

jest postrzegany jako niebezpieczny dla kultury, a feministki jako kobiety mające kłopot z własną seksualnością i cielesnością. Takie podejście jest wynikiem strachu mężczyzn przed siłą kobiet i wulgarnego rozumienia feminizmu jako patologii.

Patriarchalny strach przed feminizmem w ukraińskim społeczeństwie przejawia się nie tylko w niechęci różnych instytucji i środowisk akademickich, ale także poprzez zaniechanie używania tego pojęcia. Otwarte deklarowanie się jako feministka (-tka), a nie „zwolenniczka/zwolennik feminizmu” możliwe jest tylko w przypadku intelektualistów. Zwykła kobieta nie może się otwarcie określić się jako feministka, gdyż naraża się w ten sposób na negatywne konsekwencje. Według Agejowej stało się tak dlatego, że feminizm jako zjawisko zamknięty był w pewnym środowisku (akademickim) i nie został w pełni przedstawiony szerszemu gronu odbiorców [4]. Przeciwny obywatel odbiera feminizm jako zjawisko negatywne, zagrożające ukraińskiej rodzinie, a w konsekwencji – całemu społeczeństwu. Wynika to z powielania utartych schematów i braku rzetelnego omówienia tematu (choćby w prasie czy telewizji) na poziomie ogólnokrajowym. Zmienić tę sytuację można tylko poprzez zmianę w sferze obowiązujących paradygmatów i poprzez społeczną dyskusję na temat sytuacji ukraińskiej kobiety i dyskryminacji ze względu na płeć.

#### Feminizm w sferze aktywizmu obywatelskiego

Praktycznie niezależnie od feminizmu akademickiego rozwijał się aktywny ruch kobiecy na niepodległej Ukrainie. W latach dziewięćdziesiątych, wraz z upadkiem ZSRS zaczęły działać nowe organizacje oraz rosły w siłę te już istniejące. Dotyczy to nie tylko organizacji kobiecych, ale także sportowych, młodzieżowych czy zrzeszających mniejszości narodowe. Wynikało to z oddolnej potrzeby integracji oraz łączenia się obywateli w grupy, w celu zrealizowania wcześniejszych założeń. Aktywne uczestnictwo kobiet w życiu publicznym jest istotną kwestią rozwoju społeczeństwa. Nie można ograniczać roli kobiety jedynie do tradycyjnej roli matki i gospodyni domowej, gdyż jako pełnoprawny członek społeczności ma ona prawo realizować swoje zainteresowania i rozwijać się według własnych potrzeb.

Jednym z wielu problemów, z którymi do dziś borykają się organizacje kobiece jest samo pojęcie feminizmu, silnie zniekształcone w świadomości ukraińskiego społeczeństwa. Związane z nim mity utrudniają działanie i rodzą niechęć środowisk męskich w stosunku do inicjatyw kobiecych. W związku z tym szukano podłoża ideologicznego nie w feminizmie, a w dyskursie narodowym, materialistycznym [2, s. 276]. Pierwsze oznaki paradygmatycznych przesunięć w ruchu kobiecym, a dokładnie skupienia uwagi na problemach dyskryminacji kobiet, pojawiły się podczas przygotowań do IV Światowej Konferencji w sprawie Kobiet w Pekinie w 1995 roku. Podczas tej konferencji należało przedstawić sprawozdanie na temat sytuacji kobiet na Ukrainie oraz zdać raport z działań na rzecz wprowadzenia „Konwencji w sprawie likwidacji wszelkich form dyskryminacji kobiet” [2, s. 277]. Opracowania dotyczące sytuacji kobiet, przygotowane na tę konferencję, okazały się katalizatorem w tworzeniu państwowej polityki zorientowanej na zagwarantowanie równości płci. Organizacje kobiece nie mogłyby istnieć na Ukrainie bez finansowego wsparcia podmiotów zagranicznych [2, s. 289]. Negatywnym skutkiem takiej sytuacji jest wzmożona konkurencja o granty, a zamiast konsolidacji działań, wzrosły nastroje konsumpcyjno-pasożytnicze oraz zaobserwowano dostosowywanie działań pod żądania grantodawców. Aby uniknąć takich sytuacji należy dążyć do profesjonalizacji ruchów kobiecych oraz edukacji w kwestii pozyskiwania środków finansowych na działalność.

Jednym z najbardziej rozpoznawalnych ukraińskich ugrupowań na świecie jest organizacja „Femen”. W samym środowisku aktywistek i feministek ukraińskich opinie o tej organizacji są bardzo skrajne. Powstała ona w 2008 roku, a jej założycielkami są Anna Hucół, Aleksandra Szewczenko i Roksana Saczko. Początkowo protestowały przeciwko prostytucji i wykorzystywaniu seksualnemu ukraińskich kobiet. Ich znakiem rozpoznawczym stał się *performance*, nieskrępowana forma wypowiedzi. Ponieważ polem protestu aktywistek było ich własne ciało, które wykorzystywały do okazania sprzeciwu, forma ta spotkała się z niezrozumieniem i brakiem akceptacji wśród społeczeństwa ukraińskiego. W związku z powyższym „Femen” stał się produktem eksportowym i ukraińskie aktywistki aktywnie protestują przeciwko przemocy na tle seksualnym, sprzeciwiają się międzynarodowym agencjom matrymonialnym i turystyce seksualnej oraz bronią praw mniejszości seksualnych [1].

Współcześnie na Ukrainie można mówić o pełnym spectrum kobiecych organizacji – od liberalnych po radykalne. Wzorcowym przykładem radykalnie feministycznej organizacji jest „Feministyczna Ofensywa”. Jest to organizacja odrzucająca kontakty z władzą, a jej członkiniami mogą być tylko kobiety. Głównym celem jest walka o równouprawnienie we wszystkich płaszczyznach życia prywatnego i publicznego. Sprzeciwiają się dominacji patriarchalnych form władzy, a ich założeniem jest doprowadzenie do zmian w obowiązującym, dyskryminującym kobiety i mniejszości społeczne, prawie [8].

Działaczki tej organizacji włączają się również w akademicki dyskurs na temat feminizmu, między innymi organizując konferencje naukowe poświęcone tej tematyce. Inicjatywy podejmowane przez „Feministyczną ofensywę” świadczą o tworzeniu przestrzeni, w której mogłaby realizować się każda ukraińska kobieta. Są to, oprócz naukowych konferencji, także wystawy dotyczące twórczości kobiet, spotkania autorskie czy festiwale kinowe. Ważnym elementem działalności organizacji są protesty, podczas których kobiety wyrażają swój sprzeciw w najważniejszych dla nich sprawach. Do tej pory zostały zorganizowane marsze dotyczące wolności wyboru w kwestii aborcji, rozdziału państwa od struktur cerkiewnych, protest przeciwko wykorzystywaniu kobiet [8]. Obecnie „Feministyczna ofensywa” została podzielona na kilka regionalnych inicjatyw, co nie znaczy, że zaprzestano walki na feministycznym froncie.

