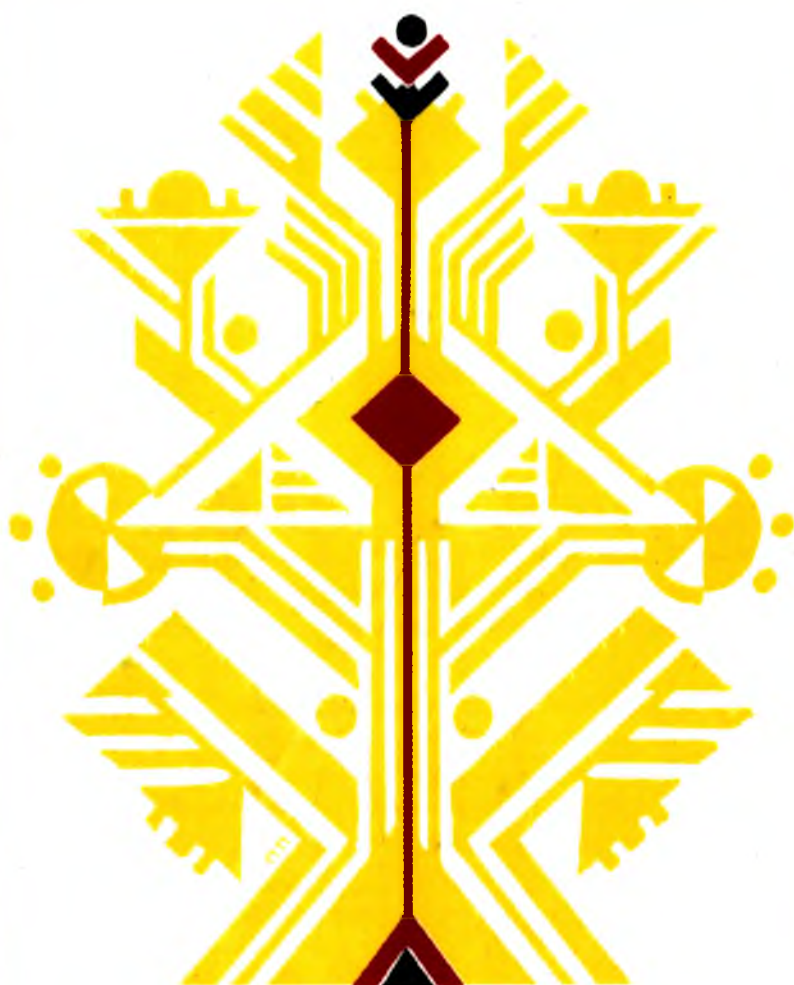


6  
I-88

# ЕТНОС і Культура



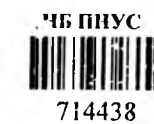
ІВАНО-ФРАНКІВСЬК

№1 2003

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ  
ПРИКАРПАТСЬКИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
ІМЕНІ ВАСИЛЯ СТЕФАНИКА

# Етнос і культура

№ 1/2003



Івано-Франківськ

**ЕТНОС І КУЛЬТУРА.** Часопис Прикарпатського університету імені Василя Стефаника: Збірник науково-теоретичних статей. Гуманітарні науки / **Головний редактор Кононенко В.І.** – Івано-Франківськ: Плай, 2003. – № 1. – 184 с.

*Ухвалено до друку Вченою радою Прикарпатського університету імені Василя Стефаника.*

#### **РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ:**

**Кононенко В.І.** (голова) – доктор філологічних наук, професор, академік АПН України;

**Хороб С.І.** (відповід. секретар) – доктор філологічних наук, професор;

**Грещук В.В.** – доктор філологічних наук, професор;

**Кугутяк М.В.** – доктор історичних наук, професор;

**Курас І.Ф.** – доктор історичних наук, професор, академік НАН України;

**Наулко В.М.** – доктор історичних наук, професор, член-кореспондент НАН України;

**Орбан-Лембрик Л.Е.** – доктор психологічних наук, професор;

**Павлюк С.П.** – доктор історичних наук, професор, член-кореспондент НАН України;

**Пазенок В.С.** – доктор філософських наук, професор, член-кореспондент НАН України;

**Паньків М.І.** – кандидат історичних наук, доцент;

**Романюк М.Д.** – доктор економічних наук, професор;

**Салига Т.Ю.** – доктор філологічних наук, професор;

**Станкевич М.Є.** – доктор мистецтвознавства, професор, член-кореспондент Академії мистецтв України;

**Степовик Д.В.** – доктор мистецтвознавства, професор;

**Черепанин М.І.** – доктор мистецтвознавства, професор.

#### **РЕЦЕНЗЕНТИ:**

**Ільницький М.М.** – доктор філологічних наук, професор, член-кореспондент НАН України (Львівський національний університет імені Івана Франка);

**Панчук М.І.** – доктор історичних наук, професор (Інститут політичних і етнонаціональних досліджень НАН України).

В оформленні використані ілюстрації художника, викладача кафедри образотворчого мистецтва і дизайну Інституту культури і мистецтв Прикарпатського університету імені Василя Стефаника, члена Національної Спілки художників України **П.М.Прокопіва** – “Берегиня”, 2000; “Ангел”, 1992; “Княгиня”, 2000; “Кучері”, 2000; “Дерево життя”, 1999; “Коляда”, 1998; “Соколи і дерево”, 1989; “Королева”, 2000.

ISBN – 966-640-125-8



© “Плай”, Прикарпатський університет імені Василя Стефаника, 2003  
© П.Прокопів, художнє оформлення, 2003

#### **ВІД РЕДАКЦІЇ**

*Пропоноване увазі читачів перше число нового часопису “Етнос і культура”, періодичне видання якого започатковує Прикарпатський університет імені Василя Стефаника, вже самою назвою засвідчує своє суспільне спрямування та наукове завдання – дослідження етнічних національно-культурних основ і своєрідності розвитку українського народу в усіх регіонах нашої незалежної держави. Отож часопис “Етнос і культура” матиме всеукраїнське, а не обмежено територіальне або етнічне значення: виходимо з переконання, що в період духовного відродження нашої нації кожен новоявлений часопис неодмінно знайде своїх авторів і читачів, а відтак належне місце у вітчизняній науці та культурі.*

*У цьому числі “Етносу і культури” як домінуючий в усіх статтях проступає єдиний науковий стрижень – чи то йдеться про взаємозв’язки етносу і суспільства, етносу і регіонів, чи мовиться про народну культуру і мистецтво, релігію й освіту в етнічно-культурних координатах, чи то розглядаються актуальні процеси розвитку мови і нації або важливі літературно-художні явища – спрямування на утвердження ідей української самоідентичності і самоцінності.*

*Водночас в усіх матеріалах, вміщених у першому випуску часопису “Етнос і культура”, також толерується плюралізм естетичний: приймаємо різні естетичні смаки, фольклорні, міфологічні й загалом побутово-етнічні уподобання та історично-теологічні вияви українського народу, що спостерігаються в свідомості авторів статей. Сторінки часопису надаються материковим і діаспорним ученим, досвідченим і молодим науковцям, і відомим і мало знаним дослідникам. Отож триває діалог-перегук різних концепцій, підходів, поколінь у науковому осмисленні величезного багатства українського етносу і національної культури. Якщо слово вченого, дослідника заслуговує на увагу, якщо їх наукові положення, суспільна й наукова позиції будуть справді новаторськими, оригінальними і чітко вираженими, – вони неодмінно знайдуть своє місце в часописі.*

*Часопис “Етнос і культура” не тільки досліджуватиме ті чи інші явища (суспільні, регіональні, фольклорні, мовні, психологічні, соціальні, мистецькі, релігійні, літературні та ін.) з минулого й сучасного життя України, але й, що дуже важливо, ознайомлюватиме свого читача з новими теоретичними методиками, концепціями, новими підходами до етнічно-культурних процесів українського народу. Словом, часопис призначений для етнографів, істориків, мовознавців, літературознавців, фольклористів, мистецтвознавців, теологів, соціологів, психологів та фахівців інших галузей вітчизняної науки.*

*Водночас заплановані статті й бібліографічні матеріали, що розміщуватимуться в різній рубрикації, стануть у пригоді вчителям, викладачам, студентам, музезнавцям, краєзнавцям у їхній професійній діяльності і в поповненні їхнього загальнокультурного багажу, розширенні духовних обріїв. Повсякчас прагнутимемо до того, щоб у різноманітні тем, проблем та ідей не лише розкривати самототожність і самототожність українського етносу та культури, а й дошукатися праглибин*

духовності нашої нації. Здебільшого здійснити це можна буде за умов, коли окреслюватимемо широкий міжнаціональний етнічно-культурний контекст.

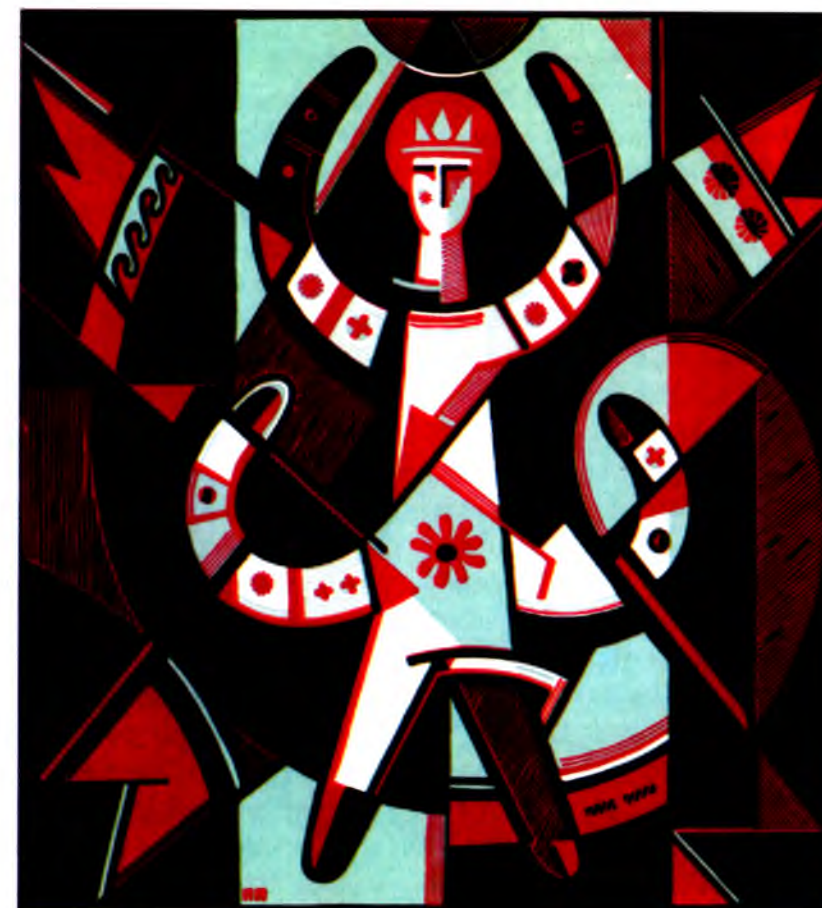
І багато ще іншого, котре, сподіваємося, належно оцінить читач, знайомлячись із часописними текстами. Ми ж, у свою чергу, відповідно оцінили нашого ймовірного прихильника чи симпатика, готуючи до випуску перше число часопису "Етнос і культура".

*Сердечна дяка Вам, шановний читачу!*

*Будьмо разом!*

*Редакційна колегія*

# ЕТНОС І СУСПІЛЬСТВО



## КУЛЬТУРА ТА ЕТНОЕТИКА

У неспокійному, мінливому сучасному суспільстві дедалі виразніше проявляється і набирає сили тенденція самовизначення, автономії, незалежності, самоідентифікації та самоствердження. Вплив “енергетичного поля” цієї закономірності відчують на собі і окремі індивіди, і цілі народи, етноси, соціальні спільноти. Серед численних чинників, що живлять цю тенденцію, особливе місце посідає національний, точніше – етнічний чинник. У всьому світі великі етнічні спільноти прагнуть не тільки відродити або зміцнити власну культурну самобутність, але й домогтися відповідного територіально-державного оформлення. Етнічні спільноти все енергійніше шукають альтернативу “традиційній державі”, прагнуть до таких форм життя, які повніше відповідали б їх історичному досвіду, культурним, моральним, побутовим й іншим потребам та інтересам.

На думку італійського професора політичної географії Фабріціо Єва, державні кордони, що нині існують, надалі більше втрачатимуть своє сьогодинське значення, якщо вони не відповідатимуть мовній та територіальній тотожності націй, які мешкають у цих межах.

Самовизначення етносів, народження і становлення національних держав – складний і болісний процес, особливо для поліетнічних суспільств, які протягом тривалого часу були позбавлені власної державності. Україна у цьому плані не є винятком, хоч її історія і налічує кілька століть державного життя: Запорізька Січ, Гетьманщина, “яка за всіх своїх вад була все-таки однією з найдемократичніших на той час форм національної державності, і не тільки у Східній Європі” (Іван Дзюба).

Проголошення суверенітету, розбудова незалежної Української держави, пробудження до активного життя національних меншин – усі ці реалії сього-

дення зробили актуальною проблему самоусвідомлення українців, усіх національних спільнот, які проживають на теренах України. Оформлюючись теоретично у різні концепції, наукові узагальнення, функціонуючи на емоційному, психічному рівнях як етнічна ментальність, ця самосвідомість, на нашу думку, й утворює ядро так званої “національної ідеї”, саме поняття якої є предметом жвавої дискусії.

“Національна ідея” як сукупність уявлень, науково-концептуальних положень, історичних узагальнень, художньо-естетичних символів, інших форм і різновидів самоусвідомлення має й аксіологічний, ціннісний “вимір”. Вона втілюється в уявлення і поняття добра, блага, свободи, честі, справедливості, сенсу життя, ідеали й орієнтири, смислоутворювальні імперативи, принципи та норми практичної діяльності громадян, усіх членів суспільства. Ціннісні орієнтації набувають особливого значення у кризові часи, в періоди радикальних змін світоглядних парадигм, в умовах, коли норми та ідеали, що визначали й регулювали життя людей упродовж тривалого часу, девальвуються, а інноваційні “правила життя” ще не народилися або не сприйнялися масовою свідомістю.

Соціальна функція ціннісної свідомості полягає в тому, що вона облаго-роджує “практичну”, утилітарно-орієнтовану свідомість і діяльність, дає людині можливість усвідомити себе не заручником стихійного перебігу подій, а особистістю, яка здатна вплинути на ці події якщо не як політичний чи інший діяч, то, принаймні, ефектом “власної присутності” в суспільстві, родині, будь-якій спільноті. Завдяки таким якостям морально відповідальної людини, як порядність, надійність, орієнтація на добро, чесність, несприйняття підлоти тощо, вона “не втрачає себе” за будь-яких умов,

створює навколо себе “силові поля” благородства, честі, людяності, правоутвердження, що є неодмінною умовою подолання “кризової фази”. “Немає часів настільки важких, щоб не бути чесним”. Ця шекспірівська сентенція, однак, може прислужитися суспільству лише за умов, коли до бажання бути чесним і справедливим прилучаються воля, прагнення бути соціально відповідальним, активна життєва позиція людини, її практична діяльність.

У системі ціннісних чинників суспільного життя особливе місце посідають моральні орієнтири. В усі часи державні діячі, можновладці, політики прагнули надати своїй діяльності моральної “окраси”. Апеляція до авторитету етнічних чеснот – неодмінна риса політичних програм, передвиборних заяв, післявиборних “пояснень”, урядових декретів тощо. Особливо охоче політика вдається до вживання моральної мови за скрутних обставин, у ситуації радикальних перетворень підвалин суспільного ладу, реформації політичної системи, способу господарювання, організації духовного життя людей. І тим більше, коли йдеться про становлення нового типу державних відносин, істотну зміну у статусі до недавня залежної країни. Поняття “зневажена гідність”, “порушена справедливість”, “знеславлена честь”, “наруга”, “безчесність” посідають чільне місце в суспільно-політичному лексиконі лідерів та визначають активність процесу національного відродження, боротьби за державну незалежність. Аtestуючи у такий спосіб ту політичну практику, яка спричинила залежність, підлеглість, “неповноцінність” країни та народу, ідеологи цілком природно окреслюють діяльність, що спрямована проти такої практики, позитивними моральними категоріями: “відновлена справедливість”, “справжня честь”, “вистраждана свобода”. Ця дихотомія добра і зла, справедливості й наруги, честі та безчестя, відбита у відповідній політичній стилістиці, стара як світ. Вона виразно представлена у творах

Платона і Руссо, Гоббса і Шекспіра, Сковороди і Толстого, Маркса і Вебера.

Аксєологічна проблематика тією чи іншою мірою присутня в усіх без винятку розділах теорії етносу – етноісторіографії, етнодержавознавстві, етнокультурології, етноекономіці, етногеографії, етнополітології, етнолінгвістиці, етнопсихології, етнофілософії, етнетиці тощо [1; 2]. Чимало із названих теоретичних рефлексій феномена етносу набули статусу наукових концепцій лише останнім часом. У тому числі етнетики, поняття та концепцію якої ввів у науковий обіг автор цієї статті [3, 5-7; 4, 207-208].

Етнетики – галузь етичного знання, такий різновид теорії моралі, який з’ясовує співвідношення моральних універсалій і національно-специфічних уявлень та норм, особливостей відбиття в них взаємолюдських моральних вимог. Базуючись на комунікативних принципах рівноправ’я, справедливості та толерантності, етнетики конкретизує і доповнює макроетику, етику екуменізму. Як розділ теорії моралі етнетики вивчає різні аспекти моральної самосвідомості національних спільнот, природу та історію моральних взаємин, співвідношення абсолютного та відносного в моралі, питання свободи й права націй на розвиток відповідно до власних традицій і цінностей самореалізації.

Виявляючи архетипові джерела моральних поглядів, звичаїв і норм, етнетики фіксує певні етичні константи, вирізняє інваріантні моральні цінності різних народів, з’ясовує своєрідність розуміння моральних чеснот (честь, спільне благо, обов’язок, повага до “інакшості”, гідність), сприяючи тим самим самоідентифікації етносів як суб’єктів моралі у контексті історичної долі даної національної спільноти. Власне етнетики відіграє важливу культурно-духовну та соціальну роль: формує сучасну комунікативну культуру міжетнічних стосунків, сприяє запобіганню конфліктних ситуацій в інтернаціональній сфері, викриває і спростовує міфи, що живлять

шовінізм, радикальний націоналізм, ідею меншовартості чи національної зверхності, ксенофобії.

Виконуючи разом з іншими формами етнокультури як “життєвого світу” етносу благородну пропедевтичну роль “науки жити разом”, етнетики впливає на процеси забезпечення суспільної злагоди, цивілізованого спілкування людей, стабільного поступу суспільства.

Етнетики оперує великою кількістю понять, які утворюють категоріальний апарат цього великого розділу теорії етносу. Одним із них, причому засадничим, є поняття “національна гідність” [5]. Синергетична природа цього поняття потребує адекватних методів його аналізу, визначення суміжного поля дослідження і методологічних алгоритмів пізнання. За нашим переконанням, головне методологічне навантаження у справі з’ясування феномена національної гідності несе на собі таке поняття, як культура. “При всьому значенні якостей, які виділяють кожний етнос серед інших аналогічних спільностей, неодмінною і найважливішою умовою його існування як цілісної системи залишаються інтегруючі функції культури. Позбавте етнос внутрішніх культурних зв’язків, і він неминуче асимілюється” (Ю.Бромлей) [6, 6]. Національна гідність як моральна якість етносу, характеристика його суті зумовлюється, врешті, таким об’єктивним чинником, як культура народу в найширшому розумінні цього слова. Як відбиття однієї з типових рис моральної свідомості, національна гідність є виразником загальної культури народу, суспільства загалом.

Гідність нації, як і окремої особистості, – синкретичне утворення, що водночас виступає як політична, соціальна, правова, моральна, культурна цінність. У структурі цього поняття можна виділити як теоретичний, науково-раціоналістичний, так і емоційно-психологічний рівні. Хто конкретно є суб’єктом цієї культурної та етичної цінності? Як застосувати визначення “національне” до

окремої людини, скажімо, якщо батьки – представники різних національностей? Адже етнічне походження – одна справа, а національна свідомість – інша. Громадянин України може бути китайцем за походженням і українцем у політичному сенсі, влучно зауважив Омелян Прицак. Хто має бути арбітром у визначенні ієрархії самооцінок своєї гідності? Всі ці запитання, як і багато інших, належать до проблематики національної гідності. Звичайно ж, порушити питання простіше, аніж відповісти на них...

Насамперед з’ясуємо базове поняття – “національна гідність”. Предикат “національна” вказує на колективний суб’єкт цієї моральної якості, націю. Водночас підкреслюється, що в даному разі йдеться про усвідомлене відчуття окремою людиною своєї причетності до конкретної етнічної спільноти, її культури, традицій, історичної долі. Друга складова цього поняття – категорія “гідність” фіксує зміст самооцінки власника цієї чесноти, притаманної йому цінності і значущості, самоусвідомлення суб’єктом свого місця в суспільстві, історії і світі. Як духовна чеснота, етична цінність гідність виступає певним мірилом морального добра, вона є порівняльною категорією, але за умов, коли координати цього порівняння рефлексуюча особа вбачає не у зовнішніх обставинах, а в самій собі. Усвідомлення та відчуття гідності – завжди акт самоідентифікації, самовизначення, самоствердження і самореалізації. Гідність не можна штучно прищепити людині чи нації, її не можна декларативно “надати” або примусово відняти. Будучи, як і інші моральні чесноти – совість, честь, патріотизм – духовною формою самосвідомості, вона формується й розвивається разом із культурою, у вигляді конкретних “етичних формул” записується в історичній пам’яті, в інтелектуальному, моральному, соціальному генокоді народу.

Національна гідність як атрибутивна властивість самосвідомості втілює у собі прагнення її носія зберегти у вих-

ровому потоці буття духовну, культурну самобутність, неповторність й унікальність і передати її наступним поколінням. Саме в цьому, до речі, полягає відповідальність даної нації перед людством загалом. Історія конкретного народу, його соціальний досвід не тільки уособлюють, персоніфікують людську історію і культуру, а й збагачують її. Розуміння цього надає почуттю національної гідності значення морального принципу відповідальності його суб'єкта як щодо самого себе, так щодо інших членів людського співтовариства. А це, в свою чергу, є могутнім духовним стимулом життєдіяльності та розвитку народу, виховання патріотизму, зміцнення зв'язків людини з батьківщиною, з реаліями життя країни, її минулим і майбутнім.

Поняття “національна гідність” детермінується насамперед історичною культурою. Історична пам'ять, знання архетипів свого етносу, власної історії, життя предків – обов'язкова умова існування патріотизму, цього найглибшого почуття, яке надає людині якостей свідомого громадянина, суспільно відповідальної особистості. Історична культура за умов позбавлення її міфологічного забарвлення – міцна основа культури цивілізованих міжнародних стосунків. Тільки на її ґрунті можна подолати численні “концепції” “неісторичності” української нації, маргінальності, її мови, моральності, звичаїв, особливостей способу життя, а також парамнезійні “історичні витвори”, які насправді є нічим іншим, як хибними, ідеалізованими “згадками” і “споминами”, що спотворюють як наукові, так і практичні основи українології. Етнокультура має істотно впливати на етнічну анізотропію, тобто враховувати неоднаковість міграційних, адаптаційних, асиміляційних властивостей етноутворень, що особливо важливо для національної політики в мультинаціональному соціумі.

Важливим чинником формування такої моральної чесноти, як гідність, є етнографічна культура народу, його зви-

чаїв. Звичаї – “це ті неписані закони, – зазначає Олекса Воропай, – якими керуються в найменших щоденних і найбільших всенародних справах” [7]. Звичаї, а також мова – це ті найміцніші елементи, що об'єднують окремих людей в один народ, в одну націю. Являючи собою вироблені протягом багатьох століть і освячених віками світовідкриття, світосприймання, форми взаємин з природою та між людьми, звичаї безпосередньо впливають на духовну, в тому числі моральну культуру народу, визначають його ціннісні пріоритети.

Національна гідність, як свідчить історія, стає проблемою, як правило, за особливих умов. Це почуття загострюється у населення країн, які зазнали агресії, відчули гіркоту поразки і приниження окупації. Усвідомлення власної гідності пробуджується з особливою силою під час національно-визвольних рухів, боротьби народу за суверенітет, свободу і незалежність. У яких умовах відбувається національне відродження України? Серед політичних діячів “новітньої хвилі” є чимало таких, хто охоче вдається до аргументів, запозичених саме з арсеналу понять, типових для характеристики національно-визвольних воєн. Цьому, до речі, слугують ті войовничі заяви і погрози, які час від часу лунають з колишніх “імперських центрів”. Але справа все ж не в цьому. Логіка політичного мислення не завжди адекватно відображує сутність подій, що відбуваються у суспільстві. Актуалізація проблеми національної гідності зумовлюється глибинними процесами відокремлення, самостійності, тенденцією посилення індивідуалізації життя, прагненням до автономії, самобутності, незалежності. Ця тенденція є природною реакцією на дію законів стандартизації, уніфікації життя, характерних для масового індустріального суспільства, сформованої “одномірної” людини. Сучасне, “нестабільне”, за висловом І.Пригожина, суспільство змінюється з надзвичайною швидкістю. Світове співтовариство, стара, двополюсна модель

якого розпалася, для політичного порядку й економічного механізму якого ще немає більш-менш переконливої соціальної теорії, об'єктивно породжує ситуацію роздрібненості, фрагментації, відособлення. Водночас воно потребує концепції й практики цивілізованого життя “самостійних частин” у контексті становлення нових суспільних систем.

Значення національної гідності саме як культури якраз і полягає в тому, щоб забезпечити в нових умовах цивілізований, демократичний режим функціонування суспільства, правовий характер державотворення. Втім ми є свідками того, що навіть “зразково-правові” західні суспільства країн “традиційної демократії” не застраховані від вибухів насильства, ворожнечі, расової та релігійної нетерпимості.

Перетворення гідності з теоретичної абстрактно-ідеальної схеми на власну цінність свідомості, смислоутворюючий імператив поведінки – не однозначна справа. Визначення гідності як розумової та психологічної процедури, в результаті якої відбувається самооцінка того, хто її здійснює, – складна проблема з “подвійним дном”. Вона містить у собі як позитивні, так і негативні можливості, які, поєднуючись, забезпечують різноплановий виховний ефект. Позитивне полягає у тому, що усвідомлення гідності, самоцінності супроводжується розвитком почуття гордості, патріотизму, честі, тобто сприяє піднесенню рівня власної моральності, що, в свою чергу, є умовою вдосконалення культури нації, кожної людини. Відчуття гідності є тією емоційно-розумовою підвалиною, спираючись на яку можна подолати почуття неповноцінності, другорядності, залежності. Комплекс “національної соромливості”, націоналізму не менш аморальний, ніж комплекс “національної переваги”, шовінізм, навіть сервілізм.

Негативне полягає у тому, що “посилена експлуатація” цієї моральної чесноти “спокушає” гордовитість самовиляння і національного нарцисизму.

Перебільшення власної значущості, надмірна горділивість і, відповідно, зневажливе ставлення до “інших” – постійний “тіньовий” супутник гіпертрофованого почуття своєї гідності. Така слабкість (непробачна навіть окремій людині) є серйозною загрозою у тому випадку, коли або просто потурає етнофортичним процесам, тобто намаганням надмірно підкреслювати “власну ідентичність”, що також живить тенденцію етнічного розмежування, або прокрадається до офіційної ідеології, або навіть набуває характеру загального, нехай навіть тимчасового божевілля.

Гідність, як уже зазначалося, порівняльна категорія. В разі, коли йдеться про гідність нації і народу, вона набуває формули відношення “ми” та “вони”. Отже можливі варіанти розуміння цього відношення, а саме: “ми кращі за інших”; “ми – гірші за них”; “ми – такі ж, як вони”. Жоден із цих варіантів не може задовольнити ні з теоретичного, ні з практичного погляду.

Науково виваженою і суспільно значущою для розуміння і розв'язання проблеми національної гідності може вважатися лише така методологічна установка, яка, безумовно визнаючи наявність національно-визначених, етнічних моральних чеснот, у тому числі й гідності, розглядає і сприймає їх як специфічний прояв загальнолюдських цінностей та норм. Національне не є антиподом загальнолюдському. Навпаки, воно уособлює сутність морального начала, притаманного всьому людству. Відрізняючись (іноді істотно) одна від одної, етнічні групи, народності, нації тільки у своєму співіснуванні і взаємодії утворюють людство. “Загальнолюдськість забезпечується тільки тоді, коли спирається на власну національність кожного народу”, влучно зазначав Ф.М.Достоєвський. Наголос на органічному зв'язку національного й загальнолюдського напрочуд своєчасний. Адже всі ми є свідками того, як ідея побудови національної держави в трактуванні, типовому для найрадикальніше мислячих її

ніше мислячих її виразників, зумовлює таку логіку мислення, за якої національне явно домінує і над загальнолюдським, і над індивідуально-особистісним. Що суттєво змінюється, коли слова відомої пісні “раніш думай про Батьківщину, а потім про себе” замінити на аналогічні “національна держава, її розбудова – понад усе”? Будь-яка, навіть слухна ідея, в основі якої не лежить пріоритет людини, визнання її як найвищої цінності, не є плідною. Італійський філософ Лоренцо Валла, сучасник Леонардо да Вінчі, у праці “Про насолоду і несправжнє благо” писав: “Стародавні філософи – Цицерон та інші – говорили: “На першому місці мають бути інтереси держави, на другому – інтереси близьких, а на останньому – власні інтереси”. Це не більш як красиві слова. Істина полягає у зворотному; перше місце для мене посідають власні інтереси, друге – інтереси моїх близьких, а останнє – інтереси всіх інших – тобто суспільства або держави”.

Проблема співвідношення інтересів, їх ціннісного значення і, відповідно, пріоритету гідності носіїв цих інтересів стара як світ. Чи існує якась універсальна теоретична модель, за допомогою якої можливо однозначно її розв’язати? У недалекому минулому така модель – пріоритет соціально-класового інтересу – активно стверджувалася саме у значення обов’язкової і універсальної. Інші часи, як відомо, потребують інших пісень. Сучасне розуміння гідності ґрунтується на пріоритеті людської особистості як головного суб’єкта соціуму в усіх його вимірах та проявах.

Сказане зовсім не означає ігнорування чи заперечення загальнолюдських цінностей, у тому числі моральних. Національні цінності якраз і визначаються тим, наскільки вони відкриті для сприйняття загальнолюдських, гуманістичних, моральних ідей, таких, як “благоговіння перед життям” (А.Швейцер), ідеї цілісності, нерозривності життя людини і природи (ноосферна концепція В.Вернадського), шанування батьків (конфуціанст-

во), категоричні імперативи Канта, етика насильства (Ганді, Д.Шарп).

Гідність як моральна якість належить до етичних понять, що виконують роль своєрідного масштабу визначення міри розвиненості самосвідомості її володаря. Але чи можливо здійснити такий вимір? Адже в даному разі йдеться про таку тонку матерію, яка зветься “душа нації”, “дух народу”, ментальність етносу, архетипи чи етнотипи. Адже для такого геніального знавця української душі, як Тараса Шевченка, образи-архетипи не позначені однозначністю, їх трактування визначалося обставинами, домінуючими моральними критеріями “Через систему таких показників властивостей” Шевченко й визначав роль і місце образів-архетипів не лише щодо конкретики поетичного твору, а й щодо національної і людської сутності загалом” [8, 18]. Численні спроби науково визначити ці феномени, як правило, закінчувалися витвором чергової ідеологеми, розумової конструкції, побудованої переважно на емоційно-романтичному й символічному рівнях. На думку М.Бердяєва, національне за своєю природою – це щось таємниче, містичне, ірраціональне. “Таємничість національності прихована за всією рухливістю історичних перипетій, за всіма мінливостями долі, які руйнують минуле й створюють небуття”. Нація, як і істотні характеристики її самосвідомості – гідність, патріотизм, честь, обов’язок, права – не є якимсь сталем, незмінним утворенням. Спроби визначити “душу нації” за допомогою шкали етноісторичних цінностей або засобами соціології здійснювались неодноразово. Згадаємо, для прикладу, Макса Вебера і його дослідження зумовленості протестантською етикою “духу капіталізму”. Подібні теоретичні розробки провадили й українські вчені, зокрема М.Грушевський, В. Липинський, Д.Чижевський, П.Куліш, О.Потебня. Вони досліджували український етнос саме крізь призму генезису національного характеру. В їхніх працях, а вони істотно відрізняються за своїми світоглядними,

культурологічними, аксеологічними, етичними вихідними принципами, є чимало цікавих узагальнень, які становлять методологічну базу подальшого дослідження проблеми національної гідності як цінності культури.

Не цураючись ідей та цінностей, так би мовити, зарубіжного походження, Україна розвивала, в свою чергу, глибоко самобутні явища соціально-економічного, політичного, духовно-культурного, етично-естетичного ряду. “У ній народжувалися суспільні моделі і цінності, які збагачували або могли збагатити світовий досвід самоорганізації людства” [9, 6]. Це і релігійно-культурні міщанські братства XVI-XVII століть, і демократичні традиції українського самоврядування, самоорганізації й судочинства в козацько-гетьманські часи, й традиції трудової етики тощо.

Важливе значення для з’ясування специфіки етноетичних чеснот народу має визначення особливостей його соціо-економічного генезису, способу організації економічного життя, трудової моралі, господарської етики. Особливість України, як зазначали свого часу Костомаров, Туган-Барановський, Сфименко та інші вчені, полягає в тому, що тут, на відміну від Росії, не існувало такої форми економічного життя, як зрівняльно-передільна община. Українська громада істотно відрізнялася від російської сільської общини тим, що об’єднувала своїх членів пайовим внеском, будувалася на принципі “рівної нерівності”, заснованого на вільному володінні землею, відкритістю щодо майнової диференціації. В Україні, писав М.Туган-Барановський, у дореволюційні часи спостерігалася найпомітніша в імперії майнова диференціація. Ця обставина сприяла поширенню в суспільній свідомості ідеї трудового індивідуалізму, формувала почуття господаря, гідності, яка забезпечувалася особистою працею. На культуру й раціоналізм господарювання, виховання селянської трудової моралі впливали також практика обмеження земельного наділу, відсут-

ність жорсткого регулювання господарської діяльності, зрівнялівки, що справляло певний вплив на формування особистісних якостей людини.

Звичайно, всі ці констатації аж ніяк не є підставами для ідеалізації української ментальності, зокрема трудової моралі. Твереза оцінка фактів, реалістичний погляд на власну історію, уникнення спокуси її прикрасити – обов’язкові умови наукового пошуку істини. Це цілком стосується й оцінки такого феномена історії і культури українства, як козацтво. Дух волелюбства, демократизм організації свого життя, виборність посадових осіб, ненависть до гноблення, високо розвинене почуття товаришкості – всі ці особливості справили глибокий вплив на формування менталітету українського народу. Ідеали козацтва – насамперед прагнення до волі – пробуджували почуття гідності трудящого люду, надихали патріотичні проекти визволення України. Але і цей чинник національної гідності мав суперечливі тенденції. Якщо для народу козацтво було надією на охорону не тільки політичних, а й соціальних прав (землі й волі), то для козацької старшини на першому місці були плани державні, політичні, особисті інтереси козацької верхівки, що, за висловом Грушевського, кінець кінцем “підрізало Українську свободу” і “приборкало українську державність” [10, 148].

Соціальна культура і мораль українського народу багато в чому визначалися тією особливістю побутових відносин, які склалися в Україні, насамперед у сільському середовищі. Відсутність домо-строївського кодексу, рівноправний стан української жінки, демократичні засади шлюбу й стосунків між подружжям, тривкі традиції шанобливого ставлення до старших – це та органіка народного життя, яка виховувала найбільш стійкі уявлення про сенс свого повсякденного існування. “Народ найповніше виражає себе в просторово-часовому континуумі повсякденності і найвище цінує її серед усіх вартостей світу” [11, 16].



Характеристика всіх складових процесу формування української ментальності, особливостей моральних ідеалів та уподобань, уособлених у національній гідності, звичайно, не обмежується сказаним. Архетипи української культури визначалися і належністю українського народу до східнослов'янської етнічності, спільністю історичної долі слов'янських народів взагалі. Зрозуміти специфіку національного характеру українців неможливо без урахування релігійного забарвлення усього духовного життя, панування християнської моралі. Одним словом, щоб намалювати узагальнений портрет українського етносу, збагнути особливості моральних цінностей народу, потрібна яскрава палітра фарб.

Національна гідність не може забезпечуватися вибірково й частково. Видатні українські мислителі, політичні й культурні діячі – Франко і Шевченко, Драгоманов і Грушевський, виступаючи палкими захисниками української держави, разом з тим підкреслювали, що вони є послідовними прихильниками демократичного способу поєднання інтересів усіх національностей, що проживають в Україні. “Повнота національного життя, котрої ми добиваємося для українського народу, не повинна затопляти інших народностей і обмежувати їх змагання до вільного розвитку своєї культурної і національної стихії” [9, 6].

Суб'єктом національної гідності є не тільки нація, а й держава, яка, на думку Грушевського, повинна “стати паладіумом демократичних свобод”, гарантом права кожної народності на її національне самовизначення, незалежно від її “зрілості чи незрілості”, “історичності чи неісторичності”, культурних заслуг, великих чи малих розмірів. Рішуче засудження роздування національного шовінізму, принципу, “що для національного успіху все дозволено”, – провідна теза автора “Історії України-Руси”. Видатний історик, глибокий дослідник еволюції культури народів Грушевський влучно зауважив, що людська історія – це історія

“людської солідарності, яка переборювала расові, релігійні, кастові бар'єри”, долала “географічні, економічні і культурні різниці”, розв'язувала “застарілі конфлікти” не війнами і сварками, а “принципами пожиття і співробітництва”.

Саме ці принципи, разом із принципами самоповаги, усвідомленням власної значущості, нормами толерантності, розумінням інших як рівних, становлять фундамент національної гідності як цінності людської культури.

Виявлення глибинних коренів культури, з яких виростає усвідомлення гідності нації, втім не вирішує теоретико-методологічних проблем з'ясування цього феномена. Гідність нації багато в чому визначається і рівнем соціальної культури суспільства, мірою збалансованості інтересів різних соціальних верств, спільнот, професійних та громадсько-суспільних об'єднань. Наочним показником національної гідності є те, якою мірою держава, суспільство в цілому цінують працю вченого, працівника культури, хлібороба, вчителя, лікаря, робітника, сумлінного службовця, трудової людини взагалі. Водночас вона є критерієм політичної культури суспільства, оскільки відображає міру розвитку громадянської самосвідомості, відчуття належності до своєї держави і поєднання власної долі з її долею.

Неважко простежити зв'язок національної гідності з суспільною демографічною культурою. Ставлення суспільства до літніх людей, громадян похилого віку, інвалідів, жінок, матерів, дітей та молоді – важливий індикатор його зрілості, соціальної відповідальності, моральної розвиненості, прихильності до гуманістичних цінностей.

Індивідуальна історія конкретного народу, його соціальний досвід не тільки уособлюють, персоніфікують людську історію культури, але й збагачують її. Розуміння цього надає почуттю національної гідності значення морального принципу відповідальності його суб'єкта як щодо самого себе, так і щодо членів

людського співтовариства. А це, в свою чергу, виступає могутнім духовним стимулом життєдіяльності та розвитку народу, виховання патріотизму, зміцнення зв'язків людини з батьківщиною, реаліями життя країни, її минулим і майбутнім.

1. Мала енциклопедія етнодержавознавства. – К., 1996.
2. Енциклопедія етнокультурознавства. Частина перша. Понятійно-термінологічний інструментарій, концептуальні підходи. – К., 2000.
3. Пазенок В.С. Етноетика как феномен культуры. // Культура та етноетика. Матеріали Міжнародної наукової конференції. – К., 1994.

4. Пазенок В. Етноетика // Філософський енциклопедичний словник. – К., 2002.
5. Пазенок В.С. Національна гідність як цінність культури // Національна культура в сучасній Україні. – К., 1995.
6. Бромлей Ю. Этнические функции культуры и этнография. – М., 1991.
7. Воропай Олекса. Звичаї нашого народу: Етнографічний нарис. – Мюнхен, 1958.
8. Кононенко В. Шевченкові архетипи // Шевченко. Франко. Стефаник. – Івано-Франківськ, 2002.
9. Дзюба І. Україна. Світ // Наука і культура. – К., 1991.
10. Грушевський М. Хто такі українці і чого вони хочуть. – К., 1991.
11. Етнос і соціум. – К., 1993.

## МОВА В КОНТЕКСТІ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ

Відомий постулат Е.Сепіра “мова є символічним керівництвом до розуміння культури” [1, 162] можна витлумачувати по-різному, вбачаючи в мовних явищах лише асоціативно опосередковані уявлення про національний культурологічний простір. Не відкидаючи перспектив проєктування символічних фігур і бачень на історико-культурні процеси з метою їх глибинного пізнання, не можна не спиратися на мовну прагматику у безпосередньому опануванні культурними надбаннями. Як зазначала А.Вежбицька, “аналіз культури може набути нові ідеї і з лінгвістики, зокрема з лінгвістичної семантики” і далі: “семантична точка зору на культуру є дещо така, що аналіз культури навряд чи може дозволити собі ігнорувати” [2, 263]. Як культурологія у своїх пошуках може користуватися даними мовознавчих досліджень, так і лінгвістична семантика знаходить реалізацію у специфічних культурологічних категоріях. Не менш важливим є положення щодо тісного зв'язку між мовою і культурою не лише в сфері матеріального життя народу, а й у сфері цінностей та ідеалів, тобто в психології, світобаченні.

Отож у взаємодії мови і етнокультури виявляє себе і національний характер самої мови, і об'єктивація народної традиції, народної психології, міфотворчості, фольклору тощо. Без осмислення національно-культурного компонента неможливим стає створення ефектної моделі розвитку національної мови, тим більше української, в становленні і поступу якої історико-культурологічний аспект був визначальний. І.Огієнко теж вбачав у явищах народної мови символ культури, але пов'язував таке розуміння з сутністю народного життя, народної психіки: “Мова – це не тільки простий символ розуміння, бо вона витворюється в певній культурі, в певній

традиції. В такому разі мова – це найясніший вираз нашої психіки, це найперша сторожа нашого психічного я” [3, 210].

При такому підході на перший план висувається проблема виділення, систематизації і опису тих мовленнєвих відрізків на тлі національно орієнтованих контекстів, що визначають типові особливості українського народного життя, а через них – особливості психічного стану, поведінки людини як носія національного характеру, національної ментальності. Джерелом подібних етнолінгвістичних студій є не тільки назви національно-специфічних об'єктів – етнографізмів, а й широкий спектр різноманітних словесних комплексів, що мають більш або менш виразні ознаки етнічно забарвлених одиниць. Етнологічних рис нерідко набувають цілісні тексти, розмовна й діалектна практика з їхніми можливостями переосмислення, образного слововживання, що ґрунтується на народному світосприйманні. “Не лінгвістична ідіома важна, – зазначав М.Шлемкевич, – але те, що мільйони, носій української душі, потребують того слова, для вияву саме її, тієї української душі” [4, 98-99].

До таких етнічно орієнтованих компонентів мовленнєвої комунікації належать не обов'язково вербалізовані фонові знання, що супроводжують текстову компетенцію у вигляді відомих даному етносу життєвих стереотипів, вироблених народною традицією уявлень і образів. Звернення до етнографічного матеріалу дає змогу, зокрема, прослідкувати за вживанням різного роду ритуальних, етикетних словесних формул, обрядових традиційних позначень, що у своїй сукупності створюють розгалужену систему народного, часом загальнопоширеного, часом закріпленого за певною місцевістю лексикону. Досить показовим

у цьому плані є історично зумовлене проникнення в загальноукраїнський літературний контекст діалектних утворень, їх закріплення не лише в конкретному регіональному дискурсі, а й за його межами з одночасним розширенням сфери слововживання.

