висновок: події червня 1963 року у Кривому Розі були першим масштабним народним правозахисним виступом у регіоні. Це була спроба громади

встановити межі свавілля влади. І хоча бунт був жорстоко придушений, він став важливим історичним уроком того, що прагнення до свободи та гідності неможливо знищити навіть найсуворішими репресіями [14, с. 68].

Загальна соціально-політична атмосфера відігравала ключову роль. Смерть Сталіна та подальші реформаторські спроби Микити Хрущова, хоча й принесли певне послаблення, були половинчастими і не змінили тоталітарної сутності режиму. Вирішальним моментом став 1961 рік, коли XXII з'їзд КПРС проголосив курс на прискорене будівництво комунізму. Країна поринула у вир ідеологічних міфів [18, с. 120]. Пропагандистський образ різко контрастував з реальністю. Будь-яке інакомислення або відхилення від партійної лінії суворо каралося. Партійні ідеологи, засліплені власними догмами, не помічали справжніх настроїв суспільства і сприймали народні рухи як загрозу, хоча саме ці рухи були передвісниками майбутньої кризи системи [14, с. 22–24].

Варто також висвітлити специфіку Кривого рогу, так як це місто займало особливу ланку на карті республіки, виступаючи в ролі її «залізного серця». Як потужний центр металургії та видобутку руди, Кривий Ріг мав статус міста «Шоккових комсомольських будівельних проєктів». Тут безперервно зводилися гігантські гірничо-збагачувальні комбінати, шахти та доменні печі, паралельно розвивалася легка промисловість. Саме така концентрація важкої промисловості в поєднанні з виснажливою працею та прихованим соціальним невдоволенням створила вибухову суміш, що призвела до драматичних подій [14, с. 1–4].

Для чіткого розуміння тих історичних подій важливо чітко уявляти місце, де вони розгорталися. Епіцентром червневих заворушень стала територія Соцміста, а саме район, прилеглий до тодішнього відділку міліції Дзержинського району. Ця установа займала перший поверх одного з п'яти будинків гуртожиткового типу, зведених ще у довоєнний період на вулиці Революційній, 3. Будівлі утворювали своєрідний житловий комплекс із великими дворами, які через систему арок та асфальтованих переходів сполучалися з міським ринком та широкими магістралями.

Будинок міліції, будучи крайнім у цьому ансамблі, мав стратегічно важливе пряме сполучення з проспектом Металургів, що виводило безпосередньо до трамвайної зупинки та Палацу культури. Це перехрестя слугувало важливим транспортним вузлом: звідси шляхи вели до металургійного комбінату, рудників, залізничних станцій, новобудов та старого міста. Це місце завжди було велелюдним і динамічним, адже праворуч, у двох сусідніх будинках, розташовувався вечірній факультет металургійного інституту, де після зміни навчалися робітники. Нині тогочасне приміщення відділку не збереглося, будівлю було зруйновано, а на її місці згодом звели кооперативний дім, що назавжди змінило історичний ландшафт цієї території [14, с. 4–5].

Хоча в історичній пам'яті найбільш яскраво та болісно закарбувався червневий вибух народного гніву 1963 року на Соцмісті, йому передувала не менш драматична, проте старанно замовчувана урядовими кабінетами та спецслужбами прелюдія — масові заворушення у віддаленому робітничому селищі Мирівському, що спалахнули двома роками раніше. Це поселення, що знаходилося неподалік до відвалів та копра рудника імені Карла Лібкнехта, являло собою типовий, суворий зразок радянської індустріальної периферії, де важкість підземної праці гірників поєднувалася з аскетизмом побуту, а соціальна напруга, немов рудничний газ, накопичувалася роками, чекаючи лише на найменшу іскру.

Каталізатором цього соціального вибуху, як і в багатьох подібних випадках тієї доби, стала не сформована політична опозиційність, а стихійне, загострене почуття справедливості, що повстало проти відвертого свавілля та безкарності представників місцевої міліції та народних дружинників, які часто перевищували свої повноваження, перетворюючи охорону порядку на інструмент приниження людської гідності. Коли звістка про черговий акт насильства над затриманим робітником блискавично розлетілася тісними вуличками селища, сотні людей, згуртованих спільною бідною та цеховою

солідарністю, рушили до будівлі місцевого відділку міліції, перетворивши стихійний протест на справжню облогу державної установи.[13, арк. 348]

Це протистояння, що супроводжувалося каменепадом розбитих вікон та лютими вигуками натовпу, стало першим серйозним дзвоником для партійної номенклатури, яка, на жаль, замість того, щоб зробити висновки та піти на діалог із суспільством, обрала звичну тактику замовчування та точкових репресій, лише загнавши хворобу вглиб організму і тим самим підготувавши ґрунт для ще більш масштабної трагедії 1963 року [13, арк. 348]

Для глибинного аналізу подій 1963 року недостатньо лише хронології конфлікту; необхідно поглянути на саму структуру суспільства, яке стало детонатором вибуху. Кривий Ріг початку 1960-х років являв собою унікальний і вкрай нестабільний соціальний конгломерат, сформований форсованою радянською індустріалізацією. Місто, яке офіційна пропаганда малювала як вітрину «ударних комсомольських будов», насправді перетворилося на гігантський плавильний казан, де змішалися полярні верстви населення, створивши вибухонебезпечну суміш [14, с. 57–58].

Специфіка міста полягала в його демографічному наповненні. З одного боку, сюди масово прибувала молодь з усього Радянського Союзу, залучена романтикою великих будов та комсомольськими путівками. З іншого — місто стало прихистком для тисяч демобілізованих військових, які опинилися тут внаслідок масштабного хрущовського скорочення збройних сил. Ці люди принесли з собою дисципліну, але водночас і розчарування та готовність до рішучих дій [14, с. 59].

Проте, мабуть, найважливішим антропологічним фактором була значна концентрація людей з кримінальним досвідом. Кривий Ріг, оточений мережею виправних колоній та таборів, активно використовував дешеву працю засуджених на будівництві промислових гігантів. Після звільнення багато хто з колишніх в'язнів осідав у місті, не маючи змоги або бажання їхати деінде. Цей прошарок населення, загартований таборами та звиклий до жорсткого протистояння системі, привніс у робітниче середовище специфічну

субкультуру, загострене відчуття несправедливості та відсутність страху перед силовим конфліктом [14, с. 60–61].

Умови побуту стали каталізатором, який прискорив реакцію. Величезна маса цього різношерстого населення - вчорашніх солдатів, романтичних комсомольців та колишніх зеків, що скупчувалася в переповнених гуртожитках. Життя в умовах тісноти, відсутності особистого простору та примітивного побуту перетворювало ці будівлі на «вулики», де будь-яка інформація поширювалася миттєво, а мобілізація натовпу займала лічені хвилини. Гуртожитки стали ідеальним середовищем для формування колективної солідарності та швидкої організації стихійного протесту [14, с. 63].

Це різнолике населення, наче губка, вбирало в себе соціальне напруження. Економічні реалії «розвиненого соціалізму» яскраво виражались у дефіциті найнеобхідніших товарів, нескінченні черги, зростання цін та обмеження підсобних господарств постійно підігрівали атмосферу невдоволення. У такому середовищі будь-який інцидент, будь-яка іскра свавілля влади падала на вже підготовлений ґрунт. Тож Криворізький бунт став не випадковим епізодом хуліганства, а закономірним соціальним вибухом, коли накопичена роками енергія «горючого матеріалу» вирвалася назовні, змітаючи штучні бар'єри страху та покори [14, с. 64].