#### Wnioski

Lata dziewięćdziesiąte w ukraińskim środowisku akademickim owocowały w nowe prądy naukowe, wśród których były również *gender studies*. Poskutkowało to możliwością nowego spojrzenia na tożsamość kobiecą i męską, ale także na ukraińską kulturę, totalitarną traumę i antykolonialne mity. Mimo rzetelnych badań i starań wielu naukowców istnieje jeszcze wiele obszarów, które należy opisać. Dlatego też badania genderowe powinny rozwijać się dalej, przy wsparciu finansowym i instytucjonalnym ze strony państwa ukraińskiego.

Odnosnie feminizmu w sferze aktywności obywatelskiej, jak zostało powiedziane wcześniej, istnieje pełne spektrum organizacji kobiecych. Są to organizacje od najbardziej konserwatywnych (tradycjonalistycznych) po najbardziej radykalne (anarchistyczne – feministyczne), włącznie z wielkim segmentem grup feministycznych typu liberalnego. W przypadku ukraińskich organizacji kobiecych nie ma i nie może być mowy całkowitej jednorodności, co jest rzeczą naturalną. Jeżeli chodzi o zasady ideologiczne, priorytety i formy działalności to mogą się one różnić, jednak łączy je fakt uznania istnienia dyskryminacji kobiet we współczesnej Ukrainie i świadomość potrzeby zmian [2, s. 282]. Ponieważ społeczeństwo ukraińskie rozwija się w kierunku społeczeństwa obywatelskiego, należy liczyć na to, że organizacje kobiece, jako ważny komponent aktywności obywatelskiej, będą rozwijać się równie prężnie, jak do tej pory.

#### Spis literatury:

1. Femen [dostęp online: [www.femen.org](http://www.femen.org) data dostępu: 24.10.2014].
2. Kiś O. Feminizm we współczesnej Ukrainie: od „alergii” do ostatniej nadziei // Raport o stanie kultury i NGO w Ukrainie – Lublin, 2012. [dostęp online: [http://www.polinst.kiev.ua/storage/raport\\_o\\_stanie\\_kultury\\_i\\_ngo\\_w\\_ukrainie.pdf](http://www.polinst.kiev.ua/storage/raport_o_stanie_kultury_i_ngo_w_ukrainie.pdf) data dostępu: 24.10.2014].
3. Ukraiński palimpsest. Oksana Zabużko w rozmowie z Izą Chruślińską, Wrocław 2013 – 392 c.
4. Агеева В. Сьогодні "я – феміністка" може сказати лише інтелектуалка [dostęp online: <http://life.pravda.com.ua/person/2013/03/8/122899/> data dostępu: 24.10.2014].
5. Зборовська Н. Феміністичні роздуми. На карнавалі мертвих поцілунків [dostęp online: <http://1576.ua/books/4774> data dostępu: 24.10.2014].
6. Киś О. Чи і якою потрібна Україні її жіноча історія? // Критика 1-2, 2013.
7. Плахотнік О. Неймовірні пригоди гендерної теорії в Україні [dostęp online: <http://krytyka.com.ua/articles/neymovirni-prihody-gendernoyi-teoriyi-v-ukrayini> data dostępu: 24.10.2014].
8. Феміністична Офензива [dostęp online: <https://ofenziva.wordpress.com> data dostępu: 24.10.2014].
9. Хома Т. Чи був фемінізм в Україні? // І. Незалежний культурологічний часопис. 17/2000.

УДК 398.332.1

Я. Самотіс

#### АТРИБУТИВНІ ЕЛЕМЕНТИ У ВЕСНЯНІЙ ОБРЯДОВІСТІ УКРАЇНЦІВ: СИМВОЛІЧНІ ФУНКЦІЇ ТА ЇХ ЛОКАЛЬНА СПЕЦИФІКА

У пропонованій статті йдеться про основні атрибути весняного календарного циклу. Автор досліджує особливості їх використання у певний період, простежує локальні варіанти поширення та мотивації відповідних народних обрядів.

**Ключові слова:** атрибут, весна, обряд, вірування, верба, свічка, хрест.

*This article refers to the basic attributes of the spring calendar cycle. The author has examined the characteristics of their usage in the certain period, and has been inquiring into the local variations of their dissemination and the motivations of the respective folk rituals.*

**Keywords:** attribute, spring, ritual, beliefs, willow, candle, cross.

Незважаючи на значні трансформації у різних сферах життєдіяльності людини у сучасних умовах, функціонування будь-якої культури тісно пов'язане з різноманітними обрядами і ритуалами. В конкретному етнокультурному середовищі вони відзначаються своїм характером та мають своєрідні ідейно-змістові форми. Оскільки через звичаєво-обрядову практику передається сукупний досвід поколінь, то календарна обрядовість є дотична до життєвого світу як окремої людини, так і спільноти загалом.

Характерною особливістю української обрядовості є поєднання та переплетення у ній дохристиянських і християнських вірувань. Рудименти такого світосприйняття збереглися у звичаях і обрядах до середини ХХ століття, а спорадично – і до сьогодні. І хоча старше покоління часто вже не розуміло суті багатьох ритуальних дій, але виконувало їх за традицією, бо вони мали забезпечити щастя і благополуччя в господарській діяльності та сімейному житті. Тут простежуємо нашарування трансформованих і з роками пристосованих релігійних звичаїв на архаїчні народні обряди. Доцільно означити сам термін «календарно-обрядова культура» – традиційна культура народу, сформована в процесі його історичного розвитку обрядовою практикою, що утвердила культурні стереотипи – норми, звичаї, традиції, ідеали, які визначають зв'язок поколінь. Метою пропонованої роботи є виокремити та дослідити специфічні властивості тих атрибутів, які набувають особливого значення у весняних обрядах, а також з'ясувати їх локальні відмінності.

Основною джерельною базою слугують фактографічні праці українських вчених кінця ХІХ – початку ХХ століття, передусім Павла Чубинського [22], Володимира Шухевича [23], Митрофана Дикарева [5], Антіна Оніщука [14], Агатангела Кримського [9]. Ці розвідки торкаються народного календаря українців різних регіонів, і важливе місце у них відводиться весняним звичаям та обрядам. Крім того, цінні відомості щодо одного з головних атрибутів весняної обрядовості – писанки – знаходимо у статтях Мирона Кордуби [7] та Володимира Тарнавецького [18], опублікованих на шпальтах періодичних видань Наукового товариства імені Шевченка у Львові.