Характерний приклад – поступ упродовж останнього століття галичанізму *полонина* [5, 692] (можливий зв'язок із полон, польськ. *plon*, праслов. \**relpъ*, україн. *полонити*). У Словнику Б.Грінченка слово фіксується в значенні “гірська рівнина, пасовисько на верхів'ях гір”: Де нема жереба, там верхи, покриті буйною травою, творять полонини. В.Шухевич. Гуцульщина (Словарь української мови. – Т. III. – С.287). Не визначає діалектного характеру цього слова “Словник української мови” в 11-ти томах, посилаючись, однак, на його вживання лише щодо “верхнього поясу Українських Карпат” (Словник української мови. – Т. VII. – С.94). Показове використання цього слова в переносно-образному значенні, але знову ж таки щодо гірської річки: “Над ними [горами] розстелилося небо, ся полонина небесна, де випасаються зорі, як білі овечки” (М.Коцюбинський). Аналізуючи вплив галичанізмів на українську літературну мову, Ю.Шевельов посилається на використання слова *полонина* в творах наддніпрянських письменників, зокрема П.Куліша [6, 87, 97]; порівняйте в пісні: *Полонина, полонила...*

Галицьке походження має в українській літературній мові і назва шпильового дерева *смерека, смерек* (за походженням із смърч “кедр”, польськ. *smrek*) [7, 887]. У Словнику Б.Грінченка воно подається із посиланням на В.Шухевича, проте без зазначення “галицьке” (т. IV, с.156). Відомо, що Леся Українка перед подорожжю в Карпати запитувала в листі, що являє собою смерека, а пізніше, після поїздки в гори на лікування, писала: “Смереки полонять високі”. Без посилань на регіональний характер уживання подає це слово “Словник української мови” (т. IX, с.397); порівняйте: “Струнка, як смере-

ка...”; “Чом же ти ростеш далеко, чарівна моя смереко?” (використане в піснях слово сприяє його загальноукраїнському сприйманню).

З іншого боку, діалектні номінації вужчої сфери вживання повільно входять у загальноукраїнський контекст, у тому числі в художній, що відтворює місцевий колорит. Так, Словник Б.Грінченка фіксує слово *дараба* в значенні “пліт із сплавного лісу” (з посилання на В.Шухевича) і наводить приклад із Д.Млаки (С.Воробкевича): Пливе *дараба*, а керманіч на берег поглядає (Словарь української мови. – Т. I. – С.358). “Словник української мови” подає це слово як діалектне у значенні “пліт, збитий із дерев'яних кругляків”; порівняйте: “На дарабі, як звичайно, діти: Бігають, з дараби в воду скачуть” (І.Франко) (Словник української мови. – Т. II. – С.211). Проте слово обмеженого поширення не стало достатньо зрозумілим великому загалові українських читачів; не випадково письменник С.Пушук у книжці “Дараби пливають у легенду” з перших рядків твору пояснює значення цього слова.

Комплекс обов'язкових для носія української мови відомостей – так званих пресупозицій – створює не лише систему загальних українознавчих понять, а зрештою й загальну “картину світу” з властивими їй оцінками орієнтаціями, що ґрунтуються на народній культурі. Етнолінгвістичний аналіз назв, що мають давні і не завжди прозорі витоки, вимагає звернення до історико-культурологічних коментарів. Цей принцип передбачає не стільки власне етимологічний підхід (хоч залучення таких даних становить важливий компонент етнолінгвістичного зрізу), скільки з'ясування розвитку значень у контексті історико-культурних змін слів-історизмів, умов їх уживання нині тощо; порівняйте, наприклад, активізацію під впливом процесів національного відображення таких застарілих – принаймні для загальнолітературного вжитку – слів-понять, як *стрільці (усуси* – українські стрільці, *воєні* – воєні і под. З іншого

боку, з пасивного в активний запас переходять мовленнєві формули, незалежно від місця їх утворення, на кшталт “Без верби і калини нема України”.

Відомо, що сприйняття слова через усвідомлення його “внутрішньої форми” (образу, що ліг в основу його називання) навіть на рівні “народної етимології” (народного усвідомлення) прямо чи опосередковано визначає належність мовця до національної спільноти. Слідом за О.Потебнею Ю.Шевельов підкреслював, що “внутрішня форма (форми) – це форма існування і безнастанного виявляння колективного світовідчужання (світогляду) даної народності” [8, 37]. Саме “внутрішня форма” в багатьох вимірах містить той культурний компонент, який і знаменує “часткову герметичність” кожної мови. У народній пам’яті міцно зберігається, наприклад, осмислене походження таких утворень, побудованих на засадах спостережливості за явищами довкілля, як *любисток*, *оберіг*, *опеньок*, *деруни* тощо. Але є в цих назвах і той “присмак” власне українського світорозуміння, що робить їх культурологічно вагомими, наповненими внутрішнім змістом. Скажімо, той же любисток пов’язаний назвою з народними уявленнями про цю квітку як запоруку кохання, приворотне зілля: “Любисток” – рослина, присвячена любові, від чого, вірогідно, пішла її назва (Levisticum)” [9, 65; порівняйте: 10, 125]. Український *оберіг* бере початок із міфотворчого бачення в предметах властивостей оберігати людей від злих духів тощо.

Вибір мотиваційної назви нерідко визначається впливом національно-регіональних чинників, причому йдеться не лише про конкретику найменувань, а й про самі принципи називання, спосіб мислення, що їх породжує, отож про мовну специфіку й неповторність. Показово в цьому плані вживання в гуцульському середовищі слова *царинка* на позначення “відгородженого місця при садібі, призначеного для сінокошу” (Словарь української мови. – Т. IV. – С.423),

“сільського майданчика, покритого травою” (Словник української мови. – Т. I. – С.183); порівняйте приклад із “Тіней забутих предків” М.Коцюбинського: “Тяжкі часи настали в родині Івана по смерті газди. Загніздилось безладдя, спливали гаразди, продавались царинки одна по одній”. В сучасному осмисленні цього слова простежується його зв’язок із поняттями цар (цесар), царський (цесарський), отож виключно позитивна оцінка. Використання прозорості внутрішньої форми з національно специфічною мотивацією стає зрештою засобом текстотворення, орієнтованим на мовця з відчуттям слова як складного значеннєвого комплексу. Так, у “Тінях забутих предків” М.Коцюбинського придатні для народноетимологічного сприймання слова типу *царинка*, *кресаня*, *лудіння*, *тобівки* і подібні поглиблюють народно-поетичне звучання твору.

Особливості національного характеру знаходять вияв у мікрополі споконвічних мовних утворень на позначення найсуттєвіших, визначальних для українців слів-понять, таких, як *земля*, *мати*, *хата*, *хліб*, *доля*. Кожна із цих номінацій має розгалужену систему первинних і вторинних значень, характеризується широкими асоціативними зв’язками, здатністю виконувати функції метафоризації, символізації, персоніфікації, посиленнями можливостями включатися в різноманітні контексти, утворювати стійкі звороти. Широкий дискурс дозволяє виділити в образних метаморфозах цих слів-понять вічне, величне і разом із тим національно-специфічне, ціннісний сенс, загальнолюдську вартісність; порівняйте, наприклад: “Заплакала за мнов хата. Як дитина за мамов – так заплакала” (В.Стефаник); “В своїй хаті своя й правда, і сила, і воля” (Т.Шевченко); “В полі доля стояла, Брівоньками моргала...” (А.Свидницький).

Вплив національно-культурного компонента на мовленнєву діяльність позначається не лише в безпосередньому використанні етнічно орієнтованих слів і ви-

разів, а й у способах і засобах слововживання, в процесах розвитку образності, експресії, виникненні різнобічних асоціацій. Національно-культурний компонент тим самим “стає заголовком певного тексту, його словесним символом” (М.Толстой) [11]. Звідси впливає перспектива вивчення етнічно визначених мовних компонентів через систему семантичних мікрополів, структурованих цими елементами текстів і парадигм. Звернення до асоціативних рядів виявляє у свідомості українців значну вагу національно орієнтованих одиниць. Скажімо, О.Потебня, спираючись на українську мовну традицію, визначав історико-культурний ряд із словесним образом красної дівиці – червоної калини як символу жіночності, дівоцтва, краси: “Калина стала символом дівиць тому ж, чому дівиця названа красною, за єдністю основного уявлення вогню-світла в словах: дівиця, красний, калина” [12, 28] (можна згадати, що ці образні асоціації знайшли відбиток у весільних обрядах; порівняйте: калину ламати). Відчуття глибинного зв’язку понять вогню-полум’я, сонця, червоної калини і одвічних понять найдорожчого, найсуттєвішого в житті може активізуватися, набуваючи ледве не трансцендентного змісту, принаймні створюючи ефект семантичної зумовленості, трансформованості. Порівняйте, наприклад, у народній пісні:

*Ой у лузі червона калина похилилася,  
Чогось наша славна Україна зажурилася,  
А ми тую червону калину підіймемо,  
А ми нашу славну Україну, гей, гей,  
розвеселимо.*

Архетипний образ вогню, світла як носія ідеї відродження, очищення, життєдайної сили відповідає загальнофілософській концепції оптимістичного сприйняття дійсності, закодованій в українському менталітеті. Разом із тим на ґрунті первісного значення виникають нові образні асоціації і паралелі; архетип локалізується, а його трансформи прив’язуються до конкретики вживання, від-

творюють традиційне світосприймання. Порівняйте у поетичному контексті, де ритуальний образ і його сьогочасний “еквівалент” накладаються один на одного, зрештою утворюючи складний симбіоз значеннєвих виявів:

*Очищення вогнем – так ще придумав  
предок,  
Коли злий дух витав погрозливо над  
ним.  
Сьогодні і в мені теж виникла потреба  
Очиститись вогнем душевним і живим.  
(В.Крищенко)*

Із плином часу давньослов’янські міфологеми трансформувалися, ставали елементом міфотворчого, художнього осмислення, опосередковано заявляючи про себе в словах-образах, словах-символах. В образно-символічних значеннях, що беруть початок в українській демонології, первинно-тотемічний зміст поступається місцем різного роду переосмисленням, персоніфікаціям, що, однак, не ведуть до втрати елементів первинних уявлень. Скажімо, в останній час активізувалося вживання слова *берегиня* (стародавня богиня добра, охоронниця від зла, хвороби, смерті тощо; культ берегині пов’язаний із принесенням жертв); нині це образ-символ, що несе ідею оберегання, захисту від нещастя, загибелі, жінка-рятівниця; в широкому розумінні – щось добре, світле, прекрасне; зв’язок зі словом-поняттям *оберіг* ще відчутний, змістовно вагомий.

З іншого боку, частина міфологем стала надбанням скоріше легенд, казок і переказів, аніж активної зони лексику; разом із тим навіть діалектно орієнтовані назви, зокрема демонологічних істот, не полишили народної свідомості, а отож і мовного середовища. Так, скажімо, до цього часу у галичан зберігаються слова на кшталт *чугайстер*, *арідник*, *щезник* і под. Слово-поняття *чугайстер* (очевидно, від назви одягу з вовни – чугай) не зафіксовано ні Словником Б.Грінченка, ні “Словником української мови”, проте добре відоме на Прикарпатті; порівняйте:

“Чугайстер – се заклятий чоловік. Він ходить лісами, блукаючи, і ніхто його не вб’є, ані не з’їсть, бо так йому “пороблено”. Одежі не носить ніякої, а шкіра його покрита буйним волоссям. Сповняє страшну функцію смерті нявок, бо вбиває їх і їсть; їх м’ясо служить йому все за поживу” [12, 222]. Слово *арідник* тлумачиться як чорт (Словарь української мови. – Т. I. – С.9) з посиланням на В.Шухевича і І.Франка; як злий дух, чорт, дідько із зазначенням діалектне (Словник української мови. – Т. I. – С.59), приклад із “Тіней забутих предків” М.Коцюбинського: “Знав, що на світі панує нечиста сила, що арідник... править усім”. Щезник у Словнику Б.Грінченка має форму *щезун* (т. IV, с.524), у “Словнику української мови” *щезник* (міфолог.) – злий дух; лісовик; приклад знову-таки з “Тіней забутих предків”. Пасивно вживані слова-поняття зрештою не зникають, насичуючи не лише діалектну, а й загальнолітературну мову назвами, викликаними до життя народними звичаями, традиціями, віруваннями.

Наявність розвинутої системи загальнолюдських ціннісних орієнтацій, зумовлених, зокрема, християнською етикою і мораллю, не заперечує природного вияву національно-своєрідного в аксіологічній (оцінній) діяльності носіїв окремої мови, що засвідчує особливості їх світосприймання. Аксіологічне значення багатьох потенційно оцінних слів і словесних утворень, до того ж нерідко кориговане в умовах більш або менш розгорнутого контексту, настільки пов’язане з національно-культурним життям, що поза ним нерідко втрачає свої якості, стає маловиразним, принаймні індеферентним щодо народних уявлень про ціннісне, вартісне. Серед назв об’єктів оцінювання виділяється численний шар іменникових слів і словосполучень, значення оцінки яких передається без додаткових пояснень, лише завдячуючи помітному національно-культурному забарвленню. Історична “прив’язаність” до подій і явищ суспільного життя ускладнює структуру оцінно-

го значення, дає змогу утворити на ґрунті часткових оцінок загальнооцінний підсумок, що передає силу рекомендації, схвалення, заборони, засудження тощо.

Так, народна етика і мораль, пов’язана з християнськими цінностями, не зазнала суттєвих утрат навіть за часів посиленого тиску з боку офіційної ідеології. Показова в цьому плані система оцінювання щодо слів-понять на позначення культових споруд (церква, храм, собор, каплиця) як умістищ духовності. Типовим є поширення назви *каплиця* (капличка) – “невеличка споруда без вівтаря для відправ і молитов”, очевидячки, від капелли, що здобувала позитивну зменшувально-пестливу характеристику, зокрема, в середовищі гірських мешканців (оскільки до великої церкви йти було далеко); порівняйте: “Гуцули шанують усякі зверхні ознаки і місця християнські, як хрести, каплиці, церкви...” (В.Шухевич) (і далі: “з причин многих поганських вірувань, а надто для того, що гуцули задля територіальних причин не можуть точно приходити до церкви...”).

Очевидно, що весь світ українських “символіко-семантичних сфер і ситуацій (М.Толстой) [11, 132] зрештою може бути зведений до кількох об’єднаних парадигм, в основі яких лежать провідні ідеї світлого і темного, дня і ночі, добра і зла. Не випадково у давніх слов’ян існувало два божества – Білий бог (Білобог), що приносив щастя, добро, світло, і Чорний бог (Чорнобог), що ніс нещастя, лихо, темряву. Небесні світила, рослини, живі істоти, предмети і абстрактні поняття – все, що оточує людину, може бути розміщене на полюсах доброго й злого, корисного й шкідливого, позитивного й негативного. Звичайно, в межах такої парадигми існує своя градація, є більш і менш добре, потрібне, дошкульне, корисне, є й нейтральне, але тяжіння до сил добра і сил зла залишиться незмінним. З іншого боку, в опозиційні відношення вступають ще два начала, що виявляють себе в системі українських образно-символічних уяв-

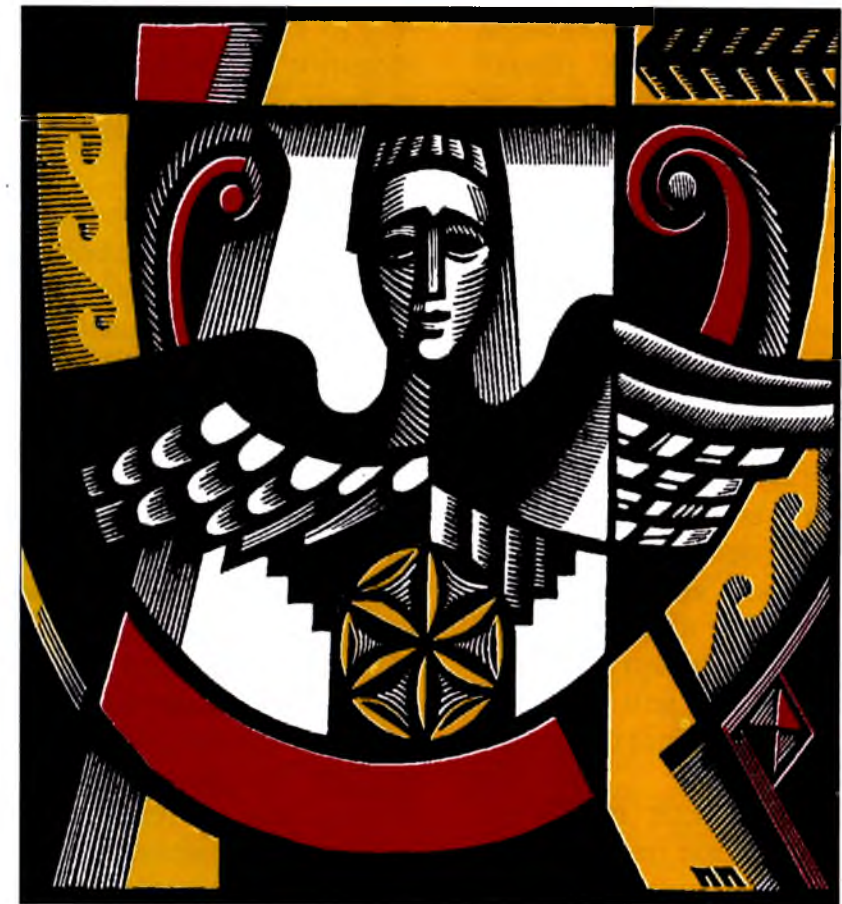
лень, – чоловіче (Ладо, світло, вогонь) і жіноче (Лада, мати-земля, вода); їх поєднання і дає життя [12, 138].

За цих умов використання словесної образності народної культури, зокрема в художніх текстах, зумовлюється не лише історико-культурною традицією, але й власне естетичними чинниками. Функціонування таких слів-образів із сфери народної культури в художньому мовленні, як правило, веде до розширення рамкової організації тексту, аж до усвідомлення загальнонародних і загальнолюдських цінностей. Трансцендентний метафізичний смисл частини символізованих понять, що не завжди піддаються концептуалізації, виходить за межі обов’язкової співвідносності образу і його словесно-художнього осмислення. Проте і за таких умов слова-образи, породжені українською культурою, внаслідок розширення значення, перетворення їх у слова-ідеї, слова-символи, входять у систему культурної традиції, образного світосприймання і тим самим у мовний і позамовний світ, у загальнонаціональний контекст.

1. Selected writing of Edward Sapir in language, culture and personality. Ed. David Mandelbaum. – Berkeley, 1949.

2. *Вежбицкая А.* Понимание культур через посредство ключевых слов // *Вежбицкая А.* Семантические универсалии и описание языков. – М., 1999.
3. *Огієнко І.* Українська культура: Коротка історія культурного життя українського народу. – К., 1918.
4. *Шлемкевич М.* Душа і пісня // *Українська душа.* – К., 1992.
5. У словнику Є.Желехівського, що відбив і галицьку діалектну лексику, зафіксовано *полонина, полонинка, полонинний, полонинський* (Малоруско-німецький словар. – Т.1. – Львів, 1884).
6. *Шевельов Ю.* Внесок Галичини у формування літературної мови. – Львів–Нью-Йорк, 1996.
7. “Малоруско-німецький словар” включає слова *смерека, смерековий, смеречнюк* (Т.2. – Львів, 1886).
8. *Шевельов Ю.* Олександр Потебня і українське питання // *Потебня О.* Мова. Національність. Денаціоналізація. – Нью-Йорк, 1992.
9. *Костомаров Н.И.* Об историческом значении русской народной поэзии // *Костомаров М.И.* Слов’янська міфологія. – К., 1994.
10. *Кононенко В.* Символи української мови. – К., 1996.
11. *Толстой Н.И.* Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. – М., 1995.
12. *Дмитренко М., Іваннікова Л., Лозко Г., Музиченко Я., Шаляк О.* Українські символи. – К., 1994.

# ETHOS I REGIONI



## ВПЛИВ МІГРАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ НА ЕТНІЧНУ СТРУКТУРУ НАСЕЛЕННЯ

Методологія як дослідження, так і регулювання міграційного руху населення передбачає комплексний підхід до аналізу природи міграційного буття в усій його сукупності і тих економічних, соціальних, правових та інших умов, що притаманні нинішньому періоду, причин та суб'єктів міграційних процесів, методів регулювання міграцій. Теорія міграції і управління нею дає розуміння міграції як специфічного функціонування та розвитку детермінант і механізмів міграційної сфери, видів міграційних потреб та інтересів, особливостей їх формування та задоволення.

Зовнішні міграції – це переміщення населення через міжнародний кордон, які в своїй основі мають зміну місця проживання (як постійне, так і тимчасове). Міграції зовнішні ще називають міжнародними або міждержавними переселеннями населення, тобто його в'їзді чи виїзді за межі кордонів країни (національної території) з метою облаштування на постійне проживання або тимчасове працевлаштування. Зовнішні міграції в регіонах України, включаючи в'їзд (імміграцію) та виїзд (еміграцію) як на постійне, так і тимчасове проживання до інших країн, після набуття нею статусу незалежної держави суттєво відмінні від тих, що були в попередні роки. Це пов'язано з демократизацією суспільно-політичного життя в державі, спрощеністю процедури в'їзду та виїзду з країни, а також із різким погіршенням життєвого рівня населення. Зміни зовнішніх міграційних процесів в регіонах України передусім стосуються характеру, обсягів та якісного складу і спрямованості зовнішніх міграційних потоків.

Міждержавна міграція сприяє формуванню загального соціального середовища, вона також відбивається на етніч-

ному складі населення окремих регіонів України. Нинішнім зовнішнім міграціям населення (імміграції та еміграції) притаманні новітні тенденції та особливості. Характерною особливістю нинішнього міграційного буття в Україні є тенденція до значного збільшення обсягів міждержавних міграційних переміщень населення.

Напередодні та в роки розпаду СРСР (1989-1991 рр.), а також в перші роки державності України (1992-1993 рр.) в Україну із Росії, Казахстану, Узбекистану та інших країн СНД прибуло 2,4 млн. осіб, більшість з яких були представниками та нащадками депортованих народів, а також тих, що були репресовані, розкуркулені або вважались політичними в'язнями. Цей період міграційного буття окремі дослідники вважають імміграційним "бумом" в Україну [1, 72]. За 1991-1993 рр. чисельність населення України завдяки міграційному притоку і передусім із країн СНД збільшилась на 566,1 тис. осіб. (кількість прибулих за ці роки склала 1 млн. 270,6 тис., а вибулих – 704,5 тис.). Разом упродовж восьми років (1991-1998 рр.) в Україну із країн СНД, Балтії та далекого зарубіжжя прибуло 2 млн. 34,2 тис. осіб, а вибуло 2 млн. 51,5 тис. і сальдо міждержавної міграції вже набуло від'ємного значення.

Щодо відмінностей в обсягах та спрямованості потоків міждержавної міграції слід зазначити, що якщо за період 1991-1998 рр. з країн СНД (Росії, Узбекистану, Казахстану, Білорусі, Молдови та інших) в Україну прибула велика кількість мігрантів (1,9 млн. осіб), а вибула значно менша (1,6 млн. осіб) при позитивному сальдо міграції майже 300 тис. осіб, то щодо країн далекого зарубіжжя зовсім протилежні. За вказаний період (1991-1998 рр.) з України в країни Західної Європи, Америки, Азії (Німеч-

чину, США, Канаду, Ізраїль та ін.) вибуло 443 тис. осіб, а прибуло лише 132,1 тис. Тобто за даний час з країнами далекого зарубіжжя в міждержавних міграційних переміщеннях населення склалось негативне міграційне сальдо – 310,6 тис. осіб.

Деякі іншими є тенденції міждержавної міграції населення України в період 1994-2000 рр. з країнами СНД, Балтії та далекого зарубіжжя. Впродовж кожного року в зазначений період мало місце міграційне скорочення чисельності населення України як в цілому, так і щодо країн далекого зарубіжжя і країн СНД зокрема, оскільки щорічне сальдо міждержавної міграції в ці роки мало від'ємне значення. Найвищим було негативне міграційне сальдо в 1994 році, яке склало щодо країна СНД – 94,4 тис. осіб, а щодо країн далекого зарубіжжя – 49,3 тис. осіб. Саме з цього року через поглиблення економічної кризи, а також через інші причини спричинився вплив населення, що істотно вплинув на міждержавні міграційні процеси. Міграційні втрати в 1994 році становили 141 тис. осіб, в 1995 році – 90 тис., у 1996 році – 117,2 тис., у 1997 році – 82,1 тис., у 1998 році – 77,5 тис., у 1999 році – 72 тис., а в 2000 році – 68,5 тис. Лише з країнами Балтії (Литвою, Латвією та Естонією) впродовж усього цього періоду складалось позитивне міграційне сальдо, яке становить 6320 осіб.

Глибокі та постійні суспільні зміни на теренах колишнього Радянського Союзу супроводжувалися розширенням процесів вимушеного переміщення населення через міжнародні кордони внаслідок насильства та погроз. Ці міграційні переміщення охопили більш ніж 9 млн. осіб, а за обсягами є в Європі найбільшими зовнішніми міграційними процесами з часів Другої світової війни.

Масові міждержавні, а також міжрегіональні міграційні переміщення населення призвели до зміни етнічної структури населення в багатьох регіонах України. Особливістю національного складу населення України є його багатонаціо-

нальність. Згідно з даними Всеукраїнського перепису населення (грудень 2001 року) нині в Україні проживають представники понад 130 національностей і народностей. У національному складі населення України переважна більшість українців, чисельність яких становить 37,5 млн. осіб, або 77,8 % від загальної кількості населення. За роки, що минули від перепису населення 1989 року, кількість українців зросла на 0,3 %, а їх питома вага серед жителів України на 5,1%. Друге місце за чисельністю населення посідають росіяни. Їх кількість порівняно з переписом 1989 року зменшилась на 26,6% і становить 8,3 млн. осіб. Питома вага росіян у загальній кількості населення України зменшилась на 4,8% і складає 17,3 %.

Серед інших національностей в Україні проживає 275, 8 тис. білорусів, або 0,6%, 258, 6 тис. молдаван (0,5 %), 248,2 тис. кримських татар (0,5 %), 204,6 тис. болгар (0,4 %), 156,6 тис. угорців (0,3 %), 151,0 тис. румун (0,3 %), 144,1 тис. поляків (0,3 %), 103,6 тис. євреїв (0,2 %), 100,0 тис. вірмен (0,2 %), 47,6 циган (0,1%), 33,3 тис. німців (0,1 %), 31,9 тис. гагаузів (0,1).

Щодо розселення національностей за регіонами України, то в Криму проживає 243,4 тис. кримських татар, або 12 % населення АРК, молдаван найбільше проживає в Одеській (123,7 тис. осіб або 5 % населення області) та Чернівецькій (67,2 тис. осіб, або 7,3 % населення). Болгари в основному проживають в Одеській (150,6 тис. осіб), Запорізькій (27,7 тис.) та Миколаївській (5,6 тис.) областях. Угорці компактно проживають в Закарпатській області (151,6 тис. осіб, або 12,5 % населення області). Румуни в основному проживають в Чернівецькій (114,6 тис. осіб, або 12,5 % населення області) та в Закарпатській (32,1 тис. осіб) областях. Поляки переважно розселені в Житомирській (49 тис. осіб), у Хмельницькій (23 тис.) та в Львівській (18,9 тис.) областях. Євреїв найбільше проживає в Києві (17,9 тис. осіб) Дніп-

ропетровській (13,7 тис.), Одеській (13,3 тис.), Харківській (11,5 тис.) та Донецькій (8,8 тис.) областях.

До основних причин зовнішніх міграцій населення належать: 1) збройні конфлікти; 2) переслідування за етнічною ознакою; 3) порушення прав людини; 4) економічні труднощі; 5) екологічні катастрофи; 6) неспроможність влади налагодити гідний рівень життя. До того ж значні зовнішні міграційні переміщення відбуваються на тлі поглиблення економічної та соціально-політичної кризи в країнах СНД. Одразу після розпаду СРСР ряд міжнародних політиків та спеціалістів прогнозували масові нерегульовані переміщення населення зі сходу на захід. Хоч очікуваних масових втеч та пересувань не сталося, однак з України і особливо з інших країн СНД (Казахстану, Узбекистану, Азербайджану, Грузії) значних обсягів набули переміщення етнічних росіян та російськомовних осіб до Росії. Так, зокрема, в 1997 році згідно з даними Держкомстату Росії, чисельність прибулих росіян у Російську Федерацію з Казахстану склала 167,5 тис. осіб, з Узбекистану – 23,8 тис. осіб, з Таджикистану – 11,0 тис. осіб, з Туркменистану – 10,6 тис. осіб [2,78]. У 1997 році з України до Російської Федерації вибуло 138,2 тис. осіб, з яких росіяни склали 82, тис., або 59,3 % всіх вибулих, українці – 45,6 тис. (33 %). Загалом у 1997 році в Російську Федерацію іммігрувало 79,2 тис. осіб, української національності. Впадає у вічі, що багато українців прибуло до Росії з Казахстану (24,2 тис. осіб), а також із Молдови (2,2 тис. осіб), Узбекистану (1,7 тис. осіб).

Аналіз засвідчує, що серед іммігрантів, які прибувають в Україну, за національним складом є дві домінуючі групи – це українці і росіяни. За 1991-1998 рр. в Україну прибуло 889 тис. українців та 788,5 тис. росіян. Третьою групою за чисельністю іммігрантів є кримські татари, які впродовж цього періоду активно поверталися до Криму на свою історичну батьківщину із місць депортації (Узбе-

кистану, Казахстану, Російської Федерації).

Нині, наприклад, в Автономну Республіку Крим повернулися більше 240 тис. кримських татар, біля 20 тис. болгар, вірмен, греків та представників інших національностей, які зазнали депортації за національною ознакою. Депортовані особи, які повернулися в Україну, перебувають у скрутному становищі. Тільки половина з них забезпечена житлом, 40 тисяч не працевлаштовані. Загальна вартість витрат, необхідних для реалізації заходів щодо повернення й облаштування депортованих осіб, становить майже 3 мільярди доларів США. Україна за 1991-1998 р. змогла асигнувати на зазначені цілі лише близько 300 мільйонів доларів США [3, 42]. Щодо етнічної структури емігрантів, що вибувають на постійне проживання до інших країн, – то тут домінують росіяни, українці та євреї. За останні вісім років з України емігрувало 927,5 тис. росіян, 664,7 тис. українців, 197,7 тис. євреїв. Причому тенденція останніх років засвідчує, що частка українців, які виїжджають з України, є вищою від інших етнічних груп, а причини еміграції визначаються здебільшого соціально-економічними чинниками.

Відомо, що міграція як соціальний феномен та суспільне явище потребує регулювання з боку державних структур та економічних органів управління, бо інакше вона трансформується в саморегульовану, некеровану соціальну систему, яка призводить до негативних наслідків. Так, починаючи з 1994 року з України щорічно виїжджає в середньому на 100 тис. осіб, більше, ніж в'їжджає [4,39]. Це суттєво погіршує і ускладнює демографічну ситуацію не лише у зв'язку з посиленням тенденцій щодо зменшення чисельності населення через депопуляцію, тобто переважання смертності над народжуваністю, але й у контексті змін вікової структури населення, адже емігрують переважно молоді люди репродуктивного віку. Крім того, в міграційному обміні Україна віддає головним

чином високоякісну робочу силу – працездатного віку, з високим рівнем освіти, з ґрунтовною професійною підготовкою, чималим стажем роботи на виробництві, а приймає з далекого зарубіжжя та країн СНД малокваліфікованих працівників, малоосвічених жінок, які здебільшого не мають професійної підготовки.

Причини імміграції в Україну є різноманітними, тому і категорії іммігрантів, що прибувають в Україну, також є неоднаковими. Визначено, що сучасна теорія імміграції передбачає п'ять категорій іммігрантів: 1) іноземні громадяни, що прибувають в Україну на навчання і здобуття освіти; 2) мігранти, які в'їздять для об'єднання сімей, створення нових сімей у зв'язку з одруженням чи виходом заміж за громадян України; 3) мігранти, що в'їздять на постійне поселення; 4) іноземці, що прибувають на роботу за контрактом та наймом; 5) особи, яким дозволений в'їзд в Україну з гуманних міркувань, тобто біженці та ті, що шукають притулку [5, 38]. Недоліком цієї класифікації іммігрантів є те, що вона не враховує розповсюджену в умовах України нелегальну міграцію, а за її наслідками таку категорію іммігрантів, як нелегальні мігранти. Звичайно, дана класифікація зовнішніх іммігрантів має умовний характер, оскільки зараз в умовах певної політичної стабільності, яка склалася у більшості країн СНД, важко розрізнити мігранта, що прибув через економічні мотиви, від іммігранта, який постраждав від етнічних конфліктів, релігійних переслідувань чи інших порушень прав людини.

Найбільшими етнічними групами, які прибувають в Україну і вибувають з України, є українці і росіяни. Проте рівень їхньої міграційної рухомості помітно відрізняється: українці є менш міграційно мобільними. Про це свідчить коефіцієнт імміграційного зростання етнічних груп, який в українців дорівнює 0,022, а в росіян – 0,063, і коефіцієнт зовнішньої еміграційної динаміки, за

яким українці ще більше відстають від росіян і який дорівнює в українців 0,015, а в росіян – 0,070.

У зв'язку з високим коефіцієнтом етнічності населення має місце нерівномірність розселення етнічних груп у регіонах України через їх компактне і дисперсне проживання. Аналіз засвідчує, що мігранти вибирають у першу чергу промислові розвинені регіони, із етнічно змішаним складом населення. Переважно моноетнічні регіони приймають значно меншу, відносно до питомої ваги населення, частку етнічних мігрантів. А це означає, що регіони із складною етнічною структурою ще більше ускладнюються, в той же час як в структурі інших регіонів змін практично не відбувається. Іммігранти не розподіляються рівномірно на всій території держави, вони стихійно спрямовуються у прикордонні індустріальні регіони. Такими регіонами в першу чергу є Донбас та південні області.

Сучасним міграціям населення України, як внутрішнім, так і зовнішнім, притаманна тенденція до зниження їх обсягів. Встановлено, що характерною для них нині є зміна спрямованості і інтенсивності. Аналіз засвідчує, що найбільш масовими щодо в'їзду іммігрантів в Україну були 1991-1992 рр., коли прибуло 1 млн. 28,8 тис. осіб, високою масовістю імміграційних потоків відзначався і 1993 рік (чисельність прибулих склала 341,5 тис. осіб). Починаючи з 1994 року чисельність іммігрантів щорічно скорочувалась, причому у 1994 році на 145 тис. осіб менше в порівнянні з 1993 роком, а в наступних 1995-1998 рр. вона щорічно зменшувалась в середньому на 28 тис. осіб. У 1999 році чисельність прибулих іммігрантів в Україну становила 65,8 тис. осіб, що в 8,1 раза менше, ніж було у 1992 році.

Саме через зменшення чисельності прибулих збільшилось від'ємне сальдо міграції населення України в міграційному обміні з країнами далекого зарубіжжя. Частка сальдо міграції з країнами

далекого зарубіжжя в загальному від'ємному сальдо зовнішньої міграції населення держави в 1994 році становила 35,0 %, в 1995 році – 52,7 %, в 1996 році – 40,3 %, в 1997 році – 55,7 %, в 1998 році – 58,1 %. Отже, від'ємне міграційне сальдо, що притаманне в останні вісім років зовнішнім міграціям населення України, більш ніж на половину залежить від міграційного обміну з країнами далекого зарубіжжя і, насамперед, від зменшення чисельності прибулих, оскільки щорічна чисельність емігрантів з України до цих країн в середньому складає починаючи з 1992 року 50 тис. осіб.

Найвищою активністю у зовнішніх міграційних зв'язках відзначається населення високо урбанізованих та прикордонних регіонів. Так, з Автономної Республіки Крим, Одеської, Донецької, Луганської, Дніпропетровської та Харківської областей упродовж 1995-1998 рр. вибуло на постійне місце проживання до інших країн 469,3 тис. осіб, або 55,7 % від усіх вибулих за цей період з України. Це засвідчує, що населення індустріально розвинутих та прикордонних областей з порівняно високим коефіцієнтом етнічності є більш рухливим в зовнішньому міграційному обміні, ніж населення областей центральних та північних регіонів України. Отже, в закордонній міграції в переважній більшості бере участь міське населення. Міграційні втрати чисельності міського населення України через зовнішню міграцію становили впродовж 1995-1998 рр. 351,8 тис. осіб, що становить 95,7 %, всього від'ємного зовнішнього міграційного сальдо населення України за цей період.

Значно меншими є обсяги імміграції та еміграції населення в областях Поліського і особливо Подільського регіонів. Це зумовлено тим, що більшість населення проживає тут у сільській місцевості, а сільські жителі виявляють незначну схильність до виїзду за межі України. Крім того, це є результатом дії як економічних чинників, і в першу чергу звужених можливостей для представників

сільських професій на ринках праці інших країн, так і соціально-психологічними, родинно-побутовими та ментальними особливостями мешканців села.

Позитивна сторона зовнішніх міграцій полягає в тому, що стало можливим масове повернення на історичну батьківщину депортованих народів та репресованих осіб. Важливим елементом нинішньої міграційної ситуації з огляду на міжнародні правові норми і принципи міграції є така категорія зовнішніх мігрантів, як біженці. Офіційна статистика стверджує, що в 1995 році в Україну прибуло 972 особи, що вважали себе біженцями, в 1996 році – 439 осіб, в 1997 році – 277, а в 1998 році в нашу країну прибуло 88 біженців. Найбільше біженців прибуло із Грузії, Російської Федерації, Азербайджану, Таджикистану та Вірменії, тобто країн, де мали місце між-етнічні, міжрелігійні та збройні конфлікти, або вкрай складні політико-соціальні умови, які загрожують безпеці громадян та порушують права людини [6, 12]. Крім цього, значна частина іммігрантів в'їздить в Україну із-за дискомфорту у сфері міжетнічних відносин, а також під тиском інших несприятливих умов: через незнання державної мови у країні постійного проживання, неможливість зайняття торгівлею, дрібним бізнесом тощо. Враховуючи стабільну політичну ситуацію в Україні, міжетнічну злагоду, доброзичливість та толерантність українського народу, деякі особи шукають притулку в Україні.

Як засвідчують статистичні дані, біженці, за твердженням емігрантів, є також серед тих, хто виїжджає з України на постійне проживання до інших країн. В 1995 році серед емігрантів з України було зареєстровано 413 біженців, в 1996 році – 352, в 1997 році – 359, в 1998 році – 324, в 1999 році – 207, в 2000 році – 186, в 2001 році – 145 осіб. Більшість емігрували в країни далекого зарубіжжя: США, Німеччину, Ізраїль, Канаду, тобто країни, де найбільш поширеною підставою для в'їзду є визнання за іммі-



грантами статусу біженців, попри те, що в Україні відсутні умови, що спричиняють біженство.

В контексті аналізу та регулювання міграційних потоків слід підкреслити, що значна дестабілізуюча роль належить плинній нелегальній імміграції, яка створює додаткові соціально-економічні, етнічні та політичні проблеми і за певних умов перехідного періоду не підлягає соціальному врегулюванню чи державному управлінню, а вимагає директивно-нормативного втручання та адміністрування. Це пов'язано з тим, що впродовж історії розвитку суспільства змінювалися змістові ознаки та напрямки міграційних потоків і, як наслідок, виникали конфлікти. Здійняті з місць, що мали військові конфлікти, гірші економічні умови та несприятливі політичні режими, величезні потоки мігрантів, переїжджаючи у розвинуті країни, погіршували життєвий рівень корінного населення, ламали соціальну структуру, що склалася, посилювали дезорганізацію в суспільстві.

Нинішні зміни кількісних і якісних параметрів міграції, які проявляються в її зростаючих масштабах та інтенсивності, змінах статево-вікової і кваліфікаційної структури мігрантів, різкому зростанні чисельності біженців серед іммігрантів та набутті міграції глобального характеру, змусили уряди розвинених країн усвідомити потребу захиститися від потоків міграції, здатних посилити виявлені вже конфлікти і викликати різного характеру нові соціальні напруги, спонукали до практичних заходів задля захисту державних та регіональних інтересів своїх країн.

Практика високорозвинених країн засвідчує, що й Україні для захисту національних інтересів слід застосовувати найрізноманітніші види державного адміністративного контролю за соціальними переміщеннями та міграційною мобільністю населення, зокрема, паспортно-візовий, ценово-майновий, освітньо-культурний, політично-обмежувальний, санітарно-епідеміологічний, з урахуван-

ням віку та національності мігрантів, їх родинних зв'язків, встановленням квоти для іммігрантів та іншими обмеженнями.

А тому міграційні потоки, що відбуваються у міграційному просторі України, як внутрішні, так і зовнішні, потребують регулювання і державного управління на даному перехідному етапі економічного розвитку країни. Таке державне управління спирається на відповідні нормативно-правові засади, які враховують міжнародно-правові норми з міграції та національні особливості і з допомогою яких здійснюється регулювання кількісного й якісного складу міграційних потоків, їх обсягів та параметрів, напрямків та спрямування. Нині ряд існуючих проблем у міграційній сфері України пов'язаний саме з недосконалістю українського законодавства. Якраз прогалини в ньому сприяють тому, що йде стихійний в'їзд в Україну іноземців, відбуваються нерегульовані зміни етнічної, культурної, мовної, конфесійної та демографічної структури населення. Крім цього, значні обсяги зовнішніх міждержавних міграційних переміщень населення ускладнюють криміногенну обстановку, набувають загрозливого впливу на економіку країни.

Ось чому міграційна політика держави має ґрунтуватися на відповідних міжнародно-правових та загальновизнаних міграційних принципах: 1) свободи пересування та вільного вибору місця як постійного, так і тимчасового проживання; 2) поваги та сприяння до єдності сім'ї; 3) права на пошук та використання притулку від переслідування; 4) захисту від депортації; 5) права мати національність та право змінювати її; 6) забезпечення потреб у мові спілкування, культурі, звичаях та віросповіданні осіб, що належать до національних, етнічних, релігійних і мовних меншин та ін. Вдосконалення міграційної політики можливе за умов, коли держава не лише декларативно проголошує, а, що особливо важливо, у відповідності до міжнародних норм та принципів міграції від-

кореговує своє національне законодавство. Держава, окресливши та визначивши основні засади, принципи, механізми, форми і методи регулювання внутрішніх і зовнішніх міграцій населення, законодавчо закріплює їх у відповідних нормативно-правових актах.

Не можна вважати нормальною такою ситуацію, коли держава не визначила чітко свій інтерес у процесах розселення іммігрантів у регіонах країни. Очевидно, хибною є альтернатива – або повне невтручання в процеси розселення, або тотальний контроль за ними з боку держави. Особливо небезпечною для національної безпеки є така ситуація, коли держава фактично не регулює зовнішній приплив населення ні за кількісними, ні за якісними показниками, а звідси – не впливає на подальший рух та розселення великої маси іммігрантів всередині країни (виняток становлять кримські татари та інші депортовані народи). Для нормалізації міграційної ситуації в Україні слід повніше реалізувати ідеї, що закладені у Конституції України, де, зокрема, згідно з статтею 33, всім, хто на законних підставах перебуває на території України, гарантується свобода пересування, вільний вибір місця проживання. Крім того, стаття 92 (пп. 10 і 8) Конституції України, передбачає “засади регулювання демографічних та міграційних процесів”, а також “міграційний режим, відмінний від загального” [7, 41]. Отож Основний закон України передбачає таку ситуацію, коли держава цілком демократичними засобами може заохочувати іммігрантів розселятися у певних регіонах. Адже відомо, що в демографічному, економічному, мовному, етнокультурному, конфесійному та за рядом інших аспектів регіони України суттєво відрізняються один від одного.

А тому при регулюванні розселення прибулих іммігрантів органам державної влади як в центрі, так і на місцях слід зважати на етнічно-культурні, побутові традиції та ментальні особливості мігрантів. Переважна більшість із них поселяється поодинокі. В той же час окремі етнічні групи віддають перевагу саме компактному розселенню. Це, зокрема, стосується кримських татар, німців, вірмен, греків, болгар у Криму та в інших південних районах. До компактного розселення тяжіють також азербайджанці, афганці, курди, в'єтнамці та китайці.

Ось чому при реалізації заходів міграційної політики держави регулювання міграційних потоків має проводитись з урахуванням соціально-економічного розвитку регіону, національної сумісності, специфіки психології мігрантів, природних та кліматичних особливостей місць розселення, а також залучення трудоактивного населення до відродження малообжитих і обезлюднених раніше районів, так званих неперспективних сіл, інтенсифікації сільськогосподарського виробництва, розвитку фермерства та рекреаційного господарства.

1. *Всильченко В., Петрова Л.* Потрібна самостійна міграційна політика // Віче. – 1997. – №7.
2. *Население Российской Федерации, 1997. Демографический ежегодник.* – М., 1998.
3. *Звернення Прем'єр-міністра України Валерія Пустовойтенка до Верховного Комісара ООН у справах біженців пані Садако Огата* // Проблеми міграції. – 1998. – №4.
4. *Романюк М.Д.* Міграції населення України: національні пріоритети та регіональна диференціація механізму регулювання // Економіка України. – 1999. – №9.
5. *Ионцев В.А.* Международная миграция населения // Социс. – 1998. – №6.
6. *Малиновська О.* Біженці в Україні // Проблеми міграції. – 1998. – №2.
7. *Конституція України.* – К., 1997.

