

Міністерство освіти і науки України  
Національний університет «Києво-Могилянська академія»  
Факультет гуманітарних наук  
Кафедра культурології

**Магістерська робота**

Освітній ступінь — магістр

на тему: **«ПРОСТОРОВО-АФЕКТИВНИЙ ВИМІР ФОРМУВАННЯ СПІЛЬНОТ  
В УКРАЇНСЬКІЙ ДІАСПОРІ»**

Виконала: студентка 2-го року навчання,  
Спеціальності  
034 Культурологія

**Корчева Анна Георгіївна**

Керівник: Брюховецька О.В.,  
кандидат філософських наук,  
старший викладач

Рецензент: Дорошенко А. Д.,  
старша наукова співробітниця  
Національного музею мистецтв  
імені Богдана та Варвари Ханенків

Магістерська робота захищена

з оцінкою \_\_\_\_\_

Секретар ЕК \_\_\_\_\_

« \_\_\_\_ » \_\_\_\_\_ 20 \_\_\_\_ р.

Київ — 2026

## ЗМІСТ

<b>ВСТУП</b> .....	2
<b>РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИЧНІ ЗАСАДИ ПРОСТОРОВО-АФЕКТИВНОГО АНАЛІЗУ</b> .....	6
<b>1.1. Простір: ключові концепції та підходи</b> .....	6
<b>1.2. Афект: теорія і поняттєвий апарат</b> .....	16
<b>1.3. Атмосфера як аналітична категорія</b> .....	23
<b>РОЗДІЛ 2. ДІАСПОРА ЯК ПРЕДМЕТ ДОСЛІДЖЕННЯ</b> .....	31
<b>2.1. Класичні та сучасні підходи до осмислення діаспори: типологізація та критика</b> .....	31
<b>2.2. Діаспора під просторово-афективною оптикою</b> .....	41
<b>РОЗДІЛ 3. ПРОСТОРОВО-АФЕКТИВНІ ПРАКТИКИ УКРАЇНСЬКОЇ ДІАСПОРИ</b> .....	50
<b>3.1. Етапи формування української діаспори</b> .....	50
<b>3.2. Афективна географія та просторові практики українців в Північній Америці</b> .....	58
<b>3.3. Релігійний простір як осередок колективного афективного досвіду в українській діаспорі</b> .....	68
<b>ВИСНОВКИ</b> .....	77
<b>БІБЛІОГРАФІЯ</b> .....	81
<b>ДОДАТКИ</b> .....	89

## ВСТУП

**Актуальність теми дослідження.** Традиційні підходи до вивчення діаспори (демографічні, правові, соціологічні) зосереджуються переважно на структурних характеристиках, наприклад, чисельності, інституційній організації чи ступені інтеграції в суспільство прийняття. Поза полем аналізу залишається питання про те, як саме відчувається приналежність до спільноти, і яким чином простір, як-от церква, культурний центр або навіть просто вулиця, стає носієм колективної ідентичності та афективного зв'язку.

Актуальність теми визначається кількома взаємопов'язаними чинниками. По-перше, загальним просторово-афективним поворотом у гуманітарних і соціальних науках рубежу ХХ–ХХІ століть, що переорієнтував дослідницьку увагу з дискурсивних і структурних вимірів культури на тілесні, чуттєві й дорефлексивні форми колективного досвіду. По-друге — методологічною лакуною в діаспорних студіях, де попри накопичений теоретичний потенціал афективні й просторові механізми спільнототворення залишаються аналітично нерозробленими. По-третє, актуальність визначає тривала нагальність збереження колективної ідентичності в українській діаспорі, що охоплює декілька хвиль еміграції на різних континентах. Отже, питання механізмів відтворення спільноти поза межами батьківщини є важливим і в академічній, і в суспільно-політичній площинах.

Поєднання концептуального апарату афективної теорії (Б. Масумі, С. Ахмед), феноменології та реляційної географії простору (А. Лефевр, М. Мерло-Понті, Д. Мессі, М. де Серто, Ї-Фу Туан) та сучасних діаспорних студій (А. Брубейкер, А. Брах, С. Голл, Р. Коен) дозволяє сформувати новий аналітичний інструментарій, що відповідає складності сучасного діаспорного досвіду. Саме тому звернення до просторово-афективного виміру формування діаспорних спільнот є теоретично продуктивним і своєчасним.

**Ступінь наукової розробки проблеми.** Проблематика діаспори розробляється в кількох дисциплінарних традиціях. Класичні підходи до типологізації та концептуалізації діаспори представлені у працях В. Сафрана, Р. Коена, Х. Толояна; конструктивістські й постколоніальні перспективи — у роботах С. Голла, Г. Бгабги, Дж. Кліффорда, П. Гілроя; транснаціональний підхід — у дослідженнях Н. Глік Шиллер та ін.; критичну рефлексію щодо самого поняття запропонував Р. Брубейкер. Концепт *diaspora space* розробила А. Брах, яка максимально наближена до просторово-афективного підходу серед класиків.

Просторова теорія, залучена до дослідження, спирається на фундаментальні праці А. Лефевра (“The Production of Space”), М. де Серто (“The Practice of Everyday Life”), Д. Мессі (“For Space”), а також роботи І-Фу Туана та М. Мерло-Понті. Афективна теорія представлена у роботах Б. Масумі (“The Autonomy of Affect”), С. Ахмед (“The Cultural Politics of Emotion”), Т. Бреннан (“The Transmission of Affect”), Г. Бьоме й Б. Андерсона (теорія атмосфери).

Дослідження українських діаспорних спільнот спирається на праці О. Субтельного, В. Сацевича, О. Гриценка, Е. Лученте, Н. Ханенко-Фрізен, також на архівні та кінематографічні джерела, присвячені канадській та американській українській діаспорі. Попри значний обсяг накопиченого матеріалу, комплексне дослідження просторово-афективних механізмів формування спільнот саме в українській діаспорі, що поєднує теоретичну рамку афективних студій, реляційної географії та діаспорних студій, у вітчизняній і зарубіжній культурології фактично відсутнє, що й зумовлює новизну та актуальність цієї роботи.

**Об’єктом дослідження** є колективна ідентичність спільнот української діаспори.

**Предметом дослідження** є просторово-афективні виміри процесів формування і відтворення почуття приналежності у спільнотах української діаспори.

**Мета дослідження** полягає у теоретичному обґрунтуванні та аналітичному описі просторово-афективного виміру формування спільнот в українській діаспорі. Для цього розроблено концептуальну рамку, що інтегрує афективну теорію, реляційну географію та сучасні діаспорні студії, і застосовано її до конкретних просторових практик і локусів українського діаспорного досвіду в Канаді та США.

**Для досягнення поставленої мети визначено такі завдання дослідження:**

1. Опрацювати теоретичні засади концепцій афекту, емоції та атмосфери як аналітичних категорій; встановити відмінності між ними та обґрунтувати їхній евристичний потенціал для культурологічного аналізу діаспорного досвіду.
2. Проаналізувати теорії переживаного і реляційного простору (Лефевр, Мерло-Понті, де Серто, Туан, Мессі) та визначити їхній евристичний потенціал для вивчення діаспорного досвіду.
3. Систематизувати класичні та сучасні підходи до вивчення діаспори, виявити їхні теоретичні обмеження у висвітленні просторово-афективних механізмів спільнототворення.
4. Дослідити афективну географію та просторові практики українців у Канаді та США — зокрема топофільну логіку першопоселення, організацію таборів переміщених осіб і кінематографічний образ діаспорного простору — як механізми відтворення спільноти.
5. Дослідити роль релігійних просторів у формуванні спільнот в українській діаспорі на матеріалі українських церков у Манітобі та інших осередках.

**Методологія та методи дослідження.** Робота має теоретико-аналітичний характер і спрямована насамперед на розробку концептуальної рамки дослідження, а не на емпіричну перевірку гіпотез. Третій розділ не претендує на повний аналіз усіх можливих випадків, а виконує радше ілюстративну функцію. Через окремі кейси він демонструє, як запропонований підхід може застосовуватися на практиці. У роботі

застосовуються метод концептуального аналізу, порівняльний аналіз та елементи дискурс-аналізу. Для аналізу були обрані архівні матеріали, наукові праці та кінематографічні твори, які дозволяють простежити різні механізми формування спільнот через просторовий і емоційний досвід.

**Наукова новизна одержаних результатів.** Дослідження застосовує до вивчення української діаспори аналітичну рамку, що поєднує афективну теорію, реляційну географію та діаспорні студії. У межах цієї рамки простір і афект розглядаються як конститутивні чинники спільнототворення.

Отримано такі нові результати:

1. обґрунтовано доцільність застосування категорій «афективна атмосфера» і «топофілія» до аналізу діаспорних спільнот та показано, яким чином ці концепти доповнюють і розширюють можливості традиційних структурних і дискурсивних підходів;
2. концептуалізовано діаспору як просторово-афективну конфігурацію, у якій відчуття приналежності відтворюється через щільну взаємодію матеріального середовища, ритуальних тілесних практик і циркуляції колективних афектів;
3. на матеріалі канадської та американської української діаспори виявлено конкретні просторово-афективні механізми спільнототворення: топофільна логіка вибору ландшафту як форма тілесної пам'яті місця, «пам'ять місця» у церковній архітектурі та гендерований приватний простір як осередок опору асиміляції;
4. показано, що релігійний простір в українській діаспорі функціонує як один з ключових вузлів афективної консолідації, де архітектура, сенсорне середовище і ритуальні практики разом виробляють специфічну атмосферу колективної приналежності.

## РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИЧНІ ЗАСАДИ ПРОСТОРОВО-АФЕКТИВНОГО АНАЛІЗУ

### 1.1. Простір: ключові концепції та підходи

Дослідження просторово-афективного виміру формування діаспорних спільнот потребує теоретичної рамки, здатної охопити одночасно структурні механізми виробництва простору, феноменологічний вимір тілесного переживання, суб'єктивний досвід афективної прив'язаності та реляційну відкритість діаспорних конфігурацій. Такий синтез уможлиблюється через поєднання п'яти взаємодоповнювальних теоретичних традицій: соціальної теорії простору Анрі Лефевра, феноменології тіла Моріса Мерло-Понті, теорії просторових практик Мішеля де Серто, гуманістичної географії Ї-Фу Туана та реляційної концепції місця Дорін Мессі. Кожна з цих традицій відповідає на окреме аналітичне питання: як простір виробляється суспільством; яким чином тіло конституює первинний просторовий досвід; як повсякденні практики підривають або відтворюють домінуючі просторові порядки; як простір переживається і перетворюється на афективно насичене місце; і як місце залишається відкритим до множинності траєкторій та ідентичностей. Разом ці традиції утворюють багаторівневу аналітичну рамку, що дозволяє розглядати простір одночасно як структурний продукт, тілесний досвід, афективну прив'язаність і реляційну конфігурацію.

Анрі Лефевр (Henri Lefebvre, 1901–1991) — французький марксистський філософ і соціолог, чия теорія простору, викладена насамперед у праці «La Production de l'espace» (1974; англ. пер. «The Production of Space», 1991), стала одним із найвпливовіших теоретичних внесків у соціальні науки XX століття. Лефевр

радикально переформатував запитання про простір: замість того, щоб розглядати його як геометричну, фізичну чи абстрактну порожність, він запропонував аналізувати його як соціальний продукт, як результат складних символічних, матеріальних і соціальних практик (Lefebvre 1991, 26).

Центральна теза Лефевра звучить досить просто: простір слід розглядати не як порожню сцену, у якій формуються й діють взаємини, а як результат і одночасно інструмент відтворення цих зв'язків. Ця ідея має безпосереднє значення для дослідження української діаспори, яка активно виробляє свій простір через практики, символи і уявлення. Лефевр розкриває поняття «повсякденного життя» як привілейоване поле відтворення соціальних зв'язків. Згідно з автором, соціальний простір відтворюють і підтримують саме повсякденні ритуали, тілесні практики й соціальні взаємодії, а не просте фігурування в абстрактних політичних документах або економічних структурах.

На підкріплення цієї тези Лефевр пропонує тріаду простору, що поєднує соціально-теоретичний та феноменологічний реєстри. Категорії *spatial practice*, *representations of space* та *representational spaces* описують процес суспільного виробництва простору; відповідні їм *perceived space*, *conceived space* і *lived space* позначають способи його переживання. Обидві системи термінів накладаються одна на одну, утворюючи єдину діалектичну модель просторового виробництва.

- Сприйнятий простір (*spatial practice* / *perceived space*) охоплює рівень матеріальної взаємодії з простором: щоденні маршрути, практики переміщення, використання інфраструктури, тілесні ритми просторової діяльності (Lefebvre 1991, 38). «Просторова практика забезпечує неперервність і певну зв'язність у рамках кожного соціального формаціювання — між допростором і віддаленістю, продукцією і споживанням простору» (Lefebvre 1991, 33). У межах аналізу діаспори цей рівень описує щоденні тілесні практики

(приготування їжі, спільні молитви, танці, святкування) які не сприймаються як екзотика і є способами виробництва диференційованого простору.

- Задуманий простір (*representations of space / conceived space*) — це простір, вироблений знанням, експертизою і владою (карти, плани, наукові дискурси, урбаністичні схеми). Це домінуючий вимір у капіталістичному суспільстві, через який держава, капітал і бюрократія контролюють простір, надаючи йому визначених значень і функцій (Lefebvre 1991, 38–39). У контексті діаспори цей рівень охоплює інституційні уявлення про «місце» мігранта (імміграційну політику, урбаністичні практики розселення, медійні репрезентації, офіційні дискурси інтеграції тощо).
- Прожитий простір (*representational spaces / lived space*) — це простір безпосереднього переживання, пов'язаний з образами, символами і почуттями. Цей простір стає наповненим символічними значеннями, що нерідко суперечать загальноприйнятим уявленням (Lefebvre 1991, 39). Саме цей вимір є найбільш релевантним для аналізу діаспорної спільноти, що відтворює символічний простір батьківщини в умовах географічного переміщення. Влаштуваючи культурні заходи, прикрашаючи приміщення національною символікою, відзначаючи календарні свята, спільнота матеріалізує прожитий простір всупереч задуманому просторові нової країни.

Суттєво, що тіло відіграє у Лефевра центральну роль і є основним інструментом просторової практики. Через рух у просторі, тілесну пам'ять про інші простори, а також жести і ритуали спільноти людина виробляє свій простір і водночас сама формується ним. Ця ідея отримує глибше феноменологічне обґрунтування у філософії Моріса Мерло-Понті, до якої ми переходимо далі.

Моріс Мерло-Понті (Maurice Merleau-Ponty, 1908–1961) — французький феноменолог, чия праця «Феноменологія сприйняття» («Phénoménologie de la

perception”, 1945) заклала філософський фундамент для розуміння тіла як першопочаткового суб’єкта просторового досвіду. Лефевр аналізує виробництво простору на рівні соціальних структур, а Мерло-Понті обирає іншу перспективу й заглиблюється у дорефлексивний й доконцептуальний рівня тілесного переживання, де простір вперше постає ще до того, як набуває мовного або символічного оформлення.

Центральним поняттям феноменології Мерло-Понті є концепція власного тіла (*corps propre*) або прожитого тіла (*lived body*). На відміну від картезіанської традиції, що розглядає тіло як об’єкт, підпорядкований розуму, Мерло-Понті стверджує, що тіло є первинним способом буття у світі. Ми є самим тілом, через яке первинно орієнтуємося у просторі ще до будь-якого свідомого осмислення (Merleau-Ponty 2002, 139). Отже простір, згідно з таким розумінням, стає широким полем можливих тілесних дій, якому Мерло-Понті дав назву «рухова інтенціональність» (*motor intentionality*).

Ключовим для просторового аналізу є поняття тілесної схеми (*schéma corporel*) — динамічної, постійно оновлюваної системи тілесного знання про власне місце у просторі та про можливості дії в ньому (Merleau-Ponty 2002, 100). Тілесна схема формується через звичку (*habitude*). Повторювані дії поступово осідають у тілі як дорефлексивне знання, що вже не потребує свідомого контролю. Людина, яка живе у певному просторі роками, «знає» й відчуває його тілом. Тіло розуміє та пам’ятає, як рухатися вулицями або приміщенням цього простору, відчуває ритм його звуків і запахів, орієнтується в ньому без усвідомленого «картографування».

В контексті концепту тілесної схеми у дослідженні діаспори ми можемо проаналізувати тілесну пам’ять про простір батьківщини. Рідні місця залишаються з мігрантом не тільки у спогадах, а й у тілі. Попередній простір формує його м’язову пам’ять про ритуальні дії, специфічний ритм ходи та реакції на зовнішні стимули. Ці тілесні схеми можуть конфліктувати з новим просторовим середовищем та

породжувати характерні для досвіду мігрантів почуття неписаності й непристосованості, коли тіло продовжує шукати знайомі просторові орієнтири у місцях, де їх немає (і навпаки, створювати моменти, коли тіло впізнає знайоме у новому й незнайомому просторі). Це можуть бути знайомий запах їжі або звук рідної мови, які стають важливими й потужними елементами афективної консолідації діаспорної ідентичності.

Мерло-Понті також розробляє поняття міжтілесності (*intercorporéité*) — ідею про те, що тілесний досвід принципово інтерсуб'єктивний, адже, великою мірою, ми пізнаємо простір через спільні тілесні практики з іншими особами (тілами) (Merleau-Ponty 1968, 142). Це відкриває можливість для аналізу колективних тілесних практик діаспорних спільнот як форм колективного відтворення просторової пам'яті через певну «синхронізацію» тіл (спільні танці, молитви й інші ритуали).

Від феноменологічного рівня тілесного досвіду ми плавно переходимо до рівня повсякденних практик, який концептуалізує Мішель де Серто (Michel de Certeau, 1925–1986) — французький єзуїтський священник, історик і теоретик культури. Знаменита праця Мішеля де Серто “L'invention du quotidien” (1980; англ. пер. “The Practice of Everyday Life”, 1984) запропонувала оригінальне дослідження того, як люди у повсякденних практиках привласнюють і переозначають простір, трансформуючи його. У своєму дослідженні Де Серто також аналізує тези Анрі Лефевра, який зосереджується на макрорівні виробництва простору через владні структури. Де Серто, на відміну від Лефевра, зміщує аналітичний фокус на мікрорівень й досліджує як пересічні люди переживають цей простір усупереч або паралельно до його офіційних визначень.

Центральним для де Серто є розрізнення між стратегіями і тактиками. Стратегії — це практики інститутів, що мають власне «місце» (владу, власність, видимість), наприклад, держави, корпорацій чи містобудівників. Вони виробляють і контролюють простір, визначаючи його правила, функції, маршрути та значення.

Тактики — це практики звичайних людей, які не мають власного місця й діють на «чужій» території. Вони є тимчасовими, не накопичують і не зберігають те, що здобувають, і не «захоплюють владу». Натомість тактики, користуючись нагодою (*l'occasion*), фрагментарно прослизують у простір домінуючої культури (de Certeau 1984, xix). Тактики принципово ситуативні, тимчасові й непомітні. Саме завдяки їхнім характеристикам повсякденні практики стають своєрідним мікроопором.

Особливого аналітичного значення для дослідження діаспори набуває концепція де Серто «ходіння як просторової практики» (*la marche comme pratique de l'espace*). Аналізуючи ходіння містом, де Серто стверджує, що пішохід творить власний просторовий текст, який може збігатися або розходитися з «текстом, написаним містобудівниками» (de Certeau 1984, 97–98). Маршрут пішохода є актом привласнення простору з власними скороченнями, відхиленнями, зупинками і ритмом.

Де Серто також розрізняє маршрут (*parcours*) і карту (*carte*). Карта — це абстрактний, знеособлений і синоптичний погляд на простір «з висоти пташиного польоту»; маршрут — це розповідь про рух крізь простір, завжди пов'язана з конкретним тілом, часом і досвідом (de Certeau 1984, 119). На думку де Серто, сучасна культура надто захоплена концептом карти й недооцінює маршрут — себто живий, наративний, тілесний досвід простору. Для дослідження діаспорних спільнот це розрізнення може бути важливим. Офіційні карти розселення, інтеграційні схеми і статистичні мапи міграції та ін. фіксують «карту» діаспорного простору, тоді як реальний досвід мігрантів вибудовується через «маршрути» як індивідуальні та колективні способи просторового освоєння.

Де Серто також звертає особливу увагу на роль наративів і легенд у конституюванні простору. Розповіді про місця перетворюють географічний простір на оповідний, тобто такий, що живе в пам'яті людей і передається з покоління в покоління (історії про місця, їхні небезпеки та визначні локації) (de Certeau 1984, 122).