Серед сучасних етнологічних праць у контексті атрибутивних елементів весняної обрядовості помітну роль відіграють дослідження Михайла Тиводара [19] і Світлани Кухаренко [10], присвячені традиційному скотарству в Україні, а також пов'язаним із ним народним уявленням про худобу. Для порівнянь на загальнослов'янському фоні використовуємо аналітичні роботи російських вчених Віри Соколової [17] та Тетяни Агапкіної [1], етнологів Нікити та Світлани Толстих [11; 21; 20].

Разом з тим, у статті подаємо неопубліковані матеріали етнографічних експедицій, частина яких зберігається в архіві Львівського національного університету ім. Івана Франка [2], та не архівовані польові записи, здійснені автором особисто та колегами Інституту народознавства НАН України<sup>1</sup>.

Весняний період календарних свят в Україні вважається одним з найважливіших, а водночас і найцікавіших у році. У цей час виконувались різного роду обрядодії, які мали важливе значення і вплив на майбутній добробут і щастя родини, повинні були оберігати та захищати від усього лихого. Невід'ємними атрибутами у цьому контексті ставали освячені предмети або ті, які мають відношення до християнського культу. В народній уяві вони наділялися особливими магічними властивостями, що ставало причиною їх частого використання впродовж цілого року. Йдеться насамперед про: свячену гілочку верби, великодній кошик та рушник, свічку, яйце, хрест, проскуру.

В українській обрядовості верба – це рослина, яка уособлює весняне пробудження природи, сили вегетації, росту, здоров'я, а тому застосовується у багатьох народних звичаях. Так, повернувшись додому на Вербну неділю, злегка вдарили освяченими гілочками верби всіх членів сім'ї, а також домашніх тварин, примовляючи при цьому:

Не я б'ю – верба б'є,  
За тиждень Великдень.  
Будь здоров, як вода,  
А великий, як верба,  
А багатий, як земля! [22, с. 13]

Цей текст свідчить про ритуальність биття («не я б'ю – верба б'є») – той, хто б'є, тут є актором, б'є не він, а вербова сила. У ньому ж зазначений час – найбільш сакральний (Великдень), а час здійснення обряду – за тиждень до нього (в останню неділю посту). Нарешті, текст містить заклинання родючості-багатства («як земля») і чистоти, здоров'я («як вода») [21, с. 69]. Таким чином, ритуальне биття, шмагання одне одного під час важливих календарних свят мало зазвичай продукуючий зміст і пов'язано було з поняттям сили, здоров'я, плодючості [6, с. 35].

Звичай биття вербою на Пасху відомий полякам, кашубам, мораванам та іншим західним слов'янам. В Польщі це найчастіше відбувалось на другий день Пасхи, коли хлопці били дівчат, і на третій день, коли дівчата били хлопців. У Моравській Валахії існував звичай: вранці на другий день Пасхи хлопці обходили хати і будили дівчат ударами вербових чи березових гілок [11, с. 178].

В основі цих сакральних дій, очевидно, лежала контагіозна магія: життєві сили верби повинні були через дотик перейти на людину або тварину. Вважаємо за доцільне навести тут характерну цитату респондентів із села Дубравки Жидачівського р-ну Львівської обл.: «Казали *«густакко»* одне (*бруньку*). – Я. С.) *квітнути – будеш здоровий. Били, хто кого де боліло. Я знаю, де ті-во проблемні місця, то бити. Хто ноги, хто там по голові трошки, шось таке, по руках [били свяченою вербою]*» [2, с. 43]. В Білорусії також свяченою вербою вдарили хворих [17, с. 98]. А на Херсонщині вербу навіть клали у воду, в якій купали хвору дитину [17, с. 100].

Гілочкам свяченої верби приписувалась магічна лікувальна, захисна і відворотна сила. Їх не викидали, а зберігали в хаті до наступної Бечкової неділі (так її називали гуцули), спаливали в печі під час випікання паски, використовували для захисту людей, домашніх тварин і всього господарства від хвороб і нечистої сили, ними виганяли вперше на пасовиська худобу, відвертали бурі. До прикладу, на полі чи городі затикували бечку жителі Буковинської Гуцульщини – «*щоб був урожай*», «*аби не бив град*»<sup>2</sup>. Щоб захиститись від бурі, свячену вербу тут викидали на поріг або надвір<sup>3</sup>, виносили з хати разом із кошком від паски і так перехресували, або палили бечку вдома<sup>4</sup>. Щоб відігнати лихо, у лемківських селах також кидали гілки свяченої верби у вогонь (у піч) [8, с. 114]. При появі градової хмари бойки намагались відігнати її шляхом викидання на подвір'я освячених гілочок. В селі Лопушній Вижиницького р-ну досі зберігся обряд відвернення бурі способом помахування надворі бечкою (доки хмари не насунулись на село), при чому слід було використовувати своєрідну формулу-замовляння: «*Гейя-гейя, на лісі, на воді, де гримить, у лісі дрімучі, у каміння клекучі, де пси не добріхують, козути не допіваять і людська нога не ступаєть. Ідть пробуйте і до нас не ступайте*»<sup>5</sup>. Навіть просто зберігаючи гілочку свяченої верби вдома, можна було захистити обійстя від грому<sup>6</sup>. Цікаво, що

<sup>1</sup> При використанні не архівованих польових записів вказуємо дату фіксації, населений пункт та відомості про інформатора.

<sup>2</sup> Зап. Біляковським П. В. 21.01.2013 р. в смт. Вижиця Вижиницького р-ну Чернівецької обл. від Іванок Михайлини Степанівни, 1935 року народж.; зап. Біляковським П. В. 21.01.2013 р. в с. Виженка Вижиницького р-ну Чернівецької обл. від Тимчук Тетяни Захаріївни, 1938 року народж. та Яремчук Євдокії Аркадіївни, 1952 року народж.; зап. Біляковським П. В. 22.01.2013 р. в с. Шепіт Долішній Вижиницького р-ну Чернівецької обл. від Пушиги Анни Іллівни, 1928 року народж.; зап. Біляковським П. В. 23.01.2013 р. в с. Мигово Вижиницького р-ну Чернівецької обл. від Марчук (Гладчук) Олени Михайлівни, 1952 року народж. та Гладчук Марії Миколаївни, 1933 року народж.; зап. Біляковським П. В. 26.02.2013 р. в смт. Путила Путильського р-ну Чернівецької обл. від Хромей Василя Василовича, 1932 року народж.; зап. Біляковським П. В. 27.02.2013 р. в с. Бісків Путильського р-ну Чернівецької обл. від Угрин Алли Павлівни, 1933 року народж., Угрин Івана, 1979 року народж., Кочерги Анастасії, 1966 року народж.; зап. Біляковським П. В. 25.05.2013 р. в с. Товариця Путильського р-ну Чернівецької обл. від Гожди Анастасії Василівни, 1935 року народж. та Яків'юк (Гожди) Олени Миколаївни, 1962 року народж.