## СУЧАСНІ ТРАДИЦІЙНІ ОБРЯДИ НА ПОКУТТІ ТА ПРОБЛЕМИ ЇХ ЗБЕРЕЖЕННЯ

Покуття знаходиться у межиріччі Дністра і Прута. На сході воно входить у Буковину, на заході обмежене Станіславською низовиною. Землі Покуття на Івано-Франківщині найродючіші. Ріка Дністер відділила частину подільського чорнозему для Прикарпаття. Покуття – найдавніше заселена територія області. Вздовж середньої течії Дністра люди поселились тут ще 40 тисяч років тому, а останні 5-6 тисяч років ця територія завжди була відносно густо заселеною. Археологічні розкопки та письмові джерела свідчать, що тут упродовж більше як 1,5 тисячі років проживало автохтонне населення, котре займалось землеробством і тваринництвом. Отже, з одного боку, культурно-побутове середовище покутського регіону протягом цього історичного відтинку було стає й розвивалось еволюційно. З іншого боку, більше шестисот останніх років ця територія, як і вся Галичина, була окупована різними державами, які проводили асиміляційну політику, тим самим намагаючись знищити місцеву культуру, в тому числі й обрядову. Таке втручання особливо характерне для другої половини ХХ ст., коли весь державний, економічний, соціальний та культурний потенціал було кинуте на нищення української культури та заміну його зросійщенням, так званім “радянським”, способом життя. Традиційні родинні та календарні звичаї й обряди підмінялись “новими радянськими”.

Побутово-обрядова культура зазнає відчутних ударів і з іншого напрямку. Починаючи з другої половини ХХ ст., на СРСР посилюється потік західної інформації як наслідок інформаційного вибуху. Якщо європейські державні нації захищені від цього маскультуристського потоку своїм високим рівнем життя, своєю політикою охорони, збереження та розвитку націо-

нальної культури, то українська культура такого захисту не має. Навпаки, у протистоянні з русифікацією все західне багаття сприймалось як прогресивне, потрібне і гідне пошани. А це не лише збіднює, а й нищить цілісні пласти української культури і побуту, в тому числі й на Покутті.

З перших років незалежності посилюється відродження української мови, культури, увага до вивчення вітчизняної історії, побуту, обрядів, звичаїв. Багато мешканців сіл, міст, регіонів повертаються до вже призабутих календарних і родинних звичаїв та обрядів. Немало тих, хто з різних об’єктивних і суб’єктивних причин не зробили це в роки тоталітарного режиму, охрестились, взяли шлюб у церкві, почали святкувати Різдвяні, Новорічні (14 січня), Йорданські, Великодні та інші християнські свята. Відзначаються національні історичні події та загальнодержавні свята.

Також відроджувалася традиційна народна обрядовість, наповнюючись новим змістом з урахуванням сучасних умов життя і світового цивілізаційного розвитку. Водночас національна побутово-звичаєва культура частиною населення, особливо молоддю, нерідко ототожнюється із злидненням рівнем життя в Україні і відкидається як меншоважлива. Календарно-родинна обрядовість часом доходить до критичної межі.

Загроза поступового відмирання українського побуту, звичаїв, обрядів на переломі ХХ і ХХІ ст. стала реальним фактом, підміняючись чужоземним сурогатом (російським, американським, африканським, єврейським, польським тощо). Потрібна як державна програма, так і наполегливість усіх прогресивних національних сил для захисту традиційної обрядовості.

Ми частково проаналізували стан родинної обрядовості на Покутті у кінці ХХ – на початку ХХІ ст. і отримали відповідні результати, які подаємо нижче. Аналізу підлягала календарна обрядовість, яка містить у собі громадсько-родинні компоненти. До родинної обрядовості належать весілля, народження і догляд за дитиною, похорони та збереження пам’яті померлих.

**Весільна обрядовість.** На стан збереження традиційної обрядовості впливає розширення кордонів вибору подружньої пари. В сучасних умовах для мешканців Покуття, як і для інших українських регіонів, характерне зменшення кількості шлюбів у межах рідного населеного пункту. В зв’язку із виробничою та навчальною міграцією кількість одружень поза межами села, міста, регіону за останні тридцять років різко зросла. Для повної характеристики цього явища ми дослідили кількість приймаків у семи селах Городенківського і Снятинського районів у 1946-1955 і 1971-1980 роках.

Дані засвідчують, що у післявоєнні роки частка прибулих зятів і невісток з-поза меж села у різних населених пунктах була неоднаковою і становила від 5 до 35% від усіх одружень. Найменше таких весіль припадає на віддалені села (5% і більше), на близькі до промислових центрів села ця частка досягає максимального відсотка. Проте в обох типах сіл обмін зятями і невістками проходив традиційно між сусідніми селами і рідко з регіонами України. Тим самим він майже не впливав на весільну та інші види обрядовості.

В 70-х роках ХХ ст. шлюби молоді із різних місць у цих селах перевищили 60%. Дві третини приймаків (приблизно 40%) становлять мешканці покутських сіл, 16% – представники інших областей України. Тим самим кількість шлюбів із неодносельчанами за двадцять років зросла у чотири рази. З інших місць України частіше приводили жінки чоловіків. Так, у 70-х роках по цих самих селах з інших областей прибуло 280 зятів і 73 невістки. Цей відсоток згідно з опиту-

ванням у 2000 році в с.Вербівці трохи знизився, хоч і кількість весіль різко зменшилась.

Міжнаціональні шлюби по цих же селах становили у 1946-1955 роках 1,1%, або 5 шлюбів (4 чоловіки привели додому жінок іншої національності і одна жінка привела чоловіка неукраїнця), у 1971-1980 роках – 4,2 %, або 19 шлюбів (подружню пару іншої національності привели 14 чоловіків і 5 жінок). Нині кількість міжнаціональних шлюбів зменшилась до 2-3%. Така кількість міжнаціональних шлюбів також вплинула на традиційні весільні обряди та ритуали.

Після Другої світової війни весільна обрядовість пройшла декілька етапів розвитку. Впродовж 40-х і до середини 50-х років минулого століття переважав розгорнутий традиційний обряд із церковним вінчанням. Весілля сільської інтелігенції (в більшості прибулої на Покуття зі східних областей України та так званого партійно-радянського активу, тобто керівництва різних рівнів) обмежувались невеликими вечірками, на яких були присутні 8-12 осіб (родичі, друзі). Таке одруження реєструвалось тільки у ЗАГСі. З кінця 50-х до середини 60-х років ними ж почали практикуватись “комсомольські весілля”, а серед студентів – “студентські”. В обох типах весіль вводились випадкові українські й російські обряди. Така еkleктика не виробила якогось постійного обряду і залишилась на рівні рядової гостини.

У 60-80-х роках у покутських селах переважали розгорнуті традиційні весілля з таємним церковним вінчанням або без нього. Проте і таке весілля поступово втрачало багато звичаєво-обрядових дійств. Водночас розширення меж вибору для себе пари, особистої участі покутян у весільних гостинах навіть поза кордонами України та активна пропаганда різноманітними ЗМІ, партійною та громадськими організаціями так званих “нових обрядів”, які ґрунтувались як на традиційних українсько-російських, так і на вигаданих обрядах і церемоніях, також

на вигаданих обрядах і церемоніях, також значно збіднили покутське традиційне весілля. Це ж саме можна сказати і про інші родинні обряди не лише на Покутті, а й по всій Україні.

У 90-х роках із поверненням до церковного вінчання та в зв'язку із ростом національної свідомості у кожному селі почали відновлюватись календарні та родинні обряди. Щодо весіль, то сучасна зайнятість багатьох односельчан у виробництві поза межами села, проживання окремих родичів у містах призвела до їх скорочення. Адже значна частина гостей може бути присутня на весіллі один-півтора дня. Крім того, весілля почали проводити в кафе та ресторанах, що також вплинуло на його тривалість.

Ми проаналізували весільні обряди у 24 селах із другої половини 90-х років і донині. Зокрема, у Городенківському районі у 9 населених пунктах, у тому числі у Городенці, у Коломийському – в 7, у Тлумацькому – у 6, Снятинському – у 2, в тому числі у Снятині і одержали такі дані.

Саме весілля складається із фрагментів звичаїв колишнього традиційного весілля. Оскільки злам колишніх весільних обрядів продовжується, то чітко визначеного обрядового весільного церемоніалу на Покутті немає. Із традиційних звичаїв і обрядів збереглися:

- засилання старостів – 20 випадків;
- запрошення молодими гостей на весілля – 21;
- письмові запрошення – 6;
- молода у перший день весілля в національному одязі – 12;
- прикрашання і використання у весільній церемонії деревця – 22;
- пошиття вінків – 19;
- приношення молодому сорочки від молодої – 14;
- прихід на весілля гостей з традиційним приносом – 13;
- обдарування молодих грішми, подарунками згідно з традиційним весільним церемоніалом – 24;
- одягання молодої до шлюбу – 24;

- традиційні благословення родичів чи старостів молодих перед шлюбом – 17;
- весільний поїзд – 24;
- продають молоду – 24;
- традиційні весільні чини – 24;
- зав'язування молодої – 22;
- дарування молодою подарунків родичам чоловіка – 24;
- весілля триває 3 дні – 14, 2 дні – 10.

Обряди, які зникають:

- перед старостами посилають розвідку – 0;
- традиційні тексти старостів – 1;
- розповідь про куницю – 1;
- наречена колупас піч – 0;
- наречена перев'язує старостів рушниками – 4;
- благословення нареченої і нареченого хлібом під час старостів – 4;
- питають у нареченої згоди на одруження – 0;
- гощення старостів традиційними стравами – 0;
- вручення намоченому гарбуза або макогона – 0;
- прихід старостів повторно – 0;
- проведення традиційного “слова”, “обзорин” – 0;
- обряди, пов'язані з випічкою короваю – 0.

Під час запрошення на весілля молоді вручають почесним запрошеним колачі (“просіння з колачами”) – 3.

Під час запрошення на весілля молоду обдаровують продуктами, грішми – 1.

Стелять після шлюбу молодій біле полотно, коли вона з нареченим заходить до хати – 6.

Парубки ставлять “браму”, “ворота” перед молодим, для викупу молодої – 2.

Приготування всіх традиційних весільних страв – 3.

Гостина через тиждень після весілля – 6.

Новації в обрядах:

- молоді самі домовляються про одруження – 24;
- родичі парубка самі приходять домовлятися про весілля замість старостів – 8;
- велика кількість дружбів і дружок – 15;
- специфічні рослинні букети на де-

- розкидання цукерків молодою гостям після шлюбу замість обсипання молодих цукром чи вгощання їх медом – 13;
- покладання молодими квітів до пам'ятника полеглим – 2;
- перетанцювання дружок та інших дівчат з вінком молодої – 5;
- гості змушують цілуватися молодих за столом – 2;
- проведення весілля з “тамадою”, а не зі старостами – 1 (Городенка);
- прикрашання воріт, де відбувається весілля, гірляндами – 24;
- молода одягає до шлюбу біле весільне плаття з фатою – 24;
- проголошення тостів за молодих, батьків тощо – 24;
- заміна традиційного медівника тортом – 24;
- ігри на весіллі, особливо “Голубки”, – 24 тощо.

Отже, з весільних обрядів збереглися ті, що пов'язані з економічними відносинами, ігрові, весільні чини, обов'язкова участь у весіллі родичів (до троюрідних). Відновились обряди, пов'язані із церковним вінчанням. Зменшилась кількість тих обрядів, які вшановують родичів, та обрядів, які не зрозумілі і не можуть бути пояснені. Так, очищення молодих вогнем (ведіння короходу та інші) ми зустріли лише в с. Раківці Городенківського району. Коли молода відправляється до шлюбу, біля хатнього порога вона переступає через запалений жмут смоли і наступає на сокиру. До речі, зберігся тут і звичай обдарування молодої під час запрошення нею на весілля. Щоправда, він набрав гумористичного характеру: всі запрошені дають їй по 50 коп. “молодому на очкур”. Побутує тут і такий звичай, як відкривання по дорозі до шлюбу молодою всіх хвірток, де є дівчина на відданю, щоб і вона найближчим часом вийшла заміж.

Сам весільний обряд збіднів і частково втрачає свій як національний, так і місцевий колорит. Майже на грані зникнення обрядові весільні пісні, чим завжди славилось українське весілля. Співи гос-

тей підміняються виступами весільних музик, які не завжди знайомі з весільними обрядами даної місцевості. На грані зникнення використання традиційного одягу, атрибутики молодих. Сама нівеляція весільного обряду зменшує його урочистість, значущість, весілля наближається до звичайної гостини, применшується роль родичів.

**Обряди, пов'язані з народженням та доглядом за дитиною.** Скоротилась кількість традиційних обрядів, пов'язаних із народженням немовляти та доглядом за ним. Найкраще збереглась передродильна частина обрядового комплексу, який регламентує поведінку вагітної жінки, щоб забезпечити нормальний розвиток дитини та створити спокійну обстановку для майбутньої матері. До цього комплексу входять ритуали та ворожіння, пов'язані з майбутнім фізичним, розумовим розвитком, загалом із життям людини, що народиться. Водночас члени родини, медичні працівники повсякчас піклуються про майбутню матір.

Оскільки теперішні жінки народжують дітей у пологових будинках, то майже всі родильні обряди, ритуали і магичні дії при родах відпали. Немало залишилось обрядів і магичних дій, спрямованих на догляд за немовлям та породіллею (зливання воску, шептання, пригощення породіллі та інше). Відбувались певні зміни й у виборі дітям імен. Нині це роблять здебільшого молоді батьки, нерідко наслідуючи моду. Тому багато з них вибирають імена історичних або культурних діячів, улюблених письменників, артистів, спортсменів тощо. До кінця 80-х років ХХ ст. значно скорочувався вибір імен діда й баби. Тепер багато молодих батьків повертаються до цього гарного звичаю. Майже не змінився обряд хрещення та частування кумів.

Таким чином, у порівнянні з весільними обрядами, обряди, пов'язані з родовим та післяродовим періодами, більш стійкі. Їх збереглося близько 55%. Продовжує існувати ритміка народжуваності дітей. Вона трохи відрізняється від тої,

довжує існувати ритміка народжуваності дітей. Вона трохи відрізняється від тої, що була у XIX ст., але поки що вона не розглядалась ні етнографами, ні демографами.

#### **Похоронно-поминальні обряди.**

Серед традиційних родинних обрядів найбільше збереглись похоронно-поминальні обряди. Серед них – похоронні вірування у різні прикмети про смерть того чи іншого родича, оплакування покійника, допомога рідних і сусідів під час поховань, прощання їх із померлим, обряди жалоби, похоронні плачі й голосіння, похоронні пісні, приготування до похорону покійника, відродження у деяких селах звичаю “дарів через деревище” (подібний обряд зафіксований нами у сербів і хорватів, що свідчить про його слов’янське походження). Поминальні обряди – поминальний обід після похорону (“обід”), на 40-ий день та через рік, дні пам’яті померлих, оформлення могил. В останні десять років усе більше й більше відроджуються позабуті обряди.

Трансформація старого обряду в новий зафіксована нами у приміській зоні Городенки та в с.Вікні: замість грушки молоді чоловіки розважаються в іншій від покійника кімнаті гральними картами. Це негативне явище, на жаль, побутує у багатьох селах під час інших родинних обрядів (весіль, іменин, проведів до війська), часто підмінюючи участь гостей у тих чи інших традиційних діях.

Отже, похоронно-поминальні обряди є найстійкішими в порівнянні з іншими родинними обрядами. За нашими підрахунками, їх збереглося близько 70%. Головна причина такої стійкості – високий рівень релігійності мешканців Покуття. Більшість цих обрядів спрямована на підготовку та супровід душі померлого до потойбічного світу, прагнення живих забезпечити їй рай. Інші архаїчні обрядові дії спрямовані на задобрення покійника, щоб він не втручався у справи живих (родичів, сусідів, односельчан), захищення від нього живих істот та рослин.

Підбиваючи підсумки цієї невеликої

розвідки, варто висловити й такі міркування. XX ст. завдало непоправної шкоди українській побутовій культурі, в тому числі й на Покутті, хоча цей регіон можна віднести до тих, де ще частково вона збереглася. Для її відродження необхідно використати всі духовні цінності нашого народу: звичаї, обряди, мораль, етику, родинні відносини, основні принципи виховання, ставлення до державної й приватної власності, до праці тощо. Гарантом такого відродження повинна стати держава, виробивши відповідні стратегічні напрямки розвою побутової культури із урахуванням нових досягнень і тенденцій в науці, економіці, у зовнішній та внутрішній політиці, юриспруденції, мистецтві, моралі. Це, в свою чергу, вимагає:

– Розробити та прийняти державну програму збереження побутової культури українців і, зокрема, традиційної обрядовості.

– Оголосити календарні та родинні обряди пам’ятником духовної культури, які держава бере під свій захист так само, як матеріальні пам’ятки історії, мистецтва, архітектури.

– Створити відповідні наукові центри та їх філіали з вивчення і узагальнення культури та побуту населення Прикарпаття, звернувши особливу увагу на дослідження окремих його регіонів: Бойківщини, Гуцульщини, Опілля, Покуття, частково Лемківщини; включити сюди вивчення культур національних меншин, які проживали і проживають на Прикарпатті, проаналізувавши їх взаємозв’язок із місцевою українською культурою.

– Посилити збиральницьку діяльність пам’яток фольклору та етнографії краю. До цього підключити всі культурні та освітні установи (музеї, навчальні заклади, інші заклади культури і освіти).

– Якнайширше вводити питання обрядової культури до навчальних й виховних програм освітніх закладів. Відновити в усіх школах викладання предмета народознавства. Професійний рівень викладання цього предмета піднести до рівня

– Постійно популяризувати через засоби масової інформації пам’ятки обрядової культури.

– Продовжувати міжрегіональну практику міжобласних обмінів дитячих, юнацьких колективів та організацій під час відзначення календарних свят.

– Посилити роль діючих і новостворених музеїв у популяризації обрядової культури.

Зкладами культури систематично організовувати конкурси, фестивалі, фоль-

клорні огляди з тематики обрядової культури.

– Розробити і ввести в дію програму супротиву проникненню так званих “маскультур” (американської, російської), які ввібрали у себе не кращі зразки своїх національних культур.

– Державному та місцевим бюджетам, спонсорам виділяти кошти на створення відповідних наукових установ, організацію польових досліджень, публікації наукової та популярної літератури з обрядової культури.

## ПРЫНЦЫП ГАРМОНІЎ НАРОДНАЙ МЕДЫЦЫНЕ БЕЛАРУСАЎ І УКРАЇНЦАЎ

Усе мы нярэдка папракаем урачоў у іх бяссілли перад самымі рознымі захворваннямі. Як жа, – кажам мы, – чалавек даляцеў да космаса і сігануў да дна сусветнага акіяна, рашчапіў атам і прыдумаў камп’ютар, а хваробаў менш не стала, а мо нават і больш. Доктары згаджаюцца і стараюцца не ўзгадваць, што на сёння не вызначаны прычыны большасці вядомых немачаў. І паўтараюць часам выслоўе аднаго мудрага чалавека, які аднойчы сказаў: “Усе хваробы – ад нерваў”. Але што азначае – ад нерваў? Народная, традыцыйная медыцына як Усходу, так і Захаду ўсім комплексам сваіх схемаў і рытуалаў сцвярджае: прычынай многіх, калі не ўсіх, хваробаў ёсць дысгармонія ў адносінах чалавека з навакольным светам і з самім сабой.

Увесь Космас у народным светаглядзе беларусаў і ўкраінцаў выступае як адзіная цэласная, упарадкаваная, гарманічная структура. Кожны з яе складнікаў займае сваё, вызначанае раз і назаўсёды месца. Усё жывое на Зямлі надзелена велізарнай жыццёвай сілай і прызванае жыць у суладдзі з навакольным светам. І сам чалавек гэтаксама становіцца часткаю той сістэмы, хаця яму і адводзіцца пэўная, спецыфічная роля ў гэтай шматроўневай, складанай канструкцыі. Але чалавек, надзелены высокаразвітай свядомасцю, – адзіны з усіх жывых аб’ектаў здольны па сваёй ініцыятыве гэту гармонію парушаць. Таму лад падтрымліваецца падрабязнаю рэгламентацыяй паводзінаў, шматлікімі прадпісаннямі, правіламі і забаронамі, што тычацца ўсіх бакоў жыццядзейнасці і быту чалавека. Любое іх нематываванае скажэнне, невыкананне, пагражае парушэннем усяго парадку, што можа адбіцца як на дабрабыце канкрэтнага чалавека, і перадусім на яго здароўі, так і ўнесці дэструкцыю ў

межы ўсяго соцыума – стацца прычынаю эпідэміі ці якой іншай навалы.

Матыў займання чалавекам у структуры Космаса строга адвядзенага яму месца – універсальны для сусветных міфалогій, і нават хрысціянства скарысталася яго ў адпаведным выглядзе і з пэўнай доляй дыдактыкі. Згодна з легендамі, у раі чалавек жыў без няшчасцяў і хваробаў. Але, аднойчы саграшыўшы, ён мусіў спазнаць працу, пакуты, старэнне і смерць. І ўсё гэта сталася як у выніку злых намераў беса, так і праз свядомае пакаранне чалавека Богам. У адной з легендаў Бог, каб пакараць род людскі за грэхападзенне, стварыў 77 хваробаў і аддаў іх у распараджэнне чорту, у другой – д’ябал вынайшоў 77 хваробаў, а Бог у адказ – стварыў 77 лекавых траў.

І што самае важнае, структура арганізма, мікракосм чалавечага цела разглядаюцца ў этнамедыцыне ў судачыненні з касмічным парадкам. Прынцыпы ж арганізацыі Сусвету, макракосму, у сваю чаргу, ізаморфныя прынцыпам будовы мікракосму – чалавечаму арганізму. Менавіта згодна з мадэллю цела чалавека міфапэтычная свядомасць напачатку апісвала наваколле ды і сам Сусвет. Да індаеўрапейскай старажытнасці адносяцца міфы аб паходжанні частак касмічнай ці зямной прасторы з членаў цела чалавека (гл. міфы пра Пурушу, Адама) ці, наадварот, аб стварэнні Першачалавека з розных частак касмічнай будовы. Наагул склад чалавека, яго плоць у канчатковым выніку ўзводзяцца да касмічнай матэрыі, якая легла ў аснову стыхій і прыродных аб’ектаў. Міфапэтычная карціна свету ўкраінцаў і беларусаў, як і традыцыі іншых народаў свету, утрымлівае цэлы клас тэкстаў, што апісваюць правілы атаясамленняў касмічнага (прыроднага) і чалавечага (плоць –

зямля, кроў – вада, валасы – расліны, вочы – сонца, дыханне – вецер). Гэты ж прышчып вызначае мноства прыкладаў мадэлявання не толькі касмічнай прасторы і зямлі ў цэлым, але і іншых сфераў – жылля, начыння, адзення, якія на моўным і экстрамоўных роўнях суадносяцца з назвамі элементаў чалавечага цела. Тут жа шматлікія вышадкі антрапамарфізацыі неадусаўленых прадметаў. Такім чынам, чалавек асэнсоўваўся як элемент касмабіялагічнага свету, уяўленні пра яго здароўе адбівалі гарманічныя сувязі з прыродай, а хваробы – іх парушэнне.

Уяўленні пра здароўе як перадусім гармонію, упарадкаванасць, цэласнасць адбіліся і на моўным роўні, прыкладам таму этымалогія лексемы *цела*. Гіпатэтычная праславянская форма слова *telo* супадае з індаеўрапейскім \**kai-lo*, ст.-слав. *цѣль* у значэнні “здаровы, увесь, цэлы” [1, 73]. Так у самім слове *цела* закладзеная сема яго цэласнасці, а г.зн. здароўя. У рускай мове значэнне “вылечыць” выражаецца лексемай *ис-цел-ить* – вярнуць цэласнасць і страчанае суладдзе. З іншага боку, у беларускіх і ўкраінскіх дыялектах слова *здаровы* мае яшчэ і значэнне цэлы: “Нашто гэту рубашку выкідаць, яна ж яшчэ здаровая”, г.зн. цэлая, гл. таксама ўкр. *живий і цілий, цілий та здоровий*.

Паказальна і тое, што менавіта паняцце нормы складае семантычнае ядро ўсіх вытворных ад караня \**me*, што так далёка рызыйшліся ў інда-еўрапейскіх мовах: “правіць”, “думаць”, “судзіць”, “лячыць”, “мерыць” і г.д. Э.Бенвеніст вызначае значэнне караня \**med*, ад якога і ўзнікла *medeor* (лячыць), як “рашуча прыводзіць да нормы – вядомымі сродкамі – узніклы беспарадак”. “Зыходнае значэнне гэтага караня можна вызначыць як “мера” – не ў сэнсе вымярэння, але ў якасці ўмеранасці, здольнай забяспечыць ці ўзнавіць парадак у хворым целе”. Далей ён піша, што хаця немагчыма звучыць значэнне “вылечыць хворага” да спецыяльнага значэння “змерыць”, усё ж дамінуе ў гэтым выпадку разуменне

менавіта меры [2, 313]. І толькі чалавек выступае як узор суразмернасці, таму вызначэнне адзінага стандарту, не выведзенага з чалавечага цела, можа разглядацца як анамалія. Тут прыгадваецца вядомы матыў Пракрустава ложа. У тураўскіх гаворках “*не ў мой меры*”, “*не ў мою меру*” вымаўляецца як засцерагальны выраз, які суправаджае паказ месца на целе, якое пацярпела ад укуса, хваробы – “не ў мою меру, на езыцы села болячка” [3, 3, 74].

Разам з тым, у беларусаў і ўкраінцаў семантычная блізкасць паняццяў вымярэння і вылечвання дэманструецца і на шматлікіх прыкладах народнай медыцынскай рытуалістыкі і тэрміналогіі. Дзеяслоў *мерыць* ужываецца для абазначэння рытуалаў, сутнасць якіх зводзілася да вымярэння цела хворага, усіх яго суставаў, завязвання на нітцы на кожным з іх вузельчыка і далейшыя маніпуляцыі з той ніткай. Паказальна, сам дзеяслоў набывае значэнне “чараваць” ці “лекаваць” – прыкладам: “Завяду к бабцы, хай памерае дзіцятка”. Мерылі чалавека і па яго ценю: знахар ножыкам шкрабаў зямлю па ценю хворага і затым крэсліў гэтым ножам крыж на яго ілбе. Відавочна, сутнасць такога лячэння – “увесці парадак у беспарадак” – падпарадкаваць растроены арганізм прынятым правілам. І парадак у дадзеным выпадку разумеецца перш за ўсё як суразмернасць [4, 241].

Паколькі любая немач (не толькі ментальная) звязаная з адхіленнямі ад нормы, то, у пэўным сэнсе, на прывядзенне чалавека да нормы разлічаны розныя маніпуляцыі з атрыманымі меркамі – а гэта дзеянні па нейтралізацыі альбо знішчэнні “няправільных”, г.зн. знятых з хворага чалавека мерак. Такая мерка становіцца як бы яго двайніком, на якога “пераводзіцца” хвароба. Пазбаўленне ад яе і набыццё новай раўнавалася да выздараўлення хворага. Прыкладам, украінцы хворае дзіця “завіртаюць, то беруть нитку заполочі, міряють недужого переполохом, потім провіртають дірочку

в одвірках, кладуть туди ниточку, заважаюць дзірочку кілочком. Дзірочка верціца на такой высоті, якій ріст недужога. Як він переросце тую дзірочку, то переполох пройдзе” [4, 103]. І яшчэ адзін прыклад: пры вылечванні падвею “беруть червону нитку, змірююць нею хвораго, накручваюць пп на вінік, кінчык якога відрубваюць перед піччу. На порозі вінік пересікаюць тричі навхрест і забываюць деркач десь у глухий кінец дворы” [6, 9].

Калі здароўе паўстае як норма, гармонія, то хвароба разумеецца як рознага роду ад гэтых норм адхіленні, у тым ліку і “скрыўленні”. Семантычны комплекс крывізны фармуе ўяўленні пра хваробы, адбітыя ў лексемах бел. *гібець*, укр. *гібiти* “хварэць”, рус. дьял. *гибель* “хвароба”, якія ўзыходзяць да \*gybati “гнуць, рабіцца крывым”.

Генетычнае значэнне “быць сагну-тым, скрыўленым” дало шматлікія рэфлексы, якія маюць адносіны да медыцынскай сферы. Праформы \*кьгка, \*кьгкь знайшлі працяг у найменнях хваробаў укр. *корчуха, корчі*, бел. *карожыць* “корчыць, скручваць” і *скарожыць* “паралізаваць”, а таксама *карчыга* ў пракляціі *Каб ты здзелалась карчыгай да й качалась* “каб цябе спаралізавала”. Цэлы шэраг народных пракляццяў арганізаваны вакол насыланьня на чалавека якраз крывізны, скручвання – укр. *Щоб тобі руки-ноги покорчило!* бел. *Каб яго сагнула у крук; Каб табе ручкі ў кручкі, ножкі ў качарожкі; Каб ты корчыўся дзень і ноч; Каб ты скруціўся; Каб цябе звiла да скруціла*. Гэтае кола парэмій сведчыць пра аднясенне скрыўлення да сімптомаў розных хвароб і ўжо гэтым сцвярджае матыў крывізны як вызначальны для канцэпту хваробы наогул.

Натуральна, гармонія мяркуе належную вытрымку прасторавак чыннікаў, ці прынятае размяшчэнне апазіцыяў верх/ніз, правы/левы. І тады беспарадак, парушэнне гармоніі перадаецца ў вобразах іх узаемага пераварочвання. Інтэрнацыянальныя фразеалагізмы пра пераварочванне з ног на галаву свет, пра

дурня і інш., прыкл. укр. *ходити догори ногами, перевернути з ніг на голову*. Калі элементы верху перамяшчаюцца ўніз альбо, наадварот, ніз займае пазіцыю верху, прыкладам, галавы, яе разумовы патэнцыі значна змяншаюцца. Таму адсутнасць розуму ў шэрагу фразеалагізмаў апісваецца ў рэаліях цялеснага нізу, якія ўзялі на сябе функцыю мыслення: бел. *Думай галавой, а не пятой; Больш у яго розуму ў пяце, чым у цябе ў галаве; дурны як бот з дзіркай на левай пяце*. Да парушэння вертыкальнае ўпарадкаванасці арганізму прыводзіць і перэляк – украінцы казалі: “З переляку душа аж у паністарі опинилась, що пальцем затикав” [7, 700], а беларусы раілі ў такіх выпадках дзіцяці надзець вывернутую кашульку на ножкі.

Відавочна, толькі ўпарадкаванасць, гармонія зместу забяспечвае нармальнае функцыянаванне любой сістэмы, і галавы, ці розуму, у прыватнасці. Калі ж у гэтай сістэме, структуры пачынаецца разлад (гл. *шарыкі за ролікі заехалі*), правакуюцца і разумовыя адхіленні. Фразеалагічныя і рытуальныя комплексы сцвярджаюць неабходнасць гармоніі і парадку ў галаве – сістэме, у традыцыйнай мадэлі свету ізаморфнай іншым мікрасістэмам – хаце, начынню і інш. Рознага роду разумовыя адхіленні апісваюцца менавіта праз спасылкі на дэфекты ў структуры семантычных аналагаў галавы – *кацялок не варыць; не ўсе дома і хата на клямцы, крыша паехала*; укр. *башка в тебе безклепа; в твоій голові сім літ не метено*.

Як сведчаць шматлікія прыклады, адхіленні ад нормы, парушэнні гармоніі і ў мікрасістэме твару чалавека гэтаксама паказваюць альбо на яго хваробу, альбо на дэманізм (што, дарэчы, ёсць рознымі праявамі аднаго архаічнага ўяўлення аб хваробе як авалоданні чалавека дэманам). Такі ж прычып можна прасачыць і ў дачыненні, скажам, да вушэй чалавека. З найбольш вядомых і папулярных нават сёння можна назваць фразеалагізм укр. *Ти такой дурний, аж уха холодні* (рус.

*Дурак ты и уши у тебя холодные*, бел. *Дурак халодныя вушы*). Нелагічнае, на першы погляд, прыпісванне дурню халодных вушэй лёгка вытлумачваецца ў кантэксце разумення інтэлектуальных адхіленняў як выніка ўздзеяння на чалавека дэманічных сілаў. І тады дурань семантычна раўнуецца, да прыкладу, з чалавекам асурочаным, агавораным, а г.зн. з тым, хто таксама патрапіў пад варожую экспансію недобразгчліўцаў. І што асабліва паказальна, вернай прыкметай сурокаў, згладу лічыліся якраз халодныя вушы хворага [8, 149].

Яшчэ раз падкрэслім, што здароўе – гэта ўпарадкаванасць у арганізме чалавека, і датычыць гэта не толькі суразмернасці і ладу ў функцыянаванні ўнутраных органаў, але і наўпрост закранае знешні выгляд. І калі сёння мы гарманічнае цела ўяўляем як адпаведнасць нейкім кімсьці вызначаным сантыметрам, то ў традыцыі цела гарманічнае тады, калі яно перадусім прапарцыянальнае цэнтру. Цэнтрам жа цела адназначна бачыўся пуп. Пуп – як бы тая вось, вакол якога арганізаваны парадак, які, аднак, з пупа можа быць “сарваны”. Хварытыя станы пры надрыве абазначаліся як рус. *пуп сдернуть, с пупа сорвать*.

Любое адступленне ад нормы, скажэнне яе – ці гэта кульгавасць, гарбатасць, слепата, немата ці незвычайныя прапорцыі і форма цела – усё выступае ў архаічным разуменні як вынік умяшання антысвету, як яго рэпліка. Здавен апазіцыя свой/чужы асэнсоўвалася з пункту гледжання гармоніі/хаосу, нормы/адхілення. І тады ўсё гарманічнае і ўнармаванае залічваецца да “свойго”, а тое, што выяўляе нейкія хібы, адносіцца да варожага і “чужога”.

Акрамя названых анамалій, так бы мовіць, “знакаў нячыстага”, традыцыя захавала і зваротнае памкненне чалавека да таго боку гарманічнай завершанасці, жаданне яго прылучыцца да чорных сілаў. Ужо як свядомае, наўмыснае падкрэсленне сваёй не зусім (ці не толькі) чалавечай прыроды ёсць стаўленне да ўлас-

нага знешняга выгляду, а менавіта ігнараванне прынятых гігіенічных нормаў. Асабліва строгім было патрабаванне да належнай упарадкаванасці валасоў, прычоскі, якая выконвала функцыі не толькі пола-ўзроставай, але і сацыяльнай ідэнтыфікацыі асобы. І калі хтосьці з вясковай супольнасці меў ускудлачаныя, нехайныя, непрычасаныя валасы, гэта ўспрымалася як знак яго дэманічных схільнасцяў. Беларуска дзялекты захавалі нават негатыўную канатацыю ў найменнях людзей, якія адрозніваюцца знешнім выглядам сваіх валасоў, часцей збытаных – *калмык* “касмыль валасоў” і “чарадзея”, *касмыль* і *касмачыха* “ведзьма”, *кудла* “распусніца”.

У дадзеным кантэксце мэтазгодна прыгадаць такую характэрную для беларускай і ўкраінскай мінуўшчыны хваробу, як *каўтун, ковтун*, вызначальнай рысай якой з’яўлялася збіванне валасоў на галаве ў адну вялікую, склееную, нехайную масу. Семантычны аналіз рытуалаў пазбаўлення ад каўтуна і адпаведных замовы сцвярджаюць разуменне гэтай хваробы як праяўлення нячыстай сілы ў чалавеку, як выніку яе ўмяшання. Характэрна і тое, што менавіта з лексмай *каўтун* этымалагічныя слоўнікі звязваюць слова *калдун*.

Зыходзячы з асноватворнага прычыпу ўзаемнаў у Сусвеце, які абаяецца на семантычную ізаморфнасць мікра – і макракосмаў, што знаходзяцца ў адносінах гармоніі і ўзаемаперакадзіроўкі, рознага роду адхіленні, парушэнні парадку як у межах чалавечага арганізма, так і ў прыродным наваколлі абазначаюцца ў аднолькавых тэрмінах, тэкстах і знаках. Так і этнакультурны тэкст каўтуна ў асноўных (персанажных, хранатопных, акцыянальных і іншых) кодах паўтарае рытуал са сваім «прыродным», раслінным эквівалентам – заломам на полі. Ды і сам жмутак зачараваных каласоў у шэрагу раёнаў атрымаў найменне *каўтун*. Паўсюль вытрымлівалася строгая забарона датыкацца і да каўтуна, і да залома як праяваў іншасвету гольмі

рукамі, супадаюць і маніпуляцыі з імі, і локусы адпраўлення - заломы кідалі ў вір, закопвалі, палілі і г.д.. Зафіксавана і наўпроставяе судачыненне гэтых прадметаў – “бралі ковтуна і делалі залымку – до жыта прывязывалі” (из полевых записей автора).

На дадзеным фоне асабліва паказальным стаецца той факт, што грэчаскае слова *κόσμος* “парадак, светарадак, свет, Космас” узыходзіць да таго ж індаеўрапейскага караня, што і слав. *\*kosmъ* “волас, пасма валасоў” [9, 14].

Але ж чалавек – гэта не толькі фізічнае цела. І жыццядзейнасць абумоўліваецца не толькі і не столькі фізіялагічнымі працэсамі (такімі, як харчаванне, дыханне, выдзяленне і інш.), колькі ўплывамі з нябачнага, неадчувальнага органамі пачуццяў атачэння – уплывамі свету інфармацыі. Гэты свет у поўным аб’ёме ў кожным з нас прадстаўляе душа – нябачная, нематэрыяльная, вечная субстанцыя. Менавіта яе стан вызначае і здароўе чалавека, і яе лёс. Нават самыя радыкальныя матэрыялісты, катэгарычна адмаўляючы само паняцце души, кажуць “душа баліць” і добра ўсведамляюць, што гэта значыць.

Ужо даўно чалавекам было ўсвядомлена, што яго цела і душа складаюць цэласную замкнёную сістэму, арганізаваную па разумных і строгіх законах. І таму нашыя продкі раілі пры захворваннях найперш лячыць душу – адсюль вялікі пласт хрысціянізаваных элементаў у народнай медыцыне – малітвы, царкоўныя атрыбуты, абеты і г.д. Але зрэшты імкненне ў крытычнай сітуацыі да хрысціянскага Бога ёсць працягам язычніцкіх абрадаў стабілізацыі гармоніі.

Калі гармонія парушаецца, а г.зн. узнікае крызісная сітуацыя, неабходныя захады па ўпарадкаванні структуры. Найпершы і універсальны стабілізуючы чынік – рытуал, у якасці аднаго з механізмаў якога выступае спраектаванасць да касмаганічных міфаў. Касмагонія, генезіс

Сусвету служаць як бы мадэллю для фарміравання чалавека. Комплекс усіх замоў наглядна дэманструе генетычную сувязь з рытуаламі крэатыўнага характару, сэнсава залежнымі ад міфалагемы першатварэння. І тады знахар фактычна набывае ролю дэміурга, які наноў стварае чалавека. Як пісаў М.Эліадэ, жыццё нельга проста паправіць, яго трэба пачаць ізноў. Касмаганічныя ўяўленні дыктуюць хранатопную рамку рытуала, уводзяць паказнікі месца, сэнсава ідэнтычнага першацэнтру, часу, спраектаванага да першапачатку, а таксама рэгламентуюць неабходны рэквізіт з яго ідэяй новага, непачатага (=першага) і г.д. Архаічны чалавек у сваіх медыцынскіх рытуалах такім чынам гарманізаваў свет і стабілізаваў сваё ў ім месца.

Падсумоўваючы сказанае, хочацца зазначыць, што традыцыйная народная медыцына беларусаў і ўкраінцаў паслядоўна аддае прыярытэт духоўнаму над цялесным і настойліва падкрэслівае неабходнасць клапаціцца пра інфармацыйны складнік чалавека, яго душу, у той жа ступені, як і пра фізічнае цела. Інакш гармонія немагчымая, а значыць, пад пагрозай і само жыццё.

1. Мартынов В.В. Славянская и индоевропейская аккомодация. – Мінск., 1968.
2. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. – М., 1995.
3. Тураўскі слоўнік. – Т.1-5. – Мінськ, 1982-1987.
4. Свирновская А.В. Функции измерения в лечебной магии // Мифология и повседневность. – Санкт-Петербург, 1998.
5. Иващенко Г. Шептания... // Труды третьего Археологического съезда в России, в Киеве в 1874 г. – К., 1875.
6. Словесна магія ўкраінцаў. – К., 1998.
7. Українські приказки, прислів'я і таке інше / Спорудив М.Номіс. – 1864.
8. Верещакін Г.О народных средствах врачевания, в связи с поверьями // Этнографическое обозрение. – Вып. 3. – 1998.
9. Этимологический словарь славянских языков. – Санкт-Петербург. – Вып. II. – М., 1984.

# МИСТЕЦТВО І НАРОДНА КУЛЬТУРА



## ГУЦУЛЬСЬКИЙ ПЛАСТ ТРАДИЦІЙНОЇ КУЛЬТУРИ УКРАЇНЦІВ

Спільна традиційна культура українців, як відомо, в різних географічних регіонах має свої етнокультурні особливості, що творять основу етнографічного районування України. Відомо також, що ті особливості на тлі традиційної культури всієї території заселення етносу виступають не з однаковою інтенсивністю. Залежно від ступеня й своєрідності вияву в тих чи інших носіїв відмінних етнокультурних рис в межах одного етносу (народу) їх виділяють як окремі субетнічні спільності: етнічні, етнографічні та локальні групи. Етнічна група етносу суттєво виділяється своїми особливими компонентами народної культури: традиціями господарських занять, діалектом, конструкцією, екстер'єром та інтер'єром жител, одяговими ансамблями, характером ужиткового мистецтва, народним календарем, етикою громадського і сімейного життя, віруваннями, обрядами, мелосом тощо.

Російська етнографія, наприклад, у межах російського народу виділяла як етнічні групи донських козаків, камчадалів та деякі інші. Ще на початку ХХ ст. етнічною групою болгарського етносу вважалися македонці, які пізніше стали усвідомлювати себе окремим народом. Явне вирізнення етнічної групи в межах того чи іншого етносу в нових історичних умовах може призвести до її трансформації в окремий народ відповідно до загальних етнотворчих принципів диференціації. В інших умовах етнічна група може підпадати під консолідацію з основним масивом етносу, а її відмінні компоненти культури нівелюватися.

Вважається, що в межах українського народу групи, яка б сутнісно вирізнялась як етнічна, немає. У той же час є групи, особливості етнокультури яких, хоч і в меншій мірі, все ж виразно ви-

діляються на загальному тлі традиційної культури українців. Такі групи і в рамках українського, і в рамках інших народів прийнято називати етнографічними.

На думку більшості етнологів, у межах українського етносу є чотири етнографічні групи: гуцули, бойки, лемки, поліщуки. Перші три замешкують Карпати, поліщуки – географічну лісисто-болотяну та піщаних ґрунтів смугу північніше Володимира–Луцька–Рівного–Новоград-Волинська–Житомира–Києва–Чернігова. Деякі етологи, однак, ділять населення Українського Полісся на дві етнографічні групи: поліщуків, які замешкують Західне (Правобережне) Полісся, та литвинів, які замешкують Східне (Лівобережне) Полісся. Обґрунтовану концепцію на користь того, що населення лівобережного Полісся є окремою етнографічною групою, відмінною від поліщуків правобережного Полісся, обґрунтував київський професор Володимир Горленко [1, 194-200].

В інших регіонах України теж є свої етнографічні особливості, але вони не достатньо виразні, щоб бути підставою для окреслення українців тих регіонів, наприклад, Поділля, Покуття, Волині, “історичної” України, Слобожанщини, Побужжя чи інших, як етнографічних груп. Подоляків, покутян, волинян, полтавчан, слобожан та інших в етнологічній науці прийнято називати локальними групами українського народу. Комплекс компонентів і рис традиційної культури кожного етносу і субетносу формувалася впродовж дуже тривалого історичного періоду. В усякому разі, в межах українського етносу етнокультурні особливості етнографічних та локальних груп простежуються з дописемних часів. Що ж до всього українського народу як відмінної етнокультурної спільності, то його



появу, на думку М.Грушевського, слід відносити до IV ст. нашої ери. “Порогом історичних часів для українського народу, – писав вчений, – можемо прийняти четвертий вік по Христі, коли починаємо вже дещо знати спеціально про нього. Перед тим про наш народ можемо говорити тільки як про частину слов’янської групи” [2, 18].