2.6 Дніпродзержинський заколот

Однією з найгучніших подій, що ілюструють радикалізацію міського простору, стали заворушення 25–26 червня 1972 року в Дніпродзержинську (нині Кам'янське), місті, яке мало символічний статус «батьківщини Генерального секретаря ЦК КПРС Л. Брежнєва». Згідно з матеріалами КДБ, причиною повстання стала трагедія, яка трапилася під час затримання трьох

молодих людей працівниками міліції. У спецтранспорті («воронку»), де перебували затримані, сталася пожежа (ймовірно, через хімічні речовини або фаєри), яка призвела до того, що вони загинули, згорівши заживо через бездіяльність конвоїрів [14, с. 72].

Події у Дніпродзержинську 1972 року доповнюють картину непокори та соціального невдоволення в індустріальних центрах УРСР. Цей випадок є ще більш парадоксальним та резонансним, адже стався він не просто в робітничому місті, а на «малій батьківщині» тодішнього Генсека, у розпал епохи так званого «застою» [14, с. 73].

Цей інцидент миттєво переріс у масштабне соціальне невдоволення, що набуло форм політичного протесту. За свідченнями історика О. Бажана, декілька тисяч осіб зібралися для силового захоплення адміністративного центру міста. Повсталі атакували будівлю міського відділу внутрішніх справ (МВВС) і, трохи згодом, офіс міськкому Компартії України [3, с. 140].

Із точки зору просторової історії (SpatialHistory), ці заворушення були актом символічної десакралізації міського простору радянської епохи. Окрім фізичного нищення меблів і документів, учасники заворушень піддавали знищенню ідеологічні символи. Портрети членів Політбюро та Леоніда Брежнєва були викинуті з вікон міськкому партії та публічно спалені на центральній площі під схвальні вигуки учасників [14, с. 76].

У спеціальному повідомленні голови КДБ В. Федорчука зазначено, що для придушення бунту в місто було введено війська. Вони використали сльозогінний газ і бойову зброю для відновлення порядку. Згідно з офіційними даними, кількість заарештованих сягнула близько 350 осіб [3, с. 142].

Події в Дніпродзержинську продемонстрували, що навіть у найбільш ідеологічно захищених місцях (таких як «батьківщина» генсека) влада могла швидко втратити контроль над публічним простором, а прихована соціальна ненависть до номенклатури здатна в одну мить зруйнувати фасад офіційної лояльності [14, с. 71].

Безпосереднім приводом для заворушень стало грубе порушення інструкцій співробітниками міліції під час перевезення затриманих у День молоді. Згідно з висновками службового розслідування та даними КДБ, правоохоронці залишили трьох затриманих у зачиненому спецавтомобілі з каністрою бензину, нехтуючи правилами нагляду. У результаті займання бензинових парів, найімовірніше через запальничку одного із затриманих, сталася пожежа, яка призвела до загибелі трьох осіб (С. Куроп'ятника, П. Майоренка та В. Ланіна) [14, с. 72–73].

Трагічна загибель людей, яку громадськість сприйняла як прояв свавілля міліції, спричинила миттєву реакцію населення. Стихійний мітинг на місці події швидко переріс у масові заворушення. Натовп, обурений ситуацією, перешкоджав роботі пожежних і намагався влаштувати самосуд над правоохоронцями. Протестувальники відбуксировали обгорілий автомобіль до будівлі міськвиконкому, перетворивши цей акт на символ пред'явлення претензій до місцевої влади [13, арк. 46–49].

Ескалація протистояння вилася в штурм адміністративних будівель. Учасники заворушень закидали камінням будівлю міськвиконкому і в подальшому спробували атакувати міський відділ міліції. Протест набув виразної антибюрократичної та антиміліцейської спрямованості: зафіксовані випадки нападів на представників влади, водночас магазини та інші цивільні об'єкти не зазнавали пограбувань [14, с. 75].

Для придушення заворушень довелося залучити внутрішні війська та курсантів школи міліції. Ситуацію вдалося стабілізувати лише після застосування зброї (стрільби холостими набоями) і введення військових підрозділів у місто [13, арк. 52].

Події супроводжувалися численними репресивними заходами. За участь у заворушеннях було заарештовано десятки осіб, сімох організаторів засудили до ув'язнення терміном від 5 до 15 років. Разом із тим влада змушена була визнати провину правоохоронців: винних у трагедії засудили до 8 років позбавлення волі, а низку партійних і міліцейських керівників звільнили з

посад. Цей інцидент яскраво демонструє тендітність суспільного договору в радянському суспільстві 1970-х років, де навіть побутовий конфлікт міг перерости в серйозний антисистемний протест [14, с. 78–80].

2.7 Роль колективної пам'яті та травматичного досвіду у формуванні антисистемних настроїв промислових регіонів УРСР в 1950–1960-х роках

Аналіз ролі колективної пам'яті та травматичного досвіду у формуванні антисистемних настроїв промислових регіонів УРСР в 1950–1960-х роках демонструє складний і довготривалий процес соціальної мобілізації. Аналіз масових заворушень у промислових центрах Півдня та Сходу УРСР дозволяє побачити їх не як хаотичні інциденти, а як результат глибинної взаємодії колективної пам'яті та пережитої несправедливості. В умовах радянської інформаційної ізоляції усні перекази та колективний досвід відігравали ключову роль у формуванні негативного сприйняття влади, яку вважали джерелом загрози [25, с. 28].

За дослідженнями, тригерами протестної активності найчастіше слугували випадки фізичного насильства чи свавілля з боку правоохоронних органів. Такі події стимулювали солідарність громади, яка протиставляла себе представникам влади. Наприклад, у Херсоні 1953 року побиття підлітка міліціонером спровокувало масовий протест, що перетворився на політичну акцію. Понад 500 осіб згуртувалися під гаслами справедливості, що демонструвало наявність глибоко вкоріненого суспільного запиту, який не знаходив свого вирішення в рамках існуючої системи. Цей випадок закріпив алгоритм соціальної поведінки: фізичний опір і колективний тиск сприймалися як єдині можливі способи відповіді на порушення з боку влади [25, с. 28-29].

Поступове накопичення такого досвіду можна простежити на прикладі подій у Дніпропетровській області. Інциденти початку 1960-х років, наприклад,

у Кривому Розі, показують загострення протестних настроїв. Зокрема, випадок 1961 року, коли натовп виступив на захист жінки, що зазнала переслідування через незаконну торгівлю насінням, і це завершилося розгромом відділку міліції та знищенням службового транспорту. Така реакція громадян стала свідченням стійкої готовності до «горизонтальної солідарності», де дії правоохоронців сприймалися як агресія проти громади [25, ст. 28–29]. Феномен соціального вибуху в індустріальних центрах (Кривий Ріг, Донецьк, Дніпродзержинськ) неможливо пояснити виключно економічними чинниками чи хуліганством. Глибинною причиною радикалізації була специфічна структура колективної пам'яті населення цих регіонів, яка формувалася на перетині кількох травматичних досвідів: селянського (постголодоморного), воєнного та табірнього.

По-перше, урбанізація 1950-х років мала «селянське обличчя». Значну частину робітничого класу складали вчорашні колгоспники, які втікали до міст від безправ'я та злиднів села. Ці люди принесли в індустріальне середовище приховану пам'ять про Голодомор 1932–1933 років та репресії. Як зазначає Олег Бажан, підвищення цін на продовольство у 1962 році стало для цієї групи не просто економічною проблемою, а потужним психологічним тригером, що актуалізував страх перед новим голодом. Реакція на, здавалося б, незначні перебої з хлібом була настільки гострою саме тому, що накладалася на незагоєну травму попередніх десятиліть [3, с. 132–134].

По-друге, важливим фактором стала ментальність «фронтового покоління». Чоловіки, які пройшли Другу світову війну, мали загострене почуття справедливості та низький поріг толерантності до насильства. Зіткнення героїчного міфу «народу-переможця» з реальною бідністю, бюрократією та міліцейським свавіллям породжувало когнітивний дисонанс. Дослідники масових заворушень вказують, що значну частину активних учасників бунтів складали саме колишні фронтовики, для яких фізичний опір владі був допустимим інструментом відновлення справедливості [25, с. 45].