Для діаспорних спільнот цей вимір є особливо значущим: усні перекази про Україну, родинні спогади про конкретні місця, колективні наративи про еміграцію та повернення добре вписуються в цей формат просторового «нарративного картографування», через який спільнота може підтримувати зв'язок з простором поза межами фізичної доступності. Таким чином, де Серто доповнює тези Лефевра і Мерло-Понті, але зміщує аналіз з рівня структур і тіл на рівень практик і наративів.

Якщо де Серто аналізує практичний і нарративний виміри привласнення простору, то Ї-Фу Туан фокусується на дослідженні афективного й темпорального вимірів прив'язаності до місця. Ї-Фу Туан — американський географ китайського походження та один із засновників гуманістичної географії.

Концепт гуманістичної географії виник у 1970-х роках як реакція на домінування кількісних методів (Tuan, 1976). У двох фундаментальних працях (“*Torphilia*” (1974) та “*Space and Place*” (1977)) Туан заклав концептуальний фундамент для вивчення того, як люди наповнюють простір значеннями, перетворюючи їх на місця, і яким чином місце конституює ідентичність.

Центральною теоретичною опозицією у мисленні Туана є розрізнення між простором (*space*) і місцем (*place*). Простір — це відкрите, вільне, невизначене середовище, що конотує свободу і загрозу водночас. Місце — це гуманізований, осмислений простір, де людина відчуває себе захищеною і вкоріненою (Tuan 1977, 6). «Те, що починається як недиференційований простір, стає місцем у міру того, як ми пізнаємо його краще і наділяємо його цінністю» (Tuan 1977, 6). Ця трансформація відбувається через досвід, як безпосередньо тілесний (тут він перегукується з Мерло-Понті), так і опосередкований пам'яттю, мовою, культурою та наративом (доповнює де Серто).

Туан не розглядає що простір і місце як статичні категорії та наголошує на тому, що вони знаходяться у постійному діалектичному русі. Місце може «розчинитися» у

просторі внаслідок відчуження або переміщення, натомість абстрактний простір можна «олюднити» через практику і прив'язаність.

Для концептуалізації афективного зв'язку між людиною і місцем Туан вводить поняття топофілії — широкого спектру відчуттів від мимовільного задоволення тактильним контактом з ландшафтом до глибокої укоріненої прив'язаності, що формується впродовж поколінь (Tuan 1974, 93). Туан виділяє кілька типів топофілійних відносин:

- Прив'язаність до місця як простору пам'яті та особистої біографії (Tuan 1974, 7)
- Тактильна насолода від клімату, рельєфу, запахів (Tuan, 1974, 11–12)
- Естетичне сприйняття краси ландшафту (Tuan 1974, 92)
- Патріотичне почуття — любов до рідної землі як символу ідентичності та самовизначення (Tuan 1974, 100–101).

Принципово важливо те, що Туан не наводить ці типи у форматі ієрархії: усі вони є легітимними формами просторового досвіду, що зумовлені культурно та індивідуально. Топофілію Туан не вважає вродженою ознакою — натомість вона набувається через досвід, що робить її водночас глибоко суб'єктивним і колективно конструйованим феноменом.

Туан тісно пов'язує з топофілією поняття відчуття місця (*sense of place*) — складного комплексу когнітивних, афективних і тілесних реакцій, через які людина пізнає, переживає і означає певний локус як своє місце. Воно формується поступово, через повторюване перебування у просторі, через щоденні практики та через зв'язки з іншими людьми (як пише сам Туан: «Місце — це осередок смислу, сформований досвідом») (Tuan 1975, 152). Відчуття місця постає перш за все як колективний феномен. Спільнота конститує місце через спільну практику інтерпретації простору, і навпаки. Ця взаємозалежність є важливою для нашого подальшого аналізу

діаспорних спільнот, які змушені відтворювати просторову прив'язаність в умовах географічного переміщення.

Особливої ваги для дослідження діаспори набуває туанівський наголос на темпоральному вимірі просторового досвіду. Місце — це завжди також і часова категорія. Прив'язаність до місця формується через накопичення досвіду і пам'яті: що довше людина мешкає у певному просторі, то щільнішою стає сплетення її просторово-афективних зв'язків (Tuan 1977, 1983). Тут Туан вступає у певний діалог з Мерло-Понті: первинний, дорефлексивний просторовий досвід, описаний через поняття тілесної схеми, утворює афективний ґрунт, на якому надалі вибудовуються складніші форми прив'язаності, що формують топофілію. Для аналізу діаспори це означає, що мігранти несуть із собою просторову пам'ять у формі афективно забарвлених спогадів про місця поза безпосередньою доступністю. Така пам'ять активно конституює сприйняття нового простору, визначаючи характер нової прив'язаності та формуючи уявлення про бажане і можливе.

Попри значний теоретичний внесок, концепція Туана зазнала критики, яку необхідно враховувати під час її застосування. Дорін Мессі у програмній статті “A Global Sense of Place” (1991) піддає критиці концепції місця, що тяжіють до пошуку «фіксованості та безпеки ідентичності» в умовах прискореного руху і змін. На її думку, таке прагнення живить реакційний націоналізм, конкурентний локалізм та інтровертовану одержимість «спадщиною» (Massey 1991, 26). Натомість авторка пропонує концепт «прогресивного відчуття місця» (Massey 1991, 28). За визначенням Мессі, таке місце передбачає усвідомлення зв'язків із ширшим світом. Ця критика є особливо важливою для аналізу діаспорних спільнот, що можуть тяжіти до ідеалізації «втраченої батьківщини» і конструювання замкненої просторової ідентичності.

Крім цього, Мессі розвиває ідею простору як відкритої множинності, де різні траєкторії, ідентичності та історії перетинаються, взаємодіють і змінюються. Згідно з Мессі, простір — процес, у якому постійно відбувається «зустріч» різних агентів,

практик, афектів (Massey 2005, 9). Ця реляційна концепція принципово важлива для аналізу діаспорних спільнот на перетині множинних просторових траєкторій (батьківщина—нова країна, пам'ять—сучасність). Діаспорний простір у такому розумінні не є точним відтворенням залишеного, однак він так само й не є повним розчиненням у новому. Діаспорний простір є гібридною конфігурацією, що формується на перетині різних просторових логік.

Сучасні дослідження простору розвивають лінію Мессі й усе частіше звертаються до поняття афективних просторовостей — особливих атмосфер, що виникають унаслідок циркуляції афектів у певних локусах (церквах, площах, музеях і навіть віртуальних просторах). Афективна просторовість стосується як фізичного місця, так і переживань та символічного навантаження, які формує відчуття ностальгії й спільності (або, навпаки, відчуження). На нашу думку, у дослідженні діаспорних спільнот це поняття дозволяє аналізувати, як ці локуси стають вузлами афективної консолідації спільноти, де циркуляція спільних афектів відтворює відчуття належності попри географічну розпорошеність.

Транснаціональний вимір цього явища концептуалізує Елісон Блант, згідно з якою культурна географія діаспори охоплює матеріальні та уявні зв'язки між людьми та їхньою територіальною ідентичністю. Ці зв'язки розгортаються у транснаціональному просторі через розгалужені мережі, завдяки яким спільнота зберігає неперервність культури поза межами етнічної території (Blunt, p. 689). Концепція Блант доповнює реляційне розуміння місця у Мессі, підкреслюючи, що діаспорна просторовість є принципово транснаціональною. Вона укорінена у конкретних локальних місцях нового середовища, але також і простягається через кордони до місць походження та інших вузлів діаспорної мережі.

П'ять розглянутих теоретичних традицій утворюють взаємодоповнювальну багаторівневу аналітичну рамку для дослідження просторово-афективного виміру формування спільнот в українській діаспорі. Лефевр надає інструменти для аналізу

виробництва діаспорного простору через тріаду сприйнятого, задуманого і прожитого, розкриваючи структурні механізми, що визначають умови, в яких діаспорна спільнота конституює свій простір. Мерло-Понті заглиблює цей аналіз до феноменологічного рівня, показуючи, як тіло є первинним інструментом просторового пізнання і як тілесна пам'ять про простір батьківщини продовжує жити в тілі мігранта. Де Серто переміщує фокус на рівень повсякденних практик і наративів, розкриваючи, як діаспорні спільноти тактично привласнюють і переозначають нові простори через маршрути, розповіді і мікропрактики опору. Туан концептуалізує афективний і темпоральний вимір цього процесу через поняття топофільії, відчуття місця і просторової пам'яті, показуючи, як простір поступово перетворюється на афективно насичене місце належності. Нарешті, Мессі і Блант позиціонують діаспору як відкриту систему, наполягаючи на реляційній і транснаціональній природі діаспорного простору, що існує на перетині множинних ідентичностей і географій. У такий спосіб ця рамка дозволяє уникнути як структурного редукціонізму, так і надмірної суб'єктивізації, охоплюючи одночасно макро- й мікрорівні. Також тілесний, афективний і реляційний виміри просторового досвіду діаспорної спільноти, створюючи необхідну теоретичну основу для подальшого емпіричного аналізу.

## **1.2. Афект: теорія і поняттєвий апарат**

Поняття афекту належить до концептів гуманітарного знання на перетині кількох дисциплінарних традицій. У філософії, психології, соціології та культурних студіях термін «афект» вживається у значно відмінних значеннях. Для Аристотеля афект — це емоційний порив; для Декарта — пристрасть; а для Фройда — психічний заряд без образу. Отже, необхідне чітке визначення того, яке розуміння афекту є релевантним для цілей цього дослідження.

У контексті сучасних культурних та соціальних досліджень поняття афекту набуває специфічного трактування, яке, на думку деяких теоретиків, відокремлює його від суміжних категорій (емоції, почуття та настрої). Цей теоретичний зсув отримав назву «афективного повороту» і став одним із масштабних інтелектуальних рухів гуманітаристики рубежу ХХ–ХХІ століть, що підтверджується сучасними дослідженнями (Брюховецька, 2024). Щоб зрозуміти, наскільки афективна теорія корисна для дослідження діаспорних спільнот, необхідно простежити її розвиток, розібрати основні концепти і критично оцінити наявні суперечності.

Афективний поворот у гуманітарних науках прийнято датувати серединою 1990-х років і пов'язувати з виходом двох програмних текстів: есею Браяна Масумі “The Autonomy of Affect” (1995) та статті Ів Кософські Седжвік і Адама Френка “Shame in the Cybernetic Fold” (1995), а також зі збіркою “The Affective Turn: Theorizing the Social” (2007) під редакцією Патриції Клаф та Жани Галлей, яка систематизувала та легітимізувала новий дослідницький напрям. Однак витoki цього зсуву є значно глибшими і пов'язані з кількома паралельними роботами.

По-перше, вирішальну роль зіграло звернення до спадщини Бенедикта Спінози, зокрема до його розуміння афекту (*affectus*) як здатності тіла впливати на інші тіла й зазнавати впливу від них; здатності, що виражає зростання або зменшення потенції до дії (*potentia agendi*) (Кохан 2025, 244). Саме онтологія Спінози, переосмислена через призму філософії Жюльєн Дельоза і Фелікса Гваттарі, стала концептуальним фундаментом для постструктуралістської версії афективної теорії.

По-друге, важливим джерелом стала феноменологічна традиція — передусім Морис Мерло-Понті з його концепцією тілесної суб'єктивності та Мартін Гайдеггер з аналітикою настрою (*Stimmung*) як первинного способу буття у світі. Феноменологія надала афективній теорії мову для опису дорефлексивного, тілесного виміру досвіду.

По-третє, американська психологічна традиція, насамперед теорія базових афектів Сільвана Томкінса, запропонувала біологічно орієнтовану альтернативу пануючому когнітивізму і стала важливим ресурсом для Ів Кософські Седжвік та її колег (Kosofsky Sedgwick and Frank, 1995).

Центральним текстом, що сформулював постструктуралістську версію афективної теорії, є есей Браяна Масумі “The Autonomy of Affect”. Масумі виходить з розрізнення між афектом та емоцією: емоція — це «зафіксоване», «кваліфіковане» і суб’єктивоване переживання, себто те, що можна назвати й осмислити; а афект — це досуб’єктивна інтенсивність, яка передує семантичній фіксації. Масумі описує афект як «нефіксований потенціал» тіла, його здатність впливати і зазнавати впливу, що не зводиться до жодного конкретного змісту (Massumi, 1995).

Ключовим у масумівській концепції є твердження про автономію афекту: афект не є похідним від значення, дискурсу чи репрезентації, а передує їм і не вичерпується ними (Massumi 1995, 89). Спираючись на дані нейробіологічних досліджень Бенджаміна Лібета, Масумі стверджує, що між тілесною реакцією і усвідомленим переживанням існує часовий розрив, у якому локалізується автономний афективний вимір досвіду (Massumi 1995, 90). Ця теза, попри її суперечливість і критику з боку нейронаук, відіграла вирішальну роль у теоретичному обґрунтуванні афекту як самостійного об’єкта дослідження.

Важливо також, що в масумівській перспективі афект є реляційним (Massumi 1995, 96). Це означає, що афект виникає між різними формами тілесності та матеріальності зв’язках. Відповідно до Масумі, ми можемо говорити про те, що простір, архітектура, ритм руху та звук є повноправними учасниками афективних подій.

У соціальній антропології афект допомагає зрозуміти, як спільноти тримаються разом, і не лише через інституції, а й через спільне переживання та емоційні зв’язки

(Clough 2007; Wetherell 2012). Для діаспори це означає, що приналежність може бути і результатом «афективного узгодження» людей у певному просторі (наприклад, під час свят, богослужінь чи культурних подій); отже, вона не обов'язково укорінена в ідентичності.

Афективна сфера особистості та спільноти — фундаментальна основа соціальної взаємодії, ідентичності та колективної дії. Афекти, на відміну від індивідуальних емоцій, мають здатність циркулювати між суб'єктами, об'єктами й просторами, створюючи особливі «афективні економіки» (Ahmed, *Affective Economies*, 2004). За Ахмед, афективні економіки є результатом взаємодії, обміну, повторення та накопичення у спільному просторі, що важливо для нашого дослідження.

Сара Ахмед у своїй впливовій праці “The Cultural Politics of Emotion” («Культурна політика емоцій») (2004) та пізніших текстах розробила інший підхід до афекту, на який ми, у цій роботі, великою мірою спиратимемося. На відміну від Масумі, Ахмед утримується від різкого розрізнення афекту й емоції і натомість зосереджується на тому, як емоції функціонують як соціальні та культурні практики. Для нашого дослідження ключовою метафорою у неї є «липкість» (*stickiness*) (Ahmed 2004, 89). Використовуючи цю метафору, Ахмед пояснює як емоції «прилипають» до певних об'єктів, тіл, місць, роблячи їх «зарядженими» позитивно чи негативно. Ця «липкість» формується в процесі повторення та нашарування культурних смислів.

Ахмедівське поняття афективної економіки визначає те, що афекти/емоції циркулюють між тілами і знаками, накопичуються і «витрачаються», створюючи певні соціальні межі — між «своїми» і «чужими», тобто між спільнотою і тим, що їй загрожує. Такий підхід дозволяє аналізувати афект як механізм конститування колективних ідентичностей і меж спільноти. Для нас, в контексті діаспорних досліджень ця перспектива ставить таке запитання: як саме циркуляція афектів формує відчуття «ми» в умовах еміграції? За Ахмед, наприклад (яка не проводить

чітку межу між афектом та емоціями), прояви національної скорботи чи гордості фактично формують поняття нації як спільного об'єкта почуттів (Ahmed 2004).

Поряд із версіями афективної теорії Масумі й Дельоза та Ахмед розглянемо ще кілька впливових підходів, кожен з яких акцентує різні аспекти афективного досвіду. Патриція Клаф у своїх роботах пов'язує афективний поворот із переосмисленням самого поняття тіла в умовах технологічних трансформацій. Ів Кософські Седжвік, спираючись на Томкінса, пропонує теорію афекту, чутливу до питань сорому, педагогіки та квір-ідентичності (Kosofsky Sedgwick and Frank 1995).

Інший важливий погляд — нерепрезентативний підхід (*non-representational theory*), Найджела Тріфта. Розвиваючи його Тріфт розглядає афект як динамічний потенціал тривалості, який через формування просторових атмосфер і тілесних практик долає встановлені мені суб'єктно-об'єктного поділу та реконструює повсякденні способи взаємодії (Thrift 2007). Таке розуміння наголошує на здатності афекту виходити за межі статичних суб'єктних позицій, оскільки він діє у зоні «доособистісного» (*the pre-personal*), постійно переформатовуючи наявні дискурсивні та просторові конфігурації.

Також важливою для нашої роботи є роль афективних зв'язків у створенні умов буття в спільноті, а також досвід їхнього руйнування, що постає як екзистенційна загроза. Валері Волкердін (Walkerline 2010) звертається до цієї теми через психоаналітичну концепцію шкіри, передусім через роботи Естер Бік (Bick 1968) та Дідьє Анзьє (Anzieu 1989). Бік описує, як немовля переживає перший досвід фізичного, тілесного утримання через годування й тепло тіла матері. Цей досвід закладає відчуття того, що тіло має межі, що воно не розпадеться. Анзьє розширює цю логіку на групи: на його думку, спільнота так само потребує «психічної оболонки» (*ego-skin*), яка забезпечує почуття цілісності й захищеності від розпаду. Через цю призму Волкердін аналізує події, що відбулося зі «Стілтауом» (такою назвою Волкердін узагальнює постіндустріальне металургійне місто в Південному Уельсі)

після закриття металургійного заводу: оболонка була розірвана: залишився базовий страх анігіляції та відчуття, що «ніщо більше не лишилося».

Цікаво, що в інтерв'ю, які аналізує дослідниця, мешканці рідко артикулюють цей страх прямо. Натомість він проявляється через описи просторового устрою — як саме розташовані будинки, наскільки низькими були огорожі між сусідами, як жінки вивішували білизну й «п'ятакали» через паркан — і через гостре відчуття втрати саме цих речей у теперішньому. Сьюзен, одна з учасниць дослідження, детально описує, як нові будинки з високими парканами унеможливають той тип контакту, що раніше був повсякденним і само собою зрозумілим. Волкердін читає це не як ностальгію у тривіальному сенсі, а як свідчення того, що просторові практики були афективною інфраструктурою спільноти — тим, що буквально «тримало людей разом» у психоаналітичному значенні цього слова. Коли ця інфраструктура зникає, зникає й відчуття того, що Віннікотт (Winnicott 1958) називав «going on being» — неперервністю існування, яка не потребує постійного зусилля, бо просто є.

Важливою є також критична позиція Рут Лейс, яка у своїй праці “The Turn to Affect: A Critique” (2011) поставила під сумнів нейробіологічні підстави масумівської концепції автономії афекту, зазначивши, що вона ґрунтується на некоректній інтерпретації даних Лібета та некритичному антиінтенціоналізмі (Leys 2011).

Афективний поворот у широкому сенсі є частиною більш загальної переорієнтації гуманітарних і соціальних наук, що отримала назву «матеріального повороту» або «онтологічного повороту». Спільним знаменником цих зсувів є критика так званого «лінгвістичного» повороту, що домінував у гуманітаристиці 1970-х — першої половини 1990-х років. Якщо лінгвістичний поворот постулював, що реальність конституюється через мову і дискурс, то афективний і матеріальний повороти підкреслюють, що досвід має тілесний і матеріальний вимір, які неможливо пояснити лише засобами мови.

Для цілей даного дослідження особливо важливим є питання про зв'язок між афектом та колективністю. Якщо класична соціологія описує колективну ідентичність переважно через спільні уявлення чи інтереси, то афективна теорія пропонує доповнити цю картину питанням про тілесні, дорефлексивні механізми конституювання «ми». Спільнота в цій перспективі постає афективним режимом — специфічним способом циркуляції інтенсивностей, відчуттів і тілесних реакцій, що виникає у певних просторових та темпоральних умовах.

У цьому контексті ключовою є концепція «афективного зараження» (*affective contagion*), розроблена Тересою Бреннан у праці “The Transmission of Affect” (2004). Бреннан стверджує, що афект передається від тіла до тіла через хімічні, голосові, візуальні та кінестетичні канали, формуючи спільний афективний стан групи (Brennan 2004), тобто вони є трансмісивними. Загалом, ідея Бреннан полягає в тому, що афективний досвід є за своєю природою інтерсуб'єктивним і просторово залежним.