До найважливіших компонентів традиційної культури, які в комплексі творять культуру етносу чи субетносу, відносять:

– генетичні корені спільності, вирізняючи серед них основні (“первені культури”, за Юрієм Липою [3, 39, 70, 73]) та іншоетнічні вкраплення;

– господарсько-культурні риси, що склалися головно під впливом природного середовища;

– компоненти народної культури, що виникли у процесі історичного розвитку під впливом політичних чинників. На українських землях під дією політичних умов витворилися виразні відмінності в культурі двох частин етнографічної Волині, що від 1772 року опинилися у складі різних держав, в культурі західної і східної частин Поділля, що теж від 1772 року розвивалися в різних державах. Певні відмінності наклалися на традиційну культуру частин Гуцульщини, що зазнавали на собі неоднакового впливу австрійського, угорського, румунського, польського та чеського чинників. Глибоко позначилися на народній культурі українського народу міжвоєнні роки, коли окремі частини України перебували під пануванням чотирьох різних держав;

– компоненти, що витворилися під впливом релігії; у багатьох випадках вони відіграли роль етніфікуючого чинника (серби-хорвати: православні серби, католики-хорвати, слов’яни-мусульмани Боснії); в українському етносі під дією релігії до розриву народу не дійшло.

Раніше, однак, ніж зупинятися на особливостях гуцульського пласту як складової частини всієї української на-

родної культури, її локальній своєрідності та основних компонентах, притаманних лише культурі гуцулів, вважаємо важливим виділити в ній ті риси, які є загальноукраїнськими, свого роду інваріантними, такими, що повторюються в традиційній культурі всіх регіонів України.

До таких відносимо:

– історичні автоетноніми *русини, руські, українці*; практично до середини XIX ст. наш народ на всій території свого розселення називав себе *руськими, русинами, русинцями, руснаками*. В регіоні Карпат і Закарпаття писемні джерела фіксують етнонім *русь* і дохідні від нього вже в XI ст. Угорські аннали називали Емеріха, сина угорського короля Степана, “князем руським” вже під 1031 роком; у 1046 році титул “князя руського” (*rex Ruthenorum*) носив майбутній угорський король Бейла, у 1064 році – майбутній король Гейза, в 1085 році – майбутній король Коломан. У життеписі архієпископа Конрада під 1127 роком Закарпаття було назване “Руською маркою” [4, 16-17].

Принагідно хотілося б зауважити, що факт поширення етноніма *Русь* на Закарпатті вже в першій половині XI ст. зовсім не узгоджується з норманською теорією, згідно з якою і назву нашого народу, і назву держави принесли на Подніпров’я нормани. Важко уявити, ніби якийсь аллоетнонім, що появився у IX ст. на Подніпров’ї менше ніж за 200 літ, міг перетворитися в автоетнонім аж на Закарпатті.

Від середини XIX ст., зокрема від “Закону Божого” кирило-мефодіївців, на східноукраїнських землях утвердився автоетнонім *українці*, що до того тільки спорадично фіксувався на означення руських, русинів, русинців, які заселяли Україну. На Гуцульщині новий автоетнонім *українці* почав поширюватися тільки з кінця XIX ст., співіснуючи паралельно з автоетнонімом *руські, русини, руснаки* до Другої світової війни. Відтоді став основним, хоч не чужою для жителів

Українських Карпат і Закарпаття і сьогодні є народоназва *Русь* та похідні від неї.

Щодо субетноназви *гуцули*, то вона спочатку появилася як аллоетнонім, створений сусідами, та вже в кінці XIX – впродовж XX ст. була прийнята руськими мешканцями навколо гори Говерли від Ломниці і Бистриці Солотвинської на північному заході, попри Битків–Делятин–Надвірну–Яблунів–Косів–Вижницю–Берегомет–Банилів–Підгірний і далі за румунську границю. На Закарпатті – від румунського кордону вверх річкою Тереса, від верхів’я якої, переступивши гірський хребет, і аж до верхів’я Ломниці. Це дуже схематична межа гуцульського краю, вздовж якої гуцульські компоненти культури щораз вклинюються поза нею, так само як і подільські, покутські, бойківські риси є знаними в багатьох місцях Гуцульщини. Приймавши за свою назву субетнонім *гуцули*, мешканці краю навколо гори Говерли завжди ідентифікували себе з вищою, ніж етнографічна група спільністю, з українським народом, який в минулому називав себе *руським*. З позицій своєї русько-української ідентифікації гуцули розрізняли себе з сусідніми народами: румунами, молдаванами, угорцями, а також німцями, євреями, словаками, поляками, циганами. “Ми – руські, русини, українці; вони – не ми, вони чужі”.

Загальноукраїнським пластом субетнічного обличчя гуцулів є українська мова. Гуцульський діалект відносили до української мови практично всі серйозні польські, німецькі, чеські, румунські вчені. Лексична основа, загальні морфологічні норми, стилістика речень в гуцульському діалекті на тлі української літературної мови набули певних особливостей під впливом своєрідного господарсько-побутового укладу, природного середовища, відносної ізольованості культурного життя етнографічної групи, але ці аспекти діалекту лише органічно доповнюють багатство загальнонаціональної мови. Виразнішими є діалектні

фонетичні відмінності, не тільки узагальнені, але, сказати б, дуже деталізовані Михайлом Худашем у розділі “Основні особливості гуцульського говору” відомої монографії “Гуцульщина. Історико-етнографічне дослідження” [5, 51-56]. На основі праць вчених минулого Івана Вагилевича, Івана Верхрадського, Івана Панькевича, Бронислава Кобилянського та інших М.Худаш показав особливості виокремлення в гуцульській говірці голосних фонем –а, –о, –у, –і та редукованих від них, приголосних губних, передньоязичних палатальних, задньоязичних та сонорного –р, випадання окремих приголосних в діалектних словах та деякі інші властивості діалектної фонетики, а також морфології і лексики.

Щораз мимоволі при читанні записів народних пісень, казок, байок, прислів’їв, зроблених українськими етнографами кінця XIX – початку XX ст., складається враження, що багато слів у тих записах, опублікованих, наприклад, в “Етнографічному збірнику”, ніби штучно здіалектизовані. Але навіть якщо та діалектизація у записах адекватно відображала мову гуцулів, та мова виступала цілком зрозумілою для кожного українця.

Наведемо уривок запису Юрка Яким’юка, зроблений в Косівському повіті і опублікований в одному з випусків “Етнографічного збірника” під заголовком “Звірі як громадяни” [6, 338-340]: “Прийшла зима, а звірі ни мали що робити та й зачели виберати радних. Виложили ліству. А потому вибрали лиса на комісаря до виборів. А ек мали бути вибори, лис узев собі заїця і білицу тай видийшов далеко у ліс у велику печеру тай собі набрали з берези кори, ніби того ахта (акта. – С.М.), тай зказав тогди лис до заїця: ти будеш вахмішем, а ти, білице, будеш поштфірир! Тай ідут до виборив”. З позицій сучасної граматики української мови в наведеному уривку із сімдесяти слів можна знайти двадцять п’ять відхилень від орфографічних правил, але вся лексика, за винятком слів, запозичених з

інших мов (*ахт, вахміш, поштфірір*) загальноукраїнська і зрозуміла кожному українцеві. Фонетичні ж особливості слів не є більшими, ніж у польському чи якому іншому діалекті. Принагідно зауважимо, що у записувачів українського фольклору, які робили це в латинській графіці, наприклад, в Оскара Кольберга, аж дуже відмінних фонетичних форм української мови майже не помітно, особливо в записах народних пісень.

Багато загальноукраїнських рис виразно виступають у традиційній матеріальній культурі гуцулів: у крої сорочок, у плануванні інтер'єру житла, в знаряддях обробітку землі, орнаменті вишивок тощо. На глибокий генетичний зв'язок гуцульської хати з українськими хатами з інших регіонів України вказує планування її інтер'єру. Під дією природних чинників проживання в горах, у зоні лісів, великої кількості опадів гуцули виробили оригінальне зрубне житло під високим дахом, критим гонтами, з природною фактурою стін екстер'єру та інтер'єру, з глухими торцевою та напільною стінами, з художньо оздобленими різьбою сволоками та багатьма іншими оригінальними елементами. Але при цьому планування інтер'єру хати є таким, як по всій Україні.

Давній прибулець з-понад Дніпра чи з Волині волею обставин вимушений був робити свою зрубну хату в горах з природною фактурою стін. На розкиданих гірських просторах не завжди можна було знайти білу глину для білення стін, та й в дощовому краї нераціонально було це робити. Але внутрішнє планування хати – інтер'єр новий житель гір зберіг таким, як скрізь в Україні. Під дивилася челястями на чільну стіну, в сторону “двору”, звідки був вхід у сіни, по діагоналі від печі на покутті стояв стіл, за яким обідали й приймали гостей, вздовж напільної стіни між піччю і причілковою (торцевою) стіною влаштувався піл для спання, зліва від входу з сіней на пороговій стіні, також на чільній стіні проти челюстей печі були полиці для деко-

ративного та утилітарного посуду, на причілковій стіні та чільній ближче до покуття висіли образи – хатні ікони. Ця загальна схема інтер'єру гуцульської хати глибоко українська. Зрозуміло, в деталях традиційні хати гуцулів мали багато відмінних варіантів. Польський етнограф Є.Жуковський виділяв дев'ять типів гуцульського житла, а наш сучасник І.Могитич розрізняє аж двадцять типів і варіантів гуцульського житла – від найпростішої зрубною хати до замкнутого комплексу хати з двором – гражди [7, 20].

Єдність гуцульської етнографічної групи з усім українським народом як в плані її генетичних коренів, так і основних рис традиційної культури стверджували не тільки українські історики, але й переважна більшість зарубіжних учених. Ту єдність піддавали сумніву хіба що апологети так званої волоської колонізації А.Стадницький, К.Кадлец, Й.Богдан, І.Ністор, Г.Мотолеску, А.Сава та ін., які намагалися бачити в населенні Карпат нащадків волоських пастуших кочівників, що нібито були провідним субстратом у формуванні карпатських етнографічних груп, але пізніше під впливом українського етносу асимілювалися [8, 4-6].

Звичайно, було б штучно заперечувати роль іншоетнічних вкраплень, окрім слов'янського “первеня”, у формуванні українського етносу, так само, як і його етнографічних груп. Вони тому й виявляються у надрах чи не кожного етносу, що в ті чи інші історичні періоди, в тих чи інших умовах в різні частини етносу-“первеня” вкраплялися іншоетнічні чинники у відмінних кількісних пропорціях. Тобто можемо допускати, що у слов'янське плем'я полян Середнього Подніпров'я влилося більше скіфо-сарматської крові, ніж у плем'я тиверців чи хорватів; в останні ж влилося більше дако-фракійської, пізніше волоської крові; на формування давніх дулібів і древлян, можливо, робили вплив балтські племена і т. д.

Під цим кутом зору польський дослідник Антоні Оссендовський так визначав генетичні корені гуцулів: “Мешканці

верхнього Пруту, на Покутті, дуже характеристичне відмінне плем'я гуцулів, якщо не є волоською гілкою, тільки зрушеною, то, напевне, відламком РУСІ, сильно просякнутим волоською кров'ю. Нема підстав категорично відкидати якогось допливу в середовище гуцулів половецької і тюркської крові взагалі..., враховуючи, що віками молдавське Задністров'я було заселене печенігами, потім половцями” [9, 85].

Одночасно гуцульська етнографічна група володіє великою кількістю лише їй притаманних ознак традиційної культури. І всі автори, які в минулому писали про Гуцульщину – І.Вагилевич, Я.Головацький, С.Витвицький, І.Свенціцький, В.Гнатюк, О.Кольберг, Р.Кайндль, В.Шухевич, Ф.Ржегорж, В.Завадський, А.Онищук, а також дослідники нашого часу М.Мандибура, М.Тиводар, В.Грабовецький, Г.Кожоляк, Чеховський, Р.Федорів, З.Болтарович, О.Воропай, С.Килимник та інші насамперед звертали увагу на специфічні сторони життя гуцульського краю.

Тої специфіки традиційної культури і побуту гуцулів так багато, що навіть сфер її впливу важко перерахувати. Спробуємо звернути увагу лише на дуже виразні і в той же час очевидні особливості гуцулів серед карпатських етнографічних груп та всередині українського народу загалом.

Найперше, що бачать усі українці, що відзначали етнографи і зокрема антропологи Ф.Вовк, В.Бунак, В.Дяченко, С.Сегеда та інші, це те, що гуцули досить виразно відзначаються (у переважній своїй масі) своїм антропологічним типом, зокрема брахікефалією (круглоголовістю) з покажчиком голови 84-85 (співвідношенням ширини голови до її довжини, рівним 84:100, 85:100), темнішим забарвленням волоссяного покриву та його інтенсивнішою густотою на обличчі і грудях, вищим відсотком темнооких (до 15%) та очима мішаної пігментації, відносно високим обличчям, прямим лобом зі слабким розвитком надбрів'я, пе-

реванням опуклих носів: горбоносих – 25% над увігнутими носами (7%) при домінуванні (до 70%) прямоносих та ін. [10, 70-73; 11, 150; 12, 118].

Наявність помітних особливостей в антропології гуцулів свідчить, безумовно, про те, що комбінація їх генетичних біологічних “первенів” має дещо інші співвідношення від тих, що визначали морфологію біологічних рис українців на інших теренах їх формування і проживання. Як ми вже зазначали, в регіоні Гуцульщини на слов'янську біологічну праснову в інших співвідношеннях, ніж це було на Подніпров'ї, Поліссі, Волині, західніше в Карпатах, на Поділлі тощо, накладалися скіфо-сарматська, дако-фракійська, готська, тюркська та інші “домішки”.

Другою, знову ж таки дуже очевидною відмінною рисою гуцулів, зокрема їх традиційної культури, є те, що основу їх матеріального буття забезпечувало не землеробство, як це було на інших українських землях, а тваринництво. Воно, а не землеробство, давало більшу частку доходів для сім'ї і надавало відмінної специфіки побутовій культурі, народному календареві, демонології і віруванням, народним знанням, народній медицині і ветеринарії, господарській лексиці, а отже й діалекту.

Звичайно, гуцули знали і землеробство та городництво. Але ці галузі господарства доповнювали скотарство. Із землеробських культур вирощували овес, ячмінь, картоплю, капусту, бобові та інші городні культури, також кукурудзу, яка здебільшого не достигала, а у вищій гірській зоні її взагалі не сіяли, так само як і не розводили садів. Ця природна небагатна для землеробства причина силою обставин змушувала гуцула добувати засоби до життя шляхом розвитку тваринництва. Як пише сучасний авторитетний дослідник народної культури населення Карпат Михайло Тиводар, “скотарство переважало над землеробством практично у всіх селах гуцульського високогір'я” [13, 56]. Цю аксіому

стверджувало багато дослідників життя і культури гуцулів: Я.Головацький, Ю.Федькович, Б.Ваврошек, Р.Кайндль, В.Гнатюк, Г.Хоткевич та інші. Р.Кайндль зазначав, що худоба для гуцула є найбільшим скарбом. Гуцул без худоби – це бідняк. Коли гуцул гуцулові хотів виявити особливі почесні, то дарував йому худобину. Іноді навіть за похоронною процесією гнали кілька голів худоби. В.Гнатюк у мові гуцула зауважив свого роду любовне ставлення до худоби. Йдучи годувати її, гуцул казав: “Треба дати волам обід”; “Треба дати корові вечерю” [13, 56-57].

Оце домінування скотарства над землеробством наклало значний пласт оригінальної, неповторюваної ніде-інде в українській мові лексики на гуцульський діалект: *бануш*, *баштанник* (старий голчастий ліс), *бесаги*, *бовгар*, *бундз*, *ватаг*, *ватра*, *вориня* (огорожа з жердок), *вурда*, *царинка*, *чапаш* (стежка звірів), *дробета*, *гражда*, *гайно* (берлога), *гусьленка*, *кечера*, *кішниця*, *колиба*, *кошеріше*, *кошери*, *куява* (луг), *лісна*, *лісовий*, *лісник*, *маржина*, *мазанка* (сорочка, просякнута лосем), *негура* (мгла), *нічниця*, *одчин* (протимагія), *плай* (дорога худоби), *струнка*, *сутки*, *швари* (висока трава) *терх* (юки на конях), *теркили*, *завідця*, *жеглище* (вогнище) і інші слова.

Перевага тваринництва позначилась на громадському побуті. Тільки тут відомі полонинський хід, способи розрахунків “депутатів” чи “завідців” з газдами, власниками худоби на полонинському випасі, молочними продуктами [14, 42-46, 169-171], особливі повір’я та фольклор.

Характеристичною особливістю традиційної культури Гуцульщини були поселення та житла. Природні умови гір з розташованими на великих відстанях між собою придатними для будівництва, для випасу, для заготівлі лісоматеріалів, для забезпечення водою, ділянками зумовили відносно велику розкиданість дворів у поселеннях, часто на багато квадратних кілометрів, з безсистемною формою розміщення. Орієнтаційною віссю таких по-

селень, як правило, служила ріка, при якій пролягала головна сільська дорога. Віддаль між селянськими дворами часто становила кілька сотень метрів, а то й кілька кілометрів [15, 38-40].

Багато квадратних кілометрів займали поселення і в околицях Жаб’єго, в тому числі Криворівня, Яворів, Космач, Красник, Кривпільля, Ворохта та інші. Ніде в інших регіонах таких поселень не було. Подібні ще існували лише на Бойківщині та Лемківщині, але в цих зонах землеробство разом з городництвом у структурі доходу горянської сім’ї переважало над тваринництвом, а з огляду на наявність значних суцільних масивів плодородних площ селянські садиби часто мали відносно суцільну забудову, а села – правильне планування.

Попри загальноукраїнський тип планування інтер’єру гуцульської хати, за своєю конструкцією і технікою будівництва, за матеріалом, з якого її будували, за зовнішнім виглядом, навіть за фундаментом вона – явище оригінальне в українському і світовому народному будівництві. Маємо на увазі лише традиційну хату, бо сьогодні в горах все більше поширюється житловий будинок скоріше міського типу, виконаний за професійним проектом. Особливою оригінальністю відзначався гуцульський закритий тип двору – гражда, виникнення якої також було продиктоване розкиданістю садиб у горах, де потрібно було більше дбати про захист не тільки від звіра, але й від небажаного “гостя” – лихої людини. Площі гражд були дуже різними, в залежності від заможності й спроможності господаря рівнялися від 110 кв. м до 600 кв. м. В гражду нерідко входили стайня, комора з ямами, двір, у дуже багатих – було кілька дворів, пасіка. Гражда була замкнута по периметру зовнішніми стінами хати, господарських будівель, спеціальними стінами. При загальній відкритості гражди зверху переходили між будівлями могли бути критими [15, 167-170]. Перлиною в українській народній культурній архітектурі виступає гуцульська церква.

Кодовим знаком гуцула поза Гуцульщиною є його одяг, про що написані цілі книги. Скажемо лише, що як за загальним ансамблем, так і за більшістю окремих своїх компонентів костюм гуцула є винятково своєрідним. Оригінальними є такі його компоненти, як кептарі, запаски, гачі, холошні, крашениці, поркениці, гуні, крисані, ходаки, аксесуарні доповнення череси, тобівки, лискавки, хрестики, силянки, порошниця, топірці, китиці, мошонки тощо. Костюм гуцула виділяється своїм колоритом. При цьому, однак, чи не кожне гуцульське село відзначається особливостями своєї традиційної культури, в тому числі й одягом. В одних селах вишивки, аплікації, металеві бляшки, позументи на кептарях виконані у світлішій гамі кольорів, в інших – у темнішій. Різноколірними в різних селах є крашениці, гачі, різноорнаментними є запаски, череси і т. д. І все ж цілісність одягового ансамблю саме як неповторного гуцульського зберігається. Подібно до того, як заняття тваринництвом, особливо пастушим, зробило свій відбиток на лексиці діалекту, так і своєрідні одяжі та їх елементи мають на Гуцульщині часто як ніде-інде неповторні назви.

Нема потреби доводити, наскільки неповторними є гуцульські художні традиційні промисли: художня обробка металу, різьба по дереву фігурна та декоративна в поєднанні з інкрустацією та інтарсією, художня кераміка, художня обробка шкіри, художнє ткацтво, килимарство і вишивка та інші промисли. Феномен гуцульського ужиткового та декоративного мистецтва давно привернув увагу українських та зарубіжних учених. В останні десятиріччя про різні жанри народного мистецтва Гуцульщини писали П.Жолтовський, К.Матейко, А.Будзан, Л.Суша, Р.Захарчук-Чугай, М.Моздир, Ю.Лащик, Г.Горинь, О.Никорак, М.Сахро та інші автори.

Художні вироби з гуцульського краю – чи не кожна річ – є настільки характеристичними, що їх завжди є всюди в Україні, в Польщі і Росії, в Канаді і

США, в Австрії і Німеччині та інших краях безпомилково приймають за кодові знаки, художні символи Гуцульщини й України загалом.

Так само в духовному житті гуцулів, в обрядах і звичаях, в народних віруваннях і демонології, в усній і музичній творчості є багато того, що свідчить про нерозривний зв’язок з усією Україною. Досить назвати традиційний весільний обряд, основні складові частини якого є інваріантними, властивими для обряду в більшості місцевостей України. Так само “загальноукраїнськими” якостями наділені основні герої гуцульської демонології – відьма, однаково “родима” і “навчена”, упирі, бісаки та інші. Разом з тим багато неповторності було властиво для похоронного обряду на Гуцульщині. Невідомим поза Гуцульщиною був чародійник гір Чугайстер. Особливими ритуалами відзначалось пошанування вогню на полонинах, майже універсальним в народній уяві, глибшим, ніж це було в інших регіонах України, виступало одухотворення природи: гір і скель, джерел і потоків, дерев і квітів.

Зрозуміло, визначення місця традиційної культури гуцулів у всій народній культурі українців – завдання багатоаспектне. В різних сферах побуту, матеріальної і духовної творчості загальноукраїнські та особливі риси культури, властиві лише для Гуцульщини, виступали та ще й досі виступають у різних співвідношеннях. Для дослідників народної культури і побуту однаково важливо вивчати як їх загальнонаціональні сторони і компоненти, так і їх відмінні риси, що в комплексі із загальнонаціональними творять феномен гуцульської культури.

1. Полісся: мова, культура, історія. – К., 1966.
2. Грушевський М. Історія України-Руси. – Т.Т. – К., 1991.
3. Луца Ю. Призначення України. – Львів, 1992. – С.39, 70, 73.
4. Тиводар М. Короткий нарис історії Закарпаття // Закарпаття: народознавчі роздуми. – Ужгород, 1995.
5. Гуцульщина: Історико-етнографічне дослідження. – К., 1987.

6. Етнографічний збірник. – Т. XXXVII–XXXVIII // Українські народні байки (звіринний епос) / Зібрав Володимир Гнатюк. – Львів, 1916. – Т. I–II.
7. Данилюк А. Скарби народної архітектури Гуцульщини. Етнографічний нарис. – Львів, 2000.
8. Гошко Ю.Г. Населення Українських Карпат XV–XVIII ст. Заселення. Міграції. Побут. – К, 1976.
9. Ossendowski F. Antoni. Noculsczyzna. Gorgany i Czornogora. – Poznan, 1990.
10. Дяченко В.Д. Антропологічний склад українського народу. – К., 1965.
11. Макарчук С.А. Антропологічні риси українців // Етнографія України. – Львів, 1994.
12. Сегеда С. Антропологічний склад українського народу. Етногенетичний аспект. – К., 2001.
13. Тиводар М. Традиційне скотарство Українських Карпат другої половини XIX – першої половини XX ст.: Історико-етнографічне дослідження. – Ужгород, 1994.
14. Мандибура М.Д. Полонинське господарство Гуцульщини другої половини XIX – 30-х років XX ст. – К., 1978.
15. Сілецький Р. Сільське поселення та садиба в Українських Карпатах XIX – початку XX ст. – К., 1994.

## НАРОДНЕ МИСТЕЦТВО ГУЦУЛЬЩИНИ: ГЕНЕЗИС, ПРОБЛЕМИ, ПЕРСПЕКТИВИ

Народне мистецтво – це особливий духовний продукт народу, який створюється природньо за існуючою мистецькою традицією і особливою візією народного майстра.

Відомо кілька припущень про час виникнення народного мистецтва. Так, французький учений Андре де Моран відносить поширення народного мистецтва до XVIII ст., хоч і не виключає його існування ще й раніше [1, 420]; польські дослідники К.Півоцький вважав XVI ст. часом його формування [2, 34], а А.Блаховський відзначає його появу в дохристиянську епоху [3, 60]; російський культуролог М.Каган віддаляє початки “первісного фольклору” аж у палеолітичну добу [4, 453-459]. Останні версії видаються найпродуктивнішими. Початки народного мистецтва, на нашу думку, вірогідно визначати одночасними із появою елітарної мистецької традиції, тобто з кінця неоліту або з епохи енеоліту. Чи означає це, що народне мистецтво Гуцульщини також бере початок з епохи міді й бронзи? Звичайно, оскільки археологи обґрунтовують, що заселення території Гуцульщини почалося саме з цієї епохи або й раніше [5, 63].

Важливо, що зміст і значення народного мистецтва змінювалися водночас із цивілізаційними процесами, а згідно з характером історичної традиції його можна поділити на стародавнє, давнє, нове й новітнє.

Доба нового народного мистецтва Гуцульщини окреслюється часовими рамками XVI – першої половини XIX ст. Творів цього періоду дійшло дуже мало, тому вченим доводиться сьогодні з великою обережністю крок за кроком виявляти та інтерпретувати ті творчі явища, котрі ще зберігають сліди давніших поганських традицій та різноманітні мистецькі впливи [6;7;8].

Новітня доба етномистецтва Гуцульщини розпочалася з другої половини XIX ст. у гострій конкурентній боротьбі із засиллям художньо-промислових товарів, що постачались навіть на віддалені ринки Українських Карпат. Саме тоді стають відомі імена майстрів кераміки Бахметюка, художньої обробки дерева Шкрібляків, металірства Дудчаків. Цей період охарактеризований у науковій літературі найповніше. Піонерські праці В.Шухевича, Л.Вербицького, Т.Северина та Я.Фальковського згодом доповнили монографічні дослідження вчених, які вийшли друком у 1950-1960-х рр., зокрема Любові Сухой, Ірини Гургули, Антона Будзана, Катерини Матейко, Савини Сидорович та інших.

Найскладнішим є питання генезису, а точніше визначення давніх художніх параметрів народного декоративного мистецтва Гуцульщини, що в часових вимірах співпадає з періодом Київської Русі. Для висвітлення питання зручним є компаративний аналіз, який дає можливість окреслити різноманітні рівні спорідненості чи відмін. Так, різьблені церковні напрестольні хрести та ручні для благословіння, які розповсюдились на Гуцульщині і Покутті з XV ст., свідчать про тісний зв'язок з давньою мистецькою традицією Галича. Зокрема, характерні у цьому плані орнаментальні мотиви у вигляді різьблених скісних хрестиків, зубців, кіл, сітки тощо. Важливо, що ці мотиви, символи і оберіги як давньогалицька спадщина зустрічаються на багатьох побутових предметах, передовсім на різьблених хатніх іконах, сволоках, одвірках та іншому [9, 213, 260, 239, 405].

У цьому ж контексті варто розглядати і розповсюдження на Гуцульщині з XVII ст. дрібного ливарництва з латуні («мосяжу») чоловічих нагрудних хрестів,

жіночих прикрас, кресал тощо. Вірогідно, що джерела карпатського народного ливарництва і гравірування сягають ще часів княжого Галича. Здається, що іскри давньої металоробної традиції довго й майже незримо тліли, щоб у сприятливий час заяскравити знову [10, 145].

Вражаючою спорідненістю позначені кістяні вироби (гребені, колодки для ножів і т. ін.) давнього Галича, й аналогічні предмети з Гуцульщини XVII–XIX ст., прикрашені гравірованими колами з крапками, так звані “очка”, що дає підставу вбачати тривалу сталість мистецької традиції косторізного ремесла.

У гуцульській і покутській кераміці XVIII–XIX ст. пружні й кулясті форми горщиків, баньок нагадують посуд, що вийшов з горнів давньогалицьких ремісників. Керамічний свічник із Галича на десятигранній та напівсферичній ніжці не має аналогій у новітньому гончарстві, зате є дуже подібні свічники XIX ст., вирізані з дерева. Так само не знайдено пояснень, чи випадково клиноподібний орнамент гуцульських килимів початку XX ст. перегукується зі структурою клинчатого декору керамічних плиток підлоги Благовіщенської церкви Галича (вперше зауважив М.Фіголь) [11, 131].

Правдоподібно, що вже у XIV ст. багато прикрашений одяг галицьких бояр став об'єктом безперешкодного наслідування заможними господарями у весільній обрядовості Гуцульщини. Здається, що саме на цьому сприятливому ґрунті запозичень та інспірацій згодом з'явився пишній святковий одяг гуцулів і дещо стриманіший бойків, покутян і подолян [10, 146].

Отже, генезис народного мистецтва гуцулів має численні різночасові джерела, нашарування багатоаспектних художніх явищ дуже давніх, давніх і нових, що не завжди є результатом дії прямої безперервної традиції.

Проблеми народного мистецтва Гуцульщини почалися уже в 1970-х роках. Потужний “сувенірний бум” породив не тільки масову експлуатацію художньої

традиції, але й ерзац-підробку під народне мистецтво. Втім, ідеологічні фанфари ще голосно сурмили про розквіт народного мистецтва Гуцульщини, і, здається, ніщо не віщувало повного краху гігантських художньо-виробничих об'єднань, у яких працівників налічувалося тисячами, а обсяг випущеної продукції в десятках мільйонів доларів [12, 113–115]. Катастрофа настала на початку 1990-х рр., коли забракло привозних матеріалів, не вистачало коштів на енергоносії та найголовніше – не стало ринків збуту.

Сьогодні, після закриття майже всіх колишніх підприємств народних художніх промислів, переважна частина майстрів залишила малоприбуткове зайняття, інші працюють “на базар”, намагаючись виготовити якнайбільше, бо скупники забирають якнайдешевше. Звідси гуцульський кіч заповнив не тільки Косів, Яремче чи Івано-Франківськ, але й Львів, Київ і Одесу. Твори талановитих майстрів губляться в масовій сувенірщині.

Постає питання: як створити заслін очевидній халтурі, що видає себе за народне мистецтво Гуцульщини? О.Голубець, висловлюючись про можливість існування осередку народного мистецтва на початку XXI ст., зауважує: “Народне мистецтво, незважаючи на зусилля, скеровані на його порятуюнок, занепадає або, у кращому випадку, еволюціонує у нові форми, знецінюючись і втрачаючи автентичність. Виникає закономірне запитання: чи можна, хоча б теоретично, зберегти осередок народного мистецтва у суперечливих і бурхливих ритмах суспільства початку XXI століття?.. Програма державна підтримка в нинішній ситуації є надто примарною. Отже, виникає проблема розумного приватного організатора, мецената, який володіє достатніми коштами, здатен налагодити постійний збут виробів, їх широку рекламу і популяризацію, створити штат менеджерів, які зможуть зробити ці вироби модними і бажаними у широких колах громадськості... Чи є у нас такі меценати? Мабуть, що ні. Тому майбутнє існуючих і

відродження неіснуючих осередків традиційного народного мистецтва викликає поки що великі сумніви” [13, 4]. Певно, цією точкою зору не можна знехтувати, як і не слід її беззастережно спростовувати. На користь міркування О.Голубця говорить і те, що згасання і зникнення народного мистецтва у передових країнах Західної Європи припадає ще на першу половину XIX ст. В Україні занепад окремих осередків народного мистецтва почався в кінці XIX ст. [14, 140–143; 15, 48].

Протягом минулого століття народне мистецтво оголошували мертвим щонайменше тричі. Кому вигідний його відхід? Передовсім постмодерністським концептуалістам і “кічменам”, які виготовляють сурогати артефактів, що давно готові зайняти художній простір, територію традиційного мистецтва, перейняти деякі методи творчості, зберегти споживачів, але відкинути традиції й високу майстерність. Утім, наприкінці XX ст. в них появились власні інтелектуальні “гробарі” – це творці net-art (мистецтво всесвітніх комп'ютерних мереж), які пророкують загибель постмодернізму. Ось як про це говорить І.Шелковський: “До кінця XX ст. мистецтво дедалі більше нагадує вичерпану вугільну шахту: вона не рентабельна, її продукції більше ніхто не потребує... Сучасний авангардизм став справжнім академізмом – невірний, холодний та залишає усіх байдужими... До якої з минулих епох ми б не звернулися, сучасникам завжди здавалося, що мистецтво стоїть на краю безодні, що ось-ось і воно загине. Що ж робити, як же врятувати його? Що в наші дні може зробити держава, суспільство з цією метою? А нічого. Всі заходи будуть марними і лише збільшать біду. Мистецтву потрібно дати спокій. Воно повинно померти і відродитися знову своїм природнім шляхом” [16, 40].

Новоявлений російський пророк явно переобтяжений оптимізмом щодо “відродження мистецтва природнім шляхом”. Твердження сумнівне, бо аудіовізуальний напрям не є продовженням чи

“відродженням”, а лише глобальним розширенням артвізуальних можливостей. Щодо народного мистецтва, то воно чомусь не відродилося в Англії, Іспанії, Німеччині, Франції та інших країнах.

Прогнозування перспективи чи принаймні існування осередків народного мистецтва Гуцульщини XXI ст. втім, як і передбачування будь-якого іншого культурного процесу, – це спроба моделювати майбутнє, визначити науково обґрунтовані орієнтири практично-творчої діяльності із урахуванням тих перспективних завдань, які мають бути вирішені вже сьогодні. Характер складності й ризикованості цього завдання полягає у майже цілковитій відсутності теоретичного механізму для його виконання. Звідси виникає потреба із аналізом гіпотез, фактів і будівництвом мистецьких моделей водночас зводити “теоретичні риштування”.

У XXI ст. головною закономірністю світового розвитку буде глобалізація або інакше увсесвітнення. Глобалізація розвитку, глобальна трансформація, глобальна інтеграція – це об'єктивні процеси нової ери. Історично склалося, що світ глобалізується з давніх часів. Принаймні виразно ці об'єктивні процеси стали помітні з доби середньовіччя, про що писали вчені починаючи з XV ст.

Важливо, що глобалізація торкнулася не тільки торгово-фінансових, ринкових відносин, але й мистецтва. Так, культурна глобалізація невідворотно діє через засоби масової комунікації, повсюдно нав'язуючи нові шкали цінностей, як правило, свавільні і нерідко бездуховні. Руйнується докільля природи, розмиваються національні та регіональні художні традиції. Така ситуація може призвести до того, що глобальне мистецтво майбутнього стане мистецтвом соціального і віртуального абсурду.

Політика антиглобалізму, на думку О.Білоруса, нічого Україні дати не може [17, 46]. Необхідно прийняти гру глобалізаторів, вступити в конкуренцію у галузі культури і мистецтва. Запорукою і базою

## ДАВНІЙ УКРАЇНСЬКИЙ ФОЛЬКЛОР ГАЛИЧНИНИ І ВИКОРИСТАННЯ ЙОГО СУЧАСНИМИ КОМПОЗИТОРАМИ

вим рівнем розвитку народного мистецтва в наступні десять – двадцять років будуть давні мистецькі традиції, джерела яких сягають кількох тисячоліть (спадщина археологічних культур, християнське мистецтво епохи середньовіччя тощо). Навіть у творах художнього дерева “до шкрібляківського” часу зберігаються давні орнаментальні мотиви, які можуть увійти в мистецтво майбутнього.

Певний шанс для збереження народного мистецтва дають важливі державні документи, як-от: “Закон України про народні художні промисли” від 21 червня 2001 року і Постанова Кабінету Міністрів України від 13 березня 2002 року “Деякі питання реалізації “Закону України про народні художні промисли”. Вони можуть регламентувати і впорядковувати складні випадки творчої діяльності як організованих підприємств, так і окремих майстрів. Але через пасивність працівників Міністерства культури і мистецтв України, а також обласних управлінь культури “Закон України про народні художні промисли” досі не почав діяти.

Для відродження народного мистецтва Гуцульщини варто розробити на перспективу відповідну програму. З цією метою слід підняти клопотання перед Президентом і Кабінетом Міністрів України про створення у Косові заповідної території народного мистецтва. До її складу можуть входити такі об’єкти:

- а) підприємства народних художніх промислів і творчі майстерні;
- б) Косівське відділення Національної спілки народних майстрів України;
- в) Косівське відділення Національної спілки художників України;
- г) Косівський музей народного мистецтва;
- д) Косівський державний інститут прикладного та декоративного мистецтва;
- е) Косівський центр наукових досліджень, створений на базі інституту.

Це дасть можливість планомірного проведення історико-мистецьких досліджень, впровадження економічних важелів стимулювання розвитку осередку. Народне мистецтво Гуцульщини міцним корінням глибоко ввійшло у рідну землю, а міфічним гіллям сягає просторів всесвіту, надійно зберігаючи пам’ять про етнічне минуле.

джень, впровадження економічних важелів стимулювання розвитку осередку. Народне мистецтво Гуцульщини міцним корінням глибоко ввійшло у рідну землю, а міфічним гіллям сягає просторів всесвіту, надійно зберігаючи пам’ять про етнічне минуле.

1. *De Моран А.* История декоративно-прикладного искусства. – М., 1982.
2. *Piwocki K.* O historycznej genezie polskiej sztuki ludowej. – Wrocław, 1953.
3. *Blachowski A.* Dziedzictwo sztuki ludowej – kilka refleksyjna czasie // Twórczość Ludowa. – 1999. – Nr 3-4.
4. *Kagan M.C.* Эстетика как философская наука. – СПб., 1997.
5. *Бандрівський М.* Археологія Косівщини і суміжного з нею краю // Старожитності Косівщини. – Івано-Франківськ, 1999.
6. *Боньковська С.* Синкретичні мотиви на гуцульських нагрудних хрестах // Українська Хрестологія. – Львів, 1997.
7. *Моздир М.І.* До генези намогильного знака в Україні // Народознавчі Зошити. – 1995. – № 2.
8. *Станкевич М.Є.* Дохристиянська генеза українських сакральних пам’яток деревообробництва XVII-XIX ст. // Альманах’ 94: Львівська академія мистецтв. – Львів, 1995.
9. *Станкевич М.* Українське художнє дерево XVI–XX ст. – Львів, 2002.
10. *Станкевич М.* Давньогалицька мистецька традиція і культурні парадигми перехідних епох // Галич і Галицька земля у державотворчих процесах України. – Івано-Франківськ-Галич, 1998.
11. *Фіголь М.* Мистецтво Стародавнього Галича. – К., 1997.
12. Народні художні промисли УРСР: Довідник. – К., 1986.
13. *Голубець О.* До питання про можливість існування осередку народного мистецтва на початку XXI століття // Сучасне народне мистецтво України: теорія і реальність. – Львів, 2002.
14. *Blachowski A.* Skarby w skrzyni malowanej czyli o sztuce ludowej inaczej. – Warszawa, 1974.
15. *Шмагало Р.* Володимир Федорвич і культурний розвиток Галичини в кінці XIX – на початку XX століття // Наукові читання Святослава Гординського. – Львів, 1995.
16. *Вишиславський Г.* // Візуальне мистецтво 80-90-х у культурному контексті XX сторіччя. – К., 1999.
17. *Білорус О.* Глобалізація і національна стратегія України. – Броди, 2001.

Українська фольклористика в процесі свого розвитку виявила великі потенційні можливості впливу на суміжні галузі гуманітарних наук, зокрема на становлення літературознавства, історіографії та культурології. Це найбільш яскраво виявилось в останній чверті XIX та першій третині XX ст. Паралелізм наукових пошуків ґрунтувався на усвідомленому підході до народної творчості давнього періоду як джерела інформації про старовинність національної культури і водночас ідеологічного чинника в тогочасному суспільному житті.

Під таким кутом зору варто синтезувати деякі погляди визначних українських учених того часу – М.Грушевського, К.Сосенка та Ф.Колесси, котрі у своїх студіях над українським фольклором досягли визначних результатів і тим засвідчили високий рівень українських культуротворчих змагань. Предметом їх наукових зацікавлень стали давні обрядові жанри народної творчості, дослідження яких проводилось у вказаних напрямках відповідно до наукових інтересів учених. Характерною і спільною рисою їх праць є застосування засобів літературознавчого, мовознавчого, філософського та естетичного аналізу, що дозволили виявити у досліджуваних творах змістовну та формальну структуру, а також особливості світовідчуття, естетичного й етичного елементів давньої української культури.

Найбільш системно-концептуальними результатами вирізняється серед обраних досліджень праця М.Грушевського “Історія української літератури”, перший том якої присвячений давньому українському фольклору. Така увага науковця до жанрів народної творчості пояснюється його поглядами на історію укра-

їнської літератури, в якій учений досліджує риси динамічної художньої системи. Вона виявляється не тільки в зовнішніх рисах, а й у вичерпній основі для розвитку власних структурних частин. Цим забезпечена також і незмінність суттєвих складових її структури в еволюційному оновленні та розвитку, тобто національні вагомні риси, які за переконанням М.Грушевського, зберігаються під інтенсивними впливами інших культур.

Основою “красної словесності” дослідник вважає усну народну творчість у всьому багатстві жанрів, а в студіях над давнім періодом її розвитку головну увагу надає вивченню пісенних жанрів. Принцип добору матеріалу М.Грушевський подає в розділі “Завдання історії літератури”, де читаємо: “Історик літератури при доборі матеріалу кладе головну вагу на сю чи ту прикмету творів, в залежності від того, з якого боку він підходить до свого завдання – яку мету собі ставить... Коли він розпоряджує матеріалом багатим, всестороннім добре збереженим, він може вибирати з великого запасу традиції тільки найважливіше і найхарактеристичніше...” [1, 49].

Простежуючи еволюцію жанрів усної народної творчості, М.Грушевський прагне виявити в окремих періодах характерні психологічні прикмети, або “характер традиції”, який і визначає прикмети жанрів у їх історичному розвої. В об’єднанні творів усної традиції в загальне визначення “красної словесності” відтворилось розуміння тісного зв’язку між окремими видами мистецтва, “що ґрунтується на ритмовім руху: на ритмі в часі, а не в просторонні. Се, крім поезії в широкім значенні, тоніка взагалі: музика, спів – і танець” [1, 61].

Підтримуючи погляди про па-

ралелізм та аналогії процесів у споріднених видах творчості, М.Грушевський доводить синкретичність давньої поетичної (в широкому розумінні слова) творчості. Для досягнення якнайбільшої вагомості доказів оригінальності українського народно-поетичного фольклору, дослідник у студіях над давньою словесністю застосовує не тільки літературознавчі методи. Наприклад, у розділі “Відгомони творчості родоплемінних часів” він звертається до музикознавчих методів, використовуючи досягнення у галузі музичної етнографії, зокрема метод Ф.Колесси щодо найдавніших типових форм обрядової традиції – замовлянь, голосінь, величань і епічних дум\*.

Ці ж методи використовуються для семантичного аналізу молитов, заклинь, текстів похоронної обрядовості, в яких М.Грушевський прагне реконструювати поетичний склад, ритміку, а, головне, причетність до давніх міфологічних вірувань. Отже, спільність наукових інтересів простежується і в напрямках досліджень, з тією різницею, що Ф.Колесса у зв'язку з творчими уподобаннями більше уваги надавав музичним жанрам і на них будував свої висновки про синкретизм пісенно-поетичної творчості та її композиційних елементів. М.Грушевський у своїй “Історії української літератури” розвинув погляди Ф.Колесси про етнологічний розвиток музичного фольклору, поширивши їх на всю систему жанрів “красної словесності”.

У 1928 році у Львові було опубліковано працю, значення якої в українській етнографії та фольклористиці могло б бути за інших суспільно-політичних умов більш помітним. Це – “Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого вечора” К.Сосенка, предметом розробки якої були давні пі-

сенні зразки українського народу. Сам автор так визначив мету свого дослідження: “Ствердити велику старинність українського народу, його велику самостійність культурної творчості та оригінальність і автохтонність української культури, а тим самим автохтонність її творця” [2, 3]. Розв'язання поставленої у науковій розвідці проблеми вимагало використання та осмислення матеріалу різнопланового характеру та методів різних галузей гуманітарних знань.