По-третє, специфікою промислових регіонів була висока концентрація осіб із кримінальним минулим. Після амністії 1953 року та подальших реформ ГУЛАГу тисячі колишніх в'язнів осіли на «будовах комунізму» через обмеження прописки у великих центрах. Анатолій Дольчук у своєму дослідженні соціальної історії Дніпропетровщини підкреслює, що це призвело до дифузії кримінальної субкультури в робітниче середовище. Мова йде не лише про сленг чи татуювання, а про засвоєння специфічних поведінкових кодів: недовіри до правоохоронців, солідарності проти «начальства» та готовності до бунту як форми захисту гідності. У цій оптиці напад на міліцейський відділок сприймався не як злочин, а як акт відплати системі гноблення [14, с. 60–62].

Архівні документи фіксують, що під час заворушень натовп часто використовував гасла, які апелювали до «справжньої» радянської влади, протиставляючи її місцевим «чиновникам-буржуям». Це свідчить про те, що колективна пам'ять робітників зберігала ідеалізований образ революційної справедливості, який вступав у конфлікт із практикою реального соціалізму. Таким чином, індустріальні бунти були не антирадянськими у сенсі ідеології (як дисидентський рух), а антисистемними у сенсі практики — це був бунт «ошуканих вкладників» комунізму, які вимагали виконання обіцянок, даних владою [13, арк. 55–58].

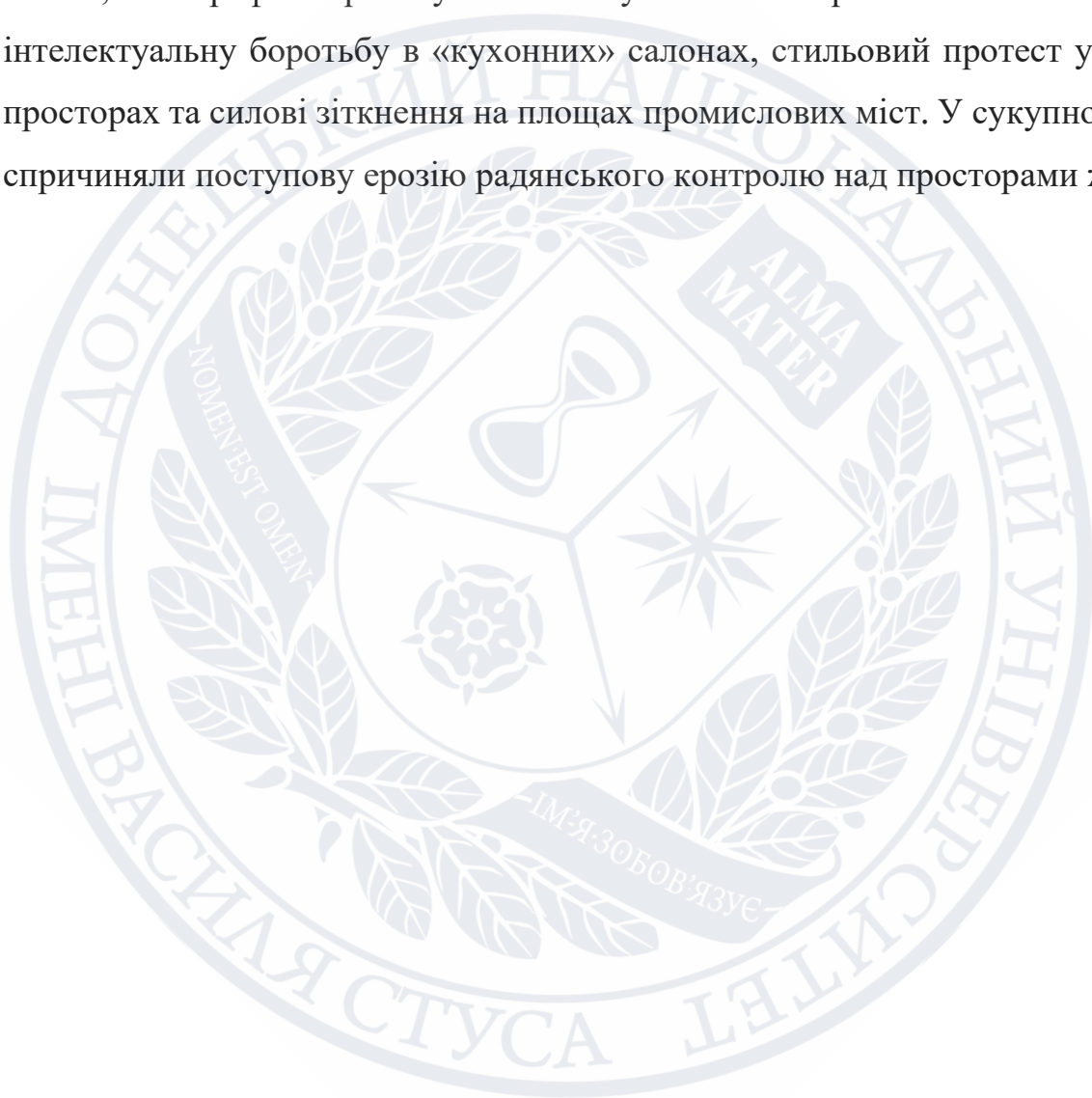
Кульмінацією відкритих виступів стали події у Кривому Розі 1963 року. Жорстоке побиття затриманого солдата міліцією викликало значний громадський резонанс, призвело до сутичок і масових акцій протесту за участю понад 600 осіб. Використання владою водометів і вогнепальної зброї зі смертельними наслідками остаточно утвердили у свідомості місцевих жителів негативний образ правоохоронців.

Незважаючи на репресії та замовчування виступів у державній пресі, ці події продовжували жити в колективній пам'яті. «Сарафанне радіо» передавало інформацію про протести як героїчні приклади боротьби за справедливість. До початку 1970-х років у мешканців індустріальних міст Придніпров'я вже

сформувалася культурна традиція опору свавіллю, яка реалізувалася у подальших подіях, таких як протести в Дніпродзержинську 1972 року. Це підтверджує важливість травматичного досвіду та соціальної пам'яті у формуванні антисистемних настроїв [25, ст. 29-30].

Отож, проведено просторовий аналіз феномену антирадянського спротиву, що дало змогу простежити розвиток протестних практик від приватної сфери до відкритої радикалізації громадського простору. По-перше, з'ясовано, що в умовах тотального одержавлення публічної сфери головним осередком опору став приватний простір. Використання драматургічного підходу Ервінга Гофмана допомогло визначити квартири шістдесятників (наприклад, А. Горської) та домашні музеї (І. Гончара) як своєрідні "закулісні" простори, де відбувались процеси дезатомізації суспільства та створення альтернативних смислів. Ці місця функціонували не просто як житлові приміщення, а як квазіпублічні інституції — лекційні зали, архіви, хаби, які розхитували монополію держави на інформацію та історію. У цьому контексті феномен «Лісової академії» В. Мороза демонструє прагнення створювати «природні зони свободи», де фізична відстань від імперського центру сприяла збереженню автентичності. По-друге, дослідження молодіжних субкультур (зокрема львівських хіпі) розкрило механізми символічного повернення місту альтернативних сенсів. Топос «Святого Саду» постає як «альтернативна республіка» та місце пам'яті, де через тілесні практики й ігнорування радянських норм формувалася нова ідентичність. Мережа руху «Система», зі своїми практиками автостопу й інтеграції у вигляді «в писок», була інтерпретована як паралельна соціальна інфраструктура, що ігнорувала адміністративні кордони держави. Переломним моментом стала акція 1987 року у Львові, коли субкультурний ескапізм перетворився на відкриту політичну маніфестацію, спрямувавши протест проти системи та позбавивши його страху перед репресіями. По-третє, аналіз масових заворушень у промислових центрах, таких як Кривий Ріг (1963 р.) та Дніпродзержинськ (1972 р.), виявив потужний низовий протестний потенціал, що суттєво відрізнявся від

інтелектуального дисидентського руху. Ці події були стихійними соціальними повстаннями, у яких побутові конфлікти з правоохоронцями швидко набували політичного підґрунтя. Захоплення адміністративних будівель силовим шляхом і знищення радянської символіки свідчили про кризу легітимності влади та готовність до фізичного спротиву задля відновлення справедливості. Таким чином, топографія спротиву в УРСР була багатшаровою: вона охоплювала інтелектуальну боротьбу в «кухонних» салонах, стильовий протест у міських просторах та силові зіткнення на площах промислових міст. У сукупності ці дії спричиняли поступову ерозію радянського контролю над просторами життя.