<sup>3</sup> Зап. Біляковським П. В. 22.01.2013 р. в смт. Берегомет Вижиницького р-ну Чернівецької обл. від Макаренко Катерини Ілліччї, 1929 року народж., родом з с. Лукавець; зап. Самотіс Я. Б. 4.08.2012 р. в с. Розтоки Путильського р-ну Чернівецької обл. від Григоряк Олени Панасівни, 1942 р. народж.

<sup>4</sup> Зап. Біляковським П. В. 26.02.2013 р. в смт. Путила Путильського р-ну Чернівецької обл. від Хромей Василя Василовича, 1932 року народж.

<sup>5</sup> Зап. Біляковським П. В. 23.01.2013 р. в с. Лопушна Вижиницького р-ну Чернівецької обл. від Клим (Олексюк) Олени Григорівни, 1946 року народж. та Клим Тодосія Дмитровича, 1943 року народж., родом з смт. Берегомет.

посаджена на городі бечка дозволяла працювати у табуйовані дні: «Навіть тоді, коли є дні такі, що кажуть на городі не можна робити, то можна робити, але треба взяти з собою шматочок святої бечки і встромити в земельку там скраю. Вона відвертає» (с. Селятин Путильського р-ну)<sup>6</sup>. Йдеться про заборону працювати на землі (на городі) в четверги від передвеликоднього до зеленого – четверга перед Вознесінням. Мотивація такого табу: випаде град.

Освячену вербову гілочку використовували і під час продажу тварин. Селяни були переконані, що розквітла гілка верби захистить людей і худобу від хвороб, буде сприяти розмноженню тварин [19, с. 379]. З шуткою господар заходив до стайні, примовляючи: «Аби моя худібка велася і плодилася» [3, с. 21]. Вербу часто надіяли здатністю запліднювати землю, підвищуючи врожайність. З цією метою у деяких місцях після вигону худоби її встромляли на чотири кути ниви або розламували гілки і розкидали по полях [17, с. 100]. Свячену вербу і дотепер подекуди закопують на порозі стайні, щоб захистити худобу [10, с. 18].

Перш ніж сісти до великоднього столу, на Лемківщині та Гуцульщині здійснювався обхід господарства. Господар обходив хату, стайню, де заклаива худобу, щоб вона так швидко і щедро давала молоко, як швидко він вертався додому з усім свяченим. «На Великдень після освячення паски обходили навколо хати, [заходили] до хліва, до худоби, ставили хрестик кошиком (робили знак хреста) і потім вже заходили в хату – щоб все добре було, щоб худоба була здорова» (с. Мигово Вижницького р-ну)<sup>8</sup>. Кошиком зі всім свяченим лемки доторкались до голови, «шоби як стало всьо свяченое, шоби здорові били, нич не боліло»<sup>9</sup>. Обрядові дії з кошиком зафіксовані й на Буковинській Гуцульщині, найчастіше в Путильському районі. Щоб відвернути бурю («тучу»), на грядки викидали кошик від паски, мотивуючи це так: «У печі граду ніколи не паде, так аби й на дворі граду не було»<sup>10</sup> або «Як на Великдень нема тучі, так аби Бог дав, шоби того не було ніколи»<sup>11</sup>. Зважаючи на те, що порівняно віднедавна до церкви несуть продукти на освячення в кошику, а не в обрусі (як це було раніше), то саме кошик став тим атрибутом, який в народі надляють обереговими та захисними функціями.

Ритуальне використання рушника, яким накривали чи в якому несли святити паску, було поширене на теренах Бойківщини та Закарпатської Лемківщини. Тут «хлібувкою» не лише відвертали негодю (слід було обходити хату і махати нею)<sup>12</sup>, її клали під голову людині, що важко помирала<sup>13</sup>; навіть хворих обтирали тим рушником, який сім разів був свячений<sup>14</sup> (кількість може бути різною). Крім цього, ним хрестили той бік, звідки йшла буря, та приказували: «Аби так туча розійшла, як люди з пасками»<sup>15</sup> тощо. Йому приписували навіть запліднюючу функцію, тобто били корову, щоб та швидше отелилась (Перечинський р-н). У цьому простежується співпадіння з символічними функціями верби.

Помітне місце в сучасній обрядовості Чистого четверга займають обряди зі свічкою – ще одним атрибутом Великодніх свят. Серед побутових назв четвергової свічки, на території Рівненської області зафіксовані кілька варіантів: домінуюча назва – страстна свеча, всеночна (всенощна) свеча (с. Берестя Дубровицького р-ну), великодна свеча (с. Чудель Сарненського р-ну), пасхальна свеча (с. Сваричевічі Дубровицького р-ну) [15, с. 55].

Стийкими досі залишаються уявлення про помічну силу свічки під час тяжких пологів, захворюваннях людей і худоби. Вірогідно, у цих світоглядних уявленнях відображені залишки давнього культу вогню. «Як велика гроза – світять її. Коров підкурюють страшною свічкою, людей від вроків, від пристриту» [5, с. 167]. У народі вірили, щоб позбутися пропасниці, свічку «...потрібно поміряти ніжною три рази в довжину, спалити ніжку, попіл змішати зі святою водою і в Четвер випити натщесерце» [13, с. 4]. Зі страшною свічкою пасічники навідувались до вуликів. Страсну свічку вкладали до рук померлого [15, с. 55].

Із вірою у захисну силу свяченої свічки пов'язаний звичай випалювати нею «хрести» на сволоці, відомий і на Слобожанщині [5, с. 168]. Ось як такі дії трактують на Звенигородщині: «А хрести смалять для того: як є у кого «колька», то струже цього хреста і [з водою] п'є. Кажуть, що після того перестеє колоть» [9, с. 294]. На Рівненському Поліссі (у с. Кисоричі Рокитнівського р-ну) страшною свічкою висмалювали хрести димом на хліві, щоб уберегти худобу від відьми. У селах Київського Полісся з подібною метою частину страсної свічки зберігали під покрівлю [15, с. 55].