Значення цієї праці виходить далеко за межі порівняльної фольклористики і, як і дослідження М.Грушевського, піднімається до системно-концептуального узагальнення. Ксенофонт Сосенко поглибив погляди на національну традицію, що була властива тогочасній етнографії. Цікавою рисою його студій є обмеження двома жанрами старовинної обрядової творчості – колядками та щедрівками, які обрані завдяки їх специфічному культурно-мистецькому наповненню. У них дослідник черпає інформацію про особливості давнього поетичного стилю (до того ж метод розкриття смислових зв'язків метафор та символів відіграє велику роль). К.Сосенко застосовує протилежний спосіб щодо того, який використовували Ф.Колесса та М.Грушевський. У реконструкції давнього світогляду він йде від одиничного до загального, тобто виявляє у творах характерні символи, досліджує їх у сформованих жанрових типах міфопоетичної традиції і на цьому ґрунті будує свою концепцію старовинних українських вірувань.

У працях згаданих авторів послідовно простежується думка про зв'язок давньої пісенної творчості з обрядами, а тому інформативні елементи пов'язуються із сакральними відчуттями. Зокрема, К.Сосенко пише: “...інтуїційну сві-

домість чогось величного й святого, переданого предками, а зв'язаного з старосвітськими обрядами, піддержують злучені з святочним святом пісні, – ...колядки, щедрівки, гаївки... і у них то найбільше міститься народних традицій...” [2, 11]. Такий погляд на народнопоетичну творчість зумовив не тільки прагнення подати збірку національних традицій та їх аналіз, але й спробу редакції староукраїнської культурної атмосфери.

Зрештою, на такий зв'язок звертає увагу також Ф.Колесса: “Джерелом, з якого виплила народна поезія, треба вважати обряд: під охороною обряду народні пісні вдержуються найдовше. Багата обрядова поезія українського народу... в'яжеться з давніми роковими святами” [3, 249]. Ця ж позиція властива поглядам М.Грушевського: “...наш фольклор захопив головне і основне з того старого передхристиянського світогляду, в котрім жили сі широкі маси..., і в нім черпала свої провідні ідеї їх словесна творчість, словесне мистецтво, яке служило йому, зробило його і величало його” [1, 228-229]. Як бачимо, підходи М.Грушевського та К.Сосенка у тлумачення обрядового фольклору спрямовані до культурологічного синтезу, а підхід Ф.Колесси – вужчий, більш спеціальний; об'єднує ж їх спільне бачення витоків поетичного мистецтва.

Обрядовий смисл давніх пісенних текстів М.Грушевський простежує, виходячи з особливостей давнього світовідчуття. “Їх провідна ідея – се не служіння правлячим доохресним світом силам, щоб придбати їх ласку... се ідея повеління, керування тими силами, або забезпечування себе від їх недобрих впливів певними засобами... доцільними з становища тодішніх поглядів на неї” [1, 228]. У збереженні деяких мотивів, які виявляють елементи давніх культів, дослідники бачать підставу для трактування певного зразка як типового для дохристиянської творчості. З погляду музикознавства однією із таких ознак є виконання обрядових пісень хором, а іноді двома хо-

рами, при якому спів, музика і танець поєднуються в одну драматичну дію. М.Грушевський мотивує це припущення так: “Дуже старі, традиційні, ритмічні, хоровадні форми від часів передрозселення зв'язувалися з певними обрядами. Коли певна форма хороваду зв'язувалась з весняними відправами, вона приносила свій ритм і мелодію” [1, 128]. Отже, він наголошує, що такий зв'язок мав якісний характер. Це простежується у тому, що в певний момент обряду звучали цілком визначені пісні, а всі учасники містерій діяли як персонажі із запрограмованими ролями, що витікали з внутрішньої логіки обряду.

К.Сосенко з особливою пошаною говорить про роль пісенного чинника в ритуалах: “...колядки і щедрівки є висловом релігійних ідей, які в довговіковій культурно-історичній еволюції народу... уложилися в культурні верстви. Святочні обряди були би для сучасного українського пустою формою, коли б не виконували їх ідейним змістом колядки і щедрівки” [2, 218]. У цих жанрах вчений вбачав особливий прояв народних обрядів, які синтезують староукраїнську релігійну ідеологію, ілюструють дійсний зміст календарних свят та виявляють риси первісної національної культури, яку за якісними ознаками вважав автохтонною українською. На основі текстових особливостей колядок та щедрівок К.Сосенко говорить про особливий характер цих поетичних творів, незалежних від чужих впливів або з максимально малою мірою запозичень.

Як і М.Грушевський, котрий зазначає про сакральний характер обрядових текстів, К.Сосенко характеризує колядки та щедрівки давнього періоду “храмом старосвітських українських ідеалів..., що гармонізують з собою і творять цілісність і, можна сказати, стиль всенародної давньої культурної будівлі” [2, 4]. Пракультурні та міфологічні ідеї, що відтворені у мотивах таких творів, він вважає національними історичними документами. Ф.Колесса такими мотивами,

\* “Праця фольклористів... повинна піти тут вруч з працею музиків. Я з великою приємністю сліджу... за підходами Ф.Колесси до висвітлення історії народної ритміки, мелодії і пісенної творчості заразом в його останніх роботах...” [1, 118].

\* В роботах М.Грушевського та Ф.Колесси використаний протилежний метод: на основі уявлень про особливості праслов'янського світогляду дослідники тлумачать особливості жанрів та їх співдію у культуротворчих процесах.

що вказують на давність обрядового твору, вважає мотиви, що пов'язані з культом сонця та первісними формами родинного життя, К.Сосенко – ідеї культу світла та Різдва світу: “Ідея ся дуже широко розвинена в колядках і щедрівках, на що вказують дуже численні мітологічні образці. ...В українських піснях ця ідея виступає дуже природньою оригінальною, своєю” [2, 48]. М.Грушевський пояснює виникнення цих мотивів не міфологічним світовідчуттям, а суспільними формами існування українського народу. Він указував, що тематика пісенно-поетичної творчості виникла у зв'язку з різноманітними моментами родинно-господарського життя, його обрядів, свят та забав. Концентрацією цих мотивів він вважав обрядові величання, що найбільш збереглися у репертуарі різдвяних та новорічних свят, фрагментарно – у весільному обряді [1, 229].

Отже, спільним висновком у цих працях є визнання пісень різдвяно-новорічного циклу найбільш місткими щодо давніх мотивів. Такі ж погляди простежуються в інших наукових студіях про обрядовий фольклор. Зокрема, Ф.Колесса використовує посилання на “Збірник філологічної секції Наукового Товариства ім. Т.Шевченка” (том II, 1899, с. 49) для підтвердження власних висновків про консерватизм галицьких варіантів календарної творчості: “Чим західніший варіант по місцю свого запису, тим інтересніший з історичного та археологічного погляду. Через те особливо інтересні варіанти з Прикарпатської Русі” [4, 229]; “Ледве чи де небудь збереглося стільки найдавніших рис руської народності... Таку ж консервативність галицьких варіантів щодо пісенної форми зазначимо на своєму місці” [4, 48-49].

К.Сосенко, висвітлюючи проблему типових мотивів культу сонця, також спирається на особливості фольклору карпатського регіону Західної України: “...з деяких обрядів і технічних назв, прийнятих установою колядників особливо на Гуцульщині, виявляється, що соллярна

ідеологія була колись втиснута в староукраїнський круг ідей і з тої ідеології лишилися отсе сліди в обрядовості колядників” [2, 207]. Вказуючи на те, що соллярність є сумнівною власне в колядках (виходячи з особливостей самого обряду, а не текстів пісень), К.Сосенко причиною такого протиріччя вважає недостатність етнографічних матеріалів, що не дають вичерпної інформації про зміст та мотиви обрядової творчості.

Водночас у всіх дослідженнях виразно простежується думка про ідейну спорідненість поетичних мотивів давніх свят, а тому – й помітний ідейний взаємозв'язок між обрядами календарного циклу (зокрема, зимової та весняної його частин). Наприклад, Ф.Колесса говорить: “Колядки й щедрівки, співані в часі Різдва і Йордану, гаївки й веснянки, вивожені хороводами, головню в часі Великодня, та купальські пісні, співані у свято Івана Хрестителя, лучаться із старовинними обрядами, які нагадують подекуди ще поганський культ Сонця” [4, 249]. Об'ємніші висновки про таку спільність містять студії К.Сосенка, який це доводить найповніше. Він вдається до позначуючої, смислової сторони мови текстів, шукаючи пояснення для інтерпретації мотивів у різних текстах, співставляючи тлумачення символів у конкретних обрядових випадках. Наприклад, стверджуючи поширення ідеї Дідуха в різних староукраїнських святах, він пише: “Культурно-релігійними традиціями про прадіда пройнята є вся староукраїнська релігійна ідеологія і майже всі українські народні свята. Постать прадіда-Дідуха-Корочуна виступає сильно не лише в святі Різдва – Коляди, але так само сильно і визначно у інших релігійних і побутових святах... в Щедрім Вечорі, в культурі місяця-молодика..., в староукраїнському гаїлковому великодному святі... грає визначну ролю велика паска (господар) з поменшими хлібами (дітьми) і баба (господи́ня)” [2, 79].

Певна спорідненість між жанрами календарного та родинного обрядового

фольклору простежується вченими у способах їх виконання. Ф.Колесса зауважує, що в гаївках та весільних піснях переспівуються два хори, причому спів, танець та інші елементи обряду становлять нерозривну єдність. В історії української літератури М.Грушевський наводить спостереження про можливе використання деяких фрагментів весняних відправ в інших календарних та родових ритуалах, а відтак відповідно доводить спільність мотивів між ними. У поглядах Ф.Колесси на характерні риси давніх пісень зимового циклу цей висновок підтверджується на дослідженнях О.Потебні та М.Коробки: “Основою найдавнішого круга колядкових пісень... треба вважати новорічні – пісні і побажання. Та новий рік у слов'ян святковано з початком весни у березні. Тим-то пояснюється, що в колядках зустрічатимемо так багато весняних мотивів та що українські колядки під оглядом змісту і форми так близько підходять до білоруських “волошебних” пісень, які на Великдень співають дружини “волошебників”, зорганізовані так само, як наші колядники” [4, 383].

Іншим доказом спорідненості календарного репертуару та пісень родинної обрядовості М.Грушевський вважає те, що тут важливу роль відіграє використання елементів заклинання. Його символічна суть виявляється у прагненні магічного впливу на довколишній світ: “...вони одним крилом вриваються в стару обрядовість, сферу колективних магічних дій і... поглядів на людину і доохресний світ, другим тісно заходять в поетичну творчість, орудуючи тими ж поетичними образами, що народна пісня, та піддаючи їй не раз взірці і провідні мотиви. Але разом й замовляння, закляття та їх мотиви належать, безсумніву, до... галузей нашого старого мистецтва” [1, 144]. Зокрема, гіперболічні порівняння та алегорії в колядках та дієві побажання в них – це також елементи заклинань: “Ті описи багатства, життя, краси, мудрості господаря, котрі містять вони, се не прості поетичні прикраси – се магічні закляття

на щастя, оперті на вірі в чудодійну здібність слова наводити на те, що ним сказане... Колядники своїми розкішними образами накликають се багатство, щастя, шану і славу на свого господаря, – так як веснянщики накликають весну з її дарунками” [1, 136].

У “Речитативних формах в українській народній поезії” Ф.Колесса визначає давність середовища, в якому виникли мови і заклинання, і висловлює припущення, що вони могли з'явитися ще перед формуванням ідеї божества. Словесний елемент у жанрах так само важливий, як і дія, з часом мовна формула набирає самостійного значення уже без обрядової дії. Ці погляди засвідчують розуміння взаємозв'язку у розвитку різних пісенно-поетичних жанрів. “Це така ж еволюція, яку помічаємо при виділенні пісні із синкретичної гри обрядового хороводу. Бо ж обрядова гра – це акт заворожування, заклинання. Такі обрядові гри з характером заговорів стали джерелом, з якого вийшла вся обрядова поезія: колядки, щедрівки, гаївки й веснянки, купальські й троїцькі, обжинкові й весільні пісні, що й досі зберігають вповні характер заворожування щастя, здоров'я, доброї долі, урожаю... та іншого добра” [5, 289].

Відповідно до соціологічного спрямування досліджень давньої культури в працях М.Грушевського та Ф.Колесси спостерігається зацікавленість формами виконання старовинних обрядів. Вони однозначно визнають синкретично-містерійний характер давніх пісенних жанрів, у яких виявлена згадана функція заклинань. Зокрема, говорячи про веснянки, М.Грушевський називає найдавніші з них піснями-іграми. “Це – мімічно-імітаційна хорова гра, в котрій заховалось багато такої старовини, яка в своїх хорах, діалогах, танцях, хороводах, забавах доносить дуже ранні, навіть зародкові форми словесно-музикальної дії” [1, 131]. Синкретична основа цих примітивних форм, на думку дослідників, виявляється у єдності всіх її елементів: “...текст такого співу, віддалений від танку і музики, не ви-



ражає ясно сформульованих думок” [4, 43]. Більше того, М.Грушевський робить акцент на динамічному елементі. Він вважає, що найстабільніша вага в ритуалах давнього періоду лежить не в текстах і не в піснях, а в самому хороводі, в русі, які покликані своєю енергією розбудити життєві сили довколишнього світу [1, 131].

З розвитком, власне, поетичних елементів та віддаленням їх від початкових форм обрядовості поетичне слово протягом віків не пориває зі співом. Проте слово не так легко піддається ритмові, а тому “найдавнішу форму властивої поезії приймаємо за рецитацію, в якій не має правильного визначування ритму... треба було довгого часу, заки утворилися більш постійні пісенні тексти та заки слова народної пісні увійшли у сталі ритмічні рамки. Коли ж це наступило, хор не обмежується вже рефренами та повтореннями, а починає виконувати всю пісню, втрачаючи первісний двоїстий склад, якого виразні сліди бачимо в українських обрядових піснях, особливо в колядках і щедрівках” [1, 44].

Зважаючи на межі статті, по суті, неможливо системно порівняти всі ракурси поглядів видатних учених на давні жанри української поетично-пісенної творчості та їх обрядову основу. Проте навіть таке фрагментарне висвітлення цієї теми дає підстави говорити про глибоке зацікавлення обрядовим фольклором в аспекті осмислення характерних рис національної традиційної творчості. І те, що дослідження ці проводились в різних напрямках (відповідно до сфер зацікавленість їх авторів) сприяло взаємному збагаченню споріднених галузей українознавчих наук. Часткові відмінності у поглядах на особливості давніх пластів фольклору, які мотивувались власними спостереженнями, свідчили про об’єктивний характер пошуків та спільні тенденції у різних сферах національного культуротворчого процесу. Вчені не тільки методологічно збагатили та всебічно розвинули фольклористику і накреслили шля-

хи її розвитку в майбутньому, але й остаточно подолали погляд про нерівноцінність народної та професійної творчості в контексті національної культури. Більше того, їх трактування давніх пластів обрядової творчості сприяло тому, що матеріали фольклористики та етнографії використовувались іншими суспільними і гуманітарними науками як винятково важливий матеріал для розробки етногенетичної концепції розвитку української нації.

Характерний для сучасності інтерес до оновлення типової жанрової та стильової систем спонукає митців дедалі активніше звертатися до глибинних пластів українського фольклору. Особлива увага присвячується осмисленню національної міфології – джерела інформації про світогляд, світосприйняття, психологію та ментальність давніх українців. Міфопоетична творчість осмислюється як об’єкт універсального змісту історичних, культурологічних та естетичних досліджень, до неї апелюють учені точних наук – фізики, астрофізики, біології тощо. Крім того, в ній зосереджені дані, які є суттєвими для процесів самопізнання нації, а також залучення історичних та культурних реалій до світового контексту. Взаємодіючи з жанрами професійної музичної творчості, фольклор є вагомим чинником оновлення та переосмислення змістовності “класичних” засад. Для сучасних творчих процесів характерне зростання уваги сутнісно семантичних ознак у ракурсах поезики, елементів фольклорного мислення і світосприйняття.

У зв’язку з розвитком таких новаційних тенденцій у сучасній творчості постає нагальна потреба їх мистецтвознавчого та культурологічного осмислення на основі аналізу характерних стильових процесів та окремих творів, де ці явища набули виразних проявів. Про відкриття нових принципів композиторського освоєння фольклору свого часу писав В.Задирацький. Вважаючи фундаментами “нової фольклорної хвилі” деяких радянських композиторів, він саму ідею

оцінює як “своєрідну реакцію спротиву” щодо тенденцій, які спричинювали нівеляцію національно-самобутніх рис у стилі сучасних авторів.

Не менш активні й виразні процеси відбувались в українській музиці. “Новий неофольклоризм” став явищем, що виявляло ознаки окресленої художньої тенденції. Використовувані в творах фольклорні мотиви інтерпретувалися в контексті обрядовості та міжвидових зв’язків. В українській музиці останньої третини двадцятого століття виразно простежується модернізація мистецької системи автентики у максимальному обсязі її естетико-виражальних засобів. Значною мірою до цього спричинилося освоєння традиційної фольклорної культури, зокрема, співочої культури (фольклорне інтонування та виконавський фольклоризм). Зразками освоєння автентичного матеріалу є музичні творіння композиторів “нової фольклорної хвилі”, що продовжують тенденції до асиміляції та синтезу контрастних площин пісенності, зберігається та розробляється інтонаційний фонд народної творчості, ладогармонічні та ритмічні структури. Серед найяскравіших композицій – симфонічна картина для оркестру “Купало”, “Карпатський концерт” М.Скорика та його ж “Три українські весільні пісні” для голосу і симфонічного оркестру, “Український зошит” В.Губи, концерт для органу “Українські колядки, щедрівки і веснянки” В.Губи, “Карпатські новели” для симфонічного оркестру Г.Ляшенка, “Ніч на Івана Купала” Л.Грабовського. Заслужують на увагу композиції В.Зубицького, Г.Гаврилець, Ю.Алжнева, де своєрідним жанровим центром є обрядові дійства, а інтонаційно-стилістичним – елементи замовлянь.

Цікавим у цьому плані є мистецтво Л.Дичко, де використання фольклорних джерел постає у ракурсі прояву жанрових “архетипів”, співвідношень “внутрішньої” та “зовнішньої” форми, значущості драматургічних процесів “другого плану”, тощо. Вже поява її раннього твору

“Червоної калини” остаточно започаткувала якісно новий етап розробки фольклорно-історичної теми. Пісенні тексти барокового періоду української культури, що були використані для цього твору, в контексті національних традицій насичені рельєфною і потужною естетико-стильовою семантикою. Фольклорні чинники помітно, хоча й диференційовано, входять у палітру її власного композиторського стилю. Використовуючи народні тексти і оминаючи мелодії (за винятком інтонацій символів, знаків вигуків, шумів), композиторка тривалий час віддає перевагу фольклорній образності, але не сюжетам: їх вона вибудовує самостійно, синтезуючи імпульси культурно-історичного ряду одного або й декількох періодів. У різні періоди творчості постають композиції – кантата “Карпатська”, цикл варіацій “Писанки”, хорове “Вертепне дійство”.

У процесі творення стиль Л.Дичко поступово модулює від історико-епічної та ліричної традиції до обрядової сфери. У ранніх її творах поява “щедрівки”, “колядки” й “веснянки” пов’язана, очевидно, з інтуїтивним осягненням їх засадничого значення. Символіка язичницького світовідчуття найяскравіше втілюється у її пізніх композиціях (це дві літургії “Стеценківський концерт”). Аж після десятиліття Л.Дичко створює хорову оперу “Золотослов”, використавши глибинні пласти українського фольклору, узагальнивши суто музичні, культурологічні, філософські чинники, створивши власну концепцію прадавньої обрядовості.

Мотиви, які покладені в основу музичного “Золотослову”, пов’язані з епохою язичництва наших предків. Вічність та циклічність усього живого, гармонія світового ладу, одухотвореність природи, безумовна залежність світу від реального “потойбіччя” предків-покровителів – це ідеї, які допомагали вірі праукраїнців отримувати відповіді на питання буття і які так оригінально викладені у творі Лесі Дичко. Композиторка постає тут як художник-філософ, який відтво-

рює особливості народної думки у складних переплетіннях символічних образів. Глибоке розуміння суті фольклорних образів, уважне ставлення до поетичних текстів та їх індивідуальне музичне тлумачення створили у “Золотослові” повнозначну картину світу нашої сивої давнини, де панує містична атмосфера часів культу Сонця, де розгортаються космічні картини творення світу та таємниці давніх обрядів. Після буяння барв пробуджених життєдайних сил природи розгортаються сцени молодецьких ігор та весільного дійства. Єдність космічного, природного та людського – основна ідея твору, втілення якої сягає корінням у прадавні пласти фольклорної творчості.

По суті, кожен з авторів новітньої української музики як шістдесятих, так і наступних десятиліть репрезентував щось істотно нове у сфері осмислення і відтворення явищ національної духовності. Однією з головних рис був пошук

особливостей автентики, заглиблення у світ ментального сприйняття та специфічного відтворення образності, синкретичних зв'язків між різними художніми площинами. Увага композиторів спрямовується до різнобічного осягнення естетики й стилістики національної культури і творчості. У численних творах тією чи іншою мірою виявляються спроби осмислити синкретику світобачення етносу і синкретику первісного мистецтва як глобального феномена архаїчної культури.

1. *Грушевський М.* Історія української літератури. – Т. 1. – К., 1993.
2. *Сосенко К.* Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого вечора. – К., 1994.
3. *Колесса Ф.* Наверствування та характеристичні признаки. – К., 1970.
4. *Колесса Ф.* Ритміка українських народних пісень. – К., 1970.
5. *Колесса Ф.* Речитативні форми в українській народній поезії. – К., 1970.

# МОВА І НАЦІЯ



## УКРАЇНСЬКА КУЛЬТУРА В УКРАЇНСЬКІЙ МОВІ

Взаємовідносини культури і мови є однією з віковичних проблем філософії, культурології та мовознавства. Знаменно, що до цієї проблеми регулярно повертаються як до проблеми “ультра-нової”. Так, у мовознавстві вона з’являлася то під назвою проблеми “Wurter und Sachen” (слова та речі), то як “лінгвокраїнознавство”, то як сучасна когнітивна лінгвістика, яку цікавить системний опис так званої “картини світу”. Для кожного з цих напрямків легко знайти концептуальне джерело у набагато раніших періодах історії науки. Так, ідея опису “картини світу”, яка тепер завдяки теоріям Анни Вежбіцької оволоділа “лінгвістичними масами”, має, як і сам термін, старі корені. Ми знаходимо їх, наприклад, у дидактичній системі Яна Амоса Коменського, книга якого (видана в 1658 році) так і називається – “Svět v obrazech”.

Зацікавленість цією проблемою характерна, зрозуміло, і для сучасної україністики. Це засвідчує ряд солідних досліджень, у яких із різних позицій аналізуються взаємовідносини мови й культури. Так, наприклад, у монографії А.В.Свідзинського “Самоорганізація і культура” [1] ця проблема вирішується з широкого філософського (включно з природознавчо-філософськими аспектами) та культурологічного погляду; у монографії Г.М.Яворської “Прескриптивна лінгвістика як дискурс: мова, культура, влада” [2] – у широкому соціолінгвістичному, логіко-лінгвістичному та культурно-семіотичному аспектах; у книгах В.І.Кононенка [3; 4] – з поглибленням у широкий спектр слів із виразним історико-культурним наповненням; у монографії А.О.Івченка “Українська фразеологія: ономазіологія, ареали, етимологія” [5] – у етнолінгвістичному ключі з глибоким діахронним зануренням.

Ця можливість різнобічної інтерпретації проблеми взаємовідносин мови і

культури впливає із її сутнісної багатоаспектності. Одним із загальних питань, що поєднує ці різні аспекти, є проблема національного характеру мови і культури.

Національний характер культури вже давно визнаний багатьма психологами, культурологами та лінгвістами. Культура базується на національному менталітеті, на національній психології й віддзеркалюється у різноманітних аспектах. З такої точки зору в структурі національної культури виділяється ядро – цінності, які, зі свого боку, оточені основами, що реалізуються у певних нормах та правилах і вживаються свідомо мовцями. Особливе значення у цьому аспекті мають так звані стереотипи спілкування – спільні думки, уявлення, переконання, заботони, звичаї, які існують у дійсності, механізми мотивації поведінки в різних ситуаціях. Вони часто-густо знаходять віддзеркалення у популярних прислів’ях, приказках (фразеологізмах), загально-вживаних думках та “банальних істинах”. Такими є, наприклад, типові українські прислів’я, в яких загальнолюдська мудрість набуває національного колориту: *Хоч борщ без сала, аби душа пристала; Старий віл пряму борозну покладає; Терпи, козак, отаманом будеш!; Без гетьмана військо гине; Далеко п’яному до Києва; Львів (Львов) не всякому здоров; На Подоллі всього доволі* тощо.

Мовні стереотипи тісно пов’язані з мовним вираженням, завдяки чому вони при перенесенні з однієї мови в іншу не можуть бути сприйняті адекватно. Так, українська етикетна формула ввічливості *будь ласка!* росіянами часто розуміється “на російський кшталт” – як “будь ласкавим, будь ввічливим”. Вона відрізняється як структурно, так і за синтактичним оточенням від формул ввічливості у більшості європейських мов, у яких відповідні комунікативні ситуації виража-

ються через форми особи дієслова в індикативі (дійсний спосіб): нім. *bitte*, чеськ. *prosím*, польск. *prosze*, литовськ. *prašau* і под. Українська формула *будь ласка!* в європейському контексті є діалектичніша, ніж російське *пожалуйста*: вона має також синонімічну формулу *прошу, прошу дуже*, котра з'явилася ще в часи середньовіччя під польським впливом і повністю відповідає європейським етикетним формулам. При цьому ясно, що граматична розбіжність при позначенні ввічливості в різних мовах не свідчить про те, що один народ є ввічливішим від іншого.

У таких випадках треба розрізнити суттєву, загальну спільність екстрамовного концепту, який може бути універсально людським, та форму на його позначення у різних мовах. Йдеться передусім про мотивації слів, у яких Вільгельм фон Гумбольдт вбачає “внутрішню форму мови”. Різна внутрішня форма впливає на відмінність асоціативного поля універсального концепту, на градацію конотативності тієї чи іншої лексики. Порівняльний аналіз різних пар похідних українських та російських слів із близьким змістом, але з різною внутрішньою формою [6] дає можливість виявити різницю уявлення про явища світу в українців і росіян. Йдеться про такі пари, як *громадянин – гражданин, запросити – пригласить, свято – празник, немовля – грудной ребёнок, злочин – преступление, зошит – тетрадь* тощо. Деякі з подібних пар мають принципову розбіжність. Так, на думку Г.М.Яворської, “роль концепта “мова” в українській культурі порівняно з російською виявляється суттєво відмінною” [2, 149]. На думку Ю.С.Степанова, в російській мові цей концепт використовується радше у “технічній” функції опису культури і значно меншою мірою визначає її сутнісні характеристики. “Натомість в українській культурі відповідний концепт відіграє провідну, а, можливо, вирішальну роль з погляду визначення саме сутнісних її властивостей”, – підкреслює Г.М.Яворська, вважаючи, що

“таке становище не в останню чергу пов’язане із власне лінгвістичними характеристиками української лексеми мови” [2, 149].

Такого роду зауваження мають важливе значення для прескриптивної мовної політики, спрямованої на передбачення прямих калькувань із російської мови. Ю.Гнаткевич у словнику “Уникайте русизмів в українській мові” [7; 8] наводить чимало українсько-російських псевдототожностей типу *доказувати* замість *доводити*, *досрочно* – *достроково*, *іскреннс* – *щиро*, *лічно* – *особисто*, *повод* – *привід*, *чоловік* – *людина*, *накінець* – *нареши* і т. ін. Лише повернення до рідної за походженням лексики та фразеології підвищить культуру української мови та допоможе її носіям позбавитись суржика [9; 10; 11; 12]. Тенденції до протиставлення української і російської мов на шкалі культурних цінностей суспільства увиразнилися тепер у зв’язку з розширенням культурно-інформаційного простору української мови [13, 280].

Мовна картина світу є, з одного боку, проекцією об’єктивної наукової картини світу, з іншого, – проекцією суб’єктивної, національно та індивідуально забарвленої картини світу. Тим самим мова стає дзеркалом духовної та матеріальної культури народу, а його національно-культурна специфіка виявляється в образних засобах, характерних для конкретної картини світу. Мовна картина, природно, не повністю віддзеркалює зовнішній мовний світ, але “антропологізує” його певним чином та представляє його людськими очима. Людина (ширше – народ) оцінює у мовній картині об’єктивну дійсність, розставляє свої власні наголоси. При цьому на передній план виходять суттєво актуальні чинники, які формують національну мовну картину: природа, діяльність людей, релігія, міфологія, мистецтво та література, історичні події та особливості і таке інше.

Виділяючи такі тематичні блоки, сучасні культурологи та лінгвісти опе-

рують терміном концепт, тобто слово, яке позначає поняття, важливе для соціального буття людей. “Концепти виступають не лише як найважливіші витвори культури, мови, а й як двигуни культури, засіб ефективного впливу на індивіда та формування його як повноцінного члена соціуму, – підкреслює А.В.Свідзинський. – Це стає можливим тому, що концепти віддзеркалюють не просто дуже загальні поняття, вони містять в собі оцінку дійсності, викликають певні емоції, впливають на формування цінностей” [1, 96]. Прикладами концептів називаються Бог, природа, світ, час, суспільство, народ, культура, цивілізація, свобода, закон, право, держава, людина і под.

При всіх безсумнівних теоретичних перевагах вже вироблених моделей “картин світу” (А.Вежицька, В.Н.Телія та ін.) їх побудова виявила і достатньо велику слабкість. Головна трудність, як здається, – в надто загальній і тому досить суб’єктивній інтерпретації фактів, що видаються за суто національні стереотипи [14]. Нерідно, однак, зіставний аналіз різних мов виявляє, що насправді це не національні стереотипи, а універсальні архетипи, отожд фундаментальні вихідні структури людського інтелекту.

Модель національної “картини світу” має досить широкий тематичний обшир. Але її актуалізація у кожному конкретному випадку є іншою, а вимір актуалізації цієї картини є іншим у різних народів та осіб. Мовна картина – це власне і є мовне мислення, тому що вона є сучасною інтерпретацією і мовною реалізацією. Формування мовного менталітету значною мірою залежить від культурологічного чинника й означає вибір мовних засобів для опису світу. Особливо важливо простежити, як інтерпретації таких обширів змінюються при інтенсивних змінах конкретної реальності.

Одним із вічних питань у цьому плані, як уже відзначалось, є визначення загальнолюдського та власне національного у національному менталітеті. Це питання стосується, зрозуміло, також інших

аспектів відносин “мова – культура”. І коли при оцінці “персонального” внеску в українську культуру більш-менш допомагають “документальні дані”, то ще складніше відрізнити суто мовні вияви національного та інтернаціонального.

Етнографи, фольклористи та лінгвісти постійно намагаються знайти початки і джерела національного у міфології. Нині цей інтерес в Україні – як загалом у слов’янському просторі – надзвичайно великий. Останнім часом з’явилися монументальні міфологічні словники слов’янських народів, де український матеріал стає ледве не центральним (пор.: “Славянские древности” за редакцією М.І.Толстого [15] чи словник за редакцією Й.Бартминьського, видаваний у Польщі [16.]. В Україні вже за останнє десятиріччя перевидані практично всі основні класичні праці з української міфології, публікується велика кількість сучасної (здебільшого популярної) літератури на цю тему. При цьому “міфологічній свідомості” зазвичай надається статус національної специфічності. Зрозуміло, що міфологія кожного народу містить певну квоту національного. Але важким завданням міфологів та лінгвістів є об’єктивне наукове розрізнення універсального, типологічного та національно маркованого, специфічного [17]. Українська міфологія дає багатий матеріал для подібних досліджень. Конкретні факти підтверджують тезу щодо складної взаємодії загальнолюдського та специфічного в українській міфології і в українській мові.

Так, відомо, що практично в усіх народів світу є міфологічний персонаж – дух усього злого: сатана, диявол, чорт, біс. При універсальності цього міфологічного концепту порівняльний етнолінгвістичний аналіз виявляє важливі культурологічні відмінності в означенні цього персонажу за локальним, хронологічним, функціональним та іншими параметрами [18, 245-286; 19; 20]. Специфічно українським чортом, наприклад, є очеретяник, що живе в очереті. П.Чубинський наводить про нього цікаву бувальщину [21, 196].

## ОСНОВНІ РИСИ ПОКУТСЬКОГО ГОВОРУ

Розвинуті, цивілізовані країни оберегають та вивчають свої національні мови, їх діалектні відмінності і різновиди, народні говори – це та джерельна база, якою живиться й живе літературна мова як інваріант загальнонаціональної мови народу. В Україні за радянських часів повсюдно, особливо в системі освіти, під гаслом упровадження й утвердження літературної мови велася нещадна боротьба з діалектизмами, з місцевими говірками. Нині ситуація докорінно змінилася. Тепер учителі, в основному вихідці із місцевих сіл, навчаючи дітей культури мови, разом з тим не цураються місцевих говірок, дбайливо вибирають народні словесні перли – лексичні діалектизми, фразеологізми, прислів'я, приказки, інші сталі сполуки, що дорогим бісером розсіпані в народному мовленні.

У мові етносу, в його лексиці, фразеології, топоніміці закодовані його історія, культура, його предковічні звичаї, обряди, зрештою, його характер і менталітет. Тому слід якнайстаранніше вивчати, записувати, фіксувати й берегти ці живомовні скарби. Ще в недалекому минулому, якщо якомусь “регіоналізмові” і вдавалося проникнути в словник, то біля нього ставилася ремарка “діал.”, тобто доля його була запрограмована: це слово “неповноцінне”, вживати його не слід.

Таку практику не можна вважати прийнятною. Словники не повинні чіпляти до слів ярликів. Чи виживе слово, чи приживеться воно в літературній мові, залежатиме від багатьох чинників. Якщо воно має яскраву внутрішню форму, милозвучне звучання, воно ввійде в основний словниковий фонд, в активний обіг і вживання. Якщо ж воно буде незугарним, незграбним, немилословним, воно не знайде застосування. Але це вирішуватиме узус, лінгвальна дійсність,

загальнонародна мовна практика, а не якийсь окремий редактор.

Західноукраїнські говори, у тому числі й покутський та гуцульський, заслуговують на особливу увагу, оскільки їх специфічні риси мають історичну зумовленість. Вони зберігають такі архаїчні мовні явища, які вже давно втрачені іншими українськими говорами і які дають можливість установити, якою була наша мова кілька сотень років тому [2]. Фонетичні та граматичні риси, які відрізняють західні говори від української літературної мови, – це не штучні чи випадкові, нав'язані чи запозичені з інших мов явища, а питомі, історичні українські форми, які в певний період розвитку нашої мови були нормативними і лише в силу історичних обставин (того, що в основу літературної мови української нації лягли східні говори української мови) перестали вважатися такими.

Покутський говір належить до південно-західного наріччя української мови, зокрема, до галицько-волинської групи. У класифікації говорів його називають “покутсько-буковинський говір”, який при детальнішій диференціації розділяють на покутський і буковинський. Покутський говір функціонує, як вважає більшість дослідників, на території, що утворює географічний кут (звідси й назва “Покуття”), – між ріками Дністер на півночі, Черемош на півдні, Бистриця Надвірнянська на заході. На сході покутський говір захоплює частину Кіцманського району Чернівецької області. Найбільш непевною і невизначеною є південно-західна межа покутського говору, яка відділяє його від гуцульського. Більшість дослідників схильна вважати, що ці два говори межують приблизно по лінії Надвірна (північніше) – Коломия (південніше) – Мишин–Ковалівка–Іспас–Рож-

Особливий потяг українські чорти відчують до верби [22], звідси – постійні порівняння типу *вірить як чорт у суху вербу* – “дуже вірить” [23, 162], *б'ється як чорт коло сухої верби* – “активно залицяється” [23, 162], *женит сі як дідько з сухов вербов* – “поводить себе як шалений, шумить, скандалить” [23, 47]. Такого роду мовні сліди мають глибокі міфологічні корені, тому що верба у слов'янській (особливо українській та польській) традиції вважається за “зле” дерево і росте на місцях, де живе нечиста сила. І сама верба – своєрідна оселя нечисті (особливо у Польщі). В Україні верба символізує і жіночу безплідність; пор. вираз *груші на вербі не ростуть* [24, 76-78]. Не випадково завдяки важливій ролі верби у язичницькому культі християнство піддало вербу анафемі, а за деякими народними апокрифічними віруваннями саме на вербі (як і на осиці, тополі, бузині) удавився Юда.

На перший погляд може видаватися, що міфологічні уявлення – це “пережитки”, котрі не мають значення для сучасної культури. Але це глибоко помилковий підхід. Без культурологічного тла багатьох таких понять ми не зрозуміємо і традиційну народну, фольклорну і сучасну українську “поп-культуру”. Такі міфологічно-обрядові концепти, як, наприклад, *калина, терен, барвінок, вишневий садочок, зозуля, журавель, напувати коня* і багато іншого досить активно зумовлюють українську культуру.

Національне у взаємодії “мова – культура” з'являється нерідко як мозаїка, чиї окремі частини мають корені у загальнонародному. Цілісна мозаїчна картина є національною, тому що вся система окремих каменів цієї мозаїки вже не може бути повторена в іншому місці і в іншому часі.

1. Свідзинський А.В. Самоорганізація і культура. – К., 1999.
2. Яворська Г.М. Прескриптивна лінгвістика як дискурс: мова – культура, влада. – К., 2000.
3. Кононенко В.І. Символи української мови. – Івано-Франківськ; 1996.

4. Кононенко В.І. Рідне слово. – К., 2001.
5. Івченко А.О. Українська народна фразеологія: ареали, етимологія. – Харків: Око, 1999.
6. Жуйкова М. Як говоритимуть наші нащадки: українською мовою чи “малоросійським нареччям”? // Державність. – 1995. – № 2.
7. Гнаткевич Ю. Уникайте русизмів в українській мові. – К., 1992.
8. Гнаткевич Ю. Уникаймо русизмів в українській мові! Короткий словник-антисуржик для депутатів Верховної Ради та всіх, хто хоче, щоб його українська мова не була схожою на мову Верки Сердючки. – К., 2000.
9. Гнаткевич Ю. У генах рідне слово озветься // Слово Просвіти. – 1998. – № 6.
10. Мокієнко В.М. До проблеми мовної політики в Україні: погляд з лінгвістичної відстані. // Державність української мови і мовний досвід світу. – К., 2000.
11. Мокиєнко В.М. Языковые изменения в русскоязычной прессе Украины // Sprachwandel des Russischen im Transformationsprozess am Ende des 20. und zu Beginn des 21. Jahrhunderts. – Rostock, 2001.
12. Дубочинський В. Статус російської мови в Україні // Політехнік. – 2001. – № 9.
13. Тараненко О. Українська мова наприкінці ХХ століття: старі проблеми і нові перспективи // Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej. – Warszawa, 1999.
14. Мокиєнко В.М. Украинская фразеология (гесп. пареміологія) и русская картина мира // Slowo. Tekst. Czas. – Szczecin, 2000.
15. Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 1. – М., 1995. – Т. 2. – М., 1999.
16. Bartmicki E. (red). Słownik ludowych stereotyp w językowych. – Т. 1. – PAN, 1995.
17. Мокиєнко В.М. К разграничению генетических и типологических связей славянской поговорки // Современные славянские культуры: развитие, взаимодействие, международный контекст. – К., 1982.
18. Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. – М., 1995.
19. Мокиєнко В.М. Образы русской речи. – М., 1986.
20. Мокиєнко В.М. Славянская фразеология и религия: от политеизма к полифразеологизации // Problemy frazeologii europejskiej. – II. – Warszawa, 1997.
21. Чубинський П. Мудрість віків // Українське народознавство у творчій спадщині Павла Чубинського. – Кн. 1, 2. – К., 1995.
22. Кузнецова И.В. Русские устойчивые сравнения с оценным компонентом (на славянском фоне) // Slavia. – Praha, 1996.
23. Юрченко О.С., Івченко А.О. Словник стійких народних порівнянь. – Харків, 1993.
24. Мокієнко В.М. Груші на вербі // Українська мова і література в школі. – 1984. – № 5.

нів–Кути (значно східніше) – Берегомет Вишницького району; від наддністрянських говірок<sup>1</sup> покутський говір відділяє Дністер; на заході він межує з говірками, що поступово переходять до бойківського говору.

Говір, що функціонує на Покутті, як було зазначено, має багато рис, спільних із рисами, що загалом характерні південно-західному наріччю, особливо близько сходиться він із гуцульським говором. Архаїчні староукраїнські явища і форми, що збереглися в західних говорах, підтверджують їх автентичність та історичність і проявляються на різних мовних рівнях. Розглянемо деякі явища, що ріднять покутський говір з іншими західними говорами та відрізняють його від української літературної мови.

Відзначимо, що тут на відміну від гуцульського говору пройшло послідовне ствердіння передньоязикових приголосних [д], [т], [н] перед голосними переднього ряду [е] та [и], що походить з [і]. У гуцульському говорі: [д'ен']<sup>2</sup>, [д'ит'ина], [т'ета], [д'ес], [д'укий], [т'ихо], [н'ен'ка], [н'е" год'ен] і под. У покутському говорі, як і в літературній мові: *день, дитина, не годен*.

Як і в літературній мові, етимологічні [о], [е] змінилися в [і], і це є яскравою рисою, що відрізняє його від гуцульського говору, в якому на місці колишнього [о] після окремих приголосних вимовляється [и]: *вин* – він, *пид* – під, *пишов* – пішов, *винно* – видно, *викно* – вікно, *бирше* – більше, *ворих* – ворог і под.

У покутському говорі, як і в деяких інших західноукраїнських говорах, збережений пом'якшений шиплячий і після нього – голосний [е] з наближенням до [и] або в ненаголошеній позиції – [і], що відповідають літературному [а]: *ч'е"с, ж'е"ба, ле"ж'е"ти, ш'е"пка, душ'е", меж'е", саджі, каші* – час, *жаба, лежа-*

*ти, шапка, душа, межа, сажка, каша*. Історично в цих словах був довгий [е] або [а]. Такі самі рефлекси праслов'янського [а] маємо й після інших м'яких приголосних: *біл'е"вий* – білявий, *л'е"ж'* – ляж, *л'е"чно* – лячно, *переган'е"ти* – переганяти, *спин'е"ти* – спиняти, *заборон'е"ти* – забороняти, *штур'е"ти* – кидати, *ут'е"ти* – утяти, *обіц'е"ти* – обіцяти, *тул'е"ти* – туляти/ся/ (пор. у В. Стефаніка: Жебрак аби таки не *тульивси* до жінки, аби не дививси в той бік, де жінка...).

У ненаголошеній позиції ця фонема реалізується в звукові [і], як і після шиплячих: *лігати* – лягати, *люліти* – люляти, *вівалітисі* – вивалитися і под. Виступає [і] на місці [а] і в наз. відм. іменників після [ц], якщо це закінчення не наголошене: *вулиці, лисиці, таблиці, телиці, терлиці, зірниці*; сюди ж можна віднести приклади заміни [а] на [і] в давальному відм. множини: *хлопцім, конім, звірім, чужинцім, дурнім* і под. Явище це, очевидно, слід пояснити аналогією зі словами й формами, де був носовий [є] (див. далі). Можливо також, що цей звук відбиває своїм звучанням довге праіндоєвропейське [e], яке через стадію [ѣ] після шиплячих та [j] перейшло в праслов'янській мові в [а].

На місці праслов'янського [є] в покутському говорі послідовно вживається деназалізоване (ротове) [е], наближене до [и], причому навіть у наголошеній позиції. Приголосний у цих випадках зберігає історичну м'якість, навіть якщо це шиплячий, *мн'е"со, т'е"жко, уз'е"ти, пор'е"док, з'е"т', тел'е", лош'е", зач'е"ти* і под. – літ. *м'ясо, тяжко, узяти, порядок, зять, теля, лоша, почати*. У ненаголошених складах на місці колишнього носового [є] тут вимовляється, як і в попередніх випадках, звук [і]: *почіто́к, порідкувати, памніть, десіть, дваціть, тігнути, тіжкий, місіць* – літ. *початок, порядкувати, пам'ять, десять, двадцять, тягнути, тяжкий, місяць*. Залишається неясним факт збереження пом'якшеної вимови приголосних перед рефlekсами колишнього [є], у той час як перед

[е] етимологічним та [е] з [ь] вони стверділи. Пор.: *печу, несу, село, день, палець* – *з'е"т', тел'е", лош'е", пор'е"док* (літ. *зять, теля, лоша, порядок* тощо). Слід відзначити тут дещо ширшу артикуляцію, ніж у літературній мові, наголошеного [и]: *жи'то, ви'діти, ти'хо, ми'тисі* і под.