РОЗДІЛ 3. СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ ВИМІР ОПОРУ: СТРАТЕГІЇ ЗБЕРЕЖЕННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ПАМ'ЯТІ

3.1. «Боротьба за календар»: релігійні та народні свята як механізм збереження традиційної ідентичності

Активна фаза насадження радянської обрядовості розпочалася у 1960-х роках і була безпосередньо пов'язана з посиленням антирелігійної кампанії, коли партійне керівництво усвідомило неможливість подолання релігійності виключно адміністративними заборонами. Стратегія влади полягала у створенні штучних замінників традиційних сакральних ритуалів, які мали витіснити церкву з повсякденного життя громадян та заповнити духовний вакуум ідеологічно правильним змістом [15, с. 10]. Для реалізації цього завдання при виконках місцевих рад створювалися спеціальні комісії з радянських традицій, свят та обрядів, які контролювали впровадження нових сценаріїв «червоних свят» у побут населення [15, с. 11]. Особливий акцент робився на ключових етапах людського життя: замість традиційного хрещення, яке влада намагалася викорінити як «пережиток минулого», примусово впроваджувався обряд «звездин» або «урочистої реєстрації народження», який мав відбуватися у спеціально збудованих Палацах щастя з використанням радянської символіки замість християнської [15, с. 12]. Аналогічній трансформації піддавали інститут шлюбу: церковне вінчання замінювали «комсомольськими весіллями», де роль священника виконував представник РАГСу, а замість ікон використовувалися портрети вождів, що мало на меті сакралізувати лояльність до держави, а не до Бога [15, с. 13].

Попри потужний адміністративний тиск та залучення значних фінансових ресурсів для популяризації нових обрядів (безкоштовні подарунки, надання приміщень, транспортне забезпечення), процес їх сприйняття населенням був складним і неоднозначним. Як зазначається у джерелі, українці часто вдавалися

до подвійної обрядовості: офіційно реєстрували події за радянським сценарієм, щоб уникнути проблем на роботі чи навчанні, але згодом таємно здійснювали релігійні обряди хрещення чи вінчання, зберігаючи вірність традиції [15, с. 14]. Це свідчить про те, що радянська обрядовість, попри її зовнішню помпезність та масовість, залишалася формальною оболонкою, тоді як справжній ідентичнісний код нації продовжував відтворюватися у приватному просторі. З точки зору публічної історії, цей «обрядовий дуалізм» був формою пасивного культурного опору: ігноруючи ідеологічний зміст нав'язаних свят і зберігаючи прив'язку до релігійного календаря, українське суспільство демонструвало несприйняття радянської моделі колективної пам'яті, де людина була лише гвинтиком системи, позбавленим права на власну історію [15, с. 15].

Політика радянської влади у сфері формування нової історичної спільноти передбачала не лише фізичне усунення опонентів режиму, а й тотальну перекодифікацію повсякденного життя, ключовим елементом якого був календарний цикл. Як зазначають дослідники, партійна номенклатура швидко усвідомила, що адміністративна заборона церкви не дає бажаного результату без створення привабливої альтернативи, тому починаючи з 1960-х років в УРСР розгортається масштабна кампанія з впровадження так званої «нової радянської обрядовості» [6, с. 26]. Метою цього процесу було витіснення релігійних свят із публічного простору та заміна їх сурогатними світськими ритуалами: замість хрестин впроваджувалися «звездини» (урочиста реєстрація новонароджених), замість церковного вінчання — комсомольські весілля, а традиційні поминальні дні намагалися замінити уніфікованими громадянськими панахидами. Ця стратегія, за влучним визначенням істориків, мала перетворити сакральний час народу на контрольований «радянський час», де немає місця для приватної чи національної пам'яті, а всі дати прив'язані до ідеологічних маркерів режиму [44, с. 56].

Однак реакція українського суспільства на ці нововведення продемонструвала стійкість традиційних культурних кодів, які трансформувалися у форму прихованого опору. В умовах тотального контролю

віруючі та просто носії традиції були змушені вдаватися до стратегій соціальної мімікрії, які Н. Шліхта характеризує як феномен «радянського віруючого» — людини, яка ззовні демонструвала лояльність до системи, але у приватному просторі продовжувала жити за власним календарем [49, с. 167–169].

Боротьба за обрядовість перейшла у площину «подвійної свідомості»: вдень громадяни виходили на першотравневі демонстрації, а вночі або за зачиненими дверима відзначали Великдень та Різдво. Етнографічні розвідки фіксують численні випадки адаптації ритуалів до репресивних умов: колядування відбувалося вибірково, лише у перевірених хатах, освячення пасок переносилося на ранні години або здійснювалося підпільно, а релігійні атрибути (ікони) в інтер'єрі сільських хат часто маскувалися під портрети радянських лідерів або завішувалися рушниками під час візитів перевіряючих [44, с. 34–38].

У працях провідної української етнологині Валентини Борисенко, зокрема у дослідженні «Традиції та життєдіяльність етносу», наголошується, що процес витіснення традиційних свят радянськими сурогатами наштовхнувся на потужний, хоч і прихований, опір населення, який набув форм «ритуального двовір'я». Авторка підкреслює, що в умовах, коли публічний простір був тотально заідеологізованим, головним осередком збереження забороненої обрядовості стала родина, яка перебрала на себе функції інституту національної пам'яті. Основним методом опору насадженню «червоних дат» стала стратегія розмежування офіційного та сакрального часу: українці були змушені брати участь у радянських демонстраціях як у своєрідному ритуалі лояльності, тоді як справжнє святкування (Різдва, Великодня) відбувалося у вузькому родинному колі [5, с. 6–7].

Особливу увагу дослідниця звертає на тактики адаптації традиції, зокрема на феномен «маскування» релігійного змісту. В умовах антирелігійних гонінь молодь продовжувала практикувати зимові обходи (колядування, щедрування), однак ці дії часто подавалися як «народна самодіяльність» без релігійного підтексту, що дозволяло легалізувати обряд перед владою. Ще однією формою

спротиву була так звана «дублююча обрядовість». Як зазначає В. Борисенко, офіційна реєстрація новонародженого в РАГСі (радянський обряд «звездин») сприймалася населенням лише як юридична формальність. Після неї більшість родин, навіть потайки від партійних органів, здійснювала традиційний обряд хрещення, вважаючи саме його легітимним актом долучення дитини до роду. Така стійкість свідчила про те, що колективна пам'ять народу виявилася сильнішою за адміністративний тиск, а збереження дідівських обрядів стало формою «тихого» політичного протесту проти уніфікації [5, с. 9].

З точки зору публічної історії, це протистояння можна трактувати як боротьбу двох наративів пам'яті: офіційного, який прагнув уніфікації та забуття національного коріння, та комунікативного, що спирався на усну передачу традицій від покоління до покоління. Родинне застілля на Святвечір перетворювалося на акт політичного спротиву, оскільки воно руйнувало монополію держави на формування світогляду людини. Як наслідок, радянській владі так і не вдалося повністю сакралізувати свій календар: штучні свята сприймалися населенням переважно як додаткові вихідні, тоді як «заборонені» дати зберігали свій високий екзистенційний статус, ставши основою для збереження національної ідентичності в умовах бездержавності [7, с. 18].