У намаганні донести страсну свічку в четвер запаленою додому, що мало місце у східних слов'ян, Т. Агапкіна вбачає мотив оновлення вогню, що входить у парадигму новоліття. Важливо виділити і той факт, що тією ж свічкою запалювали новий вогонь в печі. Власне, Ф. Потушняк та А. Онишук пов'язували назву четверга «живий» з тим, що в цей день колись розпалювали добутий тертям («живий») вогонь. Гуцули підтримували його аж до дня вигону худоби на полонини. У Закарпатських селах Осій, Ільниць та Білки його завжди розпалювали з господарського сміття десь на межі чи поблизу річки. Щоб захистити худобу від ушкоджень, хвороб і нещасних випадків, головешками обкурювали господарські будівлі, й тварин [19, с. 380].

У західній частині слов'янського світу – в поляків і кашубів, чехів і словаків, хорватів і словенців – оновлення вогню в домашньому вогнищі було обов'язковою процедурою, що здійснювалась, як правило, у Страсну суботу [1, с. 157-158].

Необхідним атрибутом Великодня були також розфарбовані або орнаментовані курячі яйця. Серед інших слов'янських народів українці чи не найкраще зберегли до кінця XIX – початку XX ст. цю давню традицію розписувати і фарбувати яйце. Із самим процесом писання було пов'язано чимало різноманітних вірувань. До прикладу, на галицькій Волині дівчата писали писанки на самоті, щоб ніхто не «врік», подекуди навіть вночі [7, с. 172]. Тому, якою виїде писанка, надавали надзвичайно великого значення, адже писалися вони переважно у подарунок. Цікаве зауваження з цього приводу знаходимо у розвідці В. Шухевича: «Під час писання писанки не можна нікому згадувати про померлих, бо це принесло би смерть тому, хто ту писанку отримає» [23, с. 218].

Слід також зауважити, що малюнки на слов'янських пасхальних писанках досить точно відображають обряд з вербовою гілкою. Мотив вербової гілки дуже архаїчний і зустрічається майже у всіх слов'янських зонах, де існують розмальовані яйця. З ним поєднується не менш архаїчний мотив двох риб, спрямованих у різні сторони. Особливий інтерес становлять писанки, де жіноча фігура зображена з піднятою рукою з гілкою або на фартуху намальована гілка [21, с. 76].

У народних віруваннях розписане чи пофарбоване й освячене яйце (чи шкаралупа свячених яєць) надіялося надзвичайною здатністю оберігати людей від злих сил, сприяти любові, здоров'ю, берегти від пожежі, сприяти росту рослинності. У здатність свяченої шкаралупи відводити грім вірили у селі Балашівці Березнівського р-ну [15, с. 57]. Відомості про зв'язок свяченої

<sup>6</sup> Зап. Біляковським П. В. 22.01.2013 р. в с. Шепіт Долішній Вижницького р-ну Чернівецької обл. від Пушиги Анни Іллівни, 1928 року народж.

<sup>7</sup> Зап. Самотіс Я. Б. 27.05.2013 р. в с. Селятин Путильського р-ну Чернівецької обл. від Полішук Євфросинії Іванівни, 1938 р. народж.

<sup>8</sup> Зап. Біляковським П. В. 24.01.2013 р. в с. Мигово Вижницького р-ну Чернівецької обл. від Боднара Миколи Петровича, 1942 року народж. та Боднар (Ткачук) Марії Танасіївни, 1945 року народж., родом з с. Бебехи Виньковецького р-ну Хмельницької обл.

<sup>9</sup> Зап. Біляковським П. В. 7.06.2012 р. в с. Люта Великоберезнянського р-ну Закарпатської обл. від Галоговель Олени Василівни, 1939 року народж.

<sup>10</sup> Зап. Біляковським П. В. 27.02.2013 р. в с. Бісків Путильського р-ну Чернівецької обл. від Угрин Алли Павлівни, 1933 року народж., Угрин Івана, 1979 року народж., Кочерги Анастасії, 1966 року народж.

<sup>11</sup> Зап. Біляковським П. В. 28.02.2013 р. в с. Гробиче Путильського р-ну Чернівецької обл. від Полека Юрія Федоровича, 1939 року народж. та Полека Юрія Юрійовича, 1968 року народж.

<sup>12</sup> Зап. Біляковським П. В. 22.01.2013 р. в смт. Берегомет Вижницького р-ну Чернівецької обл. від Макаренко Катерини Іллічні, 1929 року народж., родом з с. Лукавель; зап. Біляковським П. В. 7.06.2012 р. в с. Люта Великоберезнянського р-ну Закарпатської обл. від Король (Дідичин) Олени Юріївни, 1934 року народж.; зап. Біляковським П. В. 22.06.2011 р. в с. Котельниця Воловецького р-ну Закарпатської обл. від Самусь Калини Іванівни, 1936 року народж.; зап. Біляковським П. В. 6.06.2012 р. в с. Тур'я-Ремети Перечинського р-ну Закарпатської обл. від Хававки Івана Федоровича, 1930 року народж., родом з с. Черногорола Великоберезнянського р-ну Закарпатської обл.

<sup>13</sup> Зап. Біляковським П. В. 7.06.2012 р. в с. Люта Великоберезнянського р-ну Закарпатської обл. від Галоговель Олени Василівни, 1939 року народж.; зап. Біляковським П. В. 8.06.2012 р. в с. Новоселиця Перечинського р-ну Закарпатської обл. від Помяк (Сукаль) Марії Михайлівни, 1936 року народж.

<sup>14</sup> Зап. Біляковським П. В. 6.06.2012 р. в с. Тур'я-Ремети Перечинського р-ну Закарпатської обл. від Гуштан Юстини Михайлівни, 1932 р. народж., Ролі Оксани Іванівни, 1958 р. народж.

<sup>15</sup> Зап. Біляковським П. В. 23.08.2012 р. в с. Келечин Міжгірського р-ну Закарпатської обл. від Клепи (Черепанинець) Анни Федорівни, 1946 року народж., родом з с. Буківель Міжгірського р-ну Закарпатської обл.

шкаралупи з громом доповнюють також матеріали С. Толстої. Її ж вважали помічним засобом у разі недуги: поклавши на вогонь, нею підкурювали хворих на пропасницю та курячу сліпоту. Поліський метод лікування наведений в С. Толстої: як запорозиш око та не зможеш вийняти порохини, то згадай, із ким ділився священним яйцем [20, с. 213]. На Звенигородщині стертими у порошок шкаралупами свячених крашанок напували хворого на пропасницю [9, с. 303].