Таким чином, теорія афекту пропонує цілий спектр концептуальних інструментів для дослідження колективного досвіду поза межами традиційних категорій свідомості, ідеології та дискурсу. У цьому дослідженні Масумі й Ахмед виконують різні аналітичні функції, які доповнюють одна одну. Масумі визначає термінологію для опису того, як афект виникає і циркулює між тілами й просторами до будь-якої суб'єктивності. Саме цей рівень релевантний там, де аналіз стосується архітектури, сенсорного середовища, вибору ландшафту чи ритуальної синхронізації тіл у просторі.

Ахмед натомість дає інструменти для розуміння того, як афект закріплюється у конкретних об'єктах, символах і практиках та конституює межі спільноти, розрізняє почуття належності й відчуження та підтримує колективну ідентичність. Якщо коротко, Масумі пояснює, як афект виникає і рухається, а Ахмед — як він осідає і надає структуру. Це поєднання може бути продуктивним для дослідження діаспорних

спільнот із рівноцінною потребою і в динамічній циркуляції афектів у просторах, і в їхньому поступовому закріпленні у символах та практиках — саме так можна зрозуміти, як почуття приналежності відтворюється попри географічну розпорошеність.

### 1.3. Атмосфера як аналітична категорія

Соціальні простори мають властивість, що сприймається до будь-якої свідомої інтерпретації і визначає первинний «тон» присутності в них — саме ця якість і є тим, що описується в гуманітарній теорії поняттям атмосфери. Атмосфера, як повноцінна аналітична категорія з'явилася у феноменологічній традиції у другій половині ХХ ст. Тривала відсутність цього концепту в академічному словнику пояснюється труднощами його формалізації, адже художня література використовувала атмосферу як описову метафору задовго до того, як для неї з'явився академічний понятійний апарат.

Як ми вже зазначили, поняття атмосфери набуло теоретичної легітимності в гуманітарних науках завдяки феноменологічній традиції, і передусім у роботах німецького філософа-феноменолога Германа Шмітца. Більшу розробку поняття отримало у послідовника Шмітца, філософа Германа Бьоме (Böhme 1993). Упродовж останніх трьох десятиліть з периферійної естетичної категорії атмосфера перебрала функції аналітичного інструменту в соціології, географії та дослідженнях афекту, і навіть, на думку деяких дослідників, спричинила «атмосферний поворот» (Latka 2019).

У найзагальнішому визначенні атмосфера — це просторово-емоційний стан, що існує у зоні між суб'єктом і об'єктом, не редукуючись до жодного з них. Атмосфера не вміщується в жодній із двох класичних категорій: її не можна описати як

індивідуальний настрій, і вона так само не вписується у визначення фізичного середовища. Вона виникає між ними і є суб'єктивним полем, у якому взаємодіють і взаємно конституують одне одного тіла, речі, архітектурні форми, звуки та запахи. Така характеристика атмосфери робить її продуктивною для дослідження соціального простору та процесів спільнотутворення в українській діаспорі.

Основоположною для сучасного осмислення цього концепту є естетична філософія Германа Бьоме, передусім його праця “Atmosphäre” (1995) та подальші теоретичні дослідження, зокрема “Aisthethik” (2001) і “The Aesthetics of Atmospheres” (2017). Бьоме визначає атмосферу як «спільну реальність того, хто сприймає, і того, що сприймається» (Böhme 1993, 122), та зазначає, що атмосфера «не має меж і є розсіяною» (Böhme 1993, 119). Ця якість сприймається тілом навіть при вході в кімнату, будівлю чи відкритий простір — ще до того, як суб'єкт встигає здійснити будь-яку свідому інтерпретацію.

На додаток до вищезазначених положень для пояснення механізму формування атмосфери Бьоме вводить поняття екстазу речей, що позначає здатність матеріальних об'єктів наповнювати навколишній простір певними якостями. Атмосфера постає сукупним ефектом цих екстазів: простір «випромінює» атмосферу, а тіло сприймає її дорефлексивно, тобто до будь-якого усвідомленого осмислення чи оцінки (Böhme 2017; Trigg 2021). Це дозволяє описувати афективну насиченість конкретних місць (церков, культурних центрів, суспільних просторів) як реальну якість просторово-тілесної взаємодії, що піддається аналізу через уважне спостереження за матеріальним середовищем.

Принципово важливим у цьому визначенні є онтологічний статус атмосфери. Атмосфера проєктує суб'єктивні стани на зовнішній світ, і водночас вона не зводиться до сукупності фізичних параметрів середовища. Бьоме свідомо уникає обох описів: суб'єктивістського (атмосфера — не настрої конкретної людини) і об'єктивістського редукціонізму (не вимірювана характеристика середовища).

Атмосфера виникає між суб'єктом і простором, у зоні їхньої тілесної взаємодії, і в цьому сенсі є принципово реляційною (Vöhme 1993, 114; Vöhme 2017).

Бьоме також розробляє поняття «сценічного виробництва атмосфери», звертаючись до сфери театру, архітектури та дизайну. Ці практики, на його думку, є найбільш усвідомленими формами конструювання атмосфери, і тому можуть допомогти зрозуміти те, як атмосфери виробляються у соціальному просторі загалом (Vöhme 2017). Разом із тим, феноменологічний підхід Бьоме не уникнув критики. Основна критика полягає в тому, що атмосферне переживання часто подається як чистий і позасоціальний досвід, тоді як реальні простори завжди пронизані владними та культурними відносинами, які зумовлюють відмінності у сприйнятті між різними групами.

Ця критика стала відправною точкою для реляційного переосмислення концепту атмосфери у роботах Бена Андерсона у рамках некласичної людської географії та досліджень афекту. У своїй програмній статті “Affective Atmospheres” (2009) Андерсон визначає атмосфери як «колективні афекти». За дослідником, атмосфера не переживаються індивідуально, вони розподіляються колективно, передують суб'єктивним станам і уможливають їх (Anderson 2009, 78)

Джоель Крюгер, посилаючись на Сару Ахмед, описує атмосферу як явище, що «обгортає» тіла й місця та сприймається як переживане середовище (Trigg 2021, 112). Андерсон розглядає атмосфери як форми колективного афективного життя, що виникають у взаємодії тіл і простору та постійно «формуються» і «деформуються». У такому розумінні атмосфери організують умови співприсутності та колективного переживання простору, формуючи різні способи близькості й дистанції (Anderson 2009, 9–17, 148).

Важливою також є теза про те, що атмосфери слід розуміти як такі, що постають у самій взаємодії матеріальних, тілесних і соціальних практик, яку наводять Біль та

Сімонсен (Bille & Simonsen 2021, 10), посилаючись на впливового сучасного дослідника атмосфер Тоніно Гріфєро. Водночас атмосфери мають ефемерний характер: вони з'являються й зникають, й тому не можуть розглядатися як сталі явище поза конкретними ситуаціями (Griffero 2014).

Тімоті Інгольд розглядає це питання з іншого боку у своїй концепції *weather-world* та антропологічній теорії середовища (Griffero 2017, 117, Ingold 2012). Інгольд підходить до проблеми через критику домінантного у соціальних науках уявлення про середовище як зовнішній контейнер, у якому знаходяться люди та їхні культури. Натомість він пропонує розуміти середовище як пронизаний силами, якостями і матеріальними потоками «медіум», у якому люди складаються невід'ємну частину ширшого поля відносин (Ingold 2011) — люди «живуть у середовищі наскрізь» (*dwelling within it*). Взаємопроникнення тіла й середовища передуює будь-якому розрізненню між суб'єктом і простором (Griffero 2019, 123). Цей аргумент дозволяє переосмислити поняття домівки: замість класичного сприйняття домівки як місця Інгольд пропонує розглядати її якість середовища і певний тип медіуму, яке тіло сприймає ще до будь-якого свідомого розпізнавання. і в такий спосіб долає схематичний поділ між суб'єктом і простором.

Суміжне поняття розвиває Дерек Маккормак у своїй теорії «налаштування» (*attuning*) (Bille & Simonsen 2021, 2). Маккормак аналізує атмосфери як просторово-темпоральні «тональності», що задають режим присутності тіл у просторі і визначають саму можливість певних форм афективної взаємодії. Соціальний простір завжди має свою «тональність». Вона формується з дуже конкретних речей (від матеріального декору до ритму щоденних практик) і визначає те, як саме тіла взаємодіють між собою. Поняття «налаштування» акцентує той факт, що процес «входження» в атмосферу є активним — тіло не просто пасивно опиняється під впливом середовища; тіла налаштовуються на неї (або ні, через що залишаються в

стані розладу й відчуженості). Різні тіла відчують один і той самий простір по-різному, не відмовляючись від визнання реальності атмосфери як такої.

Окремою лінією в цій дискусії, яка отримала розвиток у перетині теорій атмосфери і пам'яті, є уявлення про просторово-афективний режим, за якого пам'ять спільноти підтримується через дискурс і наратив, але й також через матеріальні, сенсорні і тілесні практики. Пол Коннертон (Connerton, 1989) у своїй класичній роботі "How Societies Remember" показав, що колективна пам'ять підтримується передусім через тілесні практики — ритуали й звичні рухи тіла, що «записують» пам'ять у саме тіло. У такому розуміння атмосфера несе в собі сліди минулих практик і переживань та утримує тілесно-просторову пам'ять, що може актуалізуватися в нових контекстах через матеріальні й ритуальні практики.

Біль та Сімонсен (2019) вибудовують свій аргумент навколо двох проблем, які, на їхню думку, накопичились у географічній літературі з афекту: нечіткі межі розрізнення між афектом та емоцією і нез'ясованість механізму передачі афекту між тілами (Bille and Simonsen, 2019). Спроба вирішити ці проблеми через поняття «афективних атмосфер» (Anderson 2009) теж не задовольняє авторів, передусім тому, що в більшості досліджень атмосфера аналізується як об'єкт сприйняття, коли до нього можна підійти з точки зору об'єкту творення людьми. Спираючись на феноменологію тіла Мерло-Понті, вони наполягають на тому, що тілесна участь у практиках конститутивно формує атмосферу. Цей вимір теорії практики досі не враховували належним чином. Крім того, автори свідомо розширюють аналітичне поле за межі колективних ситуацій. Практики, що здійснюються в самотності, так само формують афективний вимір простору, та є так само цінними в аналізі діаспорних спільнот, які власноруч відтворюють почуття належності поза межами натовпів і масових подій (що характерно для частини літератури з афективних атмосфер).

Феноменологічний і матеріально-реляційний підходи до атмосфери пропонують різні перспективи, і від вибору напряму чи їх поєднання залежить методологічна стратегія. Феноменологічний підхід, представлений Бьоме, Шмітцем, Білем та Сімонсен, пропонує чутливий концептуальний словник для опису «м'яких» якостей просторового переживання, як-от тональності чи тілесного відгуку (Bille and Simonsen 2021, 6). Водночас, як зазначалося вище, він тяжіє до ідеалізації «чистого» атмосферного переживання і часом не враховує, що різні суб'єкти переживають одну й ту саму атмосферу по-різному залежно від, наприклад, соціальної позиції чи тілесної пам'яті.

На противагу цьому, матеріально-реляційний підхід, репрезентований Андерсоном та іншими дослідниками, показує атмосферу як результат взаємодії багатьох складників, жоден з яких не є визначальним сам по собі. Ці дослідники (окрім Андерсона — Дельоз, Гваттарі та Деланда) наголошують, що атмосфери є конфігураціями гетерогенних елементів, як-от людей, речей, практик і дискурсів.

Для цілей цього дослідження продуктивним є критичний синтез цих двох позицій. Такий підхід дає змогу водночас урахувувати феноменологічну безпосередність атмосферного переживання, матеріальні механізми його виробництва і відтворення, а також владні й культурні зв'язки, які пояснюють різноманітні шляхи «входження» суб'єктів у атмосферу простору. Загалом, обидва підходи описують різні аспекти одного явища — просторово-тілесної взаємодії, через яку соціальні спільноти конституюють і відтворюють себе.

У цілях цього дослідження також необхідно чітко розмежувати концепції афекту й атмосфери, оскільки ці терміни нерідко вживаються як взаємозамінні, що породжує аналітичну нечіткість. У традиції Масумі, на яку переважно спирається сучасна теорія афекту, афект описує інтенсивності до будь-якого усвідомлення почуття (досуб'єктивність), що циркулюють між тілами і виходять за межі емоції чи стану (Massumi, 2002). На противагу афекту, атмосфера описує якісний і тональний

вимір спільних просторів, у яких ці інтенсивності розгортаються. Атмосфера певним чином є просторовою конфігурацією афективних потоків у певному місці і в певний час. Отже, виходячи з цього, афект — це категорія, що описує динаміку і процесуальність «між тілами»; а атмосфера — категорія, що описує якість і тональність простору у якому це відбувається.

Обидва концепти взаємопов'язані, проте мають різну дисциплінарну генеалогію. Теорія афекту, що виросла з філософії Спінози (Massumi 2002) та постструктуралістської теорії; теорія атмосфери — у полі естетичної філософії, феноменологічної географії та соціології простору. Для цілей даного дослідження ці два концепти є взаємодоповнювальними і у своєму поєднанні дають змогу описати те, як динамічні асамбляжі тіл, речей, практик і почуттів разом конституують спільноту та її простір.

Концептуальні положення теорії атмосфери безпосередньо впливають на вибір методів дослідження й інтерпретацію матеріалу. «Читати» атмосферу означає аналізувати те, як вона конструюється через матеріальні елементи, ритуали, звуки, освітлення, запахи, просторові конфігурації та режими тілесної присутності. Крім цього важливо аналізувати, як учасники простору переживають і підтримують атмосферу соціального простору. В етнографічному плані це вимагає особливої чутливості до «м'яких» даних: невербальних реакцій, тембру голосу, просторової динаміки переміщень і скупчень, інтенсивності колективного переживання подій. Отже, теорія атмосфери розширює концептуальний інструментарій дослідження соціального простору та формує специфічну епістемологічну чутливість до невловимих якостей простору, які рідко стають предметом свідомої рефлексії.

Підсумовуючи здійснений теоретичний огляд, ми можемо стверджувати, що аналітична сила поняття атмосфери полягає в його міжпозиційності. Концепт атмосфери виходить за межі дихотомії суб'єктивного переживання й об'єктивних властивостей простору та описує реальність, що не вписується ідеально в жодну із

цих категорій. Натомість атмосфера розкриває реляційний, тілесний, матеріальний і темпоральний виміри соціального буття. Розглянуті підходи описують різні аспекти одного явища через матеріальні й ритуальні практики, а також безпосереднє тілесне переживання досвіду «входження» в атмосферу й перебування в ній.

## РОЗДІЛ 2. ДІАСПОРА ЯК ПРЕДМЕТ ДОСЛІДЖЕННЯ

### 2.1. Класичні та сучасні підходи до осмислення діаспори: типологізація та критика

Концептуалізація діаспори як наукового феномену пройшла тривалий шлях: дослідження почалися з вузькоспеціалізованих етнографічних описів конкретних спільнот і станом на сьогодні розширилися до розгалужених міждисциплінарних теорій, що намагаються концептуалізувати широке коло транснаціональних процесів. Але навіть усталені підходи з великим теоретичним потенціалом демонструють суттєві обмеження в поясненні механізмів формування спільнот у просторово-афективному вимірі — звідси виникає потреба розуміння цих обмежень для розробки альтернативної аналітичної рамки.

Будь-яка спроба критичного перегляду традиційних підходів має спиратися на розуміння генези самого поняття. Термін «діаспора» походить від грецького *διασπορά* — «розсіювання» або «засівання» (Theorizing diaspora : a reader 2003, 1). У давньогрецьких текстах він позначав колонії, що розсипалися від метрополії, та згодом набув драматичного забарвлення у зв'язку з розсіянням єврейського народу після Вавилонського полону та руйнування Єрусалимського храму (Євтух, Трощинський, Попок, Швачка 2003). Упродовж століть поняття «діаспора» розширювалося: термін більше не охоплював лише релігійні спільноти, поширився на політичну та економічну сфери, і почав використовуватися на позначення людей, що проживають поза межами історичної батьківщини.

У ХХ столітті, особливо після Другої світової війни, термін почав застосовуватися до різних етнічних груп, які зберігають зв'язок із батьківщиною через колективну пам'ять та ідентичність, і також прагнуть підтримувати культурні,

й економічно-політичні зв'язки з країною походження. Таке поступове розширення семантики поняття заклало підґрунтя для формування перших систематичних теоретичних концепцій, та разом з тим породило і перші методологічні суперечності (передусім щодо того, які саме групи заслуговують на статус діаспори та за якими критеріями).

Перші спроби теоретизації діаспори в гуманітарній думці вирости з примордіалізму й есенціалізму. Відповідно до цього підходу, діаспорні спільноти розуміються як носії незмінної, «природної» ідентичності, що визначається спільним походженням, мовою, релігією чи культурною пам'яттю. Теоретичне підґрунтя цього підходу закладено в понятті «примордіальної прив'язаності» (*primordial attachment*) Кліффода Гірца (Eller and Coughian 1993, 186).

Примордіальна прив'язаність переживається як щось «дане» та невід'ємне від факту народження в певній спільноті. Такі зв'язки зберігаються навіть в умовах переселення й відриву від батьківщини та тривалого проживання в іншому культурному середовищі, без їх свідомого конструювання. Для діаспорних спільнот це означає, що з ідентичність не зникає з плином часу відтворюється через мову, релігію, пам'ять і побутові практики незалежно від географічної дистанції від місця народження та соціальних обставин. У своєму дослідженні Гірц пояснює природу самих зв'язків, що логічно ставить запитання щодо того, які саме ознаки дають змогу визначити, що спільнота зберегла ці зв'язки навіть після переміщення (а тому може вважатися діаспорою в класичному розумінні)?

У своїй статті “Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return” (1991) Вільям Сафран запропонував перелік основних характеристик, які дозволяють визначити, чи є певна група діаспорою (Авер'янова 2021, 10). До цих критеріїв належать:

- розсіяння з початкового центру у два чи більше периферійних місця;

- наявність і підтримка колективної пам'яті або міфу про батьківщину (її географічне розташування, історія, досягнення);
- віра в те, що група не є і не буде повністю прийнята новою країною (почуття відчуженості, дискримінації, «другосортного» статусу);
- сприйняття батьківщини як місця неминучого повернення (ностальгія, віра у повернення);
- вірність підтримці або відновленню батьківщини (колективна відповідальність за її процвітання і безпеку);
- групова солідарність і почуття зв'язку з нею (Safran 1991, 83–84).

Ці критерії стали своєрідною точкою відліку для подальших досліджень діаспор, хоча сам Сафран наголошував: не всі вони мають бути наявними одночасно для того, щоб певна група була визнана діаспорою. Водночас, як зазначають сучасні дослідники, ці критерії мають низку обмежень, зокрема щодо їхньої універсальності та сталості у часі. Передусім вони абсолютизують орієнтацію на батьківщину як конститутивну ознаку діаспори, внаслідок чого спільноти, що глибоко вкоренилися у нових місцях проживання або ж сформували множинні лояльності, опиняються поза межами аналітичної схеми. Крім того, у концепція Сафрана колективна пам'ять сприймається як дане й не ставить запитання про те, хто її конструює та відтворює всередині самої спільноти та за яких умов.

У своїй фундаментальній праці “Global Diasporas: An Introduction” (1997, 2008) Робін Коен пішов далі та запропонував розгорнуту типологію діаспор на основі історичних прикладів і функціональних характеристик. Він виділяє такі основні типи:

- віктимні діаспори (єврейська, вірменська, африканська, палестинська) — що виникають унаслідок катастрофічних подій та насильницького вигнання;
- трудові діаспори (індійська, китайська, японська, турецька, італійська) — що формуються через економічну міграцію;

- імперські діаспори (британська, російська) — пов'язані з колоніальними чи імперськими амбіціями;
- торговельні діаспори (ліванська, китайська, венеціанська) — що виникають унаслідок торгівлі та підприємництва;
- а також детериторіалізовані діаспори (карибська, синдійська, парсійська) — що характеризуються гібридністю та відсутністю чіткої прив'язаності до однієї території (Cohen 2008, 18).

Коен також простежує чотири фази розвитку діаспорних студій — від класичного єврейського розуміння до сучасних соціоконструктивістських підходів, які піддають сумніву сталість понять «батьківщина» та «етнічна спільнота». Крім того, вони підкреслюють, що сучасна діаспора постає як складне й багатовимірне явище, яке неможливо звести до єдиного типу чи моделі. Попри аналітичну деталізацію, типологія Коена (подібно до концепції Сафрана) статична у своєму класифікаційному підході.