3.2 Вертеп і коляда як форми усної трансляції заборонених історичних наративів

Важливим фактором для дослідження «календарного опору» стала змістова трансформація різдвяних текстів, які в умовах тоталітарної цензури еволюціонували з релігійної містерії в унікальний канал трансляції альтернативної історії. Як свідчать джерела, у 1950–1980-х роках паралельно з канонічними текстами побутував пласт так званих «повстанських колядок», що використовували традиційну обрядову форму для фіксації травматичного

досвіду нації. Хрестоматійним прикладом є колядка «Сумний Святий Вечір в сорок шостім році», яка деконструювала радянський міф про «золотий вік», описуючи реалії повоєнних репресій: «Ісус маленький ручки простягає, / Мати Україна в кайданах ридає». У цьому тексті біблійний сюжет переосмислювався крізь призму національної трагедії: постать Ірода асоціювалася зі сталінським режимом («червоною Москвою»), а новонароджений Христос символізував надію на майбутнє звільнення [27, с. 138]. Виконання таких творів за родинним столом перетворювалося на акт політичної ініціації молоді, якій через фольклор передавалася правда про боротьбу УПА та Голодомор, старанно викреслена зі шкільних підручників.

Найвищою точкою політизації цієї традиції стали події січня 1972 року, відомі як «Арештована коляда». Ініційовані творчою інтелігенцією Києва та Львова (Василем Стусом, Іриною Калинець, Євгеном Сверстюком), ці вертепи вийшли за межі етнографічної реконструкції, ставши формою відкритого громадського виклику. Учасники дійства свідомо відмовилися від офіційного соцреалізму: їхні сценарії містили гостру сатиру на партійну номенклатуру, а зібрані під час колядування кошти (близько 250 рублів у львівській ватазі) призначалися не для власного збагачення, а для «Громадської каси» фонду допомоги політв'язням та їхнім родинам, зокрема для поїздок на побачення у мордовські табори [3, с. 145].

Реакція тоталітарної системи була миттєвою: КДБ кваліфікувало відновлення традиції вертепу як «націоналістичне збіговисько», спрямоване на підриг радянського ладу. У відповідь на коляду 1972 року органи держбезпеки розпочали масштабну спецоперацію «Блок». Вже 12–14 січня відбулася хвиля арештів ключових фігурантів вертепів у Києві та Львові: за ґратами опинилися Василь Стус, В'ячеслав Чорновіл, Іван Світличний та інші лідери шістдесятництва [3, с. 146]. Цей погром засвідчив, що влада сприймала звернення до історичної пам'яті та народної обрядовості як екзистенційну загрозу, прирівнюючи носіння народного строю та виконання колядок до особливо небезпечного державного злочину.

Найбільш резонансним прикладом того, як боротьба за збереження обрядовості перетворилася на відкрите політичне протистояння з режимом, стали події січня 1972 року, що увійшли в історію дисидентського руху під назвою «Арештована коляда». Як зазначають історики, на початку 1970-х років українська інтелігенція у Львові та Києві свідомо трансформувала традиційний різдвяний вертеп із суто етнографічного дійства на акт громадянської непокори та солідарності. Учасниками ватаг колядників стали знакові постаті культурного опору: Василь Стус, Ірина Калинець, Стефанія Шабатура, Леонід Плющ та інші. Вони не лише відтворювали заборонені сакральні тексти, а й використовували обряд для збору коштів у так звану «Громадську касу» для допомоги політв'язням та їхнім родинам, що КДБ кваліфікувало як антирадянську діяльність [3, с. 145].

Реакція влади була миттєвою та жорсткою. Одразу після різдвяних свят, 12–14 січня 1972 року, органи держбезпеки розпочали масштабну спецоперацію під кодовою назвою «Блок», спрямовану на нейтралізацію учасників коляди та розгром самвидаву. У Києві та Львові відбулися масові обшуки та арешти; серед затриманих за участь у вертепі опинилися Василь Стус, Іван Світличний, Євген Сверстюк та десятки інших митців, яких згодом було засуджено до тривалих термінів ув'язнення за статтею «антирадянська агітація і пропаганда» [35, с. 28]. Цей епізод став переломним моментом в історії опору: він продемонстрував, що в очах тоталітарної системи звернення до національної пам'яті та традиційної обрядовості прирівнювалося до державного злочину. Заборона коляди 1972 року фактично поклала край періоду «відлиги» та засвідчила перехід влади до політики «етноциду», коли будь-який публічний прояв української ідентичності поза межами дозволеного соцреалізму трактувався як загроза існуванню імперії [3, с. 147].

Підсумовуючи, можна стверджувати, що у досліджуваний період (1950–1980-ті рр.) календарна обрядовість та пов'язані з нею фольклорні тексти перестали бути лише етнографічним явищем. Вони стали інструментом «контрпам'яті» (за термінологією М. Фуко) — механізмом, завдяки якому

суспільство зберігало альтернативну версію історії, протилежну державній. Влада, намагаючись витіснити релігійні свята та замінити їх радянськими сурогатами («звездинами», комсомольськими весіллями), зазнала поразки у боротьбі за свідомість. Українська обрядовість виявилася стійкою адаптивною системою, яка змогла «законсервувати» національну ідентичність у найтяжчі часи застою, ставши ментальною основою для національного відродження кінця 1980-х років.

3.3 «Поетичне кіно» і «Самвидав»: альтернативні канали комунікації та збереження історичної правди

У контексті дослідження опору радянській системі феномен українського поетичного кіно 1960-х - початку 1970-х років (творчість С. Параджанова, Ю. Іллєнка, Л. Осики, І. Миколайчука) варто розглядати не лише як мистецьку течію, а як специфічну форму актуалізації колективної пам'яті, що виникла у відповідь на кризу офіційної ідеології. Як зазначають дослідники, в умовах, коли вербальні канали комунікації (література, преса) підлягали жорсткій політичній цензурі, саме кінематограф став тим простором, де стало можливим візуальне відтворення пригніченої національної ідентичності [45, с. 14]. На відміну від канону соцреалізму, який був орієнтований на конструювання образу уніфікованого «радянського майбутнього» та нівелювання етнічних відмінностей, представники поетичної школи здійснили радикальний поворот до минулого. Вони відмовилися від лінійно-історичного наративу на користь міфопоетичного, де час є циклічним, а людина нерозривно пов'язана з родом, землею та традицією [21, с. 210].

Цей естетичний вибір мав глибоке політичне підґрунтя: через систему складних метафор, кольорових рішень та етнографічних деталей митці реконструювали на екрані архетипний світ українства, який радянська влада

намагалася стерти або маргіналізувати як «пережиток». Фільми цієї школи функціонували як медіатори пам'яті: вони повертали у публічний простір заборонені або забуті культурні коди - від народного костюма та діалекту до релігійної обрядовості та психології індивідуалізму, притаманної українській ментальності [43, с. 35].

Таким чином, «поетичне кіно» стало формою візуальної контрпам'яті (counter-memory), що кидала виклик імперському наративу про «злиття націй». Як слушно зауважує І. Дзюба, це було мистецтво, яке не просто фіксувало реальність, а творило альтернативну дійсність, де українська культура поставала як самодостатня цивілізаційна система, а не як провінційний додаток до радянської культури, що й стало головною причиною розгрому цієї течії партійною номенклатурою на початку 1970-х років [31, с. 245].