Свячене розфарбоване яйце було символом життя, тому й малювали на ньому безкінечник. Писанкою не грали в «навбитки», не котили з пагорба, її дарували і берегли до наступного свята. Дарували дівчата парубкам як запоруку своєї вірності, дарували хрещеникам як оберіг, дітям на щастя. Після освячення в церкві старші люди обмінювалися між собою писанками, давали одні одним «за простибіг», а від полудня парубки відбирали писанки у дівчат; «коли б дівчина сама дала писанку парубкові, це означало би, що вона хоче, аби він сватався» [23, с. 222]. Згідно зі свідченнями Б. Сокальського, у перший день свят господар роздавав кожному по писанці, яку треба було «з'їсти з шкаралупою, бо шкаралупа свячена» [25, с. 206]. Писанок у родині виписували багато, на Поділлі найчастіше копу – 60.

На Великдень дарували писанки на знак побажання-заворожіння. Дітям давали здебільшого писанки з яскравими фарбами; молоді – з символами сонця; господарям – «сорок клинців»; старцям – з червоним зафарбуванням та з поясами «небесних воріт». Такі ж писанки приносили на могили батьків. На могили дітей писанки малювали переважно з білішим фоном. Писанки також клали покійникам у домовину, коли людина помирала під час Великодніх свят. З покійниками христосувалися, розбиваючи писанку об надмогильний хрест. Під час великих свят писанки підкладали у ясла корів та коней, щоб телилися та добре давали молоко корови, а кобили жеребилися. З писанками та посвяченими галузками верби вперше виганяли худобу на пасовисько. Писанки розкидали по грядках, щоб була гарна городина, та клали у гніздо квочки.

Магічну силу надавали пасхальному яйцю багато народів. Так, болгари вважали, що перше розфарбоване в четвер яйце допомагає при захворюваннях і відганяє град. Румуни в пасхальну ніч вмивались водою, у якій лежали мальовані яйця і декілька золотих і срібних монет, і т. п. [17, с. 112]. Тобто великоднє яйце як обрядовий атрибут насамперед було символом родючості, здоров'я, оберігом від грому, граду, а також ритуальною стравою, пов'язаною з ушануванням предків.

Принагідно зауважимо, що яйце використовували не лише як атрибут Великодніх свят, воно фігурувало у народних прикметах, пов'язаних і з іншими святковими датами весняного календаря. Наприклад, у день Сорока святих у гуцулів воно ставало засобом для ворожіння на майбутній врожай. На яйце наносили знаки картоплі, ячменю, пшениці тощо, після чого клали на дах хати або на пліт між колами і залишали до ранку. Зранку треба було приглядатися на якому місці шкаралупа тріснула – на те буде цього року неврожай [24, с. 255-256]. Якщо ж порухати яйця на Сорок святих – буде на Великдень в тій хаті 40 яєць [14, с. 30].

Показовими для нас є використання та роль атрибутивних елементів християнської святково-обрядової традиції в контексті народної культури (ікона, свічка, хрест, проскура). Ікона відіграє величезну роль у життєвому циклі людини: чи то під час пологів, чи у весільній обрядовості, навіть у поховальних звичаях та обрядах. Особливим є навіть місце розташування ікон у хаті селянина, їх тримали на центральному місці, на покуті, під стелею на стіні, де стояв стіл. Над столом українці прибивали божник – домашній іконостас, який розташовувався обов'язково на схід. Домашній іконостас прикрашався вишитими рушниками, квітами, перед ним запалювали лампадка. З поміж предметів, які поміщали до іконостаса, особливе значення надається свічками, серед яких можуть бути вінчальні, пасхальні, четвергові. За іконами зберігали засушені та освячені польові квіти, що ставали в пригоді у господарському житті: їх клали в житницю і під свіже сіно, щоб не водилися миші, в нори на грядках – від землеріпок, на горнище, щоб відвернути пожежі; у випадку хвороби обкурювалися димом із порошку «свяченого цвіту» тощо.

Доволі часто у весняній обрядовості зустрічаємо і знак-символ хреста, зокрема у візерунках писанок чи як оздобу великодньої паски, навіть у формі обрядового печива. Виготовлення обрядового печива з пшеничного борошна у формі хрестиків було характерним для Хрестопоклонного тижня (четвертого тижня Великого посту). Вірили, що ці хрестики позитивно впливали на врожайність зернових, надавали силу землі й людині. Цікаво, що частину печива з'їдали в той же день, а частину – заривали в зерно, призначене для весняної сівби. Під час сівби брали «хрестці» у поле: їх ілі, але дещо закопували – щоб нива краще родила. За іншими даними, коли їхали уперше в поле сіяти, брали з собою найбільшого хреста. Хрест клали посеред ниви і, коли доорювали до нього, з'їдали, а шматочок приносили додому і давали дітям. Пильнували, аби хреста на полі хто не з'їв, бо то погана ознака – на недорід. У гуцулів, до прикладу, спеченого хреста дають коровам, що мають телитися. Печиво у формі хреста може бути потрактоване дуальним символом першого священного хліба і рослини. Його виготовлення та наступні ритуальні дії мали забезпечити річний врожай збіжжя, продуктів тваринництва, а на Поліссі й бджільництва. В окремих районах Рівненського Полісся середохрестя було власне днем, коли селяни з випеченим хрестиком вперше йшли дивитися свої бджоли [12, с. 260].

Знак хреста зустрічаємо і в обрядах Благовіщення, де він наділяється ще й апоотропейчними функціями. У Карпатах існувало повір'я, що в цей час відьми мають більшу здатність зашкодити худобі – «відібрати молоко». Щоб заздальгідь знешкодити дії чередільниць, худобі мастили хрестики на чолі, хребті, вим'ї, а також на одвірках і дверях стайні, хліва, обкурювали зіллям.

Цікаво, що цей символ слід трактувати не лише з точки зору християнської традиції, але й дохристиянської, залишки якої збереглися у світоглядних уявленнях українців. А вже хрест є давнім, універсальним міфологічним образом-знаком, форма якого генетично пов'язана з найдавнішим знаряддям для добування вогню. Тому хрест став вогняною або сонячною емблемою у зв'язку з небесним походженням останніх [4]. В аграрних культурах він пов'язувався з символікою світового дерева, яке, за давніми уявленнями, мислилось вісью Всесвіту. Серед численних функцій воно концентрувало в собі й ідею плідності. Таким чином, хрест, як втілення форми священного дерева, був і втіленням плідності, джерелом вічної енергії та оновлення [12, с. 260].