У покутському говорі послідовно розвинувся [и] на місці слабких [ь], [ъ] після плавних [р], [л]: *кр'вавий* – кривавий, *г'лтати* – глитати, *б'ля* – блиха, *сльза* – слиза (в окремих селах, щоправда, можливе *слоза*, мн. *слози*), *др'ва* – дрива, *л'ж'ькь, л'ж'ька* – лижок, лижка. Голосний елемент у подібних випадках може розвиватися й перед сонорним: *кир'ваий і кер'ваий, кир'ниці і кер'ниці, кір'тина*. Пор. у Стефаніка: Здавалося, що тота голова, що тепер буяла у *кер'ваім* світлі, та має впасти з пліч...; – Та ще снів ми си недавно [син]. Дес я беру воду з *кер'ниці*, а він дес на самім споді.

У покутських селах на відміну від літературного [и] у префіксі *ви* – послідовно вимовляють [і]: *віробити, вігадати, вісадити, вігодувати* (усюди тут наголошене [і]); пор. у Стефаніка: Є ще гезди гроші, але буду пити... Най знають, як із села-м *віходив* – Синку, – питався тато, – а міні хто, небоже, кукурудзки *вісапає*?

Покутський говір зберігає під наголосом історичне [е] з наближенням до [и] в іменниках середнього роду. Поява на його місці в літературній мові звука [а] (до речі, тільки в одній українській мові з усіх слов'янських мов) задовільного пояснення не має. Явище це має, очевидно, аналогічний характер: оскільки в літературній мові послідовно змінилося на [а] колишнє носове [є], то так само змінилося після м'яких приголосних і чисте ротове. Пор. праслов'янські форми: *\*tele, \*kote, \*kozle* – українські літературні *теля, котя, кізля*, давньоукраїнські форми *жит'ьє, весельє, шит'ьє, знан'ьє* – сучасні літературні *життя, весілля, шиття, знання*. У західних говорах, а отже, і в покутському в обидвох випадках [е"]: *те"л'е", кот'е, кізл'е, жит'е, вісіл'е,*

*шит'е, знан'е*. У ненаголошеній позиції тут теж частіше вимовляється [і]: *зілі, насіні, стрітені, глілі* – зілля, насіння, стрітєння, гілля.

Збережене історичне [е] із закономірним стверділим приголосним перед ним і в багатьох інших випадках, у той час як у літературній мові воно в подібних фонетичних умовах зазнало лабіалізації (переходу в [о]): *лен, леду, семий, у него, цего*, а також після шиплячих і йота: *шестий, учера, учерика, его* (і навіть *іго*), *Николаевич* і под.

На відміну від літературної мови тут збережений також історичний звук [и], що походить з давньоукраїнського [і] у прикметникових закінченнях: *синий, третій, великодний, крайній*. Твердий приголосний виступає в подібних словах і в інших відмінкових формах: *синого, третого, крайного, великодного; синому, третьому, крайному* і т. д. У східних говорах української мови приголосний у подібних формах зберіг м'якість і тому історичний [и] мусив унаслідок акомодатії змінитися на [і], як це сталося й зі звуком [е], що перейшов у [о] в словах типу *льону, льоду, цього, у нього* і под.

До речі, у науковій та навчальній літературі факт лабіалізації [е] після м'яких приголосних не має, на нашу думку, належного пояснення. Так, М. Жовтобрюх пояснює випадки лабіалізації [е] після м'яких приголосних різноманітними аналогіями, мовляв, – *сьомий*, бо *восьмий, льоду*, бо *льону*, хоч не пояснює, чому саме *льону*, а не *лену, цього, сього*, бо *його* та *нього*, хоч тут теж не було умов для переходу [е] в [о]; в деяких інших словах наявність [о] на місці [е] пояснює іншомовними впливами (російським, білоруським) тощо [4, 271-272; 5, 147-148]. Не заперечуючи у принципі явища аналогії, вважаємо, що тут мала місце фонетична акомодатія: приголосний у східних говорах української мови зберіг свою історичну м'якість, як він зберіг її в російській мові, а після м'якого приголосного згідно із законом складового сингармонізму української мови голос-

<sup>1</sup> З. Бичко безпідставно пропонує наддністрянські говірки об'єднати під назвою "опільський діалект" (див.: [3, 7-9]).

<sup>2</sup> Подаємо спрощений фонетичний запис прикладів.

ний [e] вживатися не міг і тому змінився на [o]. У західних же говорах української мови голосний [e] зберігся, оскільки тут послідовно відбулося ствердіння приголосного перед ним.

Аналізуючи відмінні від літературних явища в системі покутського вокалізму, слід сказати про те, що тут відсутній перехід [o] в [a] перед складом із наголошеним [a], тобто зберігається історичне [o]: *богач, богато, колач, гор'єчий, хол'єва* (літ. гарячий, халява).

У системі голосних зустрічаються й нерегулярні явища, що не мають історичного пояснення, наприклад, [и] на місці колишнього **ѣ** (ятя) у словах *видро, д'ирка*, хоч у подібному слові *діжка* відхилення нема; [и] на місці [a] – *дилеко* зам. *далеко* (див. у Стефаніка: *благословит у дилеку* дорогу); [a] на місці [e] – *траба* зам. *треба*. Ці явища, однак, носять локальний характер і не охоплюють усієї території покутського говору.

Тотальний характер має явище протези та епентези, тобто прикриття голосного як на початку слова, так і всередині, що в літературній мові відсутнє: *наука, радийо, спеціальний, матерійальний* і под. (літ. *наука, радіо, спеціальний, матеріальний*).

Чимало специфічних рис має покутський говір у системі консонантизму. Передусім слід зауважити, що тут спостерігається деяке оглушення дзвінких приголосних перед наступним глухим, особливо в середині слова: *лиж<sup>ш</sup>ка, стеж<sup>ш</sup>ка, різ<sup>с</sup>ка, люб<sup>н</sup>ка* і под.

Послідовно в покутському говорі пройшло ствердіння [с'] у кінці слів та складів: *дес, шос, хтос, якос, колис, увес, чогос, цес, хлописко, пасовиско* і под. Пор. у Стефаніка: – Йди, йди, слухай за Канаду; гадаєш, що я піду з дітьми *дес* на край світа?

Засвідчено ствердіння й кінцевого [ц']: *хлопец, столец, палец*, а також диференційовано у суфіксах: *сороміцкий, бідацкий, богацкий* (у Стефаніка: *Зарваничку* Матір Божу); в окремих селах зустрічається тверде [ц] і перед голосним:

*молодица, керница*, займенник *ца*, але в більшості сіл у подібних випадках виступає в називному відмінку, як уже зазначалося, закінчення [і] й відповідно м'який [ц'] – *вулиці, телиці, молодиці* і под.

Як і в інших західних говорах, у покутському відсутній епентетичний [л'] після губних у дієслівних формах: *любйу, ломйу, ловйу*, вони *любйі, ломйі, ловйі*; так само загальну західноукраїнську тенденцію збережено у факті відсутності подовження м'якого приголосного за рахунок йота в іменниках середнього роду типу *житє, вісіле, гілі, насіні, коріні*. Щодо форм орудн. відм. іменників жіночого роду, то вони взагалі відрізняються від літературних, пор.: *пече<sup>у</sup>, соле<sup>у</sup>, пїє<sup>у</sup>де<sup>у</sup>* – літ. *пічю, сіллю, п'яддю*. Ці відхилення від історичних форм на Покутті пояснюються впливом іменників першої відміни.

Деякі дослідники вважають, що в покутському говорі передньоязикові м'які [д'], [т'] переходять відповідно у задньоязикові [г'], [к'] [6, 14; 7, 2153; 8, 82]. На нашу думку, вимова форм типу *скіна, жикє, сміке, кісто, кішкий, тівка, тіти* (літ. *стіна, життя, тяжкий, сміття, тісто, дівка, діти*), як це ми спостерігаємо в гуцульському говорі, послідовного поширення в покутських селах не має, тобто носить диференційований характер. Вона часто зумовлена недбайливим ставленням людини до свого мовлення, поспішною артикуляцією звуків. Причому це спостерігається навіть в інтелігентському середовищі: *буг'ласка, г'ар'а, двацік', Наск'а* і под. (літ. *будьласка, дядя, двадцять, Настя*). Як і в гуцульському говорі, в окремих регіонах поширення покутського говору спостерігається збереження історичної м'якості приголосного [р'] у кінці слів та складів: *цер'ква* (або *цер'кова*), *бир'ка* (овечка) і под.

Покутський говір послідовно фіксує поширене на західних теренах України [ц] на місці літературного [ч] у частці *чи*. Як свідчать найдавніші (за 1848-1849 рр.)

українські часописи Галичини (“Зоря Галицка”, “Пчола”, “Новини”, “Галичо-руській вѣстникъ”), саме в такому фонетичному варіанті частка *чи* вживалася широко й у мовленні освічених людей. Частка *чи* вживається тепер у народному мовленні й далеко за межами Покуття.

Як і в системі голосних, у системі приголосних спостерігаються й окремі, нерегулярні і такі, що не завжди піддаються поясненню, відхилення від норми. Так, у прикметнику *дзе<sup>у</sup>лений*, в іменнику *дзерніта* (літ. зернята) маємо африкату [дз] на місці [з], у слові *цілювати* – м'який л'зам. твердого, а в слові *кашлати* – навпаки. При цьому ті чи інші діалектні риси, особливо фонетичні, часто є різними навіть у сусідніх селах, не кажучи вже про розташовані на значній відстані одне від одного. Інколи ці риси можуть бути настільки оригінальними, що властиві лише одному селу. Так, у селі Великий Ключів Коломийського району, що перебуває на межі покутського та гуцульського говорів, тобто віддзеркалює перехідні від покутських до гуцульських говірки, засвідчена пом'якшена вимова приголосного [к] перед голосними заднього ряду, що не зустрічається в жодному селі ні покутського, ні гуцульського говорів: *молоньк'о, доньк'а*. У Коломиї навіть кажуть на ринку: “Найкраще таки ключівське молонькьо”. Це рідкісний випадок прогресивної асиміляції за м'якістю (м'який [н'] впливає на наступний твердий [к] і пом'якшує його).

Значна кількість рис, відмінних від літературних, але зумовлених історично, є в галузі покутської морфології. Так, тут послідовно витримується історичне закінчення – *ови, – еви* в дав. та місц. відм. однини іменників чоловічого і середнього роду: *чоловікови, братови, Петрови, кождому селови, серцеви, лікарєви, Ігорєви* і под.

На Покутті, як і в інших селах Галичини, послідовно збережено історичне закінчення – і родового, давального і місцевого відмінків іменників 3-ї відміни: *радости, совісти, осени, Руси, печи, соли*.

Таке ж закінчення уживається і в дав. і місц. відм. іменників 1-ї відміни: *на землі, на вулиці, на воли*, у місц. відм. іменників чоловічого і середнього роду 2-ї відміни (м'який варіант) – *на кони, на камени, на поли, на мори*. У родовому множини в іменниках колишньої 4-ї відміни множинних іменників збереглося історичне закінчення – *ий: гостий, кбстий, гусій, грбшій, людій* і за аналогією – *кбний*.

Як і в інших західних говорах, тут здавна вимовляється твердо кінцевий [т] у дієслівних формах 3-ї особи однини і множини: *сидит, стоїт, робит, любить, несут, плетут, мелют*. Явище це можна пояснити впливом колишнього вказівного займенника *ть* (або новішої форми – редукованої – *тьт*)<sup>1</sup>. У другій дієвідміні в 3-й особі множини закінчення *-т* взагалі зникло, що відбиває загальнослов'янську тенденцію: *сид'є<sup>у</sup>, стоїа, робій, любій, хбді – сидять, стоять, люблять, ходять*. В опільських говірках і в окремих селах Покуття, що межують з опільським говором, кінцеве стверділе *-т* збережене: *сид'є<sup>т</sup>, робійт, любійт*. Його можна зустріти у дієслівних формах 3-ї особи однини та множини й на Гуцульщині, зокрема, в Березовах, які мають свою специфічну говірку. Треба думати, що це вже новітнє явище, викликане впливом літературної мови, а можливо, і впливом дієслів першої дієвідміни. Ще далі, на Поділлі (зокрема, на Хмельниччині, у Кам'янець-Подільському районі), кінцевого *-т* у подібних формах теж немає, але там на місці колишнього [e] вимовляється [‘а]: *сид'а, л'убл'а, робл'а*.

На Покутті збереглися реліктові форми колишньої двоїни: *дві жінці, дві години, дві мінуті* тощо. Однак це стосується лише іменників жіночого роду. Що ж до іменників середнього роду, то в колишній двоїні (*дві єйці, дві відрі*) вони зустрічаються не на всій території.

Різні рефлексії дає в селах Покуття колишня форма знахідного відмінка зво-

<sup>1</sup> Так само тверде [т] маємо у 2-й особі множини наказового способу: *несіт, кажіт, робіт*.

ротного займенника *себе*. Частка *ся* у більшості покутських сіл вимовляється як *сі*. В. Стефанік у мові персонажів подає форму *си*, яка властива гуцульському говорові. Форми *си*, *сі* виникли, очевидно, під впливом форми давального відмінка *си*, яка збереглася у західних говорах донині (паралельно з формою *собі*): *дай си спокій, дай си на стримані, узми си на памніть* і под. Як і в давньоукраїнській мові, ця частка вживається тут як у пост-, так і в препозиції: *він смієсі, він сі сміє*.

На Покутті збережені й інші енклітичні короткі форми особових займенників: *ми, ти, си* – у давальному, *мні, ті, сі* – у знахідному однини: *Пом'яни мні, Боже, у великій милости твоїй; Приходив-ім до тебе, але не було ті дома і под.* В інших селах Покуття і Гуцульщини можливі й інші форми, зокрема, *ні, тьи, си*; див. у Стефаніка: – *Ще цу ніч переначуй у мене, синку. Я тебе так гірко пістувала, дула-м на тьи, як на рану. Мають подібні форми і займенники на позначення 3-ї особи; пор. у Стефаніка: Ніколи по селі не було за ню [Романиху] чутки, аби вона крала. Широко вживаються усічені форми особових займенників у род., знах. та дав. відм.: йго (його), йму (йому), і (їй або її): я йго не видів; я йму сказала; він дав і (або її) гроші.*

Вказівні займенники, як і колись, можуть уживатися в редукованих формах: *тота, тото, тот* (зрідка), *цес, це"се*. Займенники часто можуть виконувати в мовленні стилістичну роль, причому виступати із зниженою конотацією. Вважається неприпустимим, коли дитина про батька каже *він*, про матір *вона*: лише *тато* (але не *він!*) *сказав, мама* (але не *вона!*) *прийшла* (а часто у множинній формі – *тато сказали, мама прийшли*). У вимові цих займенників теж відбувається редукція голосного, внаслідок чого вони одержують форму *уна, уно, уні* (*вна, вно, вни*).

Важливою морфологічною рисою, яка властива всім західним говорах, є

збереження реліктових форм давньоукраїнського перфекта (складений минулий час). Від презентних особових форм дієслова *бути єсмь, еси, єсть, єсмо, єсте, суть* збереглися елементи *-м, -с* (1, 2 особи однини) та *-смо, -сте* (1, 2 особи множини), які разом з іншими словами вказують на особу, котра виконувала дію. На першу особу вказує елемент *-м*, але в чоловічому роді перед ним виступає еффонічна вставка *є* або *і*, яка усуває збіг двох приголосних; пор. у Стефаніка: – *Мастків від вас не посів-єм, волів і коров не забрав-єм*, та й сидіт собі тихонько.

Аналогічно вживається елемент *-с* у другій особі однини, причому він не пом'якшується. У покутському та гуцульському говорах звук [с] вимовляється твердо, хіба що за винятком Березовів. Приголосний [с] у другій особі теж приєднується через еффонічну вставку. Переважно вживається вставка *ї*: *питав'їс, ходив'їс, любив'їс*. У Стефаніка тут зафіксоване *є*: – *За своє п'ю, ніхто до того рихту не має. А він [війт] міні каже: мой, грунт прісцьєв-єс!* У множині, як було зазначено, виступають елементи *-смо, -сте*: *робили-смо, ходили-смо* (1 особа), *робили-сте, ходили-сте* (2 особа). Ці реліктові скорочені форми дієслова *бути* можуть уживатися й у ролі складової частини іменного присудка; пор.:

– Ти куда, на рибу?

– Ні, на рибу.

– А, я думав, що на рибу!

– Глухий-с?

Так само може бути й у 2 особі множини: – *Глухі-сте?* (Тобто, чи *єсте глухі?* або *Ви є глухі?*); пор. у Стефаніка: – *Але-с дурний, бігме-с дурний!* Досить часто можна зустріти таку архаїчну усічену форму дієслова *бути* й разом з іменником, як це засвідчено у Стефаніка: – *Та й єс злодій навіки!*

Уживаються архаїчні аналітичні форми майбутнього часу з препозитивним дієсловом *мати* в особових формах: *меш ходити, меш робити, мемо ходити, мемо любити, мете ходити, мете робити*. Подібна конструкція можлива

(правда, рідко) і в третій особі однини, але з обов'язковим уживанням підмета: *він ме йти до школи* і под. Чужими є синтетичні форми з постпозитивним допоміжним дієсловом *мати* в особових формах типу *робитимеш, робитимемо, ходитимете, любитимуть*. Із старших людей ніхто не скаже *ми робитимемо, ви робитимете* тільки [ми] *мемо робити*, [ви] *мете робити* або частіше – *будемо робити, ходити, будете ходити, робити* і т.д. Пор. у Стефаніка: – *Насте, а тобі що? Гого цілий рот кервавий і руки?.. Ой, сарака, Настунька, лягай вже коло мами... що меш робити.*

Однією з рис покутського говору є наявність сполучення [шч] у прикметниках вищого ступеня типу *біліщий, зеленіщий, добріщий* і под. Ці форми не зумовлені історично, у них не було збігу двох фрикативних шиплячих (*б'л'биший, добр'биший, зелен'биший*), вони виникли під впливом прикметників, у яких відбулася дисиміляція групи [жш], [шш]: *вишьший – виший – вищий* (орфографічно *вищий*), *дорожьший – дорожший – дорожчий, ближьший – ближчий* і подібні.

Покутський говір відбиває загальну закономірність західних говорів у вживанні суфікса *-оньк* – замість літературного *-еньк* – у прикметниках та прислівниках (*легонький, тихонький*) (історична закономірність уживання після твердих *г, к, х* тільки голосних попереднього ряду): – *Я йго [пса] віпарив добре, а він льєг та й тихонько сидит...*

У селах, що межують із гуцульським говором, можна зустріти усічені форми вокатива власних імен, які використовуються у звертаннях типу: *Васи, Іва, Нико, Пара, Гафі, Василю, Марі, Оле, Катери, Пе, Дми* і под. з наголосом на останньому складі, тобто *Василю, Іване, Николо, Параско, Гафіє, Василю, Маріє, Олено, Катерино, Петре, Дмитре*. Ці форми запозичені з Гуцульщини і пов'язані, очевидно, з побутом гуцулів, з умовами життя в гірській місцевості [1, 32]. Догукатися до сусіда, який живе на знач-

ній відстані, чи до товариша в лісі можна лише короткими вигуками, тому й зазнали редукції звуки чи склади в постнаголошених складах. Силу голосу перебирав на себе наголошений склад, а ті, що його оточували, беззвучувалися, редукувалися. Такі усічені форми могли мати не тільки власні імена, а й інші частовживані звертання. Поширеним є звертання *хло*, що означає *хлопе*, тобто *чоловіче*. Кажуть: “О, то моцний (або файний, або здоровий) *хлоп*”, причому вживається ця лексема без додаткового стилістичного навантаження. Для найменування великого, могутнього чоловіка вживається аугментатив *хлописко*.

Можна навести окремі відмінності покутського синтаксису. Це, зокрема, збереження історичних форм у знах. відм., ідентичних формам називного: *маю дрібні діти, файні вівці* тощо. Пор. у Стефаніка: – *Най тебе, чоловіче, Бог поб'є, де ти нам вік пустив марне і діти осиротив!*.. Нічо ти не кажу, най тьи Бог скарає за мене та й за діти!

Уживається тут давальний відмінок іменників з прийменником *до*, у якого відбулася редукція голосного [о]: *д'нему, д'хаті, д'тобі*. У Стефаніка: *Мир [люди] подався д'воротям*; *Діти бігали по хаті. Але як хто здуботів у сінях, то вони тікали на піч д'бабі*. Зустрічаються також різноманітні безприйменникові конструкції: *тато дітим* (для дітей), *пішов води* (по воду) або прийменник *за* на місці літературного *про*: *За неї* говорило ціле село; *Люди за них* давно забули і под.

Наведемо деякі лексичні діалектизми. Це іменники: *бахур* – хлопець (причому вживається без жодної стилістичної маркованості), *бинда* – стрічка, *буката* – шмат, *кусень, дзитарок* – годинник, *катран* – шмата, *кицка* – грудка, *кле"вец* – молоток, *косиці* – квіти, *косичка* – квітка, *лупина* – лущиння, *мерза* (лайливе слово) – мерзота, *паскуда, млака* – мокра місцина, *морг* – міра землі, близько двох гектарів, *олуфко* – олівець, *пуцар* – прислужник, *западлива людина*, *первинно* – той, хто пуцував чоботи, *слуп* – стовп,



## НАЙМЕНУВАННЯ ГОЛОВНИХ УБОРІВ НА ПРИКАРПАТТІ

*туск* – сум, *хабаль* – коханець, ловелас, *итрамак* – франт, вишукано одягнена людина, *штубак* – нерозумний, тупо-ватий учень; дієслова: *белендіти* – говорити нісенітницю, *втрутити* – зіштовхнути, *гороїжитисі* – бундючитися, задаватися, *дубати* – тупотіти ногами, *дюгнути* – штрикнути, кольнути, *жвиндіти* – невіразно, нудно говорити, *заямити* – помітити, *напудити* – налякати, *піворити* – голосити, голосно плакати, *пуцувати* – чистити (про взуття, одяг), *шпурити* – кинути, *штригати* – скакати, *штригнути* – скочити, *штудерувати* – хитрувати та ін.; вигуки, частки: *мой, най, гай, ади* (у Стефаніка – *аді*), у множині *адім* (а дивися, а дивіться); прислівники: *гозди, гоздика* – осьде, *нім* – поки, *учерика, завтрика* – учора, завтра, *тутка* – тут, *тамка* – там, *маркотно* – прикро, *нарік* – на наступний рік, *файно* – гарно та багато інших.

Можна навести окремі фраземи, стійкі сполучення, що вживаються у мовленні покутян: *бандиги гнути* – брехати, багато говорити; *голову загіти* – сп'яніти; *злапати Бога за бороду* – бути гоно-ровим, задаватися; *лізти в очи* – набри-дати; *нагородити дві бочки арештантів* – наговорити дурниць; *плювати й лизати* – бути непослідовним; *пустити кантом* – покинути, зігнорувати.

Чимало є тут оригінальних прислів'їв, приказок, сентенцій: *без Бога – ні до порога; без бука пуста наука; на Николи та й ніколи; пропав, як катран з плота; ліпше жити, як не жити, бо не жити – то є смерть; дурний їго піп хрестив* (про нерозумну людину); *не бери*

*тіжке в руки, а дурне в голову; спочітку ззімо твоє, а потому кождий своє; що ступне, то бре"хне; пристав, як г... до штанів; маєш тобі, Гандзю, книш, тобі (тебе) грают, а ти спиш; змерз, як пес, змок, як вовк, скис, як лис; фали мене, язичку, меш їсти кашки (борщику); легко, як каміні гризти; – Ти кривундо, сарапундо, куди кривундзяєш? – Ти сліпаку, взми мні в с..., чого сі питаєш?* (розмова кривого і сліпого) тощо.

У невеликій за обсягом статті важко дати задовільну характеристику окремого говору. Але навіть із побіжного огляду видно, яка багата й різноманітна українська мова в своїй недоторканності, які неоціненні скарби народного мовлення залягають у селах і містечках покутського краю.

1. Лесюк М. Гуцульський діалект як складова української національної мови // Хрестоматія з гуцульщинознавства. – Косів, 2001.
2. Лесюк М. Історична зумовленість гуцульських діалектних форм // Гуцульщина: перспективи її соціально-економічного і духовного розвитку в незалежній Україні. – Івано-Франківськ, 1994.
3. Бичко З. Діалектна лексика Опілля. – Львів, 1997.
4. Історія української мови. Фонетика. – К., 1979.
5. Історична граматики української мови. – К., 1962.
6. Бевзенко С.П. Діалектні групи і говори української мови // Методичні матеріали. – Одеса, 1975.
7. Горбач О. Покутсько-буковинські або покутські говірки // Енциклопедія українознавства. – Париж–Нью-Йорк, 1970. – С.2153; Матвіяс І.Г. Українська мова і її говори. – К., 1990. – С.82.

Слово з погляду його функцій є результатом номінативної діяльності мови. Саме так трактували слово “пражці”, вважаючи, що одним із головних напрямів лінгвістичних студій є “вивчення засобів і способів називання окремих елементів дійсності” [1, 228]. Важливість і необхідність таких досліджень визначається тією обставиною, що мова завдяки комунікативній діяльності членує дійсність на елементи, які виділяються лінгвістично, при цьому кожна мова має свою особливу систему номінації. “Кожна мова має свою власну класифікацію способів номінації і створює свій особливий словник. Ця класифікація визначається, зокрема, системою категорій слів, точність, об'єкт і внутрішня структура якої повинні вивчатися для кожної мови окремо” [2, 22].

Актуальність дослідження способів і засобів найменування, технічних можливостей мови у різних сферах номінації нині підсилюється ще й, сказати б, “дрейфом” сучасної науки про мову в річище антропоцентричної лінгвістики, яка ставить за мету вивчення мови в тісному зв'язку з людиною, її свідомістю, світосприйманням, ментальністю. Мовознавство все більше цікавиться найрізноманітнішими аспектами мовної діяльності з урахуванням людського чинника. Так, проблема мовної картини світу, яка трактується “як проблема внеску мови і мовних категорій в опрацювання й створення глобальних принципів сприймання й членування світу, як проблема впливу мови уже не на способи опису світу і відображення наших знань у мові, а на способи здобуття знання в процесах категоризації або конкретизації дійсності” [3, 170], якнайтісніше пов'язана з вивченням техніки, способів і засобів номінації. Вивчення спільного й індивідуально-мовного в ділянці номінації важ-

ливе ще й з огляду на можливості з'ясування з його допомогою етнокультурних компонентів мовної діяльності, особливо якщо предметом аналізу способів найменування предметів, речей, явищ є культурноносна сфера, наприклад, фольклор. З цього погляду на особливу увагу заслуговує і побутова лексика національної мови в її ареальних виявах. Якщо звернутися, зокрема, до способів найменувань головних уборів на Прикарпатті, то, незважаючи на відносно невеликий обсяг цієї лексики, вона засвідчує різноманітність і багатство засобів номінації.

Загалом в ономаціології виділяють такі основні способи номінації, як афіксальне словотворення, словоскладання і основоскладання, складені найменування, семантичні переноси, запозичення з інших мов [4, 385-387; 5, 115-121].

У сфері найменувань головних уборів Прикарпаття домінує афіксальна деривація. Більшість таких номінацій є похідними суфіксальними дериватами з прозорою словотвірною мотивацією. Для теорії номінації особливе значення має вивчення якраз похідних слів, бо, як справедливо відзначають дослідники, “саме у відношенні до похідної одиниці як одиниці з розчленованою структурою ми можемо з певністю говорити про те, яка ознака предмета була сприйнята як найбільш типова і така, що впадає в вічі, і яка ознака змогла стати в кінцевому результаті “представником” всього класу предметів у цілому” [6, 70].

З цього погляду на основі аналізу характеру словотвірної мотивації похідних афіксальних дериватів на позначення головних уборів на Прикарпатті виявлені групи номінацій за такими ознаками:

1. Назви головних уборів за матеріалом, з якого вони виготовлені: *сатинівка* ← *сатин*, *бархатка* ← *бархат*,

коцяна ← коц, веретянка ← верета, шалінівка ← шалін, вовнянка ← вовна, солом'яник ← солома.

2. Назви головних уборів за характером їх одягання: завій ← завивати, завиванка ← завивати.

3. Назви головних уборів за їх територіальними ознаками: кримка ← Крим, сибірка ← Сибір, кубанка ← Кубань.

4. Назви головних уборів за їх етнічними ознаками: басарабка ← басараби, циганка ← цигани, мазурка ← мазури, мадярка ← мадяри.

5. Назви головних уборів за способом їх виготовлення: битка ← бити, піханка ← піхати.

6. Назви головних уборів за формою або розміром: косинка ← коса, метрівка ← метрова.

7. Назви за якимись характерними ознаками: крисаня ← криси, дубельтівка ← дубельтова.

8. Назви за частинами тіла: вушанка ← вуха.

Словотвірні афіксальні номінації головних уборів на Прикарпатті утворені за різними дериваційними моделями. Основу їх словотвору становить модель від-субстантивних дериватів із суфіксом – *к(а)*: бархатка, кримка, циганка, кубанка та ін. До цієї ж групи слід віднести й ті похідні, які постали внаслідок універбації відповідних прикметнико-іменникових аналітичних номінацій: дубельтівка, вовнянка, метрівка, крижівка, сатинівка, газівка, веретянка, коцянка, шалінівка та ін. У назвах за ознакою способу одягання головних уборів твірними є не іменні, а дієприкметникові основи: битка, завиванка, піханка, зодсганка.

Іншомодельні афіксальні номінації головних уборів на Прикарпатті представлені відіменниковими утвореннями з суфіксами – *ан(я)*, – *ян(а)*, – *ак* (крисаня, коцяна, кресак), віддієслівним нульсуфіксальним дериватом *завій*, відприкметниковим дериватом із суфіксом – *ник* (солом'яник).

Як складені найменування серед назв головних уборів на Прикарпатті

поширені словосполучення іменника *хустка* з означуваним прикметником. За характером фіксованої в них ознаки, за якою здійснюється найменування, вони близькі до словотвірних суфіксальних дериватів, щоправда, якщо в словосполученнях компоненти ономаціологічної структури репрезентовані аналітично (ономаціологічну базу становить іменник *хустка*, роль ономаціологічної ознаки виконує прикметник), то в суфіксальних дериватах ономаціологічна база фіксується дериваційним формантом, а ономаціологічна ознака – твірною основою в межах синтетичної номінації. Близькість техніки номінації головних уборів словотвірними й синтаксичними структурами спричинила появу рядів паралельних аналітичних і синтетичних назв: дубельтова хустка і дубельтівка, вовняна хустка і вовнянка, метрова хустка і метрівка, крижева хустка і крижівка, сатинова хустка і сатинівка, коцяна хустка і коцянка, газова хустка і газівка, веретяна хустка і веретянка, баршанова хустка і баршівка, шалінова хустка і шалінівка тощо.

Поява синтетичних суфіксальних номінацій паралельно до аналітичних пов'язана з тим, що “в лексиці кожної мови протікають процеси, зумовлені необхідністю усунути внутрішню суперечність між розчленованістю форми... і єдністю, монолітністю позначуваного предмета думки” [7, 339]. Ці процеси виявляються в явищах семантичної конденсації, що є наслідком згущення семантичного змісту неоднорозчленованого найменування в одному слові. “У суфіксальному утворенні семантична конденсація призводить до втрати одного із значущих елементів і заміни його суфіксом” [7, 341]. У аналізованих назвах головних уборів Прикарпаття втрачається означуваний іменник *хустка*, його заступає суфікс – *к(а)*. Ще одним різновидом семантичної конденсації у назвах головних уборів Прикарпаття виступає еліптичний пропуск того ж означуваного іменника *хустка* і субстантивація ад'єктивного

компонента: *бита*, *вовняна*, *крижева*, *газова*, *коцова*, *дубельтова*, *піхана*, *сатинова*, *сервсткова*, *шалінова*, *шальова*. Вони співфункціонують із відзначеними аналітичними й суфіксальними синтетичними номінаціями.

Низка назв головних уборів Прикарпаття є запозиченнями з інших мов. Так, *берет* запозичене з французької мови, порівняйте фр. *beret* “баскська шапка”, очевидно, через посередництво західнослов'янських мов – чеської, польської, словацької. Не виключено, що “донором” могла стати й італійська мова, порівняйте італ. *beretta* – “ковпак” (ЕСУМ, I, 174). Номінація *бріль* у говірці Прикарпаття, як і в літературну українську мову, прийшла з польської мови, порівняйте пол. *bryl*, яке в свою чергу виводиться від італійського *ombrello* “парасоль; капелюх”, що походить від латинського *umbrella*, пов'язаного з *umbra* “тінь” (ЕСУМ, I, 257). Прикарпатську назву високої смушкової шапки *йолбм* пов'язують із тюркським *jaymurluk* “плащ від дощу” (ЕСУМ, II, 327), що, однак, малоімовірно. Значно більше підстав пов'язувати це тюркське слово з іншою назвою головного убору, поширеного на Прикарпатті, – *ярмулка* (КЭСРЯ, 139).

Номінація *картуз* прийшла до нас із французької мови, порівняйте фр. *cartouche* “скручена паперова обгортка” (ЕСУМ, II, 397), або з голландської мови через російську і, можливо, середньоніжньонімецьку мову (ЭСРЯ, 80). *Капуза* запозичене з італійської мови через польське й німецьке посередництво (ЕСУМ, II, 378). Слово *кашкет* запозичене з польської мови, порівняйте пол. *kaszkiet*, що, в свою чергу, є запозиченням із французької мови, порівняйте фр. *casquette* (ЕСУМ, II, 411). З польської мови походить і *капелюх*, порівняйте пол. *kapeluch*, утворене з допомогою поширеного в польській народнорозмовній мові дериваційного форманта – *uch* від пізньолатинського (народнолатинського) твірного *sappa* (ЕСУМ, II, 370; див. також SEJP, 217). *Кучма* запозичене з

угорської, порівняйте угор. *kucsma* “бараняча шапка” (ЕСУМ, III, 168-169). Номінація *шапка* є давнім запозиченням, можливо, через німецьке посередництво, із старофранцузької мови, в якій *chape* “шапка” виводиться з латинського *sappa* “головний убір” (КЭСРЯ, 500). *Шаль* – запозичення з польської мови, в якій *szal* передає французьке *châle*, що походить із перського *šâl* (КЭСРЯ, 499).

З новітніх запозичень назв головних уборів відзначене *блайзер*, що походить із англійської, порівняйте англ. *blazer* “яскрава спортивна куртка” (АУС, I, 129), синонімічне до нього найменування *бейсболка* постало вже на українському ґрунті шляхом суфіксації запозиченого з англійської мови твірного слова *бейсбол*, порівняйте англ. *base-ball* “бейсбол” (АУС, I, 105).

Семантичний спосіб номінацій головних уборів на Прикарпатті малопродуктивний. Наслідком семантичних переносів у сфері цієї побутової лексики є найменування жіночої хустки *клин* та жіночої, здебільшого зимової, хутрової шапки *таблетка*.

Таким чином, номінації головних уборів Прикарпаття засвідчують різноманітність способів і засобів найменування, при цьому основним із них є афіксальне словотворення на базі наявних в українській мові словотвірних ресурсів. Досить поширені також і складені найменування. Частина назв головних уборів Прикарпаття запозичені з французької, італійської, а також голландської, угорської, англійської мов. Мовою-посередником при запозиченнях зазвичай була польська мова. Інші способи номінації в ділянці лексики на позначення головних уборів малопродуктивні, як, скажімо, семантичні переноси, або ж зовсім непродуктивні, як словоскладання й основокладання.

Абсолютна більшість прикарпатських номінацій головних уборів є загальнонаціональними, хоча трапляються й вузькорегіональні, порівняйте: *крисаня*, *кресак*, *коцянка* тощо.

М.Докуліл вказував: “Прямі “мовні кореляти” понять і мислення необхідно шукати... не у сфері мовної системи, а в сфері мовного вираження, мовних маніфестацій. Пряме “мовне” вираження поняття – це не слово, а номінація (найменування)” [8, 203]. З огляду на це особливої ваги набуває всебічне комплексне вивчення номінативної (репрезентативної) функції мови в різних ділянках лексики, оскільки воно дасть змогу через пізнання закономірностей номінації глибше збагнути роль людського чинника в мові і з’ясувати функціональну взаємодію усіх сегментів системи й структури мови [6, 13]. Вивчення того, яким способом і за допомогою яких засобів позначається в мові все розмаїття фактів навколишньої дійсності, відображене у свідомості носіїв мови, в таких дослідженнях посідає визначальне місце.

#### Умовні скорочення

ЕСУМ – Етимологічний словник української мови. – К., 1982. – Т.І; К., 1985. – Т.ІІ; К., 1989. – Т.ІІІ.

КЭСРЯ – Шанский Н.М., Иванов В.В., Шанская Т.В. Краткий этимологический словарь русского языка. – М., 1971.

ЭСРЯ – Этимологический словарь русского языка / Под руководством и редакцией Н.М. Шанского. – М., 1982. – Т.ІІ. – Вып. 8.

АУС – Англо-український словник. – К., 1996. – Т.1.

SEJP – Brückner Aleksander. Słownik etymologiczny języka polskiego. – Warszawa, 1974.

1. Матезиус В. О системном грамматическом анализе // Пражский лингвистический кружок. – М., 1967.

2. Тезисы Пражского лингвистического кружка // Пражский лингвистический кружок. – М., 1967.

3. Роль человеческого фактора в языке. – М., 1988.

4. Українська мова: Енциклопедія. – К., 2000.

5. Вовк О. Типи і засоби номінації в українській мові // Другий Міжнародний конгрес україністів. – Львів, 1993.

6. Языковая номинация: Общие вопросы. – М., 1977.

7. Исаченко А.В. К вопросу о структурной типологии словарного состава славянских языков // Slavia. – Roč. XXVII, 1958.

8. Лингвистический словарь Пражской школы. – М., 1964.

# ПСИХОЛОГІЯ ОСОБИСТОСТІ



## СОЦІАЛІЗАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ В КОНТЕКСТІ ЕТНОКУЛЬТУРНОЇ ПАРАДИГМИ

У процесі соціалізації у людини формуються соціальні якості, знання, вміння, відповідні навички, що дає їй можливість стати дієздатним учасником соціальних відносин. Завдяки активності людини її життєвий шлях, відображення нею етнокультурної реальності перетворюється у складну двосторонню взаємодію особистості та соціального життя. Складний процес взаємовпливу один на одного і є причиною розвитку та становлення індивіда. З точки зору соціальної психології, активність індивіда зумовлена людською потребою належати до конкретного соціуму, сприймати, оцінювати й осмислювати його, ідентифікувати себе зі своїм народом, конкретною соціальною групою. На стадії переходу взаємовідносин і зв'язків етнокультурні стереотипні вимоги до вчинків спонукують індивіда до вироблення відповідної лінії поведінки й вибору конкретного її варіанта. Отож, в основі розуміння соціалізації особистості у контексті етнокультурної парадигми лежить характеристика соціального типу особистості як специфічного утворення, продукту етнопсихологічного відображення соціального життя, соціальних відносин.

Соціалізація особистості – це культурно-історичне відтворення індивіда як людини, що є носієм родової сутності людства, це присвоєння ним суспільно вироблених здібностей через оволодіння способами діяльності. Така діяльність у готовому вигляді індивіда не дана, а представлена у результатах і досвіді діяльності людей, присвоєння яких, оволодіння досвідом є тією формою, у межах якої здійснюється розвиток психіки, свідомості людини, її особистості. При цьому важливою є роль власної активності індивіда в його взаємодії з соціальним середовищем. С.Рубінштейн стверджу-

вав, що розвиток “індивідуального” – це здатність особистості ставати суб'єктом, досягаючи в цьому становленні найвищого рівня суб'єктивності [1]. Отож, внутрішня природа особистості виявляється лише через відображення зовнішнього. Таке визначення робить одночасно людину і залежною від етнокультурних особливостей соціуму, і самодостатньою, вільною особистістю.

Розвиток, становлення та формування людини в суспільстві здійснюються через різноманітні соціальні спільності: соціальні групи, соціальні інститути, соціальні організації та прийняті у суспільстві соціальні відносини, норми, цінності, традиції, тобто через культуру. Індивід, включившись у безліч соціальних систем, кожна з яких здійснює на нього систематичний вплив, стає не тільки елементом соціальної системи, але й сам являє систему, що має складну структуру. Прилучившись до суспільних відносин, особистість одночасно є їх суб'єктом і об'єктом. Тобто які люди – таке і суспільство. Але не менш правильним є й інше положення: “Яке суспільство – такі й члени цього суспільства”, з якого випливає, що не тільки життєдіяльність людини характеризує якісну своєрідність суспільства, але й суспільство формує індивіда як особистість, здатну до спілкування, взаємодії, творчої діяльності, прояву професіоналізму та власного “Я”.

Соціалізація особистості розглядається в єдності внутрішньої психічної й зовнішньої практичної діяльності. З одного боку, етнокультурні властивості особистості формуються й розвиваються в соціумі, з іншого, – соціальне середовище, володіючи великою кількістю рівнів свободи, значною мірою визначається особистими якостями та можливостями індивіда. Це сприяє посиленню вимог до

поведінки особистості, її компетентності, робить залежним успіх її діяльності від власних знань, умінь та навичок. Компетентність у даному контексті трактується як інтегральна якість особистості, що пронизує всі її професійно-особистісні утворення, як оформленість індивідуальної програми поведінки в системі соціальних відносин, мотиваційна приналежність до конкретного соціального середовища, спрямованість на розвиток загальних та спеціальних здібностей, прагнення до збереження та розвитку національних традицій певного соціального інституту та тієї групи, в якій відбувається її соціалізація, загалом, як сформованість особистісного стилю життя індивіда.

У характеристиці найважливіших сфер соціалізації особистості – культурі спілкування та діяльності – простежуються соціально-психологічні особливості індивіда. Культура особистості є сукупністю соціальних норм і цінностей, якими індивід керується у процесі практичної діяльності, реалізуючи свої потреби й інтереси. Аналіз уявлень про природу особистості, неможливість людини жити і розвиватись поза суспільством вимагає актуалізації головних механізмів та рушійних сил об'єктивного зв'язку, що існує між людьми. Такий взаємозв'язок акумулюється у спілкуванні та взаємодії і через них здійснюється, відтворюючи реалію соціального буття.

Щодо соціокультурного, етнопсихологічного контексту розвитку соціально-психологічних властивостей особистості, то вони проявляються у певній позиції індивіда, його ціннісно-емоційному ставленні до політичних, економічних, соціально-психологічних явищ і процесів; у специфіці національних установок, культури ділової взаємодії, норм, традицій, які відображають волю активності людини тієї чи іншої етнічної спільноти, її переконання, ціннісні орієнтації, погляди, принципи й інтереси. Особистість у між-національних відносинах є носієм системної якості, якою наділена група, виразником національно своєрідного, типо-

вого для тієї чи іншої етнічної спільноти, людиною, яка виражає широкий спектр системних підходів її нації до навколишньої дійсності та інших етносів.

Є чимало досліджень, які підкреслюють, що у колективіста можуть бути встановлені взаємовідносини з меншою кількістю людей, однак ці зв'язки глибші і триваліші. Для представника індивідуалістської культури самовідчуття пов'язане з одноосібними позитивними почуттями, наприклад, з почуттям гордості. Колективіст добре самовідчуття пов'язує з міжособистісними відносинами, наприклад, із дружніми почуттями. В колективістських культурах спілкування цінується соціальна солідарність, гармонія, демонстрація поваги, скромність, уникнення гострих тем. Для цієї культури важливо знати, до якої групи належить людина і які цінності цього групового осередку. Якщо у спілкуванні беруть участь представники різних культур, важливим є урахування відмінностей між системами соціальних взаємовідносин, що допомагає звести до мінімуму моменти непорозуміння. У таких ситуаціях дослідники проблем спілкування радять індивідуалістам, які опинилися в колективістській культурі, уникати конфронтації, культивувати довготривалі взаємовідносини, скромніше себе подавати, цікавитися положенням людей у груповій ієрархії, визначати власне соціальне положення.

У контексті аналізу цінностей індивідуалістської і колективістської культур спілкування важливо вказати на існування альтернативної концепції, яка намагається об'єднати все краще з колективістських та індивідуалістських цінностей і носить назву комунітаріанізму. Йдеться, перш за все, про збалансування права індивідуальності (повага основних прав людини) і колективного права на благо сім'ї та суспільства). Загалом вплив культури спілкування окремої соціальної спільноти на соціалізацію особистості виражається у засвоєнні нею цінностей,

норм, цілей соціальної групи. Йдеться про нове бачення проблеми планування особистісного розвитку, системи становлення та формування індивіда в соціальному середовищі, врахування у цьому процесі індивідуальної своєрідності людини, можливості виконання нею однієї і тієї самої діяльності психологічно різними шляхами, рефлексії як внутрішнього механізму розвитку особистості, ставлення до індивіда як до найвищої цінності, як до носія національного світогляду, суспільних інтересів та настроїв. За такого підходу можна встановити шерег чинників між поняттями “особистість” і “соціум”, конкретизувати об'єктивні та суб'єктивні умови ефективності соціалізації індивіда в суспільстві.