Американський антрополог Джеймс Кліффорд у статті “Diasporas” (1994) та книзі “Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century” (1997) критикував центрований підхід Сафрана за акцент на зв'язку з єдиним джерелом і розуміння повернення як кінцевої мети, натомість наголошуючи на важливості децентралізованих та латеральних (горизонтальних) зв'язків, та гібридності й процесуальності ідентичності (Clifford 1994, 305–306). Кліффорд наголошував на тому, що діаспора — це передусім історія подорожей, перекладу, адаптації і творення нових форм спільності, у якій важливу роль відіграють повсякденні практики, тілесний досвід та афекти. Лише після окреслення такого значення діаспора розглядається як історія втрати й повернення. Тобто за Кліффордом, діаспору слід розуміти як форму культурної мобільності (Clifford 1994, 308): вони є «культурами, що подорожують» і живуть у напрузі між проживанням в одному місці та пам'яттю про інше місце або бажанням жити в ньому (Clifford 1994, 311). Ця рамка дозволяє

розглядати сучасні вимушені переміщення як процеси активного конструювання колективної ідентичності — це стосується і міграцій, спричинених війною.

Дослідники усвідомили ці обмеження й почали шукати більш гнучкі концептуальні інструменти. Інституціоналізація діаспоральних досліджень (*diaspora studies*) як окремої дисципліни припала на 90-ті роки ХХ ст., коли фокус уваги змістився на вивчення економічних та політичних можливостей діаспор. Цей період характеризується активним впровадженням термінів «діаспора» та «транснаціоналізм», що підтверджується, зокрема, діяльністю журналу “Diaspora: A Journal of Transnational Studies” (засновано у 1991 р. істориком Хачигом Тололяном) (Clifford 1994). До вивчення цієї проблематики долучилися фахівці з різних галузей — від соціологів до кінознавців (Авер'янова 2021, 10).

Анде Леві у роботі “Homelands and Diasporas. Holy Lands and Other Places” (2004), аналізуючи відповідну літературу, виокремлює два ключові підходи до дефініції об'єкта дослідження: перший (В. Сафран, Р. Коен, Х. Тололян) спрямований на чітку типологізацію, що дозволяє відмежувати діаспору від інших категорій мобільних груп — вигнанців, експатріантів чи біженців; другий, представлений Дж. Кліффордом, А. Аппадурі, С. Голлом та Г. Бгабгою, використовує термін у більш гнучкому, метафоричному сенсі, акцентуючи на «діаспоральних рисах» та соціальних контекстах (Levy 2004, 7). Водночас Ю. Шуваль пропонує складну типологію змінних, яка враховує внутрішню динаміку та неоднозначність діаспорних груп (Levy 2004, 7).

Другий із розглянутих напрямів позначив поступовий перехід до конструктивістського та транснаціонального осмислення діаспори. Згідно зі Стюартом Голлом, культурну ідентичність не варто розглядати як статичну сутність, що ґрунтується на «археологічному» відновленні незмінного спільного минулого. У своєму знаменитому есеї “Cultural Identity and Diaspora” (1990) Голл концептуалізує культурну ідентичність як динамічний процес «становлення» та дискурсивного

виробництва. Відповідно до цієї логіки, ідентичність є результатом постійного переосмислення та «переповідання історії», де суб'єкт формується через активну репрезентацію минулого в теперішньому (Hall 1990, 223–224). С. Голл наголошував, що карибську діаспорну ідентичність, зокрема, не можна зводити до африканських витоків; але вона так само не може розглядатись і як колоніальний досвід в локальному карибському контексті — натомість вона уособлює продуктом постійної взаємодії цих категорій. Погляд на ідентичність як на процес відкрив важливий аналітичний горизонт, хоча й залишив поза увагою питання про матеріальні та просторові умови, в яких таке «становлення» відбувається.

Важливо також згадати про транснаціональний поворот у міграційних дослідженнях, який пов'язують передусім з іменами Ніни Глік Шиллер, Лінди Баш та Крістіни Сентон-Блан. (Glick Schiller et al. 1992). Дослідниці акцентували увагу на одночасній укоріненості мігрантів у кількох національних просторах, за їхніми словами, на «одночасності» (*simultaneity*) їхньої належності й практик та підтриманні щільних і багаторівневих економічних, родинних, політичних та релігійних зв'язків через кордони. Проте модель одночасної присутності в кількох просторах може ігнорувати проблему нерівномірного розподілу можливостей, адже серед мігрантів різняться умови, в яких відбувається переміщення (наприклад, не всі міграції є добровільними чи тимчасовими). Крім того, не всі мігранти мають рівний доступ до «транснаціональної гнучкості», що це суттєво визначає характер спільнотних практик.

Визначною працею діаспорних досліджень стала «Чорна Атлантика» (1993) британського культуролога та соціолога Пола Гілроя, у якій він дослідив ментальність та ідентичність африканських діаспорян у Британії, США та Карибах. Книгу Гілроя часто називають революційною, як для темношкірого руху за права в США так й для діаспорних досліджень (Clifford 1994). Дослідник запропонував чимало цікавих підходів, зокрема атлантичного океану, як лімінального простору

(Edwards 2001). Гілрой відкидає «етнічний абсолютизм» і деструктивний націоналізм. Замість ідеї, що діаспору об'єднує лише одне спільне історичне походження («коріння»), він пропонує модель гібридності та постійного культурного обміну («маршрути»). Автор критикував як білих лівих інтелектуалів, так і культурних націоналістів за спроби втиснути історію в рамки суто однієї нації, ігноруючи трансатлантичний досвід. Загалом Гілрой артикулював модель діаспори як культурного простору, що конституюється в постійному русі та взаємообміні. У цьому просторі різні види мистецтва завдяки культурному змішанню виступають активними агентами формування транснаціональних солідарностей (Gilroy 1993).

Спробу поєднати транснаціональний підхід із аналізом конкретного національного контексту здійснив український дослідник Олександр Гриценко, який у своїй монографії «Культурний простір і національна культура: теоретичне осмислення та практичне формування» реконцептуалізує національний культурний простір в умовах глобалізації, зосереджуючи особливу увагу на ролі діаспори як ключового чинника його трансформації (Гриценко 2019, 40). Узагальнюючи ідеї Арджуна Аппадурі про «ландшафти» глобалізації («етношафти», «медіашафти», «ідеошафти») дослідник демонструє, що культура більше не може бути описана як жорстко прив'язана до території національної держави. Натомість вона є динамічною сукупністю взаємопов'язаних просторів без «синхронізації», у яких діаспори займають центральне місце як носії мобільності, гібридності та транснаціональних зв'язків (Appadurai 1996). У цьому контексті діаспора перестає бути маргінальним або вторинним явищем і перетворюється на структурний елемент глобального культурного порядку. Гриценко підкреслює, що глобалізація створила принципово нові умови для існування «детериторіалізованих» спільнот. Завдяки розвитку інформаційних технологій та транспортних мереж вони отримали можливість формувати власні культурні простори мережевого, гібридного характеру (Гриценко 2019, 40). Водночас автор наголошує на амбівалентності цього процесу: звичайно,

глобалізація сприяє збереженню культурної ідентичності, однак вона також послаблює інтеграційні механізми в межах національних держав.

Демонструючи напруження між гібридністю та «етнічною формою», Гриценко спирається на концепцію «чорної Атлантики» Пола Гілроя, де «чорна Атлантика» описується як «радикально незавершений соціальний процес», що «не заповнює акуратні етнічні форми» (там само, 41). Проте, зіставляючи цю концепцію з досвідом «Полонії» та української діаспори, дослідник зауважує відмінність: «діячі "Полонії" та української діаспори нерідко намагаються й далі "заповнювати акуратні етнічні форми", хоча й гібридності не цураються» (Гриценко 2019, 41–42). Тобто гібридність тут не витісняє традиційні ідентифікаційні моделі, а співіснує з ними.

Дослідник двічі використовує метафору «архіпелагу». Спершу у зв'язку з концепцією Гілроя («афро-карибський "культурний архіпелаг"»), Гриценко 2019, 41), та пізніше вже у власній авторській формулі: «український національний культурний простір можна уявити як своєрідний архіпелаг, до якого, поза традиційною "етнічною територією", належать також діаспорні громади та українознавчі осередки в різних країнах, а творча комунікація між цими елементами забезпечує інституційну повноту національної культури» (там само, 43). Ключовим чинником цілісності такого простору Гриценко прямо називає самоідентифікацію: «самоідентифікація таких культурних осередків і є, на думку автора, визначальним чинником» (там само, 46), а не географічну локалізацію.

Паралельно розвивалась і постколоніальна гілка досліджень. Американський дослідник індійського походження Гомі Бгабга у своїй книзі “The Location of Culture” (1994), спираючись на постколоніальну теорію, розробив впливовий концепт «третього простору» (*third space*). Третій простір — це проміжний, гібридний простір, що виникає на перетині колоніальної та колонізованої культур (Bhabha 1994, 38), між «своїм» і «іншим». У третіх просторах відбувається творення нових ідентичностей, смислів, практик через постійні переговори, переклади, мімікрію та амбівалентність.

Бгабга підкреслює, що «третій простір» підриває бінарні опозиції (свій/чужий, колонізатор/колонізований, центр/периферія), відкриваючи можливість для появи гібридних, множинних, нестабільних ідентичностей, які не зводяться до жодної з «чистих» позицій (Bhabha 1994) Концепт «третього простору» набув широкого застосування в соціології, культурології та урбаністиці. Значну частину своїх досліджень Бгабга приділяв також «дому» та «відчуттю дому». За Бгабгою «дім» у діаспорному просторі постає символічною, уявною категорією, «міфічним місцем бажання», простором пам'яті, ностальгії, але й травми, розриву, «unhomeliness» (Bhabha 1994, 9).

Важливий внесок у теоретизацію просторового виміру діаспори зробила Автар Брах, яка у монографії «Cartographies of Diaspora: Contesting Identities» (1996) запропонувала концепт «діаспорного простору» / «простору діаспори» (*diaspora space*) (Brah 1996, 178). На відміну від класичних визначень діаспори, Брах відходить від розуміння діаспори як спільноти, що зберігає зв'язок із «втраченим» чи «міфологізованим» домом, і пропонує розглядати її як простір перетину різних траєкторій переміщення, осілості, ідентичностей, влади та афекту. «Diaspora space» — це не лише простір для «розсіяних», але й для «корінних», оскільки обидві групи взаємодіють і переплітають свої історії, ідентичності та досвіди в одному соціальному полі. Брах підкреслює, що це місце, де «генеалогії розсіяння» (*dispersion*) переплітаються з «генеалогіями осілості» (*staying put*) (Brah 1996, 16) де питання належності, ідентичності, раси, класу, гендеру, сексуальності та влади постають у всій своїй складності та неоднозначності. Вона виступає проти есенціалістських уявлень про діаспору як про спільноту, що має «чисте» походження та спільну ностальгію за «втраченим домом». Дослідниця наголошує, що діаспора — це не лише про втрату, але й про творення нових форм належності, ідентичності, солідарності та опору. Ключовою у Брах є й категорія «політики локалізації» (*politics of location*) (Brah 1996, 201), яка вказує на те, що досвід діаспори завжди визначається конкретними

історичними, соціальними, економічними та політичними умовами, а також перетином різних осей ідентичності (раса, клас, гендер, покоління тощо).

Концепція Брах є, мабуть, найближчою серед традиційних підходів до того, щоб помістити афект у центр діаспорного аналізу. Проте й вона, зрештою, розглядає афективні виміри переважно як характеристики суб'єктивного досвіду окремих осіб або як культурно-символічні ресурси спільноти, не досліджуючи, яким чином афект функціонує як колективна, просторово вбудована сила, що безпосередньо породжує і структурує спільнотні практики.

Критичну рефлексію щодо самого поняття запропонував Робер Брубейкер у статті «The 'diaspora' diaspora» (2005). Він зафіксував, що з кінця 1980-х років термін «діаспора» зазнав концептуальної інфляції — як у науковому, так і в публічному дискурсі, що призвело до «розсіяння» самого поняття, його семантичного, концептуального та дисциплінарного розширення. Брубейкер виділяє три критерії, що залишаються центральними для більшості визначень: дисперсія як наслідок насильницьких чи добровільних процесів; орієнтація на батьківщину — реальну чи уявну, як джерело цінностей, ідентичності, лояльності; підтримання меж (*boundary-maintenance*) (Brubaker 2005, 5) — збереження відмінної ідентичності щодо приймаючого суспільства. Водночас він зауважує, що сучасна література, наголошуючи на гібридності, плинності й креолізації, суперечить ідеї сталих меж. Брубейкер пропонує розглядати діаспору не як субстанційну сутність, а як ідіому, позицію, претензію — себто як категорію практики, що використовується для мобілізації, формування ідентичності та артикуляції політичних проєктів (Brubaker, 2005). Цю думку розвивають і автори збірки “Diasporas Reimagined: Spaces, Practices and Belonging” (2015, за редакцією Нандо Сігони, Алана Гамлена та ін.), акцентуючи на тому, що діаспора — це також політичний інструмент, що використовується для формування ідентичності, мобілізації ресурсів та впливу на політику як у країнах проживання, так і на батьківщині. Дослідники звертають увагу на те, що діаспорні

спільноти часто стають суб'єктами політичних процесів — беруть участь у транснаціональних мережах, лобіюють інтереси, організовують гуманітарну допомогу, беруть участь у відбудові країн походження (Sigona 2015, 34). Водночас підкреслюється, що поняття діаспори може бути використане і для легітимації певних політичних проєктів та для виключення чи маргіналізації окремих груп.

Проведений огляд дозволяє виявити кілька наскрізних методологічних обмежень, спільних для більшості традиційних підходів. По-перше, просторовий редукціонізм: попри поодинокі виключення (зокрема, концепт «diaspora space» Брах), простір у переважній більшості теорій фігурує як нейтральний контейнер або географічна координата, а не як активний чинник формування суб'єктивностей і спільнот. Місця проживання, збору, ритуальної практики розглядаються як сцени, на яких розгортається «справжнє» діаспорне життя, а не як конститутивні елементи самого цього життя. По-друге, афективна невидимість: емоційні, тілесні й сенсорні виміри досвіду дислокації та переналежності залишаються аналітично нерозробленими. Навіть там, де вони інтуїтивно присутні (туга за домом, страх відчуження, радість солідарності, тілесне відчуття «чужості» нового простору), вони не отримують самостійного теоретичного статусу і зводяться до ілюстративного матеріалу. По-третє, статична або інструментальна онтологія спільноти: спільнота постає або як апіорна даність (примордіалізм), або як мережа взаємодій і ресурсів (транснаціоналізм), але рідко — як динамічний процес спільного афективного переживання і творення простору. Відтак питання про те, як саме люди, опинившись у новому місці, разом стають спільнотою, не лише через спільне походження чи інституційні зв'язки, а через спільне відчуття, пам'ять тіла, емоційну синхронізацію в конкретних локаціях, залишається в традиційних підходах принципово не поставленим.

## **2.2. Діаспора під просторово-афективною оптикою**

Якщо традиційні підходи до вивчення діаспори в контексті переміщення зосереджувалися переважно на структурних та інституційних аспектах, а також на питаннях ідентичності, то просторово-афективна оптика пропонує принципово інший кут зору: вона ставить у центр аналізу питання про те, як саме люди відчують, переживають і спільно творять простір у ситуації дислокації. Такий зсув не є лише методологічним уточненням — він передбачає переосмислення самої онтології діаспорного існування. У просторово-афективній перспективі діаспора є динамічним процесом спільного афективного переживання, у якому простір і емоція взаємно конституують одне одного — на відміну від традиційних підходів, що визначають спільноту через походження або орієнтацію на батьківщину. Афективні практики є невід'ємною складовою діаспорного буття, зокрема ностальгія за батьківщиною, ідеалізація минулого, колективна пам'ять про історичні події, ритуали вшанування жертв, створення місць пам'яті. Подібні практики формують емоційний ландшафт діаспори, в якому пам'ять і ностальгія стають колективними практиками, що консолідують спільноту і підтримують її стійкість. Як засвідчують міждисциплінарні студії, зокрема праці Ніри Юваль-Девіс, Флої Антіас та інших дослідників, міграція передбачає складні процеси конструювання «політик належності», в яких поєднуються соціальні, культурні та емоційні чинники (Yuval-Davis 2006; Anthias 2006). У цьому контексті поняття афекту постає як аналітичний інструмент, що дозволяє дослідити тілесні та емоційні реакції мігрантів, а також зрозуміти, як саме переживання втрати, ностальгії, сорому чи гордості формують їхній досвід перебування між різними культурними світами.

Теоретичним фундаментом просторово-афективного підходу є насамперед концептуальне розмежування між афектом і емоцією, запропоноване Амандою Вайз та Селвараджем Велайутом у статті «Transnational Affect and Emotion in Migration Research» (2017). Спираючись на праці Масумі та Ахмед, автори трактують афект як до-когнітивну, тілесну інтенсивність, що передує усвідомленому переживанню, тоді

як емоції розглядаються як соціально та культурно оформлені інтерпретації цих інтенсивностей. У згаданій праці автори стверджують, що науковці повинні зосередитися на нематеріальних умовах, які спонукають групи постійно відтворювати «емоційні спільноти» за межами національних кордонів. Ключовим аналітичним інструментом у цій рамці є поняття «векторів» — запозичене з фізики для опису транснаціональних соціальних полів як процесів, що мають одночасно інтенсивність і напрям (Wise and Velayutham 2017). Інтенсивність визначається силою афективного залучення, тоді як напрям формується через емоційні значення та соціальні й матеріальні інфраструктури. Таким чином, ми можемо бачити динамічність транснаціональних зв'язків, сформованих взаємодією тілесних переживань, культурних інтерпретацій і технологічних можливостей. Особливу роль у цих процесах відіграють моральні емоції (сором, почуття обов'язку, провина, любов), які регулюють поведінку мігрантів і змушують їх підтримувати фінансові та емоційні зв'язки з родиною і спільнотою. Не менш важливою є втілена афективна інтенсивність, пов'язана з травматичною пам'яттю або сенсорними спогадами: вона здатна «стискати» (shrink) простір і час (Wise and Velayutham 2017), створюючи відчуття близькості до батьківщини навіть за умов фізичної віддаленості. Важливим аспектом теоретичної рамки є також поняття афективного зміщення та афективного зараження. За статтею Вайз та Велайутама афекти не мають фіксованого об'єкта і можуть перенаправлятися на різні соціальні або символічні поля. Дослідники підкреслюють, що індивідуальний досвід травми може трансформуватися у політичну мобілізацію, тоді як емоції можуть поширюватися між індивідами, створюючи колективні форми солідарності або конфлікту. Також підкреслюється важливість матеріальних об'єктів і комунікаційних технологій як носіїв афекту. Мова йде про грошові перекази, подарунки чи повсякденні речі, які розглядаються як засоби інтенсифікації афективних зв'язків і підтримки соціальних ролей у транснаціональних сім'ях (Hiitola, Karimi, and Leinonen 2023, 186).

Якщо Вайз і Велайутам закладають концептуальну мову для опису афективних механізмів транснаціоналізму, то Бібі Бакаре-Юсуф у статті «Rethinking diasporicity: embodiment, emotion, and the displaced origin» пропонує важливе доповнення до цього підходу, зміщуючи увагу із соціологічного рівня на рівень втіленого переживання діаспорності. Спираючись на феноменологію Мерло-Понті, авторка відходить від постструктуралістських концептуалізацій, зосереджених переважно на гібридності та дискурсивних конструкціях ідентичності, натомість наголошуючи на тілесному й емоційному вимірі досвіду переміщення. Тіло у її трактуванні постає активним центром взаємодії зі світом, через який формуються звички, практики та способи перебування суб'єкта у просторі. Відповідно, діаспорний досвід описується як процес дезорієнтації та подальшої реорієнтації тілесних схем у нових просторово-часових контекстах (Bakare-Yusuf 2008).

Важливим аспектом її аналізу є також переосмислення поняття «походження»: на відміну від традиційних уявлень про нього як про фіксовану точку в минулому, авторка, слідом за Мерло-Понті, пропонує бачити його як процес, що постійно відтворюється й трансформується через тілесні практики в теперішньому. Це означає, що діаспорний суб'єкт перебуває у стані постійного переосмислення «дому» та власної ідентичності, які формуються у взаємодії між «тут» і «там», минулим і теперішнім. Водночас Бакаре-Юсуф критично оцінює обмеження феноменології Мерло-Понті, залучаючи ідеї впливового теоретика постколоніалізму Франца Фанона для інтеграції політичного та расіалізованого (racialized) вимірів діаспорного досвіду, зокрема проблеми об'єктивації через «погляд іншого» та структур влади (Bakare-Yusuf 2008). У підсумку діаспорність постає як багатовимірний феномен, що охоплює водночас онтологічний, історичний і політичний рівні та переживається в діапазоні від болісного відчуження до творчого самовираження.