Широко застосовується у народних обрядах і проскура (богослужбовий літургійний хліб), яка знаходить своє незвичайне застосування у період святкування Благовіщення, Великодня, Проводів. Так, вранці на Благовіщення повсюдно в церквах відбувалися великі богослужіння, під час яких святити проскури. Їх використовували як ліки хворим, закопували у землю, щоб град не нищив посівів. Розтерту на порошок проскурку пасічники додавали до весняного підкорму бджолам, щоб добре роїлися. Освячену на Великдень проскуру обов'язково брали з собою в поле на першу оранку, давали худобі під час першого вигону на пасовисько. На Холмщині вірили, що принесена у Провідні неділю з церкви проскурка має здатність заживляти рани, а також добре зберігає молочні продукти (сир) [16, с. 260]. Висушивши, її перетирали на муку, а навесні сипали в мед та загодували бджіл [5, с. 180]. Ймовірно, релігійно-психологічне значення такого застосування відповідних християнських елементів полягає у вірі в святість цих предметів, їх шануванні, переконанні щодо їхньої чудотворної сили.

Підсумовуючи, варто наголосити, що сучасні свідчення інформаторів і ті матеріали, які були зафіксовані дослідниками наприкінці XIX – на початку XX століття, майже аналогічні, що свідчить про стійкість відповідних народних уявлень і вірувань. У них відбилися нашарування різних епох, впливи історичних факторів, сплелися елементи досвіду та вигадки, раціонального та ілюзорного, а також не останню роль відіграло природно-географічне положення. Важливе місце у системі народного весняного календаря українців займають обрядово-магічні методи впливу на різні сфери життя. Сюди ж належить ціла низка превентивних обрядодій та символічних атрибутів, за допомогою яких намагалися уникнути тих чи інших небажаних умов чи явищ. За функціональною спрямованістю їх можна поділити на кілька груп:

1. Обрядово-магічні дії для захисту та відвороту.
2. Обряди, що здійснюються з лікувальною метою.
3. Ритуальні акції, спрямовані на забезпечення доброго врожаю, здоров'я і приплоду худоби.

Таким чином, обов'язкова умова для можливого ритуального використання того чи іншого предмету – його посвячення у церкві або приналежність до християнських обрядів. Віра народу в те, що за допомогою предметів, які мають відношення до церковного культу, можна вплинути на хід подій і явищ, знайшла свій вияв у широкому використанні освячених у часі весняних свят предметів. Ймовірно, тут мають місце ще дохристиянські практики, які через оформлення в церковний ритуал дійшли до нашого часу, набувши сакралізованої форми. І хоча факт посвячування є культовою практикою, санкціонованою церквою, проте функції, які виконують ці предмети, мають магічне значення і характеризуються локальними особливостями.

#### Джерела та література

1. Агапкина Т. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл / Т. А. Агапкина. – Москва: Индрик, 2002. – 816 с.

2. Архів Львівського національного університету ім. Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 273-Е, 76 арк.
3. Василечко Л. Шуткова неділя. Народні звичаї, обряди та повір'я / Л. Василечко. – Брошнів, 1994. – 57 с.
4. Даркевич В. П. Символи небесних светил в орнаменте Древней Руси / В. П. Даркевич // Советская археология, 1960. – № 4. – С. 56-67.
5. Дикарев М. Народний календар Валуйського повіту (Борисівської волості) у Вороніжчині / М. Дикарев // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1905. – Т. VI. – С. 113-204.
6. Забловський А. Особливості формування та регуляції гендерної поведінки неодруженої молоді в традиційній культурі українців XIX – на початку XX ст. / Андрій Забловський // Народна культура українців: життєвий цикл людини: історико-етнологічне дослідження у 5 т. / [наук. ред. М. Гримич] – Київ: Дуліби, 2010. – Т. 2: Молодь. Молодість. Молодіжна субкультура. – 2010. – С. 32-39.
7. Кордуба М. Писанки на галицькій Волині / М. Кордуба // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1899. – Т. I. – С. 169-207.
8. Красовський І., Вархол Й. Календарна обрядовість / І. Красовський, Й. Вархол // Лемківщина: Історико-етнографічне дослідження: У 2-х т. – Львів, 2002. – Т. 2. – С. 113-123.
9. Кримський Аг. Звенигородщина. Шевченкова батьківщина. З погляду етнографічного та діалектичного. З географічною мапою та малюнками / Аг. Кримський. – Київ, 1930. – 436 с.
10. Кухаренко С. Худоба в повір'ях і магії селян сучасної України / С. Кухаренко // Етнічна історія народів Європи: Збірник наукових праць. Випуск 27. – Київ: УНІСЕРВ, 2008. – С. 13-24.
11. Морозов И. А., Толстой Н. И. Битъ // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5-ти т. / Под общей ред. Н. И. Толстого. – Москва, 1995. – Т. 1. А-Г. – С. 177-180.
12. Несен І. Народний календар поліських пасічників середини XIX – XX ст. (проблеми реконструкції) / Ірина Несен // Календарна обрядовість у життєдіяльності етносу. Збірник наукових праць. Матеріали міжнародної наукової конференції «Одеські етнографічні читання». – Одеса, 2011. – С. 257-267.
13. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян / Сост. М. А. Маркевич. – Киев: Час, 1992. – 192 с.
14. Онишук А. Народний календар. Звичаї й вірування, прив'язані до поодиноких днів у році, записані у 1907-10 р. в Зелениці Надвірнянського пов. / А.Онишук // Матеріали до української етнології. – Львів, 1912. – Т. XV. – С. 1-61.
15. Пархоменко Т. Календарні звичаї та обряди Рівненщини: Матеріали польових досліджень / Т. Пархоменко. – Рівне: видавець Олег Зень, 2008. – 200 с.
16. Рижи́к Є. Календарні обряди українців Холмщини і Підляшшя / Єлизавета Рижи́к // Холмщина і Підляшшя: історико-етнографічне дослідження. – Київ: Родовід, 1997. – С. 251-269.
17. Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов (XIX – начало XX в.) / В. К. Соколова. – Москва: Наука, 1979. – 289 с.
18. Тарнавецький В. Як гуцули пишуть свої писанки? / В. Тарнавецький // Матеріали до етнології й антропології. – Львів, 1929. – Т. XXI-XXII. – Ч. 1. – С. 157-161.
19. Тиводар М. Традиційне скотарство Українських Карпат другої половини XIX – першої половини XX ст.: Історико-етнологічне дослідження / М. Тиводар. – Ужгород: Карпати, 1994. – 557 с.
20. Толстая С. М. Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектическому словарю: К-П // Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. – Москва: Наука, 1986. – С. 178-241.
21. Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике / Н. И. Толстой. – Москва: Индрик, 1995. – 512 с.
22. Чубинский П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императ. Рус. географ. о-вом. Юго-западный отдел: [у VII т.]. – СПб. – 1872-1878. – Т. III: Народный календарь. – 1872. – 513 с.
23. Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 4 / В. Шухевич // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1904. – Т. VII. – 271 с.
24. Kolberg O. Dzieła wszystkie / O. Kolberg. – Wrocław; Poznań, 1970. – Т. 54: Ruś Karpacka. – Cz. I. – 340 s.
25. Sokalski B. Powiat Sokalski pod względem geograficznym, etnograficznym, historycznym i ekonomicznym / B. Sokalski. – Łwów, 1899. – 496 s.