Хоча людина розвивається у взаємодії з навколишнім середовищем, життя її є індивідуальним надбанням, а процес соціалізації особистості завжди залишається глибоко неповторним явищем. Сучасна психологічна думка з питань схожості й відмінностей людини представлена переважно двома підходами: еволюціоністським (підкреслює спорідненість людей) і культуральним (робить наголос на відмінностях між людьми). При цьому представники першого підходу сповідують ідею еволюції поведінки: природний відбір допомагає такому способу сприймання інформації і такій поведінці, які за певних умов сприяють збереженню й поширенню тих чи тих генів. Прибічники культурального підходу на перший план висувають адаптивність людини у взаємодії з оточенням. Загалом поширеною серед учених є позиція, згідно з якою потрібні обидва підходи: є гени, що формують адаптивний людський мозок – своєрідний комп'ютер, і водночас є культура, яка представляє програмне забезпечення для цього “комп'ютера”.

Зокрема, вчені підкреслюють:

- жінки менш агресивні, більш схильні до опіки і більш чутливі;
- жінки більше уваги надають взаємостосункам між людьми;
- якщо хлопчики тягнуться до неза-

лежності, то для дівчаток більш прийнятна взаємозалежність;

– ігри дівчаток відбуваються у менших за розміром групах і в них менше агресивності;

– у розмові чоловіки частіше концентруються на завданнях, жінки – на відносинах між людьми;

– у групах зміст розмови чоловіків частіше носить інформативний характер, а жінкам важливіше поділитися власними роздумами з подругами;

– жінки в більшій мірі схильні описувати себе як емпатійних, здатних зрозуміти почуття інших;

– чоловіки виступають ініціаторами більшості ділових стосунків та побачень, що, як правило, властиве для осіб, які мають більш високий соціальний статус;

– виступаючи в якості лідерів у ситуаціях, де немає жорсткого розподілу ролей, чоловіки схильні до авторитарності, а жінки – до демократичності;

– чоловікам набагато більше вдається директивний, проблемно-орієнтовний стиль керівництва, а жінкам – стиль соціального лідера, який створює “дух команди”;

– чоловіки в більшій мірі, ніж жінки, надають значення перемогам, домінуванню над іншими;

– якщо в організації прийнятий демократичний стиль спілкування та керівництва, жінки в якості лідерів цінуються так само високо, як і чоловіки;

– за умов авторитарного стилю оцінка жінки-лідера нижча; люди краще сприймають сильне чоловіче керівництво, аніж “нав'язливе” жіноче;

– чоловічий стиль спілкування характеризує турботу про незалежність, а жіночий – про взаємну залежність;

– навіть тоді, коли чоловіки й жінки займають одну й ту саму посаду та грають однакову роль у групі, вони частіше за все мають різні обов'язки і виконують різні завдання;

– лише незначна частина працівників бажають працювати під керівництвом жінки, хоча їй властиві охайність,

уважність, деталізація обов'язків, виконання тощо;

– жінки у порівнянні з чоловіками більш хворобливо переживають свої помилки й критичні зауваження, гостріше реагують на неповагу до себе з боку вищого керівництва, постійно потребують оцінки своєї праці, менше схильні до ризику;

– чоловіки активно займаються абстрактною, престижною роботою (постановка завдань, програмування основних процесів тощо), а “брудну” роботу (написання програм та ін.) вони перекладають на жінок.

У більшості досліджень [2; 3 та ін.] показники, які характеризують відмінності між чоловіком та жінкою, збігаються, що дає підставу говорити про кореляцію названих феноменів із реальністю.

Щодо етнокультурних індивідуальних властивостей, то вони виявляються у рисах темпераменту й характеру, у специфіці інтересів, комунікативних якостей та інтелекту, потреб і здібностей людини. Отже, можна вести мову про індивідуальне етнопсихологічне відображення існуючих соціальних відносин між людьми і соціальних спільностей, що виникають на ґрунті цих відносин. Мова йде про стійку індивідуально-специфічну систему етнопсихологічних засобів, прийомів, навичок, методів сприймання та відображення людиною соціальних відносин.

Велика кількість варіантів установок і поведінки індивідів у різних культурах показує, наскільки люди є продуктом культурних норм і традицій. Йдеться передусім про те, що гендерні ролі, тобто набір очікуваних взірців поведінки для чоловіків і жінок, зумовлені культурою. Культури різняться між собою правилами соціальних ігор, нормами, які регулюють допустимий ступінь емоційності та експресивності, розмір особистісного простору тощо. Водночас гендерні ролі також залежать від епохи. З точки зору культури, статеві ролі існують у контексті певної системи статевої символіки і стереотипів маскулітності та феміні-

ності. Індивід, приймаючи й засвоюючи певну статеву роль, набуває статевої ідентичності, з якою в подальшому співвідносяться властивості його поведінки та самосвідомість особистості. Отже, диференціація статевої ролі є соціокультурним аналогом статевого диморфізму. Її конкретний зміст у різних суспільствах залежить від рівня соціально-економічного розвитку, особливостей культури, конкретного способу життя індивіда. Формуюча сила соціокультурного середовища проявляється у наших очікуваннях та уявленнях про те, як повинні вести себе чоловіки і жінки. Із таких поведінкових очікувань формуються гендерні ролі для чоловіків і жінок. У зв'язку з цим постає питання про те, чи формує культура гендерні ролі, чи ці ролі лише відображають поведінку, природно властиву чоловікам і жінкам. Різноманітність гендерних ролей у різних культурах і в різні епохи свідчить на користь того, що вони дійсно формуються культурою [4].

Соціалізуючись, особистість постійно перебуває в соціокультурному та етнопсихологічному просторі спілкування: діють стійкі характеристики стилю взаємовпливів, традиції, норми, правила, позиції, ролі тощо. Поведінка особистості в соціумі зумовлюється та мотивується багатьма чинниками: особливостями розвитку суспільства, способами розв'язання суперечностей середовища та особистості, механізмами реалізації соціального життя, соціальними та індивідуальними умовами життєвої ситуації, особливостями соціальної інфраструктури, засвоєними традиціями, звичаями та життєвими цінностями, етнопсихологічними особливостями учасників взаємодії, індивідуальними властивостями самої особистості. Суб'єктивні орієнтації індивіда як члена суспільства (групи) на ті чи інші цінності характеризують соціальну установку людини і виражаються у думках, почуттях та певних способах поведінки. Установка схиляє індивіда до певної форми реагування, оцінки, готовності, до орієнтації діяльності у певному напрямі згідно з

певними цінностями, що може сприяти задоволенню тієї чи іншої потреби. Якщо установчі ситуації повторюються, то поступово формуються “фіксовані установки особистості”, які впливають на соціальне життя та життєву стратегію людини.

У ході соціалізації люди по-різному пояснюють життєві події, життєві ситуації та свою поведінку в них, а, отже, і неоднаково сприймають свої успіхи й невдачі. Залежить це від багатьох чинників: психічного стану, в якому вони знаходяться; виконуваної діяльності; етнопсихологічних особливостей учасників взаємодії; соціокультурних установок тощо. Неусвідомлюваними передумовами соціальної поведінки індивіда є архетипи, тобто структурні елементи людської психіки, які приховані в колективному несвідомому, спільному для всього людства. Вони успадковуються від покоління до покоління, задають сенс життя, етапи життєдіяльності особистості, її загальну структуру та програму поведінки. К.Г.Юнг виокремив такі архетипи, які можна вважати детермінантами соціальної поведінки особистості: 1) наша тінь – друга автономна душа, наш темний двійник у внутрішньому світі (тінь втілює у собі наше гріховне “Я”, наші підсвідомі бажання, негативні якості, виявляється у неконтрольованих емоційних станах, егоїстичних задоволеннях; негативні якості стають менш помітними і небезпечними, якщо людина визнає їх реальність); 2) аніма (архетип жінки, що існує у несвідомому чоловіка) і анімус (чоловіче начало несвідомості жінки); 3) архетип сенсу – це самість особистості, центр “Я”, в якому представлені найголовніші людські сенси, що реалізуються індивідом у житті [5].

Соціокультурна та етнопсихологічна зумовленість поведінки людини полягає у її зв'язках із конкретним життєвим простором, соціальним середовищем. Етнопсихологічна характеристика взаємодії потребує врахування національно-психологічних особливостей прояву поведінки людей у сфері взаємовідносин, тобто реально існуючих у суспільній сві-

домості соціально-психологічних явищ, специфічних форм функціонування загальнолюдських властивостей психіки. Окрім поняття “національно-психологічні особливості” вживаються інші, близькі до цього, дефініції: “національний характер”, “психологічний склад нації”, “менталітет”, більшість з яких спираються на ряд спільних для них показників: сукупність розумових установок, звичок мислення; певний спільний розумовий інструментарій, психологічне оснащення; соціально-психологічний стан суб'єкта, групи, нації; якість розуму, що характеризує окремого індивіда, групу або суспільство; спосіб мислення, що властивий індивіду або групі; особливості соціокультурного і етнопсихологічного розвитку; національна самосвідомість.

До структури національно-психологічних особливостей можна віднести декілька сфер: мотиваційну (своєрідність мотивів, спонукальних сил взаємодії у представників тої чи іншої національної спільноти); інтелектуально-пізнавальну (своєрідність сприймання й мислення носіїв національної психіки, що виражається у наявності специфічних пізнавальних та інтелектуальних якостей, які дають можливість особливо сприймати оточуючу дійсність, оцінювати її, будувати стратегію поведінки); емоційно-вольову (своєрідність емоційних та вольових якостей, від яких у багатьох випадках залежить результативність соціальних контактів); комунікативно-поведінкову (ця сфера охоплює власне інформаційну і міжособистісну взаємодію, взаємовідносини та спілкування, показує різницю подібних проявів) [6]. Для соціальної психології важливо досліджувати ці особливості в процесі взаємодії представників різних національних культур, виявляти суттєві характеристики конкретної комунікативно-поведінкової культури, бачити перш за все її національну специфіку у відображенні соціально-психологічної реальності, враховуючи при цьому, що своєрідність національної психології того чи іншого народу виражається не стільки

в якихось неповторних психологічних рисах, скільки в їх неповторному поєднанні, вияві у певних звичаях, історичних традиціях, поведінці.

Великий інтерес становить комплекс проблем, пов'язаних із впливом традиційних етнокультурних норм і цінностей групи на соціальну поведінку людей, сфери групового менталітету на реалізацію комунікативно-поведінкових потреб індивіда, де можлива психологічна схильність сприймати соціальне життя з позицій своєї етнічної групи, що розглядається як еталон. Людина прилучається до тієї чи іншої групи часто-густо саме тому, щоб стати її частиною, досягнути почуття “Ми” і почуття “Я” серед “Ми”, що позбавляє самотності, дає відчуття сили і впевненості, спонукає до впливу на соціальне життя в процесі міжособистісних контактів, сприяє набуттю індивідуального досвіду. Отже, двосторонній процес соціалізації передбачає засвоєння індивідом соціального досвіду шляхом входження у соціальне середовище, систему соціальних зв'язків і активне відтворення цих зв'язків. Тобто людина не тільки адаптується до умов соціуму, елементів культури, норм, що складаються на різних рівнях життєдіяльності суспільства, але й перетворює їх у власні цінності, орієнтації, установки завдяки власній активності. При цьому сам факт усвідомлення національно-психологічних особливостей своєї групи не містить у собі упередженості проти інших етнічних груп. Якщо від констатації цих відмінностей перейти до оцінки іншої групи, то можливі викривлення в оцінці, що може призвести до виникнення явища етноцентризму. Отже, далеко не кожні соціальні контакти сприяють поліпшенню відносин, а тільки ті з них, які дотримуються певних вимог: визнання безумовної рівності сторін, наявність обстановки відкритості й довіри, повага до традицій

них норм, способу життя, позитивна поведінка у ставленні до представника іншої національної культури, люб'язність тощо [7, 3-16].

Гармонізація взаємозв'язку соціального життя й соціальної поведінки людини як серед однієї народності, так і в міжнаціональному плані досягається за рахунок соціального контролю, що здійснюється у межах взаємовпливу індивідуальних і соціальних дій індивідів і виявляє внутрішню суперечливість взаємодії: людина у процесі соціалізації стає соціально зумовленою індивідуальністю під впливом соціальної системи. Водночас індивідуальність не може розвиватися, якщо людина сліпо копіює зразки культури, пропоновані системою, беззаперечно в них вірить. Розв'язання суперечності відбувається в процесі соціалізації індивіда відповідно до його внутрішньої позиції, поглядів, теоретичних принципів. За таких умов віра набуває значення переконання, стає результатом попередньої роботи свідомості й розсудливості особистості. Таким чином, наступним рівнем гармонізації взаємовідносин людини й етнокультурних надбань суспільства є світогляд, який ширший за систему знань, він характеризується свідомим ставленням індивіда до соціального життя, яке охоплює в єдності знання, оцінку і поведінку.

1. Рубинштейн С.Л. Проблемы общей психологии. – М., 1976.
2. Голод С.И. Личная жизнь: любовь, отношения полов. – Л., 1990.
3. Кон С.И. Введение в сексологию. – М., 1989.
4. Майерс Д. Социальная психология / Пер. с англ. – СПб., 1996.
5. Юнг К. Архетип и символ. – М., 1991.
6. Крысько В.Г., Деркач А.А. Этнопсихология. Теория и методология. – М., 1992.
7. Орбан Л.Е. Виховний потенціал етнічної психології // Збірник наукових праць: філософія, соціологія, психологія. – Вип.1. – Ч.2. – Івано-Франківськ, 1996.

## НАРАТИВНА ПСИХОТЕРАПІЯ ДЛЯ ОСОБИСТОСТІ Й УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Трансформаційні процеси в сучасному українському суспільстві з очевидними набутками і невідворотними втратами в економіці, політиці, культурі, науці та освіті супроводжуються зміною парадигмальних основ психології масової та індивідуальної свідомості. Звичною стала екзистенційно-гуманістична риторика, пов'язана з обґрунтуванням доцільності певного гуманітарного нововведення, на кшталт особистісно-орієнтованого підходу до виховання та навчання підростаючого покоління. Водночас цей підхід входить у суперечність з жорсткою системою традиційних соціальних інститутів (сім'я, дитячий садок, школа), що самовідтворюються, опираючись на власне етнокультурне підґрунтя, і розвиваються паралельно з “модною” доктриною. Зміна вивісок ( “школа” на “гімназія”, “училище” на “коледж” тощо) не гарантує переструктурування змісту освіти і виховання на засадах самодіяльності, творчої активності, особистої відповідальності, екзистенційного вибору, що, власне, і передбачає особистісно-орієнтований підхід.

Окрім зазначених труднощів, виявляється, що подальше моделювання ситуації з практичним втіленням даного принципу наражається на вади самої наукової рефлексії. Йдеться про однобоке захоплення проєктантами від освіти якимсь одним напрямом, ігноруючи багатовекторність розвитку особистості з її різноплановими (субординаційними та координаційними) зв'язками. Натомість вимога холистичного мислення передбачає суміщення в єдиній площині аналізу як “горизонтального”, каузально-діяльного, так і “вертикального”, ціннісно-цільового, телеологічного виміру. Координатна структура, що при цьому утворюється, дозволяє обсервувати поведінку

людини в усій складності її довільних ціннісних устремлінь, життєвих перспектив і мимовільних, зумовлених адаптацією до середовища, діяльнісних опосередкувань. Відтак антиномія гуманітарних парадигм – каузально-діяльної та екзистенційно-телеологічної – відійде у сферу недалекоглядної політики, а психологічна наука й педагогічна практика відновлять свою первісну єдність і взаємодоповнюваність на новому витку цивілізаційного розвитку.

Метою даного дослідження є демонстрація можливостей холистичного мислення стосовно такої ж злободенної, як і вічної, проблеми формування психології жертви і, відповідно, віктимної поведінки особистості. На наш погляд, дана проблема не може бути задовільно й остаточно вирішеною однією з психотерапевтичних парадигм – програмування чи вибору, як би ми їх означили у контексті попередніх міркувань.

Для прикладу, світовідчуження жертви формує грубе батьківське домінування, авторитаризм, невігідне порівняння особистості з іншими, генералізовані негативні висловлювання про неспішність дитини і т. ін., що, кажучи мовою трансактного аналізу, означає превалювання его-стану “Контролюючий Батько” на тлі решти его-станів вихователя (батьків, педагогів). У контексті індивідуальної свідомості це веде до закріплення життєвої позиції “я – поганій” з різними доповнюючими “вкрапленнями”: “ти – хороший і вони – хороші”, “ти – хороший, а вони – погані”, “всі погані”, “ти – поганій, але десь є й хороші” тощо.

Будучи загалом детерміністською, психотехнологія трансактного аналізу все ж містить лакуну: в его-стані “Дорослий” людина приймає зважені рішення, здій-

снює відповідальні вибори. Але чи є ці вибори аутентичними, конгеніальними духовній конституції даної унікальної особистості? Трансактний аналіз залишає це питання без відповіді. Натомість пам'ятається яскрава метафора Е.Берна, котрий уподібнює людське життя до перебування живої істоти у пробірці, яка, зазвичай, не здогадується, що з неї є вихід у вигляді незапаяного другого кінця. Его-стан “Дорослий”, подібно до інстанції “Его” у З.Фрейда, не може забезпечити індивіду свободу від програмування, особливо раннього сімейного впливу, що прирікає людину в широкому, екзистенційному сенсі на позицію жертви, продукта детермінуючих обставин. “Дорослий”, як і “Его”, відчуває на собі тиск інфантильних, ірраціональних, біогенних імпульсів, з одного боку, й орієнтувально-обмежувальних, спрямовуючих інструкцій, приписів, дозволів старших, з іншого боку.

Однак позицію жертви ще треба прийняти, раціонально вмотивувати чи знайти їй вище виправдання на рівні сакрального. В трансактному аналізі говорять про ранні екзистенційні висновки, наприклад: “Мені ніколи не добитися успіху, бо я – жінка” або “Світ ворожий до мене, я – ніщо”. Видається суперечливим називати подібні констатації екзистенційними рішеннями: це лиш вербалізація наявних у досвіді людини причинно-наслідкових зв'язків між приниженням гідності, агресивністю оточення і відчаєм та безнадією як ними зумовлених емоційних станів. Таке внутрішнє прийняття позиції жертви означає примирення з реальністю, пристосування до неї за допомогою захисних механізмів раціоналізації, заперечення (свободи), проєкції тощо. Всі ці психотехнічні “прийоми” особистість застосовує з метою закорінення себе у пласт “горизонтальних” умовностей, самозакабалення причинами, яких завжди вдосталь, що, в кінцевому результаті, веде до відмови від поставання (так буквально перекладається латинський термін “екзистенція”) себе щоразу

в новій творчій іпостасі життєздійснення.

Виникає запитання: чи можливе інше, телеологічно обґрунтоване, прийняття позиції жертви? Якщо жертвують кар'єрою задля кращого виховання дітей чи, навпаки, дітьми задля успішної кар'єри? Що є тим критерієм, що відділяє самозречення від самовідречення? Ймовірно, тут маємо справу з усвідомленням різноспрямованих альтернатив, відрефлексованістю мотивів особистістю, загальом, розмірністю її ціннісно-сислової свідомості. Однак не “кібернетичний” перебір варіантів і вибір одного з множини можливостей є показником справжнього екзистенційного рішення. Тільки творчий синтез усвідомлюваних життєвих перспектив (телеологічний вектор) та умов їх реалізації (каузальний вектор) веде до здійснення автентичного екзистенційного вибору. Такий вибір недиз'юнктивний, так само як неадитивний, оскільки означає народження з двох присутніх альтернатив третьої, компромісної та інноваційної ідеї, що “знімає” первісно представлену полярність мотивів. Щодо наведених прикладів екзистенційне рішення може виглядати так: “Успішна кар'єра батьків – найкращий аргумент у вихованні дітей”.

І все ж, особисте і громадське життя людей містить не лише епізоди жертвовної поведінки, а й саме може осмислюватися як жертва. Адже смисл як психологічна категорія має “смысл” тільки у співвіднесенні з іншими смислами, тобто у “вертикальній” площині аналізу (за Б.С.Братусем) або ж репрезентує співвідношення мотиву й мети (за М.О.Леонтьєвим), тобто прокреслює вектор (знов-таки вертикальний) від досяжного предмета задоволення потреби до її бажаного, ще не реалізованого стану. Отже, жертвовна поведінка тільки тоді набуває сенсу, коли співвідноситься з вищими, межовими цінностями буття (жертвувати собою задля утвердження принципів справедливості, моралі, самого життя тощо). Коли ж вона стає самоціллю, замикається у собі через недостатнє спів-

віднесення з цінностями і можливостями їх задоволення, то носій такої поведінки (віктимна особистість) – скалічена в духовному плані істота, нездатна прийняти виклики життя й почути власні творчі інтенції.

Віктимна особистість не вибирає, вона регулярно втрапляє у психотравмуючі ситуації, відчуваючи компульсивну потребу у фрустрації, непродуктивному напруженні й духовній стагнації. Існування такої особистості – неаутентичне, оскільки відтворює сценарій, написаний для неї значущими Іншими. Вектор її існування – горизонтальний: завдання задані і не переглядаються, духовні намагання знецінені, життєва перспектива відсутня.

Адекватна терапія для віктимної особистості – побудова екзистенційно спроможного нарративу, що передбачає “збирання” продуктивно функціонуючої особистості з осмислених епізодів її творчої поведінки в минулому, перспективної реатрибуції людини з метою плекання внутрішнього, ієрархічно влаштованого стержня цінностей-цілей. Неухильне трансцендування особистості, розширення сфер її діяльності і волевиявлення веде до розбудови смислової вертикалі особистості, яка втягує у свою орбіту соціальні норми, стандарти, кліше; втягує, щоб творчо асимілювати і призвести не лише до самозміни індивіда, а й до переструктурування цілісної соціальної ситуації, яка стає середовищем його буттєвого світу і полем життєздійснення.

Безперечно, психологія людини-жертви має багато інших аспектів – етносоціальних, патопсихологічних, криміналістичних і т. д. – тут не заторкнута. Методологічний ракурс вивчення цієї проблеми дозволяє виокремити дві парадигми її інтерпретації – парадигму програмування (каузально-діяльнісну) і парадигму вибору (телеологічно-екзистенційну). Обидві мають своє численне представництво у сучасній психотерапії, на деякі напрямки якої ми тут зіслалися.

У світлі наведених міркувань справа

виглядає так: трансляція через систему освіти непродуктивних патернів поведінки, пов'язаних з репродукцією знань, умінь та навичок, наявне обмеження сфер творчої, проблемно-пошукової пізнавальної діяльності істотно гальмує розгортання потенціалу ініціативної, заповзятливої, націленої на перспективу і моральне благополуччя особистості. Брак моральної відповідальності за власні самодіяльні вчинки відчувається сьогодні в українському суспільстві, як ніколи гостро.

Новітній контекст цивілізаційного розвитку породжує специфічні форми включення громадян до мережі загальнолюдських, національних, групових (конфесійних, вікових, професійних тощо) цінностей. У цьому зв'язку громадянське самовизначення людини полягає у здійсненні особистісного вибору як свідомого, довільного, відповідального і вільного акту, в якому вона задовольняє свої глибинні потреби в самоактуалізації і самотрансценденції. Політичний вибір є складовою особистісного вибору, що необхідний громадянину як вияв його політичної волі й ідеологічних уподобань у контексті життєздійснення.

Питання прийняття рішень, вибору й дослідження наслідків особистісного самовизначення є компетенцією нарративної психології і психотерапії, заснованих на філософії постмодернізму. Останній є такою доктриною, у якій онтологічні й епістемологічні аспекти розглядаються в нерозривній єдності. Методологи в галузі гуманітарних наук кваліфікують сучасну соціокультурну ситуацію, витворену різноякісними чинниками поліморфного світу, як постмодерністську. Онтологічними ознаками такої ситуації є буттєва присутність смислу в інтерсуб'єктному просторі людської взаємодії, відтак залежність ціннісного проектування життя особи від наявності підтримуючих (розвивальних) чи патологізуючих (проблемних) соціальних контекстів.

Герменевтична позиція постмодернізму докорінно відрізняється від модерністської точки зору: якщо мислителі



останньої схильні до захоплень фактами і правилами, то для постмодерністів цікавим є унікальний смисл. Модерністський світогляд засновується на можливості “експертного” знання суб’єкта (дослідника) про окремі життєві прояви піддослідного (об’єкта). Постмодерністський світогляд пориває із суб’єктно-об’єктною роздвоєністю пізнавальної ситуації і конститує смисл у ранзі трансуб’єктної реальності, породженої контекстом соціальної взаємодії. Вихідні теоретичні засади постмодерністської парадигми, будучи екстрапольованими на сферу українського політикуму, повинні враховувати такі обставини.

По-перше, історичне колоніальне минуле України, тривала розділеність етносу між двома імперіями – Австро-Угорською та Російською – зумовили двояку геополітичну орієнтацію населення. Перша, прозахідна, акцентувала увагу на демократичних свободах, приватній ініціативі й особистій відповідальності; друга, проросійська, зосереджувалася на пріоритеті державних інтересів, заохочувала конформізм і колективну відповідальність. Таким чином, державне самовизначення України, що відбулося 1991 року, спиралося на амбівалентну національну самосвідомість. Саме осмислення своєї маргінальності у світовому співтоваристві націй проблематизує становлення національної ідентичності українців.

По-друге, перебування України на “геополітичному розломі” не могло не позначитися на формуванні таких рис національного менталітету, що забезпечували виживання етносу в умовах колонізації. Це насамперед піклування про свою родину з такими його віддаленими наслідками, як психологія хуторянської відрубності, обережність, хитромудра недалекоглядність (“Моя хата скраю...”), ненадійність на службі колонізаторам (зрада Хмельницького Польщі, Мазепи – Росії), кволість і виснаженість консолідуючої настанови (“Де два українці, там три гетьмани”), що не сприяло мате-

ріалізації державницької інтенції українського народу.

Наративна психотерапія, відштовхуючись від зазначених постмодерністських постулатів і враховуючи культурно-історичні детермінанти розвитку нації, здатна запропонувати оптимістичну альтернативу ціннісного і політичного вибору українців без акценту на патологічних патернах їх історичної поведінки і трагічних епізодах історичної долі. Центральне поняття наративної психотерапії – наратив – можна визначити як цілісну структуру взаємопов’язаних подій, поданих у відповідній інтерпретації мовця і пропущених через “фільтр” його світоглядних настанов, моральних принципів, естетичних смаків, політичних ідеалів тощо.

Завданням наративних психотерапевтів є залучення людей до деконструкції їх проблемних (патологічних) історій, визначення бажаних для них напрямів розвитку й створення альтернативних історій, які підтримують ці напрями. Наративні психотерапевти переконані, що, відокремлюючи проблеми від людей, вони ставлять їх перед вибором – залишитися в царстві болю і страждання чи прийняти виклик альтернативних можливостей і переповісти, перетворити і пережити свою біографію під іншим, довільно вибраним і більш оптимістичним кутом зору.

Що означає це завдання у світлі “української перспективи”?

По-перше, геополітична межовість України не обов’язково прирікає її народ на прийняття позиції “психологічного маргінала” з одвічним комплексом меншовартості, що цікаво трансформувалося у декларовану владою політику багатовекторності. Сучасні постмодерністи, зокрема М.Фуко, рішуче заперечують дискримінуючі впливи панівних ідейно-політичних дискурсів, що містять загрозу появи новітнього тоталітаризму. Абсолютизація чийх-небудь національних інтересів, релігійних святинь, економічних моделей розвитку, їх експансія на інші суверенні

держави створює передумови для поставання тоталітаризму. В контексті означеної загрози українська маргінальність цілком постмодерністська” у тому сенсі, що містить шанс повернути увагу світових держав до свого ще не цілком поцінованого, насамперед самими українцями, культурного й духовного потенціалу. Постання самобутньої суверенної держави з власними геополітичними інтересами (не проросійськими чи прозахідними) – якраз у дусі ампліфікації ідеї громадянського суспільства, якщо парціальним суб’єктом у цьому контексті вважати окрему державу, а колективним суб’єктом – світове співтовариство націй.

По-друге, рудименти колоніальної свідомості в менталітеті українців далеко не безальтернативні. Невротична фіксація на вадах українського характеру перетворює народ у масу, яка, за визначенням Ортеги-і-Гассета, є множиною людей без особливих чеснот. Пересічна “масова людина” цілковито задоволена собою, не визнає ніякого авторитету, живе без певного “життєвого проекту”. Вона не усвідомлює, що демократичні інститути вимагають постійної підтримки і пильності – “людина маси” соціально безвідповідальна. Знаменита українська терплячість у цьому зв’язку виглядає не надто привабливою. Натомість зростаюча політична активність, диференціація спектра політичного вибору свідчить про позитивні тенденції у розвитку українського суспільного організму, котрий консолідується шляхом правового узгодження групових інтересів і партійних ідеологій.

Тож очевидно, що акцентування на стихійних повстанських рухах в історії нашої країни означає приниження ролі національної еліти, яка немало зробила для плекання української духовності, драматичного, та все ж таки поступу української нації в усвідомленні своїх ціннісних пріоритетів. Аристократизм еліти, героїчне подвижництво – ось що може протистояти психології безликої і безголосої маси. Героїчних постатей у вітчизняній історії багато. Україна вочевидь

потребує конструктивної соціальної міфології, що підтримає її в державницьких намаганнях і дасть надію на здійснення “української мрії”.

Розповсюджуючи настанови наративістів на царину політичного самовизначення особи, зустрічаємося з необхідністю конструювання для лідерів політичних партій ефективного етнокультурного наративу і його пропаганди як стрижня виборчої технології. При складанні такого наративу доцільно дотримуватися таких правил:

1. З різнопланової історії нації слід виокремити унікальні епізоди, які уособлюють її дух, міць, готовність і здатність долати труднощі.

2. Пов’язувати героїчні сторінки національної історії зі суголосними їм прагненнями сучасників.

3. Проаналізувати, що було зроблено для того, щоб славетні події минулого відбулися.

4. Встановити зв’язок практичних вчинків, колишніх подій і успішних звершень з особливостями національного менталітету і національного характеру.

5. Збагачувати переосмислену під конструктивним кутом зору національну історію недавніми вдалими кроками уряду, партійними альянсами і політичними консенсусами задля економічного відродження і культурного розвою української держави.

Таким чином, модифікація наративного психотерапевтичного інтерв’ю, запропонованого американськими фахівцями Д.Епстоном, Ч. і М.Уайт, Дж.Комбсом, Дж.Фрідман і використовуваного в індивідуальному та сімейному консультуванні, допоможе оптимізувати політичний вибір громадян. При цьому поняття політичного вибору стосується як активних суб’єктів політичного процесу (партій, їх лідерів та партійних членів), так і пересічних громадян, які заявляють про свою політичну волю способом голосування на виборах у парламент та місцеві органи самоврядування. Основні методи технології політичного вибору – побу-

дова екстерналізуємого дискурсу (відокремлення проблем від людей), опора на унікальні епізоди історії, переосмислення своєї історії під кутом зору нової історичної перспективи, постановка відкритих запитань, ініціювання дискусій – актуалізують громадянську позицію суб'єктів політичного процесу.

Дотримання означеної лінії поведінки у політичній пропаганді є особливо актуальним для України, оскільки плетання міфу про скривджену жінку, акцентування на зазіханнях зовнішніх ворогів і самобичування з приводу пресловутої української заздрості, хуторянської відрубності, почуття меншовартості та інших вад утруднюють ідейно-політичну

консолідацію народу для досягнення високих цивілізаційних стандартів. Нам видається, що в сучасних соціокультурних умовах теорія і практика нарративної психології здатна запропонувати гідну альтернативу пережиткам тоталітарного мислення не лише у середовищі професіоналів, а й прислужитися реальній гуманізації морально-психологічної атмосфери в суспільстві з її неодмінним атрибутом – правом кожного на зважений політичний вибір. У цьому зв'язку продуктивний етнокультурний нарратив здатен подолати суспільну аномію, запобігти масовим девіаціям і запропонувати Україні гідну її місії історичну перспективу.

*Віра Фатунова* (Івано-Франківськ)

## ЕТНОПСИХОЛОГІЧНІ ПАРАМЕТРИ КУЛЬТУРОЛОГІЧНОЇ ОРІЄНТАЦІЇ КОРИСТУВАЧІВ ІНТЕРНЕТУ

Етнопсихологічні параметри культурологічної орієнтації користувачів інтернету визначаються мірою загальногуманістичного і водночас національно-освітнього світосприймання, що зумовлюється належністю до соціокультурної спільноти, рівнем самосвідомості і самодостатності індивіда, розвинутістю внутрішньої потреби в націокультурному самовдосконаленні.

З царини психології, педагогіки, етнопсихології випадають великі пласти досліджень діяльності, опосередкованої комп'ютером, інтернетом. Щоправда, є розвідки американських, деяких західних та російських учених про розвиток пізнавальної та комунікативної активності молоді завдяки новим інтернет-технологіям, підвищенню інформаційного потенціалу тощо. Але в новому тисячолітті глобалізаційних перетворень на перше місце виходять проблеми не стільки розвитку інформаційно-пізнавального потенціалу, скільки збереження національної ідентичності молоді, розвитку патріотичного почуття, примноження етнічних культурних надбань народу.

Людство ще до кінця не усвідомлюючи, по суті вже живе у світі ціннісних орієнтацій та інформаційно-комунікативних технологій нового тисячоліття. В Україні відчуття соціальної нестійкості підсилюється раптовим крахом ідеологічних доктрин, різкою зміною світоглядних орієнтирів, що призвело до втрати моральних ідеалів у багатьох молодих людей. Підставами соціальної типологізації особистостей в інтернет-середовищі можуть бути системи ціннісних орієнтацій, етнічних, релігійних і моральних імперативів, потреб у задоволенні матеріальних інтересів і т. ін. Тобто індивідуальні характеристики користувачів мережі зво-

дяться до інших параметрів, що характеризують надіндивідуальні форми існування людини в соціумі інтернету, котрі виділяються залежно від того, яка з них приймається за основну.

Адже ще в 50-60-х роках минулого століття Ст. Лем відзначав, що основною проблемою майбутнього інформаційного століття стане “не рішення тих чи інших технічних завдань, а психологічна профілактика можливого аксіологічного колапсу, потенційного руйнування самих мотиваційних основ людської поведінки”. Причиною подібної ситуації може стати недооцінювання агресивності нового інформаційного середовища щодо людини, тому що “вторгнення технологій у проблеми, зв'язані з особистістю, нацією лише в даний час відносяться до спорожненої множини явищ. Ця множина заповнить подальший прогрес. І тоді зникне маса моральних імперативів, які розглядаються сьогодні як базові для різних народів” [1].

Цінності, як відомо, виступають у будь-якому суспільстві в ролі своєрідного психологічного захисту, що забезпечує визначений рівень передбачуваності й контролю над ситуацією. “Той, хто має НАВІЩО жити, може, – писав свого часу Ф. Ніцше, – винести будь-яке ЯК”? За відсутності такої системи переконань люди, особливо молоді, зазнають відчуття безпорадності, що призводить до депресії, байдужості чи навіть зловживання алкоголем і наркотиками. Не випадково сьогодні психологи, філософи говорять про те, що криза культури може стати чинником загрози національної безпеки країн.

Сучасне мегасуспільство – це суспільство глобальних мереж. Інформаційна революція, що ґрунтується на з'ед-

нанні комп'ютера з телекомунікаційними мережами, інтернетом, докорінно перетворила людське буття. Вона відкриває кордони, дозволяє встановлювати контакти у будь-яких часово-просторових координатах земної кулі, стискаючи час і простір. Вона перетворює індивідів у громадян Всесвіту.

Глобалізація додає процесу розвитку соціальної структури сучасних суспільств наднаціональний вимір. Захоплені глобалізаційними процесами індивіди, зберігаючи ідентифікацію з традиційними великими і малими спільнотами (національно-державними, соціально-професійними, етнічними, релігійними, територіальними), формують нові ідентичності, що виходять за колишні рамки. Вони водночас живуть і в старій (національно-територіальній), і в новій (глобальній, віртуальній) реальності. Перехідний час, що випав на їхню долю, зіштовхує минуле, сьогодення й майбутнє у свідомості однієї людини. У різних сферах діяльності, у тому ж інтернеті, з'являються численні формальні і неформальні об'єднання "громадян світу", що, частково "вислизнувши" з-під контролю "своїх" держави, відправляються у плавання по хвилях світового соціуму. Вони все частіше вступають у контакти з іноземцями й "іновірцями", вчать жити і працювати у світі без кордонів, освоюються в новому всесвітньому середовищі.

За цих умов, як ніколи раніше, важливо, щоб люди залишались частками національних організмів; небезпечно втратити, не зберегти свою національну ідентичність, оскільки лише ця національна самобутність дає статус великій державі. Зрозуміло, що збереження, відродження культури народу – це не тільки фольклорні пісні та танці, а й, в першу чергу, повага й любов до свого об'єктивного минулого, своєї філософії, традицій, історії, літератури, тобто своїх витоків, своїх історичних коренів. Адже, на відміну від науково-технічних революцій минулого, об'єктом впливу інформаційної революції є не стільки матеріальне

виробництво, скільки сама людська свідомість. Змінюються самі механізми формування індивідуальної, національної, суспільної, планетарної свідомості.

Можна спробувати змалювати узагальнений портрет мешканців мегаспівтовариства. Як основний критерій використаємо підключення до всесвітньої павутини – інтернету. У середині 2002 року число користувачів інтернету у світі досягло більше 500 млн. Щільність електронної мережі, що охопила весь світ, нерівномірна по країнах і континентах. У тому ж році 78% користувачів інтернету жили в розвинутих країнах, на долю яких припадає менше 15% світового населення. У США і Канаді, населення яких становить менше 5% жителів планети, було зосереджено більше 50% користувачів інтернету. Отож поки що всесвітня мережа є "всесвітньою" лише за назвою. Портрет типового користувача виглядає так: це людина переважно чоловічої статі, молодша 35 років, з вищою освітою й високим рівнем доходу, в основному – англомовний міський мешканець. Якщо в США і Західній Європі інтернет увійшов у побут середнього класу, то в багатьох країнах, зокрема в Україні, він свідчить про приналежність користувача до заможного класу.

Щодо розвитку українського інтернету, то за всієї скромності абсолютного числа його користувачів, – близько 3,5% населення, на підставі ряду незалежних оцінок, темпи його динаміки загалом співвідносні зі світовими. Інформаційно-довідковий апарат українського інтернету за багатьма параметрами випереджає західні аналоги; це пов'язано з максимальною потребою в ньому ресурсів, присвячених науці, культурі й освіті. Наука та освіта цікавлять близько 48% користувачів, на другому за популярністю місці – новини (більше 30%), питаннями культури цікавляться 28%. Ці дані можуть мати пояснення: у порівнянні із західними секторами інтернету ядро україномовної аудиторії значно відрізняється за своїм освітнім статусом

на користь осіб з незакінченою й закінченою вищою освітою.

У сучасній культурі змінюються образ світу і місце людини в ньому, йде відмова від багатьох звичних стереотипів. Старі конфлікти поколінь пішли в минуле. Змінився звичний механізм передачі культурних цінностей. Проблема сьогодення полягає в тому, що старше покоління в сучасній Україні, покликане транслювати національні і загальнолюдські культурно-соціально-значущі цінності молодим, саме виявилось у складній ситуації переосмислення, переоцінки цінностей. Це викликало відповідну розгубленість; сучасна молодь виявилась у складній ситуації. Еріх Фром відзначав: "Молода людина звертається до популярної літератури, газет, фільмів за більш конкретними зразками і знаходить там останні моделі для наслідування" [2].

І все-таки першооснова особистості, яку не може ігнорувати будь-яка диференційно-психологічна концепція, є багатство зв'язків індивіда із зовнішнім світом. Відмінності, які тут існують, є не тільки кількісними. За ними лежать відмінності в змісті тих предметних і соціальних відносин, що задані об'єктивними умовами епохи, нації, спільноти. Тому підхід до типології особистостей, навіть якщо вона враховує тільки один цей параметр, не може не бути конкретно-історичним. Кожній етнічній культурі властива своя шкала цінностей – результат умов її життя та історії. Цінності виступають як сила, що визначає особливості свідомості, світогляду і поведінки суб'єкта – чи то окрема людина, чи то нація, етнос, держава. Міра трансценденції, здатність мати своїми життєвими орієнтирами не тільки вузьке коло "своїх", "ближніх", а й "загальнолюдських" цінностей – єдиний шлях зближення культур, шлях до досягнення діалогу між ними.

Повторимо за Валерієм Шевчуком: "Пізнати народ свій і його культуру, його велич і ницість, його вершини і низини – це значить бачити націю свою і культуру

при всій складності його буття в системі світової культури, не рвучи національного коріння, бо без нього й гумусу землі своєї, для якої культура твориться, вона буде немічна й малокровна. Не вірю я в духовну силу митця, який добре знає світову культуру, а свою зневажає, не хоче її знати; водночас не вірю я й у потуги хуторянської, містечкової культури і літератури, яка живиться тільки власними соками, не виходить мислительно на світові, сусідські обрії, бо пізнання свого народу, своєї культури неодмінно включає у собі пізнання і бачення цілого духовного світогляду" [3].

Сучасне соціокультурне середовище відрізняється насиченістю й інтенсивністю, багатоканальністю впливів на молоду людину в процесі її формування. Розмаїття і полярність цінностей, що транслюються засобами мас-медіа та інтернетом, створює як широкі можливості, так і проблеми психологічної орієнтації, небезпеку вибору молоддю "не того" шляху. Така ситуація формує координати мети сучасного виховання: запобігти вибір і проходження особистістю "негативного" шляху, створити умови для реалізації "позитивного" вибору. Необхідною умовою для цього в інформаційному суспільстві є цілеспрямований розвиток і підвищення інформаційної культури особистості, що забезпечить як умови для її креативного розвитку у сформованому середовищі, так і захист особистості від інформаційного маніпулювання.

Вирішення проблем інформаційного захисту, підвищення інформаційної культури молоді особистості стикається з великими труднощами, оскільки ні раніше радянська, ні тепер сучасна українська школа не ставили перед собою завдання навчити молоду людину усвідомленої селекції, деякого здорового скептицизму, іронії в сприйманні різнопланової інформації. Головна мета – допомогти молодій людині набути досвід невербального усвідомленого сприймання, вміння диференційовано осмислити

різнобічну інформацію, відфільтровуючи “негативну”, проводити відбір, формувати критичне мислення, морально-етичний інформаційний захист, тобто підвищувати інформаційну культуру і розвиток продуктивного, більш компетентного комунікаційного і пізнавального потенціалу, опосередкованого інтернетом.

З огляду на це ми, педагоги і психологи, повинні сприяти розвитку та формуванню молодих людей, які володіють інтегрованим, панорамним сприйняттям картини світу, об’ємним баченням розвитку цивілізацій і можуть пов’язати національну філософію, історію, культуру із загальним культурним розвитком людства. Хто ми? Звідки, з яких часів? Таке героїчне, яскраве, бурхливе наше минуле, але в підручнику сірі, нецікаво викладені факти, буденно-монотонні інтонації. Немає яскраво відтвореної української історичної романтики, скажімо, часів “Княжої Доби”, Гетьманщини тощо. Як написала Ліна Костенко: “Вся справа у художньому осмисленні подій. Як мистецтво подає образ свого народу, так світ його і сприймає” [3].

Адже, як пише Олександр Кульчицький, “від Ярослава Мудрого через Хмельницького і Мазепу, аж до Шевченка і Петлюри тягнеться низка постатей, що стають для шкільного покоління українців предметом ідентифікації, психічного утотоження. Історія діє на психіку людини чи не найсильніше шляхом прикладів, шляхом впливів історичних постатей як зразків для живучих. Не можна збільшити числа великих політичних постатей нашої історії, але можна їх так поглибити і всесторонньо вивчити, пережити історію їхнього життя, що інтенсивність переживання заступить велике число прикладів” [4]. І ми повинні навчити молодих людей збагнути зв’язок епох, спіраль розвитку культур, науки, техніки, суспільства; допомогти побачити Україну, вписану у світову історію та культуру; усвідомити, що в культурах інших країн у часи криз були ті самі труднощі й проблеми.