Схожу феноменологічну логіку, але з акцентом на естетичному вимірі, розвиває культуролог, дослідник постколоніальної теорії Куз Венн, який розглядає діаспору як

привілейований простір трансформації суб'єктивності, де афект, естетика та відношення до іншого виступають ключовими механізмами цієї трансформації. Венн вводить поняття «афективної машини» або афективної економіки (Venn 2009, 4–5), яка зв'язує суб'єктів із певними соціокультурними комплексами. Венн розглядає афект як до-дискурсивний і транссуб'єктивний механізм, що опосередковує зв'язок між психічним і соціальним. Особливо важливо, що Венн переносить аналіз із рівня репрезентації на рівень досвіду. За автором, діаспорна суб'єктивність формується в «афективно-естетичній праці» (Venn 2009, 5), яка включає пам'ять, травму, уяву і тілесність і відбувається на межі свідомого і несвідомого. Саме художні та експресивні форми (література, візуальне мистецтво, музика) здатні, за Венном, схопити ті аспекти діаспорного досвіду, які вислизують від соціологічного аналізу. Естетичне тут функціонує як медіум афекту, індукуючи його та провокуючи «суб'єктивний дисонанс», необхідний для зміни. Залучаючи концепцію «трансіндивідуального» (Venn 2009, 19), Венн описує рівень, на якому афект, пам'ять і уява функціонують поза межами індивідуальної психіки. Діаспорні простори в цьому сенсі можна розуміти як «асоційовані середовища» (*associated milieus*), де технічні, символічні та афективні елементи взаємодіють у процесі індивідуації, відкриваючи перспективу аналізу діаспори як складної екології суб'єктивності. Через звернення до Стіглера Венн також політизує цю рамку, вводячи ідею «естетичної війни» (Venn 2009), де капіталізм намагається привласнити афективну економіку, спрямовуючи її в русло споживання.

Афективний вимір діаспорного досвіду особливо виразно проявляється у тому, що поняття «дому» перестає бути стабільною географічною категорією і перетворюється на емоційно насичений конструкт. Дослідження показують, що відчуття дому формується через мережу зв'язків, практик і уявлень, які можуть бути розподілені між кількома локальностями одночасно (Anthias 2006; Cohen & Fischer 2018). У діаспорних наративах, зокрема в художній літературі, ці афективні

напруження знаходять вираз у зображенні «міжпросторовості» або «третього простору», де індивід одночасно належить і не належить жодній із культур (Bhabha 1994). Така позиція часто супроводжується кризою ідентичності, особливо у другому поколінні мігрантів, які змушені балансувати між культурною спадщиною батьків і нормами домінантного суспільства. Це може призводити як до почуття відчуження та «невкоріненості», так і до формування гібридних ідентичностей, що поєднують елементи різних культурних традицій (Abu El-Haj 2007; Eliassi 2010).

У цьому контексті особливого значення набуває концепт «культурного громадянства», який розширює класичне розуміння громадянства як суто правового чи політичного статусу. Згідно з цією перспективою, громадянство включає також вимір культурного визнання, права на відмінність і можливість брати участь у символічному житті спільноти без втрати власної ідентичності (Yuval-Davis 2007; Brettell 2014). Такий підхід дозволяє розглядати діаспорні спільноти як активних агентів, які через культурні практики (мову, медіа, ритуали, мистецтво) формують нові моделі належності, що виходять за межі національних кордонів. Водночас ці процеси супроводжуються напруженнями, пов'язаними з расіалізацією, виключенням і необхідністю постійного «переміщення» (translocation) себе між різними культурними кодами (Anthias 2016).

Від питання про суб'єктивний досвід афекту просторово-афективна оптика переходить до питання про те, як цей досвід вписується в конкретні просторові конфігурації і породжує колективні форми належності. Тут центральною стає концепція Мірії Георгіу, яка пропонує мультипросторову аналітичну рамку, що долає обмеженість територіально зав'язаних концепцій належності. Спираючись на де Серто, Георгіу концептуалізує простір як ефект операцій орієнтування, ситуювання та темпоралізації, що конституюється через мобільність, перетини та точки зустрічі (Georgiou 2010, 17)

Дослідниця пропонує просторову матрицю діаспорної належності, що охоплює чотири взаємопов'язані рівні: дім, місто, національний та транснаціональний простір. Кожен із цих рівнів має власну динаміку та культурні значення, і саме в їхньому взаємному накладанні формується діаспорна суб'єктивність. Особливої ваги набуває концептуалізація домашнього простору: дім у діаспорі, за Георгіу, є завжди амбівалентним та незавершеним, і ніколи не відповідає ідеалізованому образу фіксованого, безпечного притулку (Georgiou 2010, 23). Таку амбівалентність не слід сприймати як слабкість, адже вона є конститутивною рисою діаспорного досвіду. Саме тут відкривається простір для афективного аналізу простору: реінвенція домашнього простору постає як процес афективного конструювання належності через практики співприсутності та пам'яті. Ностальгія і відчуження організують зв'язок між тілом, пам'яттю і простором, перетворюючи фізичне житло на символічно навантажений локус. Концепція близькості (*proximity*), яку розвиває Георгіу, розрізняє два типи наближеності: медіатизовану близькість між членами діаспори, розпорощеними в різних місцях, але об'єднаними спільним символічним простором, та фізичну і медіатизовану близькість з людьми різного походження в космополітичних містах (Georgiou 2010, 27–28). Обидва типи мають безпосередні афективні наслідки: перший створює умови для підсилення афективної присутності, хоч водночас і дестабілізує ідеалізовані уявлення про батьківщину; другий сприяє формуванню нових солідарностей серед тих, хто поділяє спільне теперішнє, попри відмінність минулого. Транснаціональний простір у прочитанні Георгіу не сприймається як глобальне явище. Такий простір визнає можливість розвитку значущих відносин поза кордонами, незважаючи на те, що самі кордони продовжують частково формувати та обмежувати соціальну дію.

Слідом за Беком авторка вводить поняття «просторової полігамії» як прив'язаності до кількох місць у різних світах і культурах що стає каналом глобального досвіду. Культурне громадянство у цій перспективі постає як простір

«мультилокальності», де індивіди можуть одночасно підтримувати зв'язки з різними культурними та національними спільнотами. Завдяки розвитку медіа та цифрових технологій ці зв'язки стають дедалі інтенсивнішими, що дозволяє діаспорним суб'єктам створювати підтримувати почуття належності незалежно від фізичної відстані (Georgiou 2010, 30). Культурні практики тут функціонують як перформативні акти, через які індивіди «розігрують» свою ідентичність і водночас утверджують право на присутність у публічному просторі.

Важливим доповненням до цієї рамки є дослідження того, як афективні переживання закріплюються в матеріальному середовищі та відтворюються через повторювані практики. Цікавим джерелом є збірник за редакцією Елізабет Мавроді та Анастасія Хрісту “Dismantling Diasporas Rethinking the Geographies of Diasporic Identity, Connection and Development” (2015). Одна з авторок збірника, Марія дас Грасас Брайтвелл, посилаючись на індійську дослідницю Пурніма Манкекар зазначає, що відчуття дому формується через сенсорні елементи повсякденності (запахи, звуки, фактури) (Mavroudi and Christou 2015, 35), які творять стабільні емоційні зв'язки з місцем і людьми незалежно від географічної відстані до батьківщини. Пам'ять у діаспорному контексті функціонує в цьому зв'язку, насамперед як практика, зокрема через меморіальні об'єкти, культурні події та ритуальні збори, що виступають «місцями пам'яті», стабілізують відчуття спільності, роблячи минуле присутнім у теперішньому (Marschall 2018). Вирішальну роль тут відіграє повторюваність. Саме регулярне відтворення відповідних практик закріплює емоційні стани (ностальгію, солідарність, жалобу або спільне святкування), як конститутивні елементи діаспорного досвіду, через які афективні атмосфери набувають стійкості й передаються між поколіннями. Цей вимір матеріальності та тілесної перформативності простору аналізують також дослідники соціології релігії Мануель Васкес і Кім Кнотт, які, розглядаючи релігійний place-making у діаспорі, показують, що простір постає як продукт взаємодії мобільності, влади, тілесності й символічних

практик. Посилаючись на термінологію американського історика релігії Томаса Твіда, дослідники зазначають, що релігійне «місце» в діаспорі формується через перетин «dwelling» і «crossing» (осідання й переміщення), що дозволяє уникнути спрощеного протиставлення локального і глобального (Vásquez and Knott 2014). Мігранти одночасно вкорінюються і залишаються мобільними, а їхні ритуальні та символічні практики забезпечують інфраструктуру для цього парадоксу. Як зазначає дослідник діаспори Пол Джонсон, на якого посилаються Васкес і Кнотт, простір і пам'ять є двома вузловими опорами будь-якого осмислення діаспори. Діаспорні почуття спорідненості з далеким місцем вимагають пам'яті та її інтенційного відтворення — визнання теперішньої відсутності місця, яке має бути пригадане якщо не у фізичній, то в символічній формі (Vásquez and Knott 2014).

Узагальнюючи розглянуті підходи, на нашу думку, можна стверджувати, що просторово-афективна оптика пропонує якісно інший спосіб осмислення діаспори порівняно з традиційними парадигмами. Афект, ідентичність і просторова належність у цій перспективі є взаємозалежними. Належність формується у взаємодії між індивідом, матеріальним середовищем і соціальним полем. У цьому процесі емоції функціонують як соціально значущі сили, що структурують відносини включення та виключення, солідарності та конфлікту. Сталість діаспорної спільноти підтримується через повторювані афективні атмосфери, закріплені в конкретних просторах і практиках: домашньому інтер'єрі, колективних ритуалах, сенсорній пам'яті тіла, медіатизованій близькості на відстані. Саме ця конститутивна роль афекту і простору у формуванні діаспорних спільнот становить теоретичне ядро дослідження цієї роботи на матеріалі сучасної української діаспори.

## РОЗДІЛ 3. ПРОСТОРОВО-АФЕКТИВНІ ПРАКТИКИ УКРАЇНСЬКОЇ ДІАСПОРИ

### 3.1. Етапи формування української діаспори

Поняття «українська діаспора» позначає спільноту осіб, які постійно проживають поза межами України, але усвідомлюють свою належність до українського народу. Термін був запроваджений у 1920-х роках науковцем і громадським діячем Володимиром Старосольським (Євтух, Трощинський, Попок, Швачка 2003). Поруч із ним вживаються також поняття «світове українство», «українська еміграція», «українські переселенці». У науковій літературі переосмислення статусу української спільноти за кордоном відбувалося паралельно із трансформацією термінологічного апарату. Як зазначають автори праці «Українська діаспора. Соціологічні та історичні студії» (2003), тривалий час домінуюче поняття «еміграція» акцентувало увагу на факті виїзду та нетривалості перебування за межами батьківщини (Євтух, Трощинський, Попок, Швачка 2003, 8). Проте з розвитком національної самосвідомості термін «українська діаспора» став об'єднуючим для всіх українців, що постійно проживають за кордоном, але ідентифікують себе з українським народом. Дослідники підкреслюють, що «саме моральний зв'язок з Україною дає відчуття певної єдності і спільності всім українським громадам» (Євтух, Трощинський, Попок, Швачка 2003, 12), що дозволяє розглядати світове українство як особливу соціально-психологічну спільноту.

Існує велика кількість досліджень історії української діаспори. Наприклад, Орест Субтельний, видатний українсько-канадський історик, у своїй праці «Україна: Історія» (1991) та інших дослідженнях розглядає українську діаспору як невід'ємну

частину національної історії та ідентичності. Він аналізує різні хвилі української еміграції — від трудової міграції кінця XIX століття до політичної еміграції міжвоєнного періоду, повоєнних переміщень і сучасних міграційних процесів.

Субтельний підкреслює, що українська діаспора не лише зберігала етнокультурні традиції, а й активно впливала на політичні, культурні та освітні процеси як у країнах поселення, так і на батьківщині (Субтельний 1991, 475, 489). Він акцентує на ролі діаспорних організацій, церков, культурних центрів, преси, а також на складних процесах ідентифікації, асиміляції та збереження національної самосвідомості.

Інший дослідник української діаспори, канадський соціолог Вік Сацевич у монографії «The Ukrainian Diaspora» (2002) здійснив соціологічний аналіз формування, структури та динаміки української діаспори. Він простежив 125-річну історію української міграції, проаналізував різні хвилі еміграції, внутрішні розколи, ідентифікаційні стратегії та реакцію діаспори на політичні події в Україні та світі (Satzewich 2002). Сацевич звертає увагу на те, як українська діаспора зберігала свою ідентичність через створення власних інституцій, участь у політичних кампаніях, підтримку прав людини, а також через культурні практики, ритуали, символи та пам'ять. Дослідник аналізує виклики, пов'язані з асиміляцією, міжпоколінневими відмінностями, гендерними аспектами та впливом глобалізації.

Звісно, окрім згаданих праць, існують й комплексні дослідження українських діаспор у різних країнах, а також окремих феноменів української діаспори. Як наприклад, багатотомник Михайла Марунчака про українську діаспори Канади, дослідження українських американців Мирона Куропаса, дослідження української культури та повсякдення в Ді-Пі таборах Олени Подобєд і багато інших.

Процес формування української діаспори розпочався наприкінці XIX століття. Дослідники виокремлюють п'ять найбільш масштабних еміграційних хвиль, кожна з

яких мала специфічний соціальний склад учасників, географічні напрямки та причини. Чисельність української діаспори, за різними джерелами, становить від 10 до 20 мільйонів осіб (Музей української діаспори, Світовий конгрес українців (СКУ)). Найбільша кількість українців закордоном проживає у Канаді, США та Росії (близько або понад 1 млн осіб). Понад 100 тисяч українців мешкають у Польщі, Чехії, Італії, Іспанії, Білорусі, Молдові, Казахстані, Бразилії та Аргентині.

До першої масової хвилі відомі приклади організованих українських громад за кордоном. Зокрема, на початку XVIII ст. після поразки в Полтавській битві 1709 року кілька тисяч козаків-прибічників гетьмана Івана Мазепи відступили на територію Османської імперії (Марунчак 1991, 19). Вони утворили еміграційний уряд, встановили дипломатичні відносини зі Швецією, Польщею, Османською імперією, Францією та Священною Римською імперією. У другій половині XVIII ст. «мазепинська еміграція» припинила своє існування. Приблизно в той самий час, починаючи з середини XVIII ст., кілька десятків тисяч українців (русинів) переселилися із Закарпаття до балканських провінцій Бачка, Банат, Срем і Боснія; їхні поселення збереглися до сьогодні в Сербії, Боснії та Хорватії.

Перша хвиля еміграції українців з українських земель тривала з останньої чверті XIX століття до 1914 року. Її причинами були аграрне перенаселення, соціальні, національні та економічні утиски українців (Satzewich 2002), як зі сторони Австро-угорської імперії так і зі сторони Російської імперії (між якими в той час була розділена територія сучасної України).

Українці Наддніпрянщини виїздили здебільшого до азійської частини Російської імперії, де засновували компактні поселення — так звані «кліни». Ще у XVIII ст. царська влада переселила запорозьких козаків на Кубань та Північний Кавказ, де утворився «Малиновий Клин». На початку XX ст. виникли «Жовтий Клин» у Середньому та Нижньому Поволжі, «Сірий Клин» у Північному Казахстані та

Західному Сибіру і «Зелений Клин» на Далекому Сході. У кожному з цих регіонів станом на 1920-ті роки проживали сотні тисяч українців.

Переселенці із Галичини, Буковини та Закарпаття прямували переважно до Північної Америки та подеколи до Південної. Про можливості в нових країнах селяни дізнавалися від спеціальних вербувальників. Наприклад, канадський уряд платив агенту 5 доларів за завербовану дорослу особу і 2 долари за дитину (Зарубіжні українці 1991, 20). Через незвичний одяг жителі приймаючих країн також нерідко називали українців «людьми в кожухах».

Країни Нового Світу приваблювали можливістю отримати великі земельні ділянки. У Канаді гомстед (англ. homestead — ділянка на одну сім'ю) становив 160 акрів (близько 65 гектарів) і коштував лише 10 доларів (Марунчак 1991, 38–39). Для порівняння, середній земельний наділ у Галичині в той час складав від 2 до 5 гектарів (Зарубіжні українці 1991, 13).

Еміграція до Канади розпочалася 1891 року, коли в порту Квебек висадилися вихідці із села Небилів (сучасна Івано-Франківщина) Іван Пилипів і Василь Єленяк (Марунчак 1991, 25). До початку Першої світової війни до Канади переїхало близько 170 тисяч українців (Субтельний 1991, 472). Більшість осіла у степових провінціях Манітоба, Саскачеван і Альберта, заснувавши там колонії з українськими назвами: Хутір Сірко, Косів, Нью-Київ, Долина, Шевченко, Олешків, Січ, Ярослав, Коломия, Тернопіль та ін. Важливу роль у стимулюванні цього переселенського руху відіграв львівський учений Йосип Олеськів, який після вивчення природних умов різних країн обґрунтував доцільність еміграції саме до Канади в брошурі «О еміграції» (Зарубіжні українці 1991, 20–21, Субтельний 1991, 470).

Одним з перших українських емігрантів до США був священик Агапій Гончаренко, який прибув у країну 1865 року (Зарубіжні українці 1991, 10). Масова еміграція українців до США розпочалася 1877 року, коли до Пенсильванії прибула

перша група вихідців із Закарпаття (Українського цвіту по всьому світу 2008, 15). На відміну від Канади, перші переселенці до США працювали переважно не на землі, а на шахтах, фабриках і заводах (Зарубіжні українці 1991, 90). Протягом перших десяти років до Пенсильванії та штату Нью-Йорк переїхало близько 34 тисяч українців, у наступне десятиліття — майже 75 тисяч, ще за десять років — 224 тисячі. Значна частина переселенців, пропрацювавши кілька років, поверталася додому.

Також у 1880-ті роки українці заснували ряд поселень у Бразилії (штати Парана і Санта-Катарина) та в Аргентині (провінції Чако і Місьйонес) (Зарубіжні українці 1991, 10).

Першими організаційними структурами українських емігрантів стали церковні парафії. У 1884 році до Шенандоа (Пенсильванія) прибув греко-католицький священник Іван Волянський. Вже на початку 1885 року українська громада розпочала будівництво першого греко-католицького храму в Новому Світі та заснувала братство св. Миколая (Субтельний 1991, 467). Саме при церквах виникли перші українські школи, товариства взаємодопомоги, видавництва і культурні організації (драматичні товариства, хори тощо). Зокрема, перший український хор у США з'явився 1887 року в Шенандоа, а першу українську школу відкрито 1893 року в Шамокіні. У 1894 році в Шамокіні утворено товариство взаємодопомоги, яке згодом стало Українським Народним Союзом — найбільшою українською страховою організацією США, що діє досі. З 1893 року виходить найстаріше україномовне видання в США — газета «Свобода» (Часто 2012, 17). У 1897 році канадська провінція Манітоба запровадила двомовну англо-українську систему навчання в початкових школах із переважно українським населенням.

Друга хвиля еміграції з українських земель тривала протягом 1914–1939 років. Поразка України у національно-визвольних змаганнях (1917–1921 рр.) і загроза більшовицьких репресій спонукали до еміграції десятки тисяч осіб. Передусім політичних і військових провідників УНР і гетьманської України, старшин і бійців

Дієвої Армії УНР, землевласників, промисловців, торговців, державних службовців, релігійних діячів та інтелігенції. Більшість із них спочатку оселилася в Чехословаччині, Польщі, Австрії, Франції, Швейцарії, Бельгії та Литві. Згодом, особливо перед Другою світовою війною і після її завершення, частина переїхала до Північної Америки.

У 1920 році близько 20 тисяч бійців Дієвої Армії УНР відступили на польську територію і були розміщені в таборах для інтернованих у Каліші, Петрокові, Ланцуті, Щипйорні та Вадовицях (Наріжний 1942, 33). Кілька тисяч зосередилися в Румунії, понад 4 тисячі вояків Української Галицької Армії опинилися в Чехословаччині, у таборах біля міст Ліберець і Йозефов. У 1923–1924 роках у всіх цих країнах режим інтернування було скасовано. Частина колишніх військових залишилася на місцях, частина переїхала далі на Захід.