УДК 329.17-051С. Бандера: 821.161.2-92'06

М.Урбан

#### KRYTYKA HEROICZNEGO OBRAZU STEPANA BANDERY WE WSPÓŁCZESNEJ PUBLICYSTYCE UKRAIŃSKIEJ<sup>1</sup>

*Метою статті є представити думку двох сучасних українських дослідників і публіцистів, Миколи Рябчука і Василя Расевича стосовно вожда українських націоналістів, Степана Бандери. Особлива увага приділена висновкам дослідників з приводу того, які з елементів спадку Бандери допустимі для громадян демократичної, європейської України, а що варто засудити.*

**Ключові слова:** націоналізм, історична пам'ять.

*The text demonstrates view on leader of Ukrainian nationalist movement, Stepan Bandera, presented by two contemporary Ukrainian scholars and journalists – Mykola Riabchuk and Vasyl Rasevych. Its scope is focused on mentioned authors' conclusions on which elements of Bandera's legacy can be accepted by citizens of democratic, European Ukraine and which should be condemned.*

**Keywords:** nationalism, historical memory.

Stepan Bandera – nazwisko wzbudzające silne i negatywne emocje wśród Polaków i w dużej mierze budujące niechęć wobec Ukraińców. W popularnej opinii nasz wschodni sąsiad to kraj szowinistów, którzy uważają za bohatera zbrodniarza. Przeciętny Polak może mało wiedzieć na temat Ukrainy, na pewno jednak kojarzy ją z faktem, że jest ona zamieszkała przez banderowców. Jeszcze niedawno na forach internetowych pod doniesieniami z Ukrainy Centralnej bądź Wschodniej pojawiały się komentarze w stylu „Tam żyją banderowcy”. Rosnące zainteresowanie Ukrainą i dawnymi Kresami, a zwłaszcza wydarzenia roku 2013 i 2014, zwane ogólnie Euromajdanem, przyczyniły się jednak do upowszechnienia poglądu o istnieniu „dwóch Ukrain”: Zachodniej – nacjonalistycznej oraz Wschodniej – antybanderowskiej. Świadomość procesów, zachodzących za naszą wschodnią granicą znacząco wzrosła wśród Polaków. Wciąż jednak funkcjonuje w niej wiele stereotypów i nieprawd.

Chyba podstawowym błędem jest utożsamianie wszystkich Ukraińców z sympatykami ruchu nacjonalistycznego. W takiej optyce wszyscy zwolennicy niepodległej Ukrainy stają się wrogami demokracji i polonofobami. Okazuje się jednak, że także w łonie uczestników „ukraińskiego projektu” trwa burzliwa dyskusja na temat stosunku niepodległej Ukrainy do wartości i praktyk, uosabianych przez lidera rewolucyjnej frakcji OUN. Bardzo ciekawy wydaje się głos dwóch publicystów<sup>2</sup>, wpływowych na intelektualnym forum niepodległej Ukrainy, poglądy których na omawianą kwestię przeczą popularnej wśród sporej części Polaków tezie, iż pojęcia „Ukraińiec”, „nacjonalista” i „zwolennik przemocy” można traktować jako synonimy.

Sztandarowym przykładem tego środowiska jest Mykoła Riabczuk – myśliciel, który do oceny postsowieckiej Ukrainy stosuje teorię postkolonialną. Prezentacji poglądów Riabczuka chciałbym dokonać na podstawie dwóch jego tekstów, które w znacznym stopniu mają zbieżną ze sobą treść: *Stepan Bandera як культурний герой: зіткнення дискурсів* oraz *Довкола Бандери*.

W pierwszym z nich Riabczuk odnosi się do książki Hałyny Hordasewycz. Na wstępie autor zaznacza, że Bandera oraz OUN-UPA wywołują na Ukrainie spory różnej natury: historyczne, dotyczące nie tyle samych faktów, co ich oceny i manipulacji przez różne narody i środowiska społeczne, także przez nacjonalistów; ideologiczne – do jakiego stopnia można traktować ukraiński integralny nacjonalizm jak faszyzm, na ile był on usprawiedliwiony koniecznością oporu przeciw agresji sąsiednich krajów, czy może być on akceptowany przez obywateli współczesnego, demokratycznego kraju?; polityczne – jak odnieść się do „ekscesów” ukraińskiego nacjonalizmu i jak budować w tym kontekście relacje z Polakami czy Żydami? wreszcie pojawia się aspekt moralno-kulturowy sporu: do jakiego stopnia „bohaterzy mogą być złoczyńcami?”<sup>3</sup>

Zaprezentowana przez Hordasewycz wizja lidera OUN może być określona jako „raczej nieobiektywna” reprezentacja nie tyle samej historycznej postaci, co ideałów i wartości, które są ważne dla autorki i które, jej zdaniem, uosabia Bandera. Życiorys Bandery w wersji Hordasewycz całkowicie odpowiada „heroicznemu monomitiowi”. Riabczuk przy tym w dość ironicznym duchu streszcza i ocenia jako naiwne czynione przez Hordasewycz próby usprawiedliwienia „ciemnych plam” w życiorysie Bandery, „uszlachetnienia kontrowersyjnej

<sup>1</sup> Tekst jest prezentacją fragmentu pracy magisterskiej pt. *Stepan Bandera - bohater Ukrainy? Polemika w publicystyce i literaturze popularno-historycznej współczesnej Ukrainy*, napisanej pod kierunkiem dr hab. J. J. Bruskiego, obronionej w 2014 na Uniwersytecie Jagiellońskim.

<sup>2</sup> Opieram się na prezentacji i interpretacji tekstów Mykoły Riabczuka oraz Wasyla Rasewycza, zawartych w zbiorze esejów *Strasti za Banderouju*.

<sup>3</sup> М. Рябчук, *Stepan Bandera як культурний герой: зіткнення дискурсів*, [w:] *Постколоніальний синдром. Спостереження*, s. 51-52.