Розглядаючи форми спротиву радянському унітаризму варто виокремити представників українського поетичного кіно у протистоянні радянській культурній уніфікації, це було звернення до глибинних архетипних пластів національної свідомості, що дозволило створити на екрані альтернативну модель світу. Як стверджує кінознавець Сергій Тримбач, у той час як офіційна доктрина соцреалізму вимагала зображення «людини соціальної» — активного будівника комунізму, позбавленого сумнівів та вписаного у лінійний історичний прогрес, режисери-шістдесятники вивели на авансцену «людину природну». Цей герой (Іван Палійчук у Параджанова, Іван Дідух у Осики) існує не в історичному часі, а в міфологічному, де минуле не зникає, а вічно відтворюється через ритуал, смерть і народження [Кіно народжене Україною, с. 210]. Такий поворот означав свідому відмову від радянського наративу сучасності: митці занурювали глядача у герметичний космос традиційної культури, де діють віковічні етичні закони, а не партійні директиви.

Найяскравішим втіленням цієї концепції стала стрічка Сергія Параджанова «Тіні забутих предків» (1964). Режисер, екранізуючи повість М. Коцюбинського, фактично здійснив візуальну реконструкцію архаїчного світу Гуцульщини, який постав на екрані як самодостатня цивілізація. Лариса

Брюховецька зазначає, що новаторство кіномови (зокрема, експресивна камера Юрія Іллєнка) полягало у руйнації дистанції: камера перестала бути стороннім спостерігачем-фіксатором, а стала активним учасником містерії, занурюючи глядача всередину обряду [45, с. 19].

Параджанов ігнорував обов'язковий для радянського кіно соціально-класовий конфлікт, акцентуючи натомість на екзистенційних категоріях - фатумі, кровній помсті, єдності з природою.

Цю лінію «екранної археології» продовжив Леонід Осика у фільмі «Камінний хрест» (1968). Якщо Параджанов працював із кольором, то Осика зосередився на пластиці та фактурі, перетворивши соціальну новелу Василя Стефаника про еміграцію на філософську притчу про розрив із корінням. Образ Івана Дідуха, який несе на собі камінний хрест на гору, трактується дослідниками як універсальна метафора української долі - трагедії людини, яку насильно виривають із рідного ґрунту [21, с. 225]. Встановлення хреста стає актом сакралізації простору, спробою залишити знак своєї присутності у вічності. Окрім вітчизняних дослідників, феномен поетичного кіно як інструменту конструювання альтернативної ідентичності глибоко проаналізований у західній академічній думці. Американський історик Джошуа Ферст у своїй фундаментальній праці «Українське кіно: приналежність та ідентичність в часи Відлиги» зазначає, що головною загрозою для радянської ідеологічної системи у фільмах цього періоду був не так етнографічний зміст, як радикальна зміна моделі суб'єктності. Якщо соцреалізм був орієнтований на виховання колективного «радянського суб'єкта», то поетичне кіно апелювало до індивідуального, інтимного переживання, змушуючи глядача відчувати фізичну причетність до зображуваного світу через так звану «гаптичну» (дотикову) естетику. Ферст підкреслює, що через використання складної візуальної метафорики ці фільми створювали простір «внутрішньої еміграції»: переглядаючи «Тіні забутих предків», українець випадав із уніфікованого радянського контексту і ставав громадянином іншого, суто українського

культурного простору, що сприяло кристалізації національної свідомості на підсвідомому рівні [52, с. 122].

У цьому контексті показовим є також аналіз фільму Юрія Іллєнка «Білий птах з чорною ознакою» (1971), який став спробою легітимізувати складну, поліфонічну історичну пам'ять про Другу світову війну. Західні дослідники звертають увагу на те, що це була безпрецедентна для радянського екрану спроба подати образ воїна УПА (Ореста Дзвонаря) не як одновимірну карикатуру на ворога, а як трагічну, гуманізовану постать людини, яка робить свідомий вибір на користь боротьби за свою землю [51, с. 175]. Хоча фільм зазнав цензурних втручань, сам факт появи на екрані естетично привабливого образу повстанця руйнував монолітний радянський міф про «Велику Вітчизняну війну» як простір однозначного поділу на «своїх» і «фашистів». Це дозволило глядачам побачити в історії 1940-х років громадянську трагедію українців, розділених ідеологіями, що стало важливим кроком до відновлення повноти національної пам'яті та «розморожування» історичної травми [51, с. 183].

Таким чином, візуалізуючи ці архетипи, поетичне кіно виконувало терапевтичну функцію для колективної пам'яті: воно повертало українському суспільству, травмованому радянською модернізацією, відчуття власної історичної тягlosti та глибини.

В умовах тотальної інформаційної блокади ключовим інструментом збереження колективної пам'яті став феномен «самвидаву», який дослідники визначають не просто як спосіб розповсюдження забороненої літератури, а як повноцінну «другу культуру» зі своєю інфраструктурою та етикою. Як зазначає Георгій Касьянов, самвидав виконував функцію альтернативного національного архіву: у машинописних копіях, що передавалися з рук в руки («сліпі» четверті-п'яті копії на цигарковому папері), фіксувалася та історія України, яку влада намагалася фізично знищити. Особливого значення набула публіцистика, що викривала сталінські репресії та політику русифікації. Класичним прикладом масового самвидаву стала праця Івана Дзюби

«Інтернаціоналізм чи русифікація?» (1965). Хоча автор офіційно надіслав її до ЦК КПУ як аналітичну записку, текст миттєво «пішов у народ»: його перефотографували, переписували від руки та розповсюджували тисячами примірників по всій республіці, що перетворило наукову розвідку на маніфест національного опору [19, с. 61–62].

Вершиною організаційного оформлення цього опору стало видання нелегального громадсько-політичного журналу «Український вісник», заснованого В'ячеславом Чорноволом у 1970 році. На відміну від спорадичних листівок, це було системне періодичне видання (вийшло 6 випусків), яке ставило за мету хроніку поточних репресій та оприлюднення замовчуваних фактів історії (наприклад, про загибель Алли Горської чи судові процеси над дисидентами). Чорновіл вибудував унікальну мережу кореспондентів: інформація про арешти чи порушення прав людини стікалася до Львова з усієї України, там оброблялася і у вигляді журналу поверталася до читача. «Український вісник» став першим в УРСР незалежним органом друку, який де-факто зруйнував державну монополію на інформацію, створивши паралельний простір «чесної історії» [19, с. 105].

Важливим елементом цієї системи був так званий «Тамвидав» - публікація творів українського опору на Заході. Існував налагоджений канал передачі мікроплівок за кордон (через іноземних туристів та дипломатів), після чого тексти друкувалися у видавництвах «Смолоскип» чи «Сучасність» і поверталися в Україну через ефіри радіостанцій «Свобода» та «Голос Америки». Це створювало «ефект бумеранга»: радянський громадянин дізнавався про події у власному місті (наприклад, про арешти 1972 року) з західного радіо. Така циркуляція інформації формувала у населення стійке уявлення про існування «іншої правди», відмінної від офіційної пропаганди, і не дозволяла владі приховати масштаби репресій [19, с. 129].

Окремим, найбільш драматичним пластом цього явища був так званий «табірний самвидав», що творився безпосередньо у місцях позбавлення волі (мордовських таборів та пермських зонах). Як свідчить у своїх спогадах

дисидент Василь Овсієнко, в умовах тотальних обшуків і вилучення рукописів, українські політв'язні розробили унікальні методи фіксації та передачі інформації на волю, перетворюючи власну пам'ять на «живий архів». Поетичні твори Василя Стуса, Ігоря Калинця чи Тараса Мельничука записувалися на смужках цигаркового паперу, капсулювалися і передавалися під час побачень через поцілунки або ковталися, щоб бути винесеними назовні. Часто тексти доводилося вивчати напам'ять цілими збірками, щоб відтворити їх на папері вже після звільнення або передати «естафетою» через інших в'язнів[35, с. 115]. Цей феномен «усної літератури» став вищою формою ментального опору: фізично ізолювавши носіїв пам'яті, система не змогла зупинити циркуляцію їхніх ідей.