Під час другої хвилі еміграції з України починають засновуватися вже масштабніші інституції з політичного і культурного представництва України закордоном. Важливою структурою, що виникла в цей період в Канаді, стало Українське Національне Об'єднання Канади (УНО), засноване 1932 року (Марунчак, 1991, 174–175). Його метою були координація між українськими організаціями, допомога новоприбулим і протидія радянофільській пропаганді. У роки найбільшого розквіту УНО налічувало 91 філію; станом на сьогодні організація має 14 філій у п'яти провінціях Канади. В 1940 році УНО брало участь у створенні Конгресу українців Канади, у 1944 році заснувало Осередок української культури і освіти у Вінніпезі, у 1963 році — Фундацію ім. Т. Шевченка, у 1967 році — Світовий Конгрес Вільних Українців.

Протягом Другої світової війни та у повоєнний період відбувалася третя хвиля еміграції з українських земель. В цей час за межами України опинилися сотні тисяч людей — військовополонені, в'язні концтаборів, остарбайтери, члени українських збройних формувань у складі вермахту та біженці від радянського режиму. Частина з

них погодилася на репатріацію і повернулася до СРСР, проте більшість всіма способами уникала повернення і зосередилася в окупаційних зонах Німеччині та Австрії, підконтрольних британським, французьким і американським військам. За різними підрахунками, чисельність українських емігрантів третьої хвилі становила від 300 тисяч осіб (Зарубіжні українці 1991, 44).

Для розміщення вимушених переселенців з Центрально-Східної Європи окупаційні адміністрації в Західній Німеччині та Австрії організували «Ді-Пі» табори (від англ. Displaced Persons — переміщені особи). З літа 1945 року вони перейшли під опіку міжнародних організацій під егідою ООН. Українці як одна з найчисельніших груп біженців заселяли виключно або переважно понад 80 таборів. Найбільші з них, від 2 до 5 тисяч осіб, розташовувалися в Мюнхені, Аугсбурзі, Міттенвальді, Регенсбурзі, Ашаффенбурзі, Берхтесгадені, Байройті, Ганновері, Штутгарті та Зальцбурзі (Подобєд 2018, 43).

Географічний і соціальний склад мешканців таборів — від лемківських сіл у Карпатах до індустріального Донбасу, представники практично всіх прошарків суспільства — давав підстави публіцистам говорити про «республіку Ді-Пі» як про Україну у вигнанні. Тут згадується й назва книги Уласа Самчука «Плянета Ді-Пі» (1979). Попри надзвичайно складні умови, в таборах вирувало організоване громадське і культурне життя. У 1948 році в Ді-Пі діяли 102 народні школи, 35 гімназій, 43 фахові школи і виходило 232 періодичні видання. Лише за 1948 рік в таборах видано 818 книг (Горинь 2018). У вересні 1945 року в таборі міста Фюрт було засновано Мистецький Український Рух (МУР) — організацію українських письменників у складі понад 60 осіб. У 1947 році постала Українська спілка образотворчих мистців (УСОМ).

З 1947 року біженці почали розселятися до держав вільного світу. До 1950 року більшість українських біженців виїхала до США, Канади, Великої Британії, Франції, Бразилії, Аргентини, Австралії та інших країн. Формально Ді-Пі табори існували до

1951 року, проте останні їхні мешканці виїхали 1956 року. Особливо масштабним було переселення до Австралії: у 1948–1953 роках туди прибуло понад 17 тисяч українських емігрантів (Зарубіжні українці 1991). У 1950 році вони заснували Союз Українських Організацій в Австралії, у 1962 році — Українське мистецьке товариство, у 1967 році — Спілку Українських Образотворчих Митців Австралії (СУОМА).

Важливою ланкою організаційної діяльності третьої хвилі стала активізація Державного Центру Української Народної Республіки в екзилі (ДЦ УНР). Заснований наприкінці 1920 року, він після Другої світової зазнав реорганізації: поряд із посадою Президента УНР постала Українська Національна Рада — представницький орган із делегатами від більшості партій і організацій діаспори. Перше засідання Ради відбулося в липні 1948 року в таборі «Соммекасерне» в Аугсбурзі. ДЦ УНР систематично надсилав звернення до урядів США, Канади, Великої Британії, Германії і Австрії, а також до міжнародних організацій з інформацією про злочини радянського режиму, русифікацію і становище українців під радянською владою. У 1967 році у Нью-Йорку засновано Світовий Конгрес Вільних Українців (СКВУ) (нині — Світовий Конгрес Українців (СКУ)) — міжнародне позапартійне об'єднання українських діаспорних організацій (Курган 1972, 36). Світовий Конгрес Українців став масштабною організацією, що існує досі, і, в часи повномасштабного вторгнення Росії в Україну активно лобіює українські інтереси на міжнародній арені.

Четверта хвиля еміграції пов'язана з пізньорадянським періодом та першими роками здобуття Україною незалежності (С. Лазебник. Закордонне українство: витоки та сьогодення 1991, 24, 77). Початком четвертої хвилі еміграції вважають 1989 рік. В цей період близько українці емігрували закордон через невизначеність та в пошуках кращої долі.

Різні дослідники визначають різні роки початку п'ятої хвилі еміграції з України. Деякими зазначається 2013 рік (Подобєд 2018, 30), а за думкою інших, вона

розпочалася з початком повномасштабного вторгнення Росії в Україну 24 лютого 2022 року. За даними демографа Олександра Гладуна, станом на квітень 2026 року, з початку повномасштабного вторгнення закордон емігрувало близько 6 мільйонів українців (де Люсто 2026).

### **3.2. Афективна географія та просторові практики українців в Північній Америці**

У цьому та наступному підрозділах теоретична рамка, розроблена в попередніх частинах роботи, застосовується до конкретного матеріалу української діаспори. Аналіз не є вичерпним описом діаспорного досвіду — він зосереджується на вибраних кейсах, що найвиразніше ілюструють різні виміри просторово-афективного спільнототворення: від вибору ландшафту і конструювання сакрального простору до повсякденних практик і кінематографічного образу діаспори.

Формування українських діаспорних спільнот в США та Канаді охоплює, поряд із концентрацією населення та створенням інституцій, просторовий і афективний вимір. Більшість досліджень фіксує ці аспекти побіжно, без системного аналізу — і навіть праці з переважно соціологічною чи кількісною оптикою містять матеріал, який потребує якісного та феноменологічного прочитання, що само по собі є методологічною проблемою.

Одним із найсистемніших описів структурних вимірів українсько-канадської спільноти є збірник “Changing Realities: Social Trends Among Ukrainian Canadians” під редакцією Романа Петришина (1980), присвячений демографічним, мовним, інституційним та асиміляційним процесам. Водночас редактор у вступі прямо зазначає, що збірник залишає поза увагою «суб’єктивні та якісні виміри», оскільки вони не піддаються статистичній фіксації (Changing Realities 1980). Наведені нижче приклади демонструють, як просторово-афективний вимір проявляється в уже

наявному матеріалі — від практик першопоселення до організації таборів для переміщених осіб і публічного простору діаспорних міст.

Показовим прикладом того, як топофільна логіка визначала географічний вибір переселенців, на нашу думку є “Rural Ukrainian Prairie Aspen Belt”. Rural Ukrainian Prairie Aspen Belt — це смуга поселень, що простягалася від Вінніпега через Дофін і Йорктон до районів на північ від Едмонтонна та охоплювала такі центри першої хвилі еміграції, як Вегревіль, Мандер і Стар в Альберті. Лео Дріджер зазначає, що ця структура сформувалася в 1901–1914 роках через поєднання кількох чинників: доступність земель і прагнення переселенців (переважно вихідців із Галичини та Буковини) знайти ландшафт, схожий на знайоме їм карпатсько-подільське середовище (Changing Realities 1980). У сучасній теоретичній оптиці це можна описати через поняття *place attachment* і топофілії. Хоча сам Дріджер не використовує ці терміни, його опис цієї смуги як простору, що підтримує українську ідентичність у преріях, фактично фіксує цей процес.

Джон Лер у своєму дослідженні раннього етапу формування української спільноти в канадському історико-географічному регіоні Паркленді, демонструє гендерну дихотомію просторів української діаспори. Концепція гендерованого простору, згадана в тексті, дозволяє глибше зрозуміти механізми формування діаспорної спільноти через розмежування публічного та приватного. Публічна сфера була територією асимілятивного тиску, приватні та парафіяльні простори, марковані як «жіночі», ставали осередками збереження й передавання культури. Саме через практики щоденного вжитку (мова, їжа, пісня) відбувалося поступове «освоєння» канадського ландшафту та перетворення його на «свій» соціальний простір, перетворюючи приватні локації на осередки опору асиміляції. Мовні та побутові практики вибудовували тривкий зв'язок між поколіннями та становили спільний емоційний ландшафт української діаспори (Lehr 2009).

Схожу логіку ілюструє матеріал американської діаспори. У березневому числі журналу «Наше Життя» за 1944 рік було опубліковано лист американського моряка до матері — членкині Союзу Українок Америки. Союз Українок Америки — це найбільша українська жіноча організація у Сполучених Штатах Америки, заснована у 1925 році (Kurpas 1972, 61) та активно діє й досі, вже понад 100 років. У листі центральним образом постає «рідне гніздо»: «Тепер — аж тепер бачу, що своє гніздо найдорожче, а матірня мова, ця, якої Ти мене навчила — найцінніша за все». Показово, що автор наголошує: «України не бачив на очі» («Наше Життя» 1944). У цьому випадку «гніздо» формується через мову, родинний зв'язок і діяльність діаспорної організації — без прив'язки до конкретної території. Написавши листа українською, автор підтримував контакт із матір'ю й водночас символічно долучався до спільного культурного простору, що існує поза межами самої України. Подібна трансформація простежується і в програмних документах США — зокрема в матеріалах Десятої конвенції 1953 року, де ностальгія за «рідною хатою» (Пам'яткова книжка 10 Конвенції Союзу Українок Америки 1953) поступово перетворювалася на практики облаштування життя в еміграції: створення нових просторів приналежності через мережу організацій, культурних подій, жіночих клубів і мовних практик. Саме ця суперечність між очікуванням повернення та необхідністю вкорінення значною мірою формувала структуру діаспорної спільноти — і «рідна хата» функціонувала тут передусім як символічний центр підтримання колективної пам'яті та соціальної солідарності.

Залежність між просторовою структурою та стійкістю ідентичності помітна і на міському рівні. «The 'Big Three' Ukrainian Metropolitan Axis» — Вінніпег, Едмонтон і Торонто — був водночас демографічним і символічним утворенням. Його підтримували церкви, організації, преса та школи (Changing Realities 1980). Вінніпег і Едмонтон були тісно пов'язані із сільськими поселеннями першої хвилі еміграції, тоді як Торонто став значним українським центром переважно після Другої світової

війни. Відмінність у рівні просторової укоріненості частково пояснює різну стійкість мовної та культурної ідентичності між цими середовищами. Просторова матриця, запропонована Мірією Георгіу, розглянута нами в попередньому розділі, на нашу думку, дозволяє осмислити цю диференціацію точніше. Георгіу виокремлює чотири взаємопов'язані рівні діаспорної просторовості (дім, місто, національний і транснаціональний простір), та наголошує, що суб'єктивність діаспорного мешканця формується саме в їхньому взаємному накладанні (Georgiou 2010). Застосований до матеріалу української діаспори в Канаді, цей підхід виявляє помітну відмінність між хвилями переселення. Для першої хвилі домінуючим був рівень дому і локальної парафії: транснаціональний вимір існував радше як орієнтація на повернення, ніж як активна мережа зв'язків. У мешканців Ді-Пі таборів, навпаки, транснаціональний рівень — листування, культурні виступи між таборами, діяльність еміграційного уряду — визначав саму структуру повсякденного існування, тоді як локальний простір був принципово тимчасовим. Ця відмінність у конфігурації просторових рівнів частково пояснює, чому вінніпезька громада, що формувалася через щільну мережу сільських поселень і міської інфраструктури одночасно, демонструвала вищу стійкість ідентичності, ніж спільноти, чия просторова прив'язаність від самого початку була орієнтована на відхід.

Інституційний вимір цієї мережі можна описати через поняття *institutional completeness* Реймонда Бретона, згідно з яким самодостатність спільноти у власних інституціях впливає на стійкість її ідентичності. Калбах і Річард показують, що греко-католицькі й православні церкви були широко представлені вздовж прерійної смуги ще з часу перших поселень, тоді як перехід до англomовних конфесій супроводжувався розмиванням мовної та етнічної ідентифікації (Changing Realities 1980). Церква постає тут не лише інституцією, а й простором регулярного відтворення спільної пам'яті через тілесні й ритуальні практики.

Подібну логіку демонструє і матеріал із книги Маргеріт Ві Бьорк «The Ukrainian Canadians». Авторка, аналізуючи історію родини Михайла та Анни, звертає увагу на їхню участь у житті української церкви, підтримку україномовного середовища та залученість до «Народного дому» (Burke 1978). Через ці практики формувалися зв'язки між спільнотою та новим простором проживання.

Описана Ві Бьорк інституційна залученість набувала особливої щільності у великих міських центрах. У Вінніпезі українська мова мала власну пресу, театр і систему суботніх шкіл уже з перших десятиліть ХХ століття. Друге покоління діаспори в цьому місті демонструвало вищий рівень мовної стійкості, ніж у Торонто. Ольга Купловська зазначає, що в змішаних шлюбах знижується знання мови, але водночас падає рівень ідентифікації з українськістю — тобто йдеться радше про переорієнтацію між різними культурними системами, ніж про суто мовну асиміляцію (Changing Realities 1980).

Особливо виразно просторово-афективний вимір проявляється в організації таборів для переміщених осіб у повоєнній Європі. Одним із таких був табір у Ріміні, який функціонував як «наметове містечко» з приблизно десятьма тисячами мешканців, двома головними вулицями — Київською та Львівською, церквами, театром, школами та власною пресою (Lucente 2024, 54). Перейменування простору виконувало тут подвійну роль: символічно освоювало нове середовище й практично переозначувало його через знайому топографію.

Тимчасові поселення створювали особливу конфігурацію простору. Афективний вимір табірному простору виявляється найчіткіше в розбіжності між досвідом дорослих і дітей. Іроїда Винницька, активна діячка української діаспори, чий слова влучно наводить дослідниця Еліза Лученте, описує табір прямо: «(...) для мене, це був рай. Я мріяла лише про те, щоб це [життя в таборі для переміщених осіб] не закінчувалося, щоб воно тривало якомога довше. І, звісно, я не наважилася б сказати

про це батькам, бо вони були на межі, вони хотіли кудись поїхати й влаштуватися» (Lucente 2024, 76). Для дорослих табір означав передусім перехідний стан між втраченим минулим і невідомим майбутнім. Для дітей той самий простір був місцем активного розвитку і занять (спів, танці, пластунська діяльність) — відправною точкою руху, а не зупинкою. Зокрема дітям також надавалася можливість «подорожувати між різними таборами для участі в культурних виступах або святкуванні ювілеїв організацій» (Lucente 2024, 77). Ті самі просторові об'єкти набували різного значення залежно від орієнтації тіла в просторі: дорослі відчували тісноту й тимчасовість, у той час як діти знаходили в ньому можливості для розвитку для кращого майбутнього.

Матеріальний вимір цього досвіду видно і в епізоді з сукнею, яку мати Винницької пошила з речей, отриманих у пакунках зі США. Для дитини ця сукня змінювала спосіб переживання простору табору: прогулянка в ній ставала подією, пов'язаною з відчуттям гідності та радості (Lucente 2024). Матеріальний об'єкт визначав водночас зовнішній вигляд і спосіб присутності тіла в просторі.

Схожі механізми працювали й у міському публічному просторі. Два пам'ятники Шевченкові у Вінніпезі демонструють, як один символ може виконувати різні просторові та політичні функції. Перший, привезений із СРСР і встановлений Асоціацією об'єднаних українських канадців, сприймався антикомуністичними організаціями як радянський символ. Другий, встановлений Організацією кооперованих українців Канади перед законодавчими зборами Манітоби у 1961 році, трактувався як знак української присутності в канадському суспільстві (Lucente 2024). Суперечка охоплювала як питання ідеології, так і право репрезентації українськості в публічному просторі.

Інший тип меморіальної практики представляє меморіал Голодомору в Едмонтоні, відкритий 1983 року перед міською ратушею. Він інтегрував пам'ять про

трагедію 1932–1933 років у канадський міський простір. Скульптор Роман Коваль прагнув уникнути надмірної сентиментальності чи патетики, шукаючи форму, зрозумілу ширшому суспільству поза межами самої діаспори (Lucente, 2024). Це показує, як діаспорна пам'ять адаптувалася до публічного простору мультикультурної Канади.

Різні рівні залученості до діаспорного середовища Чарльз Кілі описує через категорії «professional ethnic», «ethnic whose consciousness has been raised» і «dormant ethnic» (Changing Realities 1980), які є, по суті, трьома режимами залучення до діаспорного простору. «Dormant ethnic» («сплячий» носій етнічності) — категорія, що описує стан афективного дистанціювання від ідентичності або її витіснення. Натомість «свідомий» носій етнічності є суб'єктом, що активно конструює приналежність до транслокальної спільноти. Ці дві позиції окреслюють полюси афективного зв'язку зі спільнотою. Питання Чарльза Кілі «Are you Ukrainian in Canada, or Ukrainians who happen to be in Canada?» (Changing Realities 1980) зачіпає просторову орієнтацію поряд з ідентичністю: чи сприймається Канада як місце тимчасового перебування, чи як простір укоріненого існування.

Не менш цінними для цього дослідження є кінематографічні твори, що фокусуються на житті українців у Канаді. Письмові джерела дають змогу простежити логіку заснування та функціонування інституцій; кіно натомість дозволяє побачити саму «тканину» простору та відчути вимір афекту. Аналіз фільмів допомагає глибше зрозуміти, як афект циркулює через зображення та бере участь у процесах самоідентифікації діаспори, перетворюючи географічні координати на місця спільної пам'яті та солідарності. Звернення до кінематографічних джерел у цьому дослідженні продиктоване передусім теоретичними міркуваннями. Куз Венн стверджує, що саме художні та естетичні форми здатні схопити ті виміри діаспорного досвіду, які вислизують від соціологічного аналізу: афективну роботу пам'яті, тілесність, травму, уяву, що розгортаються на межі свідомого і несвідомого (Venn 2009). У цьому сенсі

документальне кіно слугує специфічним медіумом афекту: воно відображає досвід й водночас індукує його, роблячи доступними ті якості присутності і належності, які виходять поза сферу статистичної або дискурсивної фіксації. «Село моєї матері» Джона Паскевича (2001) є показовим прикладом: фільм передусім відтворює саму структуру діаспорного переживання — одночасність близькості і відчуженості, обов'язку і неможливості, пам'яті про місце, якого не існувало у власному досвіді.

Документальна стрічка канадського режисера українського походження Джона Паскевича «Село моєї матері» («My Mother's Village») (2001) постає як комплексне кінематографічне дослідження життя у вигнанні, що розгортається у просторі між двома континентами та часовими пластами кількох поколінь. Автор рефлексує над досвідом своєї родини, яка через пів століття після еміграції з України до Канади повертається до батьківщини (Paskievich 2004). Однак саме поняття «батьківщини» у розповідях героїв фільму трансформується у дихотомію рідного та водночас відчуженого простору. За словами однієї з героїнь фільму, українсько-канадської кінорежисерки Галі Кучмій: «Отже, бути українцем — це було ніби своєрідне закрите співтовариство, але водночас доводилося пристосовуватися до життя поза ним: у школі, в університеті, а згодом — у професійній сфері та в інших подібних ситуаціях» («So there was sort of inner club being Ukrainian and than yet you had to negotiate a life outside of that: in school, in university and further on in terms of careers and things like that») (Paskievich 2004). Головною темою стрічки є життя дітей іммігрантів, які змушені шукати баланс між інтеграцією в нове суспільство та обов'язком зберігати традиції предків, знайомі їм лише з розповідей. Це дуже нагадує концепт «present absence» («присутньої відсутності») (Khanenko-Friesen 2015) залучений Наталією Ханенко-Фрізен у роботі «Ukrainian Otherlands: Diaspora, Homeland and Folk Imagination in the Twentieth Century» (2015). Ханенко-Фрізен досліджує як попри фізичну відсутність у країні походження, українські емігранти залишаються

активними елементами символічного простору спільноти через листування, згадки, ритуали та фольклорні практики. Схоже ми бачимо у фільмі «Село моєї матері».