Окрім створення нових текстів, важливою функцією самвидаву була реставрація історичної пам'яті про репресоване мистецтво 1920–30-х років. Дослідник Олесь Обертас зазначає, що значну частку підпільного обігу становили передруки творів «Розстріляного відродження» — Миколи Хвильового, Миколи Зерова, Валер'яна Підмогильного, чиї імена були викреслені з радянських підручників. Передрук цих текстів на друкарських машинках «Еріка» чи «Колібрі» сприймався шістдесятниками як акт відновлення історичної справедливості та безперервності української культурної традиції, яку більшовики намагалися перервати у 1937 році [46, с. 52].

Анатолій Русначенко також звертає увагу на роль жіноцтва у цьому процесі, адже саме жінки (Віра Лісова, Надія Світлична, Михайлина Коцюбинська) часто брали на себе небезпечну роботу з тиражування (передрук) та розповсюдження матеріалів. Ця «технічна» робота була фундаментом опору: кожна нова копія забороненого тексту, передана знайомим, розширювала коло «посвячених» і формувала альтернативну соціальну мережу, яка базувалася на довірі та спільних цінностях, стаючи прообразом громадянського суспільства [32, с. 168]. Таким чином, самвидав об'єднав творчість сучасників, повернення

спадщини попередників та жертовну працю розповсюджувачів у єдиний механізм збереження національної ідентичності.

Підсумовуючи аналіз соціокультурного виміру опору, який відбувався на рівні символічної боротьби за збереження національної ідентичності та історичної пам'яті. Дослідження показує, що в умовах неможливості відкритої політичної активності культура і повсякденні практики стали основними інструментами протидії тоталітарній уніфікації.

По-перше, аналіз явища «календарного опору» засвідчив провал радянської політики заміщення традиційних свят штучно створеними заміниками (на кшталт «звездин»). Українське суспільство відреагувало через феномен «подвійної обрядовості», коли офіційна участь у радянських ритуалах супроводжувалася таємним дотриманням релігійних традицій у приватному житті. Особливо яскраво це проявилось через трансформацію різдвяних вертепів у форму політичного протесту. Зокрема, події «Арештованої коляди» 1972 року підтвердили перехід фольклору з етнографічної площини у політичну, слугуючи засобом трансляції заборонених наративів («повстанська коляда») та збору коштів для підтримки політичних в'язнів.

По-друге, дослідження українського поетичного кіно 1960-х років (роботи С. Параджанова, Ю. Іллєнка, Л. Осики) дозволило трактувати його як форму «естетичного опору» канонам соціалістичного реалізму. Кінематографісти через архетипи української культури («людина природна» як альтернатива «соціальній людині» радянської ідеології) створили простір екранної «контрпам'яті». Завдяки використанню міфологічних образів, діалектів і національної символіки ці фільми допомагали глядачам відчувати безперервність історичного й культурного коріння, яке влада прагнула викреслити.

По-третє, уточнено значення самвидаву як ключового інструменту альтернативної комунікативної системи. Видання «Українського вісника», поширення публіцистичних творів І. Дзюби й «табірна література» виконували функцію національного архіву, який документував реалії репресій і процеси

русифікації. Завдяки механізму «ефекту бумеранга», коли інформація поверталася через західні радіостанції, державна монополія на інформацію була зруйнована, а це підтримувало інтелектуальний супротив.

Отже, символічний опір 1950–1980-х років став засобом збереження культурного коду української нації, не дозволивши їй розчинитися в загальнорадянському контексті. Це заклало ментальне підґрунтя для подальшого національного відродження.



ВИСНОВКИ

У магістерській роботі здійснено комплексне дослідження феномену опору радянській тоталітарній системі в УРСР у другій половині 1950-х – 1980-х роках, яке дозволило переосмислити його не як сукупність розрізнених політичних акцій, а як системний соціокультурний процес творення «альтернативної публічної сфери». Застосування методологічного інструментарію PublicHistory, SpatialHistory та MemoryStudies дало змогу змістити фокус з інституційної історії дисидентських організацій на історію повсякденного спротиву, виявивши, що головним полем битви була боротьба за простір, ідентичність та комунікацію.

Підсумовуючи комплексне дослідження феномену антирадянського опору в Українській РСР у другій половині 1950-х – 1980-х роках, необхідно зазначити, що даний історичний процес не може бути зведений виключно до хронології діяльності дисидентських організацій чи переліку репресивних заходів влади, а являє собою багатовимірне соціокультурне явище, яке охоплювало всі сфери людського буття — від приватного побуту до публічних маніфестацій. Застосування методологічного інструментарію PublicHistory, SpatialHistory та MemoryStudies дозволило здійснити деконструкцію радянського міфу про «монолітну єдність» суспільства і виявити, що тоталітарна система, попри позірну стабільність, постійно перебувала у стані латентної громадянської війни за контроль над простором, свідомістю та пам'яттю. Ключовим висновком роботи є теза про те, що опір режиму не був маргінальною девіацією окремих інтелектуалів, а виступав системною реакцією суспільного організму на спроби уніфікації та стирання національної ідентичності, трансформуючись від пасивного ескапізму до активних форм боротьби за створення альтернативної публічної сфери.

Аналіз просторового виміру спротиву засвідчив, що в умовах тотального одержавлення публічних майданчиків первинним bastіоном свободи стала приватна сфера, яка парадоксальним чином набула політичних функцій. Крізь призму драматургічного підходу Ервіна Гофмана вдалося встановити, що так

звані «залаштунки» радянського життя, якими виступали комунальні кухні, приватні квартири шістдесятників та мистецькі майстерні, трансформувалися в унікальні лабораторії інакодумства, де відбувалася регенерація соціального капіталу та відновлення довіри між людьми. Дослідження функціонування квартири Алли Горської та домашнього музею Івана Гончара переконливо доводить, що ці локації переросли статус приватних помешкань, ставши повноцінними альтернативними інституціями невідцензурними лекторіями, архівами національної пам'яті та інформаційними хабами, які руйнували державну монополію на істину. Більше того, феномен «Лісової академії» Валентина Мороза у Карпатах продемонстрував прагнення інтелігенції до просторового відмежування від радянської цивілізації та пошуку джерел автентичності у «природних зонах свободи».

Разом з тим, дослідження показало, що опір не обмежувався інтелектуальними колами, а мав потужний субкультурний та «соматичний» вимір, носієм якого стала молодь. На прикладі львівської спільноти хіпі та феномену «Святого Саду» простежено механізми символічної реокупації міського ландшафту, коли занедбані локації перетворювалися на автономні «республіки», вільні від ідеологічного диктату. Важливим теоретичним здобутком є інтерпретація тілесних практик (довгого волосся, специфічного одягу) як форми «інкорпорованої пам'яті» про свободу, що кидала виклик уніфікованому тілу «радянської людини». Функціонування розгалуженої мережі «Системи» з її практиками автостопу та «вписок» фактично створило паралельну соціальну інфраструктуру - «тіньову державу», яка ігнорувала адміністративні кордони та ієрархії імперії, забезпечуючи горизонтальну циркуляцію інформації та культурних смислів. Еволюція цього руху від ескапізму до відкритої політичної маніфестації у Львові 1987 року стала переломним моментом, що десакралізував страх перед системою і відкрив шлях до масових громадських рухів.

Не менш вагомим є висновок про радикалізацію соціального протесту в індустріальних регіонах, що спростовує стереотип про повну лояльність

робітничого класу. Аналіз масових заворушень у Кривому Розі (1963 р.) та Дніпродзержинську (1972 р.) дозволяє кваліфікувати їх як стихійні соціальні повстання, тригером яких ставало порушення базового почуття справедливості та свавілля правоохоронних органів. Ці події, що супроводжувалися силовим захопленням адміністративних будівель, знищенням партійної символіки та портретів вождів, були актами радикальної десакралізації влади, які свідчили про глибоку кризу легітимності режиму та існування потужного низового протестного потенціалу, що лише чекав на слушний момент для вибуху.

Узагальнюючи результати дослідження соціокультурних практик, слід акцентувати увагу на тому, що найстійкішим та найефективнішим фронтом опору була сфера символічного: боротьба за час, образ та слово. Збереження традиційної календарної обрядовості всупереч насадженню радянських сурогатів дозволило родині виконувати функцію інституту національної пам'яті, законсервувавши ідентичність на рівні повсякдення. Естетичний бунт представників українського поетичного кіно, які візуалізували архетипний світ «людини природної», створив простір екранної «контрпам'яті», що протистояла канонам соцреалізму. Водночас самвидав та «табірна література» функціонували як альтернативний національний архів, який завдяки механізму «ефекту бумеранга» та трансляції західними радіостанціями зруйнував інформаційну монополію держави.

Таким чином, сукупність цих різнорідних, але спрямованих в одному векторі практик опору інтелектуального, субкультурного, соціального та символічного сформувала той необхідний культурний та громадянський капітал, який став фундаментом для національного відродження кінця 1980-х років та відновлення державної незалежності України.

СПИСОК ДЖЕРЕЛ І ЛІТЕРАТУРИ

1. Агеєва В. П. За лаштунками імперії. Есеї про українсько-російські культурні відносини. Київ: Віхола, 2021. 360 с.
2. Ассман А. Довга тінь минулого: Меморіальна культура та історична політика / пер. з нім. Київ: Ніка-Центр, 2014. 416 с.
3. Бажан О. Г. Арештована коляда: суспільно-політичні настрої та соціальна поведінка населення України. Київ: Інститут історії України НАН України, 2017. 180 с.
4. Беркгоф К. К. Урожай страху: Нацистська та радянська насильницька політика в Україні / пер. з англ. Київ: Критика, 2011. 416 с.
5. Борисенко В. К. Традиції та життєдіяльність етносу: на матеріалах святково-обрядової культури українців. Київ: Фоліо, 2004. 200 с.
6. Впровадження радянської обрядовості як елемент антирелігійної боротьби в УРСР *Український історичний журнал*. 1985. № 2. С. 45–56.
7. Влада і Церква в Українській РСР: логіка протистояння. Київ: Дніпро, 2001. 250 с.
8. Гарбар А. О. Репресії проти церкви в Україні у повоєнний період: автореф. дис. ... канд. іст. наук. Київ, 2003. 24 с.
9. Грицак Я. Страсті за націоналізмом. Київ: Критика, 2011. 372 с.
10. Гаврилюк В. А. Етнокультурні процеси в Україні. Київ: Либідь, 1998. 320 с.
11. Даниленко В. М. Українська інтелігенція 1960-х років. Київ: Наукова думка, 1993. 160 с.
12. Дзюба І. М. Інтернаціоналізм чи русифікація? Київ: Києво-Могилянська академія, 2005. 272 с.
13. Документи Дніпропетровського обласного державного архіву (ДОДА). Ф. 19. Оп. 5. Спр. 15.
14. Дольчук А. В. Соціальний протест в контексті суспільно-політичних процесів в Україні: монографія. Дніпро: Ліра, 2021. 220 с.

15. Етнічна історія народів Європи. Київ: Наукова думка, 1997. 350 с.
16. Єсельчик С. Повсякденний сталінізм: Київ і нова радянська ідентичність. Київ: Laurus, 2019. 300 с.
17. Історія міст і сіл Української РСР: Дніпропетровська область. Київ: Головна редакція УРЕ, 1969. 950 с.
18. Історія Української РСР: у 8 т. Київ: Наукова думка, 1977–1979.
19. Касьянов Г. Незгодні: українська інтелігенція в русі опору 1960–1980-х років. Київ: Либідь, 1995. 240 с.
20. Кіс Р. Український самвидав. Львів: Кальварія, 2004. 192 с.
21. Кіно народжене Україною: ілюстрована історія / авт.-упоряд. С. В. Тримбач. Київ: Самміт-Книга, 2016. 384 с.
22. Коннертон П. Як суспільства пам'ятають / пер. з англ. Київ: Ніка-Центр, 2004. 200 с.
23. Король В. І. Українська культура в контексті ідеологічної боротьби. Київ: Знання, 1987. 150 с.
24. Кулик В. Радянська ідеологія і повсякденне життя в Україні. Київ: Критика, 2019. 400 с.
25. Лень В. В. Масові заворушення за часів СРСР: детермінанти та тенденції сьогодення *Право і суспільство*. 2021. № 5. С. 23–31.
26. Лемко І. Сни у полі чорно-білому: історія хіпі у Львові. Львів: Аверс, 2005. 160 с.
27. Літопис УПА. Том 25. Торонто: Літопис УПА, 1997. 680 с.
28. Марочко В. І. Голодомори в Україні. Київ: Університет «Україна», 2007. 180 с.
29. Мороз В. Й. Хроніка опору (духовний і культурний геноцид). Львів: Свічадо, 2000. 140 с.
30. Москалець О. М. Процеси дисидентства в Україні: автореф. дис. ... канд. іст. наук. Дніпропетровськ, 2005. 22 с.

31. Нагнітання мороку: від чорносотенців початку XX століття до українофобів початку XXI століття / за ред. В. А. Матусевич. Київ: Наукова думка, 2012. 350 с.
32. Національно-визвольний рух в Україні. Львів: Видавництво ЛНУ, 2001. 400 с.
33. Нора П. Між пам'яттю та історією. Проблематика місць пам'яті / пер. з фр. Київ: Укр. центр культ. досліджень, 1999. 120 с.
34. Обертас О. П. Українська культура в умовах радянської тоталітарної системи. Київ: Знання, 2008. 160 с.
35. Овсієнко В. Світло людей: мемуари та публіцистика. Кн. 1. Київ: Нова Січ, 2018. 480 с.
36. Олісевич А. Революція квітів: історія хіпі у Львові. Львів: Видавництво Старого Лева, 2023. 220 с.
37. Пащенко В. О. Православна церква в тоталітарній державі. Київ: АТІКА, 2005. 250 с.
38. Півторак М. В. Історична пам'ять та націотворчі процеси. Київ: Наш час, 2009. 190 с.
39. Радченко Л. А. Рух шістдесятників. Харків: Фоліо, 2010. 170 с.
40. Серто М. де. Винахід повсякденного життя / пер. з фр. Львів: Кальварія, 2017. 320 с.
41. Стус В. Господи, гніву пречистого... (листи). Львів: Каменярь, 1994. 150 с.
42. Таран Л. В. Хроніки українського самвидаву. Київ: Дух і літера, 2006. 180 с.
43. Тіні забутих предків: книга фільму / автор сценарію І. Чендей. Київ: Мистецтво, 1965. 120 с.
44. Трансформація календарної обрядовості українців у XX ст. / відп. ред. Н. В. Зборовська. Київ: Родовід, 2008. 280 с.
45. Левицька Й. Українське поетичне кіно: історія, контекст, фільми. Київ: Задруга, 2011. 124 с.

46. Український самвидав: літературна критика та публіцистика / упоряд. О. Зінкевич. Торонто: Смолоскип, 1992. 240 с.
47. Ульяновський В. І. Релігія і влада. Київ: Либідь, 2002. 300 с.
48. Харчук Р. Б. Українська література: постмодернізм. Київ: Основи, 2008. 200 с.
49. Шліхта Н. В. Церква тих, хто вижив. Радянська Україна середини 1940-х – початку 1970-х рр. Київ: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2006. 450 с.
50. Furst J. *FlowersthroughConcrete: ExplorationsinSovietHippieland*. Oxford: OxfordUniversityPress, 2016. 280 p.
51. Risch W. J. *TheUkrainianWest: ClassandEthosinSovietLvov*. Seattle: UniversityofWashingtonPress, 2008. 320 p.
52. First J. *UkrainianCinema: BelongingandIdentityduringtheSovietThaw*. London: I. B. Tauris, 2015. 251 p.