Для героїв фільму Україна постає як простір, що є водночас рідним і чужим. Вони описують специфічне почуття обов'язку — плекати пам'ять про місце, яке ніколи не бачили на власні очі. Це виховання у «психологічному пограниччі» формує особливе світовідчуття: глибоку тугу за втраченим спадком, яким вони ніколи фактично не володіли. Як зазначає інша героїня фільму, Леся Полуян, хоча вони живуть у Канаді, Україна залишається внутрішнім, майже сакральним простором, до якого ставляться з особливим трепетом і пошаною (Paskievich 2004).

Коментарі Галі Кучмій розкривають критичні аспекти формування ідентичності в умовах діаспорного існування. Кучмій розповідає про травматичний досвід батьків-іммігрантів, який зумовлює специфічну стратегію виховання, спрямовану на виживання через конформізм, групову ізоляцію та мінімізацію ризиків. Героїня зазначає, що у цьому контексті інвестиція в освіту розглядається батьками як інструмент подолання соціальної вразливості, проте парадоксально вона стає механізмом емансипації дитини від замкненого етнічного середовища (Paskievich 2004). Водночас культурна адаптація у фільмі охоплює й збагачення нового середовища — через створення громад, церков та обрядів. При цьому внутрішня дистанція щодо обох культур (і української, і канадської) спонукає героїв шукати ідентичність, яка виходить за межі національних маркерів.

Інша героїня фільму, Богдана Башук, описує, як життя емігрантської громади підпорядковувалося ідеї відродження української незалежності. У цьому середовищі вибір українського вчителя фортепіано чи відвідування кожного концерту були обов'язковими елементами збереження ідентичності. Проте така відданість справі мала і зворотний бік — складний психологічний тиск. Героїні фільму відверто говорять про подвійне почуття сорому — за свою інакшість у канадському соціумі й

одночасно за страх бути «недостатньо хорошою» українкою у власній громаді (Paskievich 2004).

Поряд із цими індивідуальними траєкторіями ідентичності, кінематограф здатен виявляти й просторові механізми діаспорного існування, вписані у повсякденні місця спільноти. Короткометражний фільм «Продуктовий магазин Теда Барілика» («Ted Barylyk's Grocery») (1982) Джона Паскевича та Майкла Міруса можна розглядати як виразний приклад того, як кінематограф здатен переосмислювати повсякденний простір через призму афекту насичене місце соціальної взаємодії. Фільм розповідає про українсько-канадського іммігранта Теда Барілика, який понад два десятиліття тримає невелику крамницю в багатонаціональному районі Вінніпега. Через спогади та роздуми головного героя стрічка виходить за межі локальної хроніки крамниці, охоплюючи глибокі соціальні зміни, яких зазнала місцева громада. Репліка «People come here to talk» набуває тут концептуального значення: вона окреслює перетворення крамниці на місце соціальної взаємодії та спільного переживання. Сюжет фільму надзвичайно перегукується з дослідженням Марії дас Грасас Брайтвелл ресторанів та магазинів бразильської діаспори у Лондоні, Велика Британії (Mavroudi and Christou 2015, 35). Авторка наводить цитату: “People come here not only to procure food. They seek someone who listens to them, someone they can trust with intimate details of their lives, their problems” («Люди приходять сюди не лише за їжею. Вони шукають того, хто їх вислухає, кому можна довірити найпотаємніші подробиці свого життя та свої проблеми») (Mavroudi and Christou 2015, 35). В обидвох прикладах простір крамниці виявляється активно виробленим через міжособистісні зв'язки — комерційна функція відступає на другий план.

Особливу роль відіграє документальна естетика фільму, яка мінімізує традиційні наративні структури та зосереджується на повсякденності як такій. Такий підхід відповідає тенденції в сучасному кіно, що прагне фіксувати «звичайні»

простори як носії сенсу й пам'яті. Крім того, фільм можна інтерпретувати в контексті ширших урбаністичних трансформацій. Зникнення малих локальних крамниць під тиском глобалізованих торговельних мереж означає руйнування специфічних форм соціальності — поряд із їхньою економічною маргіналізацією.

Таким чином, розглянуті джерела дозволяють окреслити просторово-афективний вимір діаспорного існування, який проявляється в тому, як конкретні місця — церковна парафія, бакалійна крамниця, «Rural Ukrainian Prairie Aspen Belt», міський «Народний дім» — стають афективно зарядженими вузлами колективної пам'яті та ідентичності. Афективна приналежність до діаспорної спільноти є структурно обумовленим феноменом, що підтримується через матеріальні конфігурації простору — «institutional completeness» Бретона, mnemoscapes Лученте, гендерований поділ приватного і публічного у концепції Лера. Кількісний і структурний аналіз фіксує інституційний каркас діаспорного простору, залишаючи осторонь те, як цей каркас підтримується щоденно через ритуальні та тілесні практики.

### **3.3. Релігійний простір як осередок колективного афективного досвіду в українській діаспорі**

З погляду нашого дослідження, релігійні простори є одними з ключових для аналізу афективних процесів у діаспорі. Храм акумулює спільні емоційні стани — від травми переселення до відчуття безпеки та солідарності. У цьому підрозділі ми розкриємо, як через спільні ритуали та сенсорні маркери (мову, церковний спів, естетику інтер'єру) формується специфічне афективне поле, яке перетворює індивідуальні переживання на цілісний досвід громади та, певною мірою, фіксує зв'язок між фізичним місцем і почуттям належності до діаспори. Особливо показовим

у цьому відношенні є досвід української діаспори в Канаді — однієї з найбільших у світі, що налічує понад 1,3 мільйона осіб.

В українських діаспорних спільнотах атмосфера храму формується через взаємодію архітектурного середовища, сенсорного досвіду та колективної ритуальної участі (Wanner, 2020). Архітектура храму, хорівий спів, запах ладану чи ритм літургії разом формують спільний афективний стан, що відрізняє цей простір від будь-якого іншого і робить його впізнаваним як «своє» місце. Пояснення цього ефекту вимагає звернення до поняття атмосфери, яке Бен Андерсон визначає як якості, що не є властивостями ні об'єктів, ні суб'єктів, а виникають у їхній взаємодії, охоплюючи тіло і середовище як єдиний афективний вузол (Anderson 2009). Так само описує цей ефект і Ваннер (Wanner 2022, 44). Авторка показує, що сукупна «тональність» елементів середовища у взаємодії з тілесною присутністю учасників породжує відчуття приналежності. Українські церкви в діаспорі виконують подвійну функцію — вони є водночас сакральними й соціальними центрами, де відтворюється культурна пам'ять і підтримується мережа взаємодій між членами спільноти.

Церква в діаспорі, як на нашу думку, так й в описі дослідника релігії Георгія Филиповича, постає не просто інституційним агентом трансляції знання, а специфічним афективним середовищем, що продукує досвід присутності (Филипович 2016). Пам'ять тут функціонує як процес, який розгортається у взаємодії простору, тіла і емоції, що відповідає і ширшій тенденції у сучасних студіях діаспори, розглянутих нами у попередньому розділі. Збереження ідентичності відбувається через різноманітні практики — релігійні ритуали, мову, родинні звичаї, матеріальні об'єкти, які формують відчуття приналежності поза територією батьківщини. У цьому контексті описані Филиповичем ікони, книги, навіть «грудка рідної землі» можуть бути інтерпретовані як афективні якорі, що створюють емоційний міст між «тут» і «там». Згадана грудка землі, була вивезена з України невідомим та передана провіднику ОУН Андрієві Мельнику у 1947 році. Пізніше вона була передана

останньому президенту Української Народної Республіки в екзилі Миколі Плав'юку. В даний час артефакт експонується на виставці «Я вернусь до своєї Вітчизни...» в Музеї української діаспори в Києві (Див. Додаток 1). На нашу думку, можна зазначити, що цей та подібні предмети не лише символізують минуле, а й продукують відчуття дому в умовах його відсутності.

Однак говорячи далі про церкву в українській діаспорі, варто звернути більшу увагу на ритуали які відбуваються в релігійних просторах української діаспори. Оглянувши в попередньому розділі значення релігії для діаспор у міжнародному контексті, ми можемо говорити про те, що, церква в діаспорі функціонує як гетеротопія пам'яті, де поєднуються різні часові й просторові пласти. З позиції нерепрезентаційної теорії Найджела Тріфта, ритуальні практики є насамперед тілесними і просторовими подіями. Вони «роблять» афект, а не лише його «виражають», і саме через повторювану тілесну дію у конкретному місці утворюються стійкі афективні диспозиції (Thrift 2008). Саме у цьому ключі слід розуміти діаспорну літургію. Регулярна актуалізація сакрального часу — наприклад, Різдво чи Великдень — є, як зазначає Георгій Филипович (Филипович 2016), універсальною формою пам'ятання. Проте в діаспорному контексті ці ритуали набувають додаткового значення, адже, окрім того, що вони відтворюють християнський наратив, вони також кодують національну історію, перетворюючи її на переживану традицію. Таким чином, релігійний простір стає водночас національним і афективним простором, де формується «відчуття України» як емоційної спільноти.

Особливо показовим є опис діяльності Йосифа Сліпого та створення Собору Святої Софії в Римі, Італія (Филипович 2016). Ми вважаємо, що позиції теорії простору це можна розглядати як акт «реплікації батьківщини», де архітектура, іконографія і символіка відтворюють Київ як центр сакральної географії. Оформлення храму (від мозаїк та імен на стінах до самої його архітектури) розраховане на

емоційне впізнавання та відчуття причетності. Пам'ять у цих стінах працює через тілесне й естетичне залучення, залишаючи раціональному знанню другорядну роль.

Роль Церкви у протистоянні асиміляції можна переосмислити як управління афективними лояльностями. Діаспорний суб'єкт перебуває у множинних просторах належності, і Церква допомагає узгодити ці належності, формуючи модель «подвійної ідентичності» — бути громадянином країни проживання і водночас залишатися українцем. У цьому процесі важливу роль відіграють не лише ідеологічні настанови (як у цитованих Филиповичем підручниках), а й регулярні афективні практики — спільна молитва, святкування, участь у громаді. Саме вони сприяють формуванню відчуття спільності, яке важко досягти лише через дискурсивні засоби.

Водночас розуміння пам'яті як інструменту націєтворення у Филиповича (2016) тяжіє до нормативності й телеологічності, що дещо спрощує картину. У діаспорному просторі афективні прив'язаності бувають конфліктними — і консолідуючими водночас. Сам автор частково визнає це, говорячи про «накладку трьох типів пам'яті» — української, російської та комуністичної. З афективної перспективи це суперечність між різними режимами пам'ятання, які можуть співіснувати в одному індивіді. Криза ідентичності, про яку йдеться, тому має не лише когнітивний характер — вона пов'язана з афективною дезорієнтацією.

Порівняння між західною і східною діаспорою у цьому світлі набуває додаткової аналітичної ваги. У західній діаспорі церква функціонувала як стабільна афективна інфраструктура — матеріальне середовище, яке регулярно підтримувало відчуття спільності через ритуал і сенсорне середовище. Важливо, що ця інфраструктура будувалася не лише всередині громади, але й у протистоянні зовнішньому тиску. В Канаді, наприклад, двомовні школи з українською мовою навчання були заборонені в Манітобі вже у 1916 році, що зробило церкву і парафіяльні школи (рідні школи) фактично єдиними легальними просторами відтворення мови й культурної ідентичності. У східній діаспорі радянська політика

цілеспрямовано руйнувала саме цю інфраструктуру: не лише забороняла церкву як інституцію, але й позбавляла людей простору, в якому тілесна пам'ять могла б підтримуватися і передаватися.

Праця Базиля Ротоффа, Романа Єренюка та Стелли Гринюк «Monuments to faith : Ukrainian churches in Manitoba» (1990) дозволяє аналізувати церкву не просто як символ етнічної ідентичності, а як конкретний матеріальний простір, у якому через щоденні ритуали будівництва, прикраси, молитви і спільного зібрання відбувається безперервна праця конституювання спільноти. Манітобські церкви зберігають і відтворюють колективні прив'язаності діаспорної спільноти — через архітектуру, ритуал і тілесну участь у спільній праці.

Сорок дев'ять українських церков Манітоби, задокументованих авторами у «Monuments to faith : Ukrainian churches in Manitoba» (1990), розкривають архітектурний простір як медіатор колективної ідентичності, афективної пам'яті та трансгенераційного зв'язку. Вони є результатом першої хвилі переселення, коли між 1891 і 1914 роками до канадських прерій прибули бл. 170 000 вихідців переважно з Галичини та Буковини. Характерно, що більшість із них оселялася не на відкритих степових землях, а в зоні осикового лісостепу — від Вінніпегу до Едмонтону. Це пояснюється як кліматичними подібностями до Карпатського регіону, так й практичною потребою. У системі напівфеодалного землекористування Австро-Угорщини селяни платили панові за кожне зрубане дерево, тому доступ до власного лісу мав для них принципове значення. Центральним для просторово-афективного прочитання праці є поняття «пам'ять місця» (place memory), яке автори вводять для пояснення того, як перші поселенці відтворювали церковні форми в умовах Манітоби (Rotoff, Yereniuk and Hryniuk, 1990, 85). В феноменологічній традиції Едвард Кейсі описує пам'ять місця як тілесну здатність утримувати сенсорно-афективні сліди іншого місця і розгортати їх у новому просторі (Casey 1987). Саме так слід розуміти будівельний метод перших переселенців — найпоширенішим способом визначення

архітектурного задуму було для будівельного комітету «зібрати ідеї та спогади про сільську церкву зі "старого краю"» (Rotoff, Yereniuk and Hryniuk 1990, 11). Саме цей набір образів врешті лягав в основу будівельного плану. Тіло, оселене в новому географічному просторі, зберігає сенсорно-афективні сліди іншого місця, і ці сліди матеріалізуються в архітектурних формах. У дослідженнях Ротоффа, Єренюка та Гринюк храми Манітоби постають чимось більшим, ніж просто місцем для молитов. Власне, це матеріалізований зв'язок із втраченою батьківщиною, перенесений у канадський простір. Саме це дослідники діаспори, слідом за Автар Браха, описують як «міф про повернення», але тут реалізованим через матерію, а не лише через наратив.

Цей процес просторової транскрипції був водночас точним і трансформативним. Переселенці, що прибули переважно з Галичини, Буковини та Карпатського регіону, намагалися відтворити регіональні стилі — лемківський, бойківський, гуцульський, тернопільський — але матеріальна реальність канадського прерійного краю змушувала до постійної адаптації. Традиційна зрубна конструкція з масивних дубових і ясеневих колод, невіддільна від тектоніки карпатських церков, була нездійсненною в умовах відсутності відповідного лісу; промислові пиляні дошки, стандартизоване залізне кріплення та «прерійно-готичні» (Rotoff, Yereniuk and Hryniuk 1990, 15) стандартні вікна з каталогів місцевих лісоторгівців поступово замінили традиційні матеріали. З просторово-афективної перспективи тут відбувається щось більш продуктивне, ніж часткова втрата автентичності: народжується новий просторовий словник, специфічний саме для діаспори. Манітобські варіації, зокрема широко поширений двоверхий фасад, що не має паралелей в Україні, стають оригінальним архітектурним кодом, що сигналізує про приналежність до «східноєвропейської» ідентичності в умовах канадського мультикультурного середовища (а не є просто запозиченням з польської чи готичної традиції). Цей перехід від репродукції до продукції нової форми є симптоматичним

для діаспорної просторовості загалом. Ми спостерігаємо як простір генерує власну топографію приналежності, не просто копіюючи батьківщину.

Будівельний процес розкриває церкву як місце колективного афективного інвестування. При будівництві практично кожної церкви «усі вільні руки в спільноті залучалися для завершення завдання» (Rotoff, Yereniuk and Hryniuk 1990, 12). Це масове добровільне тілесне залучення у спільний простір є, з точки зору просторової теорії (Лефевр, Мессі), ритуальним актом виробництва спільноти через виробництво простору. Тіло кожного, хто тесав дошки, копав фундамент чи розписував стіни, вписувало себе в архітектуру, перетворюючи матеріальну структуру на сховище колективного афекту. Не випадково перший стовп архіву Гарденської церкви Св. Михаїла (найстарішої в Манітобі, збудованої 1899 року) зберіг у собі документ з іменами сорока чотирьох волонтерів-будівельників: спільнота буквально записала себе в тіло споруди (Rotoff, Yereniuk and Hryniuk 1990, 56).

Мережа будівельників і іконографів — Якова Майданика, Філіпа Ру, Ольги Мороз, Гната Сича, Теодора Барана та інших — описується авторами як «щось подібне до розширеної родини, чії зв'язки сягають далеко і широко крізь архітектурну та художню історію Манітоби і Канади» (Rotoff, Yereniuk and Hryniuk 1990, 105). Ця метафора вказує на структуру афективної спільноти, яка формувалася навколо спільної праці у сакральному просторі. Більшість цих людей навчалися одне в одного неформально, «передавали свої навички охочим послідовникам» і отримували мізерну, нерідко символічну винагороду, мотивовані «усвідомленням великої потреби в цій роботі, любов'ю до свого ремесла та, для багатьох, глибокою вірою». Сара Ахмед описує цей тип циркуляції афекту через поняття «афективної економіки». За дослідницею, як ми визначили, емоції не є власністю індивідів, а рухаються між суб'єктами й об'єктами, прилипаючи до певних тіл і форм і накопичуючись у них (Ahmed, 2004). У цій оптиці праця майстрів-іконографів набуває виміру афективного інвестування у спільний простір — ремесло, що

водночас є посвятою. Саме це конститує специфічний тип діаспорної спільноти, згуртованої навколо виробництва і підтримання сакрального простору.

Цікаво, що більшість українських переселенців до Манітоби походили з Галичини та заходу України, проте часто вони обирали київські зразки як взірець для будівництва церков як вираз національної ідентичності. За думкою авторів, Церква Воскресіння у Дофіні (1936), архітектора Філіпа Ру, найкраще відтворює відчуття київського інтер'єрного простору (Див. Додаток 2) (Rotoff, Yereniuk and Hryniuk 1990, 48).

З точки зору сенсорно-афективного виміру особливої уваги заслуговує семантика інтер'єру. Авторський «Путівник по українських церквах» (Appendix 1) розкриває сакральний простір як систему ретельно організованих афективних стимулів. Куполи, що символізують небесне царство, іконостас як «образна стіна», що відокремлює земне від небесного, іконографічна схема, де Христос Пантократор дивиться вниз із центральної бані, а на стіні біля виходу зображено Страшний суд, — все це утворює просторовий наратив, який охоплює вірянина з усіх боків (Rotoff, Yereniuk and Hryniuk 1990). Тіло у цьому просторі є одночасно суб'єктом і об'єктом афекту: воно дивиться на ікони, які «дивляться» у відповідь; воно просувається від нартексу до нави у напрямку сходу, відтворюючи ритуальну орієнтацію на Єрусалим і Другий прихід. Автори цитують богословське трактування цієї просторової логіки: «нава відповідає "святій місцині" Єрусалимського храму; вона репрезентує створений світ». (Rotoff, Yereniuk and Hryniuk 1990, 146) Показово, що цей архаїчний теологічний символізм не лише зберігався, а й активно відтворювався у церквах Манітоби — аж до найскромніших споруд, де пофарбовані під мармур дошки й паперові ікони в рамках замінювали вишукані мозаїки. Діаспорний простір відтворює сакральну топологію, а не лише сакральну форму.

Урбанізація, вплив сільського населення до Вінніпегу та інших міст, занепад церковних членств і загроза закриття сільських парафій постають як симптоми

глибшого процесу: послаблення тієї просторово-афективної прив'язаності, яка утримувала спільноту навколо церкви як центрального місця. Цей процес добре відстежується на матеріалі манітобської діаспори: якщо перша хвиля переселенців формувала компактні блокові поселення у сільській місцевості, то вже в міжвоєнний і особливо повоєнний період відбувалася масова урбанізація — переселення до Вінніпегу, де до 1960-х років зосередилася значна частина громади. Водночас відродження інтересу до традиційних елементів у сучасних архітекторів — Радослава Зука і Віктора Денеки, які намагаються синтезувати традиційну іконічність з модерними матеріалами та технологіями, — свідчить про контртенденцію (Rotoff, Yegeniuk and Hryniuk 1990). Боротьба за збереження просторово-афективної ідентичності в умовах стрімкої зміни середовища є, по суті, моделлю тієї ширшої проблематики, яку досліджує просторово-афективний підхід до діаспорних спільнот.

Підсумовуючи, можна стверджувати, що релігійні простори в українській діаспорі є афективними інфраструктурами, у яких пам'ять, матеріальність і тілесний досвід взаємодіють через щоденні практики, продукуючи культурну ідентичність. Це дозволяє розглядати діаспору як динамічну мережу просторів, у яких минуле відтворюється і трансформується — а не просто зберігається.

## ВИСНОВКИ

У магістерській роботі досліджено, як просторові та афективні чинники впливають на формування спільнот в українській діаспорі. Для цього було розроблено концептуальну рамку, яка дозволяє аналізувати матеріальне виробництво простору разом із тілесним досвідом мігрантів та їхніми емоційними зв'язками. Цей підхід було застосовано до конкретних локацій і практик української діаспори, що дозволило сформулювати кілька основних висновків.

Дослідження показало, що просторово-афективний підхід дозволяє подолати суттєві обмеження традиційних парадигм, у яких простір здебільшого постає нейтральним тлом для подій, а емоційні та сенсорні виміри міграційного досвіду залишаються аналітично невидимими. Запропонована модель інтегрує три самостійні теоретичні напрями. Перший — реляційна географія простору, представлена у працях Анрі Лефевра, Моріса Мерло-Понті, Мішеля де Серто, Ї-Фу Туана та Дорін Мессі; завдяки їхнім підходам простір аналізується як соціально вироблена, тілесно переживана й відкрита система, а не фіксована карта. Другий — теорія афекту, зокрема концепція «афективної економіки» Сари Ахмед, яка пояснює формування меж спільноти через циркуляцію емоцій, та реляційне розуміння афекту Браяна Масумі, що дозволяє включити матеріальні й архітектурні елементи як активних учасників подій. Третій — теорія атмосфери Германа Бьоме та Бена Андерсона, яка описує колективні емоційні стани, що виникають на перетині взаємодії людей, речей та ритуалів. Завдяки такому синтезу діаспору можна розглядати не як статичну групу чи просто мережу інституцій, а як динамічний процес, де відчуття приналежності постійно відтворюється через конкретні місця, повсякденні практики та емоційну взаємодію.

Аналіз матеріалу української діаспори в Північній Америці дозволив виявити конкретні механізми цього процесу. З'ясовано, що вибір місць для поселень першої

хвилі мігрантів у преріях Канади визначався не лише економікою, а й пошуком ландшафту, схожого на рідний, — що свідчить про зв'язок між пам'яттю місця та емоційною прив'язаністю. Найбільш контрінтуїтивним результатом цієї частини аналізу є те, що саме маргіналізовані, «жіночі» простори виявилися найстійкішими осередками культурного відтворення — саме тому, що домінуюча культура не вважала їх вартими асиміляційного тиску. Дослідження документів Союзу Українок Америки показало, як образ рідного дому поступово переносився з конкретної географічної точки на мережу громадських та культурних зв'язків. Аналіз документального кіно підтвердив, що навіть звичайні побутові простори, як-от приватні крамниці, працювали як важливі центри щоденного спілкування та згуртування громади.

Особливо виразно ця логіка проявляється у функціонуванні релігійного простору, який у діаспорі діє як матеріальний архів колективної пам'яті. Церкви відтворювали відчуття спільності через архітектурне копіювання форм «старого краю» — що породило специфічні діаспорні стилі, зокрема двовежеві фасади в Манітобі, яким немає прямих аналогів в Україні, — а також через спільну добровільну працю при будівництві та через сенсорне середовище інтер'єру і літургійного календаря. Усе це перетворювало церкву на простір, де релігійні ритуали водночас підтримували й національну ідентичність; причому йдеться не про пасивне збереження, а про активне виробництво нового просторового словника, специфічного саме для діаспорного досвіду.

Ці механізми, однак, не є незмінними. У роботі простежено, як просторова організація діаспори трансформувалася з часом: урбанізація послабила зв'язок мігрантів із сільськими парафіями, через що виникли нові міські центри — Народні дома, культурні осередки. Боротьба навколо встановлення пам'ятників Шевченку у Вінніпезі показала, що публічний простір був місцем змагання за право представляти всю громаду. Досвід таборів для переміщених осіб у повоєнній Європі засвідчив, що

навіть тимчасовий простір мігранти здатні швидко переозначити за допомогою звичної топоніміки та інфраструктури — і що ця здатність сама по собі є формою просторово-афективної компетентності.

Наукова новизна роботи полягає в адаптації та застосуванні до матеріалу української діаспори таких понять, як «mnemoscapes» (ландшафт пам'яті) та «гніздо» як модель перенесення відчуття дому на соціальні практики, а також концепцій гендерованого приватного простору та сакрального простору як емоційної інфраструктури. З методологічного погляду доведено потребу працювати з «м'якими» даними — сенсорними описами, невербальними практиками та візуальними джерелами (зокрема кінематографом), які краще фіксують атмосферу простору, ніж сухі статистичні звіти. Це, у свою чергу, означає, що дослідження діаспорних спільнот потребує не лише розширення джерельної бази, а й епістемологічної чутливості до тих вимірів досвіду, які не піддаються кількісній фіксації.

Перспективи подальших досліджень пов'язані передусім із проведенням польової етнографічної роботи всередині громад для безпосереднього спостереження за мікропрактиками — саме той рівень, який теоретична робота може лише окреслити, але не заповнити. Актуальним залишається також порівняльний аналіз старої, вкоріненої діаспори та нової хвилі вимушеної міграції, спричиненої повномасштабною війною Росії проти України. Вивчення того, як українці створюють простори спілкування й підтримки в умовах тимчасового перебування та невизначеності за кордоном, є одним із найбільш нагальних завдань для сучасних діаспорних студій — не лише в академічному, а й у суспільному вимірі.

Окремої уваги потребує питання про те, як еволюція комунікаційних технологій змінює межі просторово-афективних спільнот. Сучасні цифрові платформи — соціальні мережі, месенджери та спеціалізовані форуми — стають новими майданчиками для комунікації, збереження мови та формування ідентичностей поза традиційними інституціями, що робить їх перспективним об'єктом аналізу як

транснаціональних емоційних інфраструктур. Їхня природа є принципово подвійною: з одного боку, вони здатні швидко генерувати нові форми солідарності й забезпечувати гуманітарну та інформаційну мобілізацію у кризові моменти — що яскраво засвідчив досвід українських глобальних мереж після 2014 року та повномасштабного вторгнення 2022 року; з іншого — несуть ризики алгоритмічної поляризації, дезінформації та фрагментації громади. Подальші дослідження дозволять порівняти, як класичні матеріальні локуси (парафіяльні церкви, Народні доми) взаємодіють із детериторіалізованими цифровими мережами і який вплив ця гібридна просторовість чинить на безпекову, адвокаційну та інтеграційну динаміку сучасного міграційного досвіду.

## БІБЛІОГРАФІЯ

1. Abu El-Haj, Thea Renda. "I was born here, but my home, it's not here": Educating for democratic citizenship in an era of transnational migration and global conflict. *Harvard Educational Review*, 77(3), pp. 285–316, 2007.
2. Ahmed, Sarah (2004). Affective Economies. *Social Text*, 79, 22(2), pp. 117–139, Summer 2004.
3. Ahmed, Sarah. *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.
4. Anderson, Ben. Affective atmospheres. *Emotion, Space and Society*, 2(2), 77–81, 2009.
5. Anthias, Floya. Belongings in a globalising and unequal world: rethinking translocations. In N. Yuval-Davis, K. Kannabiran, & U. Vieten (Eds.), *The Situated Politics of Belonging*. London: Sage Publications, 2006.
6. Anthias, Floya. Interconnecting boundaries of identity and belonging and hierarchy-making within transnational mobility studies: Framing inequalities. *Current Sociology*, 64(2), 172–190, 2016.
7. Appadurai, Arjun. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
8. Bakare-Yusuf, Bibi. Rethinking diasporicity: embodiment, emotion, and the displaced origin. In *Theorizing Diaspora*. Eds. J. Evans Braziel & A. Mannur. Oxford: Blackwell, 2008.
9. Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994.
10. Bille, Mikkel & Simonsen Kirsten. Atmospheric practices: On affecting and being affected. *Space and Culture*, 24(2), 295–309, 2021.
11. Blunt, Avtar. Cultural geographies of migration: mobility, transnationality and diaspora. *Progress in Human Geography*, 31(5), 684–694, 2007.

12. Böhme, Gernot. Atmosphere as the fundamental concept of a new aesthetics. *Thesis Eleven*, 36(1), 113–126, 1993.
13. Böhme, Gernot. *The Aesthetics of Atmospheres*. London: Routledge, 2017
14. Brah, Avtar. *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*. London: Routledge, 1996.
15. Brennan, Teresa. *The Transmission of Affect*. Ithaca: Cornell University Press, 2004.
16. Brettell, Caroline. *Theorizing Migration in Anthropology*. In C. Brettell & J. Hollifield (Eds.), *Migration Theory: Talking Across Disciplines*. New York: Routledge, 2014.
17. Brubaker, Rogers. The "diaspora" diaspora. *Ethnic and Racial Studies*, 28(1), pp. 1–19, 2005.
18. Burke, Marguerite. V. *The Ukrainian Canadians*. Toronto: Ukrainian Canadian Committee, 1978.
19. Christou, Anastasia. Narrating lives in (e)motion: Embodiment, belongingness and displacement in diasporic spaces of home and return. *Emotion, Space and Society*, 4(4), pp. 249–257, 2011.
20. Clifford, James. *Cultural Anthropology, Further Inflections: Toward Ethnographies of the Future*, Vol. 9, No. 3. Pp. 302–338, 1994.
21. Clifford, James. *Diasporas*. *Cultural Anthropology*, 9(3), pp. 302–338, 1994.
22. Clifford, James. *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.
23. Clough, Patricia, & Halley, J. (Eds.). *The Affective Turn: Theorizing the Social*. Durham, NC: Duke University Press, 2007.
24. Cohen, Robin. *Global Diasporas: An Introduction* (2nd ed.). London: Routledge, 2008.
25. Cohen, Robin, & Fischer, Carolin. (Eds.). *Routledge Handbook of Diaspora Studies* (1st ed.). Routledge, 2018.

26. Connerton, Paul. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
27. de Certeau, Michel. *The Practice of Everyday Life*. Trans. S. Rendall. Berkeley: University of California Press, 1984.
28. DeLanda, Manuel. *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*. London: Continuum, 2006.
29. Edwards Brent. *The Uses of Diaspora*. *Social Text*. 2001. 19(1). P. 45–73.
30. Eliassi, Brian. *A stranger in my homeland: The politics of belonging among young people with Kurdish backgrounds in Sweden*. Distributor: Mid Sweden University, Department of Social Work, SE 831 25 Östersund, Sweden. ISSN: 1652-893X, 2010.
31. Eller, Jack and Coughian, Reed. *The poverty of primordialism: the demystification of ethnic attachments*. *Ethnic and Racial Studies*, 16(2). Pp. 183–202, 1993.
32. Georgiou, Myria. *Identity, Space and the Media: Thinking through Diaspora*. *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 26, pp. 17–35, 2010.
33. Georgiou, Myria. *Media and the City: Cosmopolitanism and Difference*. Cambridge: Polity, 2014.
34. Gilroy, Paul. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. London: Verso, 1993.
35. Glick Schiller, N., Basch, L., & Blanc-Szanton, C. *Transnationalism: A new analytic framework for understanding migration*. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 645, pp. 1–24, 1992.
36. Griffero Tonino. *Places, Affordances, Atmospheres. A Pathic Aesthetics*. London-New York: Routledge, 2019.
37. Griffero Tonino. *Quasi-things: the paradigm of atmospheres*. Albany, New York: State University of New York Press, 2017.

38. Griffero, Tonino. "How do you find yourself in your environment? Hermann Schmitz's New Phenomenology". in H. Schmitz *New Phenomenology*; Milano: Mimesis, 2019.
39. Hall, Stuart. *Cultural identity and diaspora*. In J. Rutherford (Ed.), *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence & Wishart, 1990.
40. Hiitola Johanna, Karimi Zahr, Leinonen Johanna. *Navigating Affective (In)securities: Forced Migration and Transnational Family Relationships*. IMISCOE Research Series. Cham. Pp. 183–200, 2023.
41. Hryniuk, Stella, Rotoff, Basil, & Yereniuk, Roman. *Monuments to Faith: Ukrainian Churches in Manitoba*. Winnipeg: University of Manitoba Press, 1990.
42. Ingold, Tim. *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. London: Routledge, 2011.
43. Khanenko-Friesen, Natalia. *Ukrainian Otherlands: Diaspora, Homeland, and Folk Imagination in the Twentieth Century*. Madison: University of Wisconsin Press, 2015.
44. Kosofsky Sedgwick, Eve, & Frank, Adam. *Shame in the cybernetic fold: Reading Silvan Tomkins*. *Critical Inquiry*, 21(2), pp. 496–522, 1995.
45. Kuropas Myron. *The Ukrainians in America*. Minneapolis: Lerner Publications Company, 1972.
46. Latka Thomas. *Philosophy of the Atmospheric Turn. Atmospheric Turn in Culture and Tourism: Place, Design and Process Impacts on Customer Behaviour, Marketing and Branding*, Michael Volgger, Dieter Pfister, 2019.
47. Lefebvre, Henri. *The Production of Space*. Trans. D. Nicholson-Smith. Oxford: Blackwell, 1991.
48. Lehr, John. *Community and Frontier: A Ukrainian Settlement in the Canadian Parkland*. Winnipeg: University of Manitoba Press, 2009.
49. Levy, Adré (Ed.). *Homelands and Diasporas: Holy Lands and Other Places*. Santa Fe: School of American Research Press, 2005.

50. Lucente, Elisa. "My Ukraine Is Here": Journeys of belonging: A cultural and political history of the Ukrainian diaspora in Canada (1945–1991). 2024
51. Marschall, Sabine. Memory and diaspora: Memorials, museums and heritage sites. *Memory Studies*, 11(4), pp. 421–435, 2018.
52. Massey, Doreen. A global sense of place. *Marxism Today*, June, pp. 24–29, 1991.
53. Massey, Doreen. *For Space*. London: SAGE, 2005.
54. Massumi, Brian. *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham, NC: Duke University Press, 2002.
55. Massumi, Brian. The autonomy of affect. *Cultural Critique*, 31, pp. 83–109, 1995.
56. Merleau-Ponty, Maurice. *Phenomenology of Perception*. Trans. C. Smith. London: Routledge, 2002.
57. Merleau-Ponty, Maurice. *The Visible and the Invisible*. Translated by A. Lingis. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1968.
58. Petryshyn, Wolodymyr. (Ed.). *Changing Realities: Social Trends Among Ukrainian Canadians*. Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies, 1980.
59. Safran, William. Diasporas in modern societies: Myths of homeland and return. *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 1(1), 83–99, 1991.
60. Satzewich, Vic. (2002). *The Ukrainian Diaspora*. London: Routledge, 2002.
61. *Shame and Its Sisters: A Silvan Tomkins Reader* / ed. by Kosofsky Sedgwick, Eve. (Editor), Frank, Adam (Editor). Duke University Press, 1995.
62. Sigona, Nando, et al. (Eds.). *Diasporas Reimagined: Spaces, Practices and Belonging*. Oxford: Oxford Diasporas Programme, 2015.
63. Tölölyan, Khachig. Rethinking diaspora(s): Stateless power in the transnational moment. *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 5(1), pp. 3–36, 1996.
64. Tuan, Yi-Fu. Humanistic Geography. *Annals of the Association of American Geographers*, 66(2), pp. 266–276, 1976.
65. Tuan, Yi-Fu. Place: An experiential perspective. *Geographical Review*, 65(2), pp. 151–165, 1975.

66. Tuan, Yi-Fu. *Space and Place: The Perspective of Experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977.
67. Tuan, Yi-Fu. *Topophilia: A Study of Environmental Perception, Attitudes, and Values*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1974.
68. Vásquez, Manuel, & Knott, Kim. Three dimensions of religious place making in diaspora. *Global Networks*, 14(3), pp. 326–347, 2014.
69. Venn, Couze. Identity, diasporas and subjective change: The role of affect, the relation to the other, and the aesthetic. *Subjectivity*, 17, pp. 3–28, 2009.
70. Wanner, Catherine. An Affective Atmosphere of Religiosity: Animated Places, Public Spaces, and the Politics of Attachment in Ukraine and Beyond. *Comparative Studies in Society and History*; 62(1), pp. 68–105.  
doi:10.1017/S0010417519000410, 2020.
71. Wanner, Catherine. *Everyday Religiosity and the Politics of Belonging in Ukraine*. Ithaca: Cornell University Press, 2022.
72. Wetherell, Margaret. *Affect and Emotion: A New Social Science Understanding*. London: SAGE, 2012.
73. Winnicott, Donald. The Capacity to Be Alone. In D.W. Winnicott (Ed.), *The Maturation Processes and the Facilitating Environment*, pp. 29–36. London: Karnac Books, 1958.
74. Wise, A., & Velayutham, S. Transnational affect and emotion in migration research. In *Handbook of Culture and Migration*. Cheltenham: Edward Elgar, 2017.
75. Yuval-Davis, Nira. Belonging and the politics of belonging. *Patterns of Prejudice*, 40(3), pp. 197–214, 2006.
76. Yuval-Davis, Nira. Intersectionality, citizenship and contemporary politics of belonging. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 10(4), pp. 561–574, 2007.
77. Авер'янова Ніна. Поняття «діаспора» у наукових розробках зарубіжних вчених: особливості інтерпретацій та застосування, 2001.

78. Брюховецька, Ольга. Картографування поворотів: від лінгвістичної моделі до "метафізики присутності". Наукові записки НаУКМА. Історія і теорія культури, 2024.
79. Войцехівська Ірина. Українського цвіту по всьому світу. Світ успіху, 2008.
80. Горинь, Богдан. Святослав Гординський на тлі доби. Книга друга. Слово Просвіти. С. 4, 3–9 травня, 2018.
81. Гриценко, Олександр. Культурний простір і національна культура: теоретичне осмислення та практичне формування. Київ, 2019.
82. де Люсто, Ірина. Не тільки війна: демограф пояснив масову міграцію українців. socportal.info. URL: <https://socportal.info/ua/news/migratciya-z-ukraini-dosyagla-kritichnogo-rivnya-skilki-liudei-viikhalo-z-pochatku-viini> (дата звернення: 18.05.2026).
83. Євтух Володимир та ін. Українська діаспора: соціологічні та історичні студії. Київ, 2003.
84. Зарубіжні українці / Станіслав Лазебник (кер.авт.кол.) та ін. — К.: Вид-во Україна, 1991.
85. Кохан Роман. Наративні афективні структури у романі Джонатана Сафрана Фоера "Страшенно голосно та неймовірно близько", 2025.
86. Лист від сина. Наше Життя. Філадельфія, США. С. 1, березень 1944.
87. Наріжний Симон. Українська еміграція. Культурна праця української еміграції між двома Світовими війнами / С. П. Наріжний. Прага, 1942.
88. Пам'яткова книжка Десятої конвенції Союзу Українок Америки. Детройт, Мічиган. 1953.
89. Подобєд Олена. Українська планета ДіПі: культура та повсякдення. Житомир: Вид. О. О. Євенок, 2018.
90. Світовий конгрес українців (СКУ). Музей української діаспори. URL: <https://diaspora.com.ua/svitovyj-kongres-ukrayincziv-sku/>.
91. Субтельний, Орест. Україна: Історія. Київ: Либідь, 1991.

92. Филипович, Георгій. Церква в діаспорі як чинник збереження історичної пам'яті українців. Українське релігієзнавство, 2016.
93. Часто Петро. Вільне слово Американської України. До 120-річчя “Свободи”, україномовного видання Українського Народного Союзу, всегромадської газети українців США (1893-2013). Нью-Йорк: Ukrainian Book, 2012.

**Фільмографія:**

1. Paskievich, John. My mothers village. Canada. National Film Board of Canada (NFB), 2001.
2. Paskievich, J. and Mirus M. Ted Baryluk's Grocery, 1982.

## ДОДАТКИ



1. Скринька з грудкою землі з України, 1947. Музей української діаспори. Фото авторки.



2. Загальний вигляд внутрішнього простору церкви Воскресіння у Дофіні. «Monuments to faith : Ukrainian churches in Manitoba», с. 117, 1990.