У більшості своїй наша молодь хоче пізнавати “добре і вічне”, але хоче робити це справді цікаво, на високому сучасному рівні, використовуючи нові форми і методи. І не треба нарікати, що молодь “не вихована, не знає національну і світову культуру та морально-етичні норми, не цікавиться історичним минулим, не любить читати” тощо. У час глобалізаційних перетворень у всьому світі книжки, бібліотечні ресурси втратили у значної частини молоді пріоритетність єдиних інформаційно-пізнавальних джерел. Молоді люди “тягнуться” до інтернету як до всього нового, як до “три”; і тут його потужна база даних у сфері культурних надбань людства при грамотному підході може бути у пригоді. Тому нові інформаційні технології, насамперед інтернет, повинні стати, власне, тим інструментом, за допомогою якого і можна вирішувати деякі з цих проблем.

У даний час економічна ситуація України гальмує можливість широкого індивідуального використання інтернет-технологій. Тому пропонується створювати інформаційні центри, інтернет-клуби тощо. Проведені нами дослідження мотивів користування студентською молоддю інтернетом дозволили виявити ієрархії мотивацій як функціональних утворень, структурованих у вигляді відкритих динамічних регулятивних систем. Знання динаміки ціннісних і мотиваційних детермінант діяльності студентської молоді в інтернет-середовищі, їх етнопсихологічний та соціокультурний аналіз, визначення тенденцій у розвитку інтересів, пріоритетів і потреб молоді в комунікативній та пізнавально-духовно-культурній царині дозволяють систематизувати, корелювати, коригувати, спрямовувати ці мотиви в русло найбільш соціально-значущих морально-етичних пріоритетів національного та світового культурно-історичного зрізу [5].

Тому й пропонуємо, використовуючи зацікавлення молодих людей до комп’ютерного світу та інтернету, застосувати новітні інформаційні технології,

комп’ютерного світу та інтернету, застосувати новітні інформаційні технології, мультимедіа-засоби як інструментарій при проведенні і підготовці тематично визначених творчих заходів своєї ідеологічної, патріотично спрямованої роботи з молоддю в координатах студентського інтернет-середовища. Залучення активу студентської молоді до підготовки та проведення цієї спеціально організованої тематично навчально-виховної патріотично духовно-насиченої творчої, культурологічної та самоперетворюючої діяльності з використанням можливостями мультимедіа, аудіо- та відеоматеріалів, інтернет-матеріалів сприятиме їх більш ефективному використанню.

Завдання інтернет-середовища в основному орієнтоване на створення активними учасниками творчого комунікативно-пізнавального процесу власного інтелектуального продукту – особистісно-орієнтованих тематичних мультимедійних програм, що засобами нових інформаційних технологій реалізуються щодо загалу студентської молоді під час дозвілля у спеціально підготовленій психологічно сприятливій неформальній атмосфері. Необхідно створити такі соціально-психолого-педагогічні умови, за яких зустріч молоді людини зі світом цінностей вітчизняної і світової культури мала б особистісно-орієнтований зміст і формувала б самовизначення цінностей минулого та сьогодення, забезпечувала б самоідентифікацію у просторі національної і світової культур, була б протипагою “кліповій свідомості” і сприяла б розвитку цілісного, позитивного, гармонійного морального світосприймання, самоповаги, патріотичного виховання.

Спілкуючись через той же інтернет, молода людина, зрештою, доносить до своїх друзів чи то з Нової Зеландії, Чехії чи Швеції інформацію про себе, українця, а значить, і про свою Україну. Познайомившись, наприклад, завдяки спеціально підготовленій літературно-музичній мультимедійній програмі інтер-

нет-клубу з “Енеїдою” Вергілія, вона виявляє аналогії з “Енеїдою” І.Котляревського чи, щоб переконатись у “перекликанні” “Нової Елоїзи” Ж.-Ж.Руссо з “Наталкою Полтавкою” того ж Котляревського, перегляне їх зміст в електронних бібліотеках – “тут і зараз”. Або, скажімо, знаючи шевченківського “Прометея”, захоче ознайомитись з “Прометеем” Есхіла, поемами Вольтера, Гете, Байрона, Шеллі на цю ж тему. Чи зможе дізнатися про Мазепу з однойменних творів Байрона, В.Гюго, Ю.Словацького, опери Чайковського, симфонії Ф.Ліста.

А чи відомо нашим пересічним молодим людям, що до української пісенної спадщини, наприклад, зверталися і Брамс, і Дворжак, і Гайдн, і Чайковський, і Римський-Корсаков, і Бах, і Шопен, і Шуберт, а “козацькі мотиви” використав Бетховен у своїй симфонії? Отож ми не були “відірвані” від європейської культури. Цілеспрямоване використання інтернету дозволяє наочно донести до сучасної молоді української особистості інформацію такого плану, яка розбудить національні почуття, її етнічну гордість. При проведенні подібних заходів використовуються мультимедійні системи – поєднання трьох “стихій” – тексту (слова), музики (аудіо) та зображення (відео).

Сутність пропонованого підходу – це пошук нових форм і методів роботи з молоддю, комплексне поєднання передових психологічних технологій виховання і формування особистості (гештальттерапії, гуманістичної позитивної психотерапії, арттерапії, музикотерапії, психотехнік самоаналізу і саморегуляції) з новими інформаційними технологіями (інтернет, мультимедіа-відео-поліекрани, багатоканальний звукозапис, лазерна світлотехніка, комп’ютерна підтримка, проектування, анімація, моделювання). Такий синтез дозволяє сьогодні створювати унікальні й могутні за дією енергетичних і психологічних впливів різних рівнів видовищні ефекти, що акумулюють на новітньому електронному рівні знахідки у сферах художнього вираження і пре-

аудиторію таким чином, щоб сформувати нову систему експектацій суспільства постіндустріальної культури, в якому цінності національного самоздійснення, самореалізації, самоудосконалення особистості домінують над цінностями споживання. Така діяльність матиме вплив на спілкування, спрямованість, самосвідомість, підвищить ефективність і компетентність спілкування, соціальний інтелект молоді особистості. Цінності, покладені в основу групової творчої діяльності молоді в студентському інтернет-середовищі, стають надбанням їх свідомості, засвоюються і знаходять відображення в їх повсякденній поведінці і комунікації. Адже інтелект характеризується процесом екстраполяції, вмінням узагальнювати закономірності, відомі людині теоретично, абстрактно (“у даний час і в даному місці”), переносити їх на інші часи та простори, тобто йти “від часткового до загального”.

Отже, скориставшись великим інтересом молоді до світу інформаційних технологій та інтернету, ми залучаємо її до творчої цілеспрямованої роботи над створенням і сприйманням тематичних патріотично, соціально і культурологічно значущих програмних продуктів, звертаючись до творів літератури, мистецтва, але не прямо, а опосередковано – через можливості комп’ютерних технологій – мультимедіа, інтернету. В силу подолання національної замкнутості, посилення знайомства молодих людей з культурами свого й інших народів – через засоби масової інформації, розвиток нових комп’ютерних технологій, інтернету відкриється наявність у різних культурах загальних цінностей, виражених у різних формах. Необхідно повірити у те, що в нас “не все втрачено”, важливо відчувати спільність – ми не одинокі, в нас власна історія, культура, доля; повернути самоповагу і гордість за свою націю. Відсутність готових способів трансляції цінностей культури, необхідність пошуку, створення нових способів зв’язку поколінь і різних культур – обставина творча, розвивальна.

Орієнтація тільки на передачу і

засвоєння досвіду, накопиченого людством, як це було раніше в дидактиці, повинна замінитись виробленням умінь самостійно здобувати знання. Виникає потреба в особистісно-орієнтованій педагогіці і відповідних педагогічних технологіях. Такий погляд припускає зміну парадигми освіти, як вважає Б.С.Гершунський, “розробку в рамках гуманістичного напрямку в філософії, психології і педагогіці особистісно-орієнтованого підходу до освіти” [6], що “віддає пріоритет самостійній пізнавальній діяльності молоді людини впродовж усього життя, забезпечує вихід на всесвітні ресурси знань, дозволяє організувати діалог культур, дозволяє реалізовувати евристичний підхід у навчанні, створює єдине середовище спілкування і додаткову мотивацію пізнавальної діяльності студента, тобто – телекомунікаційні технології” [7].

Таким чином, в останні роки стало зрозуміло, що в сучасних умовах розвитку інтернет-технологій і відновлення парадигми освіти, що вирішує завдання трансляції наукової, національної, культурної спадщини попередніх епох молодому підростаючому поколінню і розглядається як процес саморозвитку особистості в контексті закономірностей розвитку суспільства в цілому, коли підвищується роль фундаментальних сучасних знань і посилюється інтеграційність навчальних предметів, Україні необхідна реальна, чітко позначена і фінансована державна політика у сфері використання інтернету в освіті. У зв’язку з особливим значенням, пов’язаним із запобіганням втрати нашою країною своєї культурної і національної ідентичності, ця політика повинна будуватися, враховуючи особливості національного освітнього інформаційного інтернет-середовища, вирівнювання якості якого до загальноєвропейського рівня дозволить ефективно взаємодіяти всім країнам в освітньому всесвітньому інтернет-середовищі.

Проведені нами дослідження в даному напрямку, зрозуміло, не вичерпують усіх аспектів розглянутої пробле-

матики, але, на наш погляд, є перспективними і актуальними. Актуальність дослідження особистісних детермінант поведінки молоді людини в інтернет-середовищі визначається постійним збільшенням кількості молоді – користувачів інтернету: у наш час приблизно 49-52% аудиторії українського інтернету становлять, власне, особи молодого віку (від 17 до 28 років). І цей процес у нашій країні, як і в усьому світі, набирає обертів.

Практичне значення дослідження визначається можливістю використання отриманих результатів та моделі створення студентського інтернет-середовища у практиці вищих навчальних закладів для можливості здійснення цілеспрямованого діяльнісного опосередкування інтернетом розвитку особистості. Реалізація проекту допоможе подальшому розвитку компетентності культурних комунікацій, відкриє нові обрії для продуктивного, ефективного використан-

ня освітніх, пізнавальних, виховних, комунікативних інтернет-ресурсів і для реалізації творчого потенціалу сучасної студентської молоді, а відтак – росту її самоповаги, національної гідності, патріотизму.

1. Лем Ст. Сумма технологий. – М., 1968.
2. Фромм Э. Современное положение человека // Психианализ и этика. – М., 1993.
3. Фондація Омеляна і Тетяни Антоновичів. – Київ–Вашингтон, 1999.
4. Кульчицький О. Український персоналізм. – Мюнхен–Париж, 1985.
5. Фатурова В. Самореалізація студентів у системі мотиваційних детермінант інтернет-середовища // Збірник наукових праць Інституту психології ім. Г.С.Костюка АПН України. – Т. IV, ч.7. – К., 2002.
6. Гершунський Б.С. Філософія образования. – М., 1998.
7. Гершунський Б.С. Компьютеризация в сфере образования: Проблемы и перспективы. – М., 1987.

# РЕЛІГІЯ І КУЛЬТУРА



## ЦЕРКВА, СУСПІЛЬСТВО, ПОЛІТИКА: ПРОБЛЕМИ ВЗАЄМОВПЛИВІВ

Від прийняття християнства Київська Церква не стояла осторонь суспільних змін, політичних процесів і відіграла роль інтегруючого чинника українського етносу, який був “одним із найрелігійніших у світі” [1, 50]. Церква прискорила динаміку етнополітичного розвитку українства й часто визначала релігійним поняттям приналежність до певної держави чи нації.

Загальновідомо, що релігія завжди виявляла здатність прискорювати або гальмувати етнонаціональні процеси залежно від того, наскільки її конфесійна спрямованість співпадала з інтересами нації. Релігійно-церковне життя в Україні теж перебувало під постійним впливом політичних і етнонаціональних чинників [2, 10; 3; 4, 44].

У сучасному розумінні саме поняття етносу або нації безпосередньо пов’язується з релігією. Якраз на церковних соборах угруповання представників церковної і світської еліти певної географічної спільноти визначалися як “нації”. Поступово етнізація торкнулася території, мови. Кардинальні зрушення у цій сфері сталися в XVI ст., коли до ознак нації додано державу й розгорнувся процес творення національних держав із власною церквою.

Розглядаючи історичну роль і проблеми взаємовпливів церкви і суспільства в українському етногенезі, слід насамперед зауважити, що значна частина богословів вважають релігію основною ознакою етносу, “яка забезпечує народам самобутній етнонаціональний та етнокультурний розвиток... Одна етнічна спільнота відрізняється від іншої, передусім конфесійною належністю” [4, 21]. Цю точку зору не поділяв М. Драгоманов, котрий виступав проти ототожнення національності і конфесійної належності.

“Ідентифікація якої б то не було національності з релігією є абсурд” [5, 181]. Він вважав ототожнення нації і релігії дуже шкідливим для українства, оскільки це зміцнювало ідею російської великодержавності. Його підтримують і сучасні дослідники, зокрема В. Піддубний.

Чимало вчених-етнологів світу сходяться на тому, що релігія – стійка ознака етносу. “Релігія як один із найдавніших проявів людської культури, – підсумовував відомий етнолог О. Бочковський, – вважається деякими етнологами також за ознаку нації. У світлі історичної ретроспективи народотворення доводиться констатувати, що релігія, безсумнівно, й особливо під час етногенезу, сприяла формуванню народів” [6, 90].

Цей погляд поділяють ряд сучасних українських науковців, зокрема Е. Геллер, О. Шуба, А. Пономарьов. Відзначимо й однобічний спрощений підхід до цієї проблеми представників ортодоксальної марксистської думки, які розглядали релігію як суто культурне явище. Зауважимо, що ототожнення понять етносу і конфесійної приналежності особливо неприпустимо щодо України, яка ніколи не була моноконфесійною. Наслідки цього призвели і призводять до гострих міжконфесійних конфліктів, передусім у періоди відродження і оновлення державності.

Власне церковна догматика не має етнонаціонального забарвлення. Як стверджує Олексій Шуба, “етнонаціональна специфіка релігії найбільшою мірою проявляється у культовій сфері. Якраз на релігійному культі, на відміну від інших елементів релігійного комплексу, відбиток етнічних ознак є найпомітнішим. Одні й ті ж культові дії чи обряди, залежно від менталітету народу, можуть набувати різних відтінків. Особливості

національної культури, традицій, фольклорних надбань накладають на релігійний культ свій відбиток” [4, 27]. Саме тому, попри однакову догматичну основу, православні церкви світу різняться між собою внаслідок впливу національних культур і традицій народу.

Століттями релігія проникала в український етнічний ґрунт, глибоко западала у національну свідомість, зливалася з національною культурою, народними звичаями і традиціями. Внаслідок тісної взаємодії етносу і релігії утворилася самобутня українська духовність. Християнство, запроваджене Володимиром в Україні-Русі, яке прийшло з Візантії, змогло утвердитися на східнослов'янських землях саме тому, що адаптувалося до особливостей культури і традицій місцевого українського населення, втративши певні риси й пристосувавши певні догмати. Російський академік В. Греков слушно зауважив, що “християнство на Русі ...виявилось в кінцевому підсумку не візантійським і не римським, а руським” [7, 392]. Успіхи християнізації України-Русі, опанування нею народного життя, релігійного світогляду Михайло Грушевський обґрунтовував насамперед тим, що православна церковність наповнювалася етнопонаціональним змістом, ширилася й наближалася до потреб, особливо селянства. “З елементів церковних, світських передхристиянських і ріжних замандрованих релігійних мотивів твориться, – підкреслював він, – нове народне християнство – та релігія, що стала підставою народного світогляду в пізніших століттях, аж до нинішніх днів” [8, 50-52].

Ці безсумнівні, на наш погляд, твердження знайшли свій відбиток у багатьох релігійних виявах. Різдво Христове, Великдень, Водохреща, Трійця та інші релігійні свята і обряди ввібрали у себе національні й місцеві елементи народних звичаїв і традицій, коріння яких сягають у глибину історії Русі. “Християнство, зародившись і проіснувавши близько десяти століть поза східнослов'янським

соціально-культурним та етнополітичним ареалом, лише тоді міцно утвердилося у свідомості, поведінці та побуті українців, коли набуло етнопонаціональних рис, – наголошує О.Шуба. – В результаті взаємного проникнення православної релігії у східнослов'янське етнокультурне середовище... православ'я стало українським етнопонаціональним і соціокультурним явищем” [4, 82].

У своїй тисячолітній історії Україна неодноразово втрачала незалежність. Сусідні імперії, насамперед Російська, поширюючи свої володіння за рахунок України, перш за все намагалися ліквідувати етнопонаціональні риси Української Церкви. Цей процес, що на зламі XVII–XVIII ст. ініціював імператор Петро Перший, тривав по суті до наших днів. Слід відзначити, що у поліетнічній і поліконфесійній Романівській імперії православ'я було державним, і Церква обслуговувала імперську владу. “Московський шовінізм у московській церкві, – наголошував М.Бердяєв, – це... суто московська національна її прикмета. Московська церква насичена московським шовінізмом від гори до споду і в минулому, і в сучасному” [9, 7].

Після того, як 1686 року Київська митрополія була підпорядкована Московському патріархату, розпочався процес ліквідації національних релігійно-церковних особливостей Наддніпрянщини, приєднаної до Російської імперії. Він стосувався обрядів і традицій Церкви, які склалися впродовж віків у її діяльності, богослужбній практиці, релігійно-побутовій сфері. З міркувань загальнодержавних інтересів “національно-церковна специфіка саме України, – відзначають відомі українські історики Церкви А.Колодний і П.Яроцький, – стала об'єктом хворобливо-непримиренного реагування не лише церковних властей, а й держави, набуваючи в багатьох випадках політичного забарвлення” [10, 223]. Особливу активність проявляв Московський патріархат, використовуючи заходи для уніфікації Церкви, ліквідації її

самобутності. На цю руйнівну діяльність ієрархів звернув увагу історик з української діаспори Іван Лисяк-Рудницький: “З другої половини XVII століття Церква бачить свій інтерес у найтіснішому союзі з династією Романових” [11, 211].

Прагнучи утворити єдиний геополітичний простір і єдину етнопонаціональну церкву, російський уряд і московська церква уніфікували церковну службу, витіснили із богослуження українську мову, елементи церковної культури, звичаїв і традицій. Велася активна русифікація населення України та його Церкви. Зауважимо, що ця послідовна державно-релігійна політика Росії упродовж трьох століть негативно відбилася на національній свідомості населення колишньої Наддніпрянщини, згодом УРСР, що особливо виявилось у період відновлення незалежності і становлення України 1990-х років.

В умовах наступів московського православ'я і польського латинського католицизму Київська Церква бачила рятунок етнопонаціональної і релігійної ідентичності у союзі з Римом. До цього її спонукало й геополітичне становище між Сходом і цивілізованим Заходом та між католицьким Заходом і східним мусульманством, тяжіння до Вселенської Церкви в особі Апостольського Престолу. Берестейська унія Київської Церкви з Римом позначила новий період у релігійному житті українства. Створена Українська Греко-Католицька Церква у формі західної католицької зберігала свою етнопонаціональну окремішність, насамперед обряд, мову, традиції, а головне – свою незалежність від Москви і Варшави, що забезпечило її плідне трьохвікове існування. За висловом С.Головащенко, “католицизм протягом століть був невід'ємним складником релігійного, культурного, соціального та політичного життя народів, що населяють Україну... Він становив знаряддя збереження національно-культурної ідентичності української людності в умовах панування іноземної та іновірної влади” [12, 252].

Отже, русифікація з боку царської Росії та цезаропапізм її православної церкви, яка претендувала на роль “третього Риму”, політика колонізації окупованих українських земель Польщею та прагнення латинської церкви покатолицити їх населення, зазнали поразки на українській етнічній території, де вірні почали усвідомлювати свою етнопонаціональну ідентичність уже не через православ'я, а через греко-католицизм. Після Берестейської унії взаємозв'язок етносу і релігії набув нового змісту. “Саме Українська Греко-Католицька Церква протягом довгих століть, – наголошують київські історики О.Реєнт і О.Лисенко, – відіграла роль генератора національної свідомості, провідника і носія української ідеї. Саме наявність альтернативної конфесії дозволила народу України зберегти свою етнічну самобутність, встояти під натиском зовнішніх деструктивних сил, спрямованих на денационалізацію українства” [2, 13].

Зауважимо, що поряд із визначенням позитивних наслідків прийняття унії чимало вчених-істориків і богословів стверджують, що унія “спричинила глибоку релігійну кризу, яка вийшла за межі XVI ст., гостро позначилася на всій історії українського народу, викликала довготривалі церковні й національні конфлікти” [10, 611]. С.Головащенко, зокрема, визнаючи, що уніатська Греко-Католицька Церква відіграла в історії західних регіонів України, насамперед Галичини, особливу роль, закидає: “Однак перемога католицизму на західноукраїнських землях закріпила етноконфесійний (а потенційно і політичний) розкол української нації, запрограмувала міжконфесійне напруження у майбутньому” [12, 251].

Слід відзначити, що греко-католицизм як самостійна конфесійна течія католицької церкви піддавався постійному утиску з боку польської латинської ієрархії і світської влади, які намагалися асимілювати греко-католицьке духовенство. УГКЦ завжди залишалася упослідженою, а її духовенство через етно-



національну приналежність ніколи не було рівним у правах з римо-католицьким. Не змінився її статус і після візиту Папи Римського в Україну 2001 року. Слід визнати, що УГКЦ цілком інтегрувалася в українське суспільство і сприймалася ним як національна церква впродовж другої половини XIX і в XX ст., у період національного відродження в Галичині, коли злилися в один потік прагнення етносу і релігії. Велику роль у цьому процесі зіграли видатні представники греко-католицького духовенства, які присвятили своє життя і діяльність інтересам нації. “Могутньою постаттю в історії Української греко-католицької церкви” визначають автори “Історії релігії в Україні” митрополита Андрея Шептицького, який завжди поєднував церковні інтереси з національними [10, 611].

Отже, національні риси релігій формуються у результаті впливу конкретних умов життя народу, його національної духовності. Конкретна релігія підпорядкована етнічним процесам і проявляється у національній формі. Релігійні явища і особливості завжди набували етнічного забарвлення, адже включаючись у процес етногенезу, релігія зумовлює формування національної ідентичності. Кожна нація, кожен етнос мають неповторні самобутні риси релігійності. Водночас вони не можуть монополізувати ту чи іншу релігію. Як відомо, православ'я сповідають зовсім різні за національними ознаками спільноти. Відзначимо також, що комуністична ідеологія повністю ігнорувала релігійний чинник у процесах етноінтеграції і етноіндивідуалізації. Сучасні дослідники А.Колодний, П.Яроцький, О.Рєєнт, О.Лисенко, О.Шуба, С.Головащенко, І.Паславський стверджують: релігійність кожного народу є своєрідною, бо має свої специфічні форми вияву, які є надбанням етносу в його історичній генезі. Релігійний чинник часто був визначальним у процесі етноутворення і етноінтеграції, хоч для України характерні певні особливості внаслідок її поліконфесійності.

Звернемо увагу на концепцію Руської Православної Церкви, яка й сьогодні посідає вагоме місце серед конфесій України і має вірними значну частину громадян. Богослови РПЦ стверджують, що релігія є основною і найголовнішою ознакою, яка визначає сутність етносу і забезпечує нації самобутній етнокультурний розвиток. Отже, одна етнічна спільнота відрізняється від іншої насамперед конфесійною приналежністю, тобто релігійний чинник повністю ідентифікується з національним. “Принцип тотожності національної і релігійної належності, – підсумовує О.Шуба, – ставився в основу суспільно-політичного та релігійно-церковного життя Російської імперії” [4, 21]. Як відзначалося раніше, саме ця концепція домінувала у визначенні національної приналежності особи, зокрема при переписі населення Росії, а також в офіційних документах особи. Безперечно, що у системі, де Церква була державною структурою, ця концепція всіляко підтримувалася владою і Церквою, оскільки сприяла поширенню і зміцненню православ'я як інституції.

Відзначимо, що в Україні, незважаючи на бездержавне існування й панування іноземних режимів, ідеї тотожності релігійної і національної належності були слабкішими, оскільки вона не була моноконфесійною. В Україні, зокрема, існували погляди щодо неприйнятності зазначеної вище великоруської ідеї для української національної справи, оскільки вона зміцнювала панування російського самодержавства. Попри вікову бездержавність, національне, культурне та духовне нищення з боку царського, згодом комуністичного режимів українська нація виявила унікальну здатність зберегти етнічну ідентичність.

Вирішальним чинником, визнає широким загал учених світу, була опора нації на духовні цінності, з яких найважливішим стала релігія. “Ми не зможемо зрозуміти свою тотожність, – відзначають Ф.Медвідь і А.Коваленко, – не ставлячи питання про місце в ній християнства.

Християнізація Руси-України зумовила домінуючу роль релігії у культурному розвитку останньої” [13, 94]. Увесь подальший історичний процес українського етносу засвідчує потужний вплив релігії практично на всі етнонаціональні окремішності українців: культуру, менталітет, навіть військо тощо.

Дещо під іншим кутом розглядають співвідношення релігійного і національного чинників у бутті українського етносу А.Колодний та П.Яроцький, які зазначають, що релігія і нація як безумовно важливі суспільні феномени не відіграють “визначальної ролі в процесі розвитку етнічних спільнот, національної самосвідомості”. Водночас вони наголошують, що залежно від конкретно-історичних умов релігія “може виступати в ролі важливого, а часом і вирішального модусу етноутворення” [10, 571]. Цікаві міркування висловлює Л.Кубаєвський, який з позицій філософсько-політологічного синтезу розглядає взаємозв'язок української національної ідеї та ідеї релігійної. Він стверджує, що кінцевою метою української національної ідеї є побудова Української соборної держави, відтак для релігійної ідеї – побудова загальнонаціональної Церкви [14, 131]. Розглядаючи роль релігії у національному самовизначенні держави, доповідачі Міжнародного симпозиуму “Християнство і національна ідея” 1999 року в Тернополі висловлювали суперечливу думку про те, що релігійний чинник сам по собі ніколи не був визначальним у процесах етноутворення і етноінтеграції, національного відродження. Пріоритет у цьому завжди, на їх переконання, належав національній ідеї [14, 132].

Досліджуючи внесок Православної Церкви у духовний розвиток України, ректор Львівської Духовної академії і семінарії УПЦКП о. Віталій Політило підкреслював, що саме християнство визначило “характер національного буття та світогляду, ... вдихнуло новий зміст і окреслило нове призначення для тих суспільних інституцій, що вже існували (...)

або дало поштовх чи ідеологічно обґрунтувало необхідність творення таких форм суспільної організації і громадської самоорганізації, яких ще не знало тогочасне українське суспільство. (...) Потужний вплив ідеології і практики Православної Церкви відчували на собі всі без винятку сфери духовного розвитку та інтелектуального уконститування України”. Далі релігійний діяч підсумовує: “Духовна історія України, її духовна еволюція, а значною мірою і духовне обличчя українського сьогодення формувалися під безперечним і благодотворним впливом православ'я... При будь-якій спробі осмислення її духовних підвалин, є усвідомлення унікальної ролі Православної Церкви у закладенні та утвердженні духовних начал української держави, української нації” [15, 102].

Слід зауважити, що християнська релігія, проникаючи у всі сфери суспільного життя, підносила над етнічними об'єднаннями, підпорядковувала їх і ставала стійкою ознакою нації поряд з іншими – територією, мовою, культурою, традиціями. Будучи наднаціональною світовою релігією, християнство водночас пристосовувалося до процесу етноутворення, виявлялося у певній національній формі, мало певне етнічне забарвлення. Зокрема, православ'я початку третього тисячоліття існує у вигляді автокефальних, незалежних Церков, внутрішнє життя яких залежить від національних та історико-регіональних традицій народів, до яких вони належать. Те ж стосується і Східних Церков, однією з яких є УГКЦ зі своїм українським національним обрядом [16, 166-184]. Отже, ми маємо взаємозв'язок, у якому релігія впливає на етнотворчі процеси, водночас національні чинники накладають на неї помітний відбиток. У результаті зазначеної взаємодії створилася етноконфесійна карта світового співтовариства, на якій помітне місце посідає Україна.

Однією із найпоказовіших особливостей українського народу, яка сформувалася внаслідок взаємодії релігії і етносу

## ПОЛІТИКА ПОЛЬСЬКОЇ ВЛАДИ НА ВОЛИНІ ТА УКРАЇНСЬКА ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКА ЦЕРКВА В 20-ті РОКИ ХХ ст.

в умовах цього підневільного національного буття, є його релігійність. “Український народ загалом був і є одним із найрелігійніших народів світу”, – відзначають А.Колодний і П.Яроцький [10, 573]. Геополітичне розташування України між Сходом і Заходом, на рубежах сходження і протистояння християнства і мусульманства, православної і католицької конфесій ставило її народ у надзвичайно складне становище постійної боротьби за самозбереження. І релігія, і Церква служили чи не єдиним засобом національного самовиявлення українства та збереження ідентичності етносу. Сприятливим ґрунтом для глибокої релігійності українців стали геопсихічний чинник, географічні умови, здебільшого селянський спосіб життя, менталітет, що відповідав християнським ідеалам. Характерним виявом релігійності українців є вшанування християнських обрядів у переплетенні з народними традиціями, явище, яке М.Грушевський називав “народним християнством”.

Отож релігійність українців – результат багатовікового історичного процесу взаємодії релігії і етносу. Зважаючи на тривалу бездержавність України, належність частин її території до різних держав-сусідів в умовах колоніального або напівколоніального гноблення, цей державносорборний процес мав свої особливості, зокрема на західноукраїнських землях, де впродовж чотирьох останніх віків панував греко-католицизм, і на сході, де утвердилося російське православ'я. Відтак Україна стала поліконфесійною і національної єдності може досягти лише за умов дотримання принципу світоглядного і релігійного плюралізму [10, 104].

Підсумовуючи, слід відзначити, що у науковців (як українських, так і зарубіжних) немає єдності у визначенні ролі релігії в етнотворчому процесі, в оцінці впливу релігії на політичні процеси суспільства. Головною причиною такого явища є те, що у різних народів етнотворча роль релігії та церкви була неоднаковою: в одних вона була

головним етнонаціональним інтегратором, в інших – не мала суттєвого значення, ще в інших – відігравала деструктивну роль в етнонаціональних процесах. Відтак (зокрема, за радянських часів) її роль повністю ігнорувалася більшістю науковців. Чимало релігієзнавців сучасного періоду, навпаки, перебільшують її значення.

Глибоке вивчення проблеми взаємовпливів церкви, суспільства і політики в історичному плані, розвитку і еволюції їх різноманітних співвідношень, взаємозв'язку та взаємодії, позначення цих процесів на релігійній і суспільно-політичній ситуації в Україні у третьому тисячолітті – важливе завдання сучасних українських істориків, політологів, культурологів та богословів.

1. *Гринів О.* Національно-державне відродження: історія і сучасні проблеми. – Львів, 1995.
2. *Реснит О.П., Лисенко О.П.* Українська національна ідея і християнство. – К., 1997.
3. *Сергійчук В.* Нескорена Церква. – К., 2001.
4. *Шуба О.* Релігія в етнонаціональному розвитку України. – К., 1999.
5. *Драгоманов М.* Листи до Франка та інших. 1881-1886. – Львів, 1906.
6. *Бочковський О.* Вступ до націології // *Генеза.* – 1996. – № 1 (4).
7. *Греков Б.Д.* Киевская Русь. – М., 1953.
8. *Грушевський М.* З історії релігійної думки на Україні. – К., 1992.
9. *Бердяев М.* Судьба Росии. – М., 1990.
10. *Історія релігії в Україні / За ред. А.М.Колодного і П.Л.Яроцького.* – К., 1999.
11. *Лисяк-Рудницький І.* Нариси з історії нової України. – Львів, 1991.
12. *Головащенко С.* Історія християнства. – К., 1999.
13. *Медвідь Ф., Коваленко А.* Роль релігії у політичному житті // *Київська Церква.* – К., 2000. – № 2.
14. *Цит. за: Медвідь Ф.* Дослідження ролі релігії у національному самовизначенні держави // *Київська Церква.* – К., 2000. – № 1.
15. *Политило В., о.* Вклад Православної Церкви у духовний розвиток України // *Київська Церква.* – К., 2000. – № 3.
16. *Див.: Гудзяк Б.* Релігійне життя в Україні у перші п'ять років незалежності // *Ковчег.* – Ч.2. – Львів, 2000.

Вивченням історії Православної Церкви на Волині та Холмщині в міжвоєнний період ХХ ст. займалися багато істориків. Одним із перших тут був Д.Дорошенко [1], який проаналізував причини слабкості українського церковного руху в 20-ті роки ХХ ст. Важливим етапом у дослідженні історії православної церкви на Волині стала фундаментальна праця І.Власовського [2]. Особливості польської церковної політики на Волині частково розглядали О.Купрінець [3] та І.Нагавський [4]. Із сучасних авторів слід відзначити Б.Савчука [5] та В.Борщевича [6], які на основі великої кількості нових джерел з'ясували становище православної церкви на Волині в Другій Речі Посполитій. Серед польських науковців цікавою є праця М.Попежинської-Турек, яка, відмовившись від польського псевдопатріотизму, засудила політику польської влади щодо православних українців Волині та Холмщини в міжвоєнний період [7].

Одночасно учені не ставили перед собою завдання показати в комплексі позицію УГКЦ з приводу політики польської держави щодо православних українців на Волині та Холмщині.

За переписом 1921 року всього у Другій Речі Посполитій проживало 4668 тисяч українців [8, 127]. З 4,5 млн. православного населення Польщі 2,7 млн. налічувалось українців, а решту – білорусів та незначний відсоток росіян [5, 35]. Основну частину населення Волині становило українське православне населення. В 1921 році тут проживало 1238 тисяч українців (75,38%), римо-католиків було 182 тисяч (11,09%), іудеїв – 181 тисяча (11,05%) і 408 тисячі осіб інших релігій (2,48%). Росіяни становили всього 9450 осіб [8, 126]. У Польщі, згідно з офіційними даними, діяло 4 православних

епархії: варшавсько-холмська налічувала 40 парафій, з яких тільки 5 у Галичині, гродненська – 150, пінсько-новогрудська – 200, волинська – 700 парафій та 4 чоловічі монастирі (загаецький, кременецький, дерманський, дубенський) [9, 149].

Велика кількість православних українців проживала у Люблінському, Пінському та Білостоцькому воєводствах. За конфесійною ознакою у Польщі православне населення займало друге місце після римо-католиків. Усе це змушувало польську владу рахуватися із реаліями, незважаючи на прагнення деяких шовіністично налаштованих діячів польських партій створити державу з однією польською нацією та латинською релігією.

Як відомо, Православна Церква існувала на загарбаних поляками українських землях ще з Х ст. Після поділів Польщі Росія створила Православну Церкву в корінній Польщі з центром у Варшаві, яка була канонічно підпорядкована Московському патріархату. Українське православне населення штучно було відірване від матірньої церкви і підлягало московській Православній Церкві у Польщі.

Не маючи змоги знищити православ'я, польська влада доклала максимум зусиль для того, щоб вивести польське православ'я з підпорядкування Москви. Українське православне населення активно прагнуло позбутися впливу шовіністично налаштованого промосковського керівництва церквою та українізувати її. На початок 20-х років ХХ ст. прагнення українців Волині до національного саморозвитку знайшло активне самовираження у церковній сфері.

Польська влада вирішила використати цей рух з власною метою – як противагу проросійськи налаштованим меш-

канцям Польщі. Для цього в 1921 році поляки дозволили провести українцям церковний православний з'їзд у Почаївській лаврі з яскраво вираженим антиросійським змістом. Під його впливом почався процес розмосковлення Православної Церкви на Волині та Холмщині [10, 8]. На протигагу цьому православні росіяни організували Варшавську церковну раду, яка активно виступала за співпрацю з Московською патріархією. Більша частина єпископів солідаризувалася з її політикою [11].

Польська влада вдалася до радикальних заходів, звільнивши з посад активних промосковських єпископів: Пантелеймона, Володимира та Ємферія. Єпископом Луцьким було призначено Олексія (Громадського), а Поліським – Олександра (Іноземцева), які відзначалися лояльним ставленням до польської влади і підтримували процес дерусифікації Православної Церкви.

Уряд Польщі, прагнучи позбутися впливу Московської патріархії та радянської влади на польське православ'я, ініціював правове оформлення незалежності польського православ'я. У червні 1921 року міністр віросповідань Польщі Раталь запропонував владі Діонісію підготувати проект організації Вищого управління Православної церкви Польщі [5, 36]. Цьому процесу сприяло й те, що варшавським православним митрополитом було призначено активного прихильника автокефалії архієпископа Юрія (Ярошевського). Він ліквідував промосковську церковну раду у Варшаві, дозволив українцям використовувати українську мову у богослужінні, читати рідною мовою Святе Письмо та виголошувати нею проповіді. Однак через протидію деяких єпископів проголошення автокефалії затягувалося [12, 378].

З метою прискорення цих подій польський уряд видав 30 січня 1922 року "Тимчасові правила про відношення Уряду до православної церкви в Польщі", якими регулювалося становище цієї конфесії протягом наступних років. Ці пра-

вила суттєво обмежували права православного духовенства та віруючих. Завдяки цілеспрямованій політиці польського уряду в листопаді 1924 року було канонічно оформлено автокефалію Православної Церкви Польщі. Вселенський патріарх Григорій VII затвердив її незалежний статус [13, 610-612].

Після відродження Другої Речі Посполитої польська влада почала вживати великодержавні шовіністичні заходи, що відбивалося у прагненні полонізувати та окатоличити інші нації, які тут проживали. Великий вплив на державну політику Польщі мала позиція католицької церкви, яка відігравала визначальну роль. Одним з активних напрямків було її прагнення до ревіндифікації, тобто перетворення маєтків та сакральних об'єктів, якими володіла православна церква, на римо-католицькі костели. Католицький єпископат, як і в попередні століття, не хотів допускати рівноправності віросповідань у Польщі.

Важливим урядовим документом, на підставі якого в подальшому здійснювалися акції ревіндифікації, стало розпорядження Комісара Східних Земель від 27 жовтня 1919 року [7, 123]. Протягом 1919-1920 років тільки в українського православного населення східних воєводств Польщі католики відібрали 400 культових споруд [14, 54].

Польський уряд конфіскував майже все нерухоме майно православної церкви. Православні єпископи та священники почали отримувати від польського уряду грошові дотації, що призвело до повної залежності від польської влади. Обмежувалася система підготовки православних священників. Нижчої церковно-релігійної освіти фактично не існувало. Семінарії у Вільно й Кременці зазнавали постійних утисків і обмежень. Відкриття православного богословського факультету при Варшавському університеті знову відкладалося урядом [15, 290]. На початку 1926 року польська влада по-варшавськи знищила вибухами динаміту православний храм князя Олександра

Невського у центрі Варшави на Саксонській площі. Його споруджували з 1894 по 1912 роки. Він мав п'ять входів і міг вмістити 2500 осіб. Його верх прикрашали п'ять позолочених куполів, а низ був обкладений червоним мармуром, споруди в середині колони були зроблені з ямші. Храм був розписаний відомими художниками В.Васнецовим, І.Харламовим та іншими. І, як доводять науковці, його знищили з політичних міркувань [16].

У червні 1925 року у місті Замості відбувся окружний суд без участі присяжних засідателів у справі, яка набула великого розголосу в зв'язку із сутичкою православних і католиків. У с. Убровичах Грубешівського повіту католики здійснили спробу ревіндифікації місцевої православної церкви. Українські селяни виступили на захист своєї святині, в результаті чого біля неї відбулася сутичка. Польська влада притягнула до суду 24-ох українських селян. Цим актом вона хотіла налякати не тільки підсудних, але й усе православне населення Волині та Холмщини. Українців захищали сенатор Карпинський та адвокат зі Львова Глушкевич, запрошений за сприяння керівництва Львівської архієпархії УГКЦ [17, 8].

Для більшого ефекту польська влада вирішила ліквідувати православні собори у великих українських містах. Так, католики намагалися закрити Свято-Миколаївський собор у Кременці та Свято-Троїцький собор у Луцьку, мотивуючи це тим, що названі споруди повинні належати їм, католикам, тоді як кременецька парафія володіла собором протягом кількох століть. Ще польський король Сигізмунд Август у 1563 році надав православним привілеї. Після того, як у 1802 році церква у Кременці згоріла, російська влада передала православним колишній костел монахів Францисканського ордену. Натомість за особистою вказівкою імператора Олександра II 1857 року на кошти російської скарбниці у центрі Кременця побудували новий великий римо-католицький костел, що було компенсацією за колишній костел монахів [18].

Але ці історичні факти польські чиновники не брали до уваги.

Відношення польської влади до українського населення на Волині та Холмщині суттєво відрізнялося від ставлення до православних росіян у корінній Польщі. Сама політика польської влади на Волині мінялася залежно від політичної кон'юнктури Другої Речі Посполитої. І все ж основна мета польського уряду полягала у тому, щоб підпорядкувати українське православ'я своєму впливові, а згодом повністю ліквідувати його.

Одним із засобів дискримінації була практика надання українському православному духовенству польського громадянства. В таємному циркулярі волинський воєвода у 1923 році пояснював повітовим старостам-полякам, що підставою для позитивного рішення є лояльність православних священників до польської держави та схвалення автокефалії православної церкви в Польщі. Водночас старости повинні були скоротити кількість православних парафій. У результаті такого підходу тільки у другій половині 1923 року більш як 130-ти священникам Волині було відмовлено у наданні громадянства. Тоді ж влада почала конфіскацію церковних земель, передаючи її польським осадникам [19].

На Волині польська влада, прагнучи обмежити права православних священників, заборонила їм видавати громадянам витяги з метричних книг. Це мали робити тільки у консисторії, які були русифіковані й підтримували польську владу. Із середини 1929 року католицький єпископат активізував політику ревіндифікації. Почалися масові позови католицького єпископату до судів у Луцьку, Рівному, Пінську, Бресті, Білостоку, Гродному, Вільнюсі, Новогрудку та ін. з вимогою відібрати від православних їхні церкви та монастирі, в тому числі й Успенську Почаївську Лавру. Католики вимагали передати їм 724 церковні споруди, які належали православній церкві [2, 68]. Враховуючи те, що у Польщі загальна чисельність православних

церков становила 1169, то стане зрозумілим, який це був би непоправний удар для православного населення. Ініціатори загарбань, не чекаючи рішень судів, почали вдаватися до масових захоплень православних храмів і майна [2, 68].

Незважаючи на те, що під тиском громадськості Найвищий Суд Польщі 20 листопада 1933 року відхилив претензії римо-католицьких єпископів, все ж тільки десять із усієї кількості віднятих у православних на користь римо-католиків храмів було повернуто їх власникам. Переважна частина захоплених православних церков більше ніколи не використовувалась [15, 291]. Підставою для позовів слугувало те, що релігійні споруди, повернення яких католицькій церкві домагався латинсько-польський єпископат, були незаконно захоплені російською владою і передані православному духовенству від УГКЦ, коли та була тут силоміць ліквідована після листопадового польського повстання 1831 року.

Одночасно польська влада не допускала сюди УГКЦ, якій ці святині повинні були б належати. Прагнучи позбавити українців Польщі основного оплоту національно-культурного розвитку, її керівництво вдалося до радикальних заходів щодо православної церкви. Використовуючи надумані причини, влада почала закривати православні церкви. Свідченням цього стала справа знищення релігійної споруди в містечку Крилові на Холмщині, де українське населення становило більше 70% (тут понад 300 років існувала православна парафія). В 1911 році жителі міста збудували для себе величну муровану церкву, яка стала окрасою міста. В період польсько-радянської війни 1920 року ця святиня була дещо пошкоджена. Гарматне ядро зірвало з вежі шість листів мідної бляхи, не завдавши шкоди храмові. Під надуманим приводом його аварійного стану, польська влада заборонила українцям відремонтувати церкву та проводити у ній богослужіння. За спробу його проведення був тимчасово заарештований місцевий

православний парох о. Володимир Вижанський. Згодом польська влада конфіскувала його резиденцію, у якій розмістився польський гмінний уряд. Цим вона змусила священика переїхати до філії матірної церкви в с. Перегорілах, позбавивши храм у с. Крилові опіки [20].

Весною 1929 року від староства з міста Грубешова прийшов наказ розібрати церкву. Такий вандалізм викликав обурення навіть у віята с. Крилова, поляка за національністю Драньковського. Війт звернувся до української громади, щоб вона використала всі засоби для захисту своєї святині. Коли 17 серпня 1929 року до Крилова приїхала “комісія” на чолі зі старостою, яка після огляду храму наказала українській громаді розібрати його власним коштом, то на бік українців пристав війт Драньковський та солтис Лис, котрі мотивували свою позицію тим, що доводили міцність і надійність споруди, яку громада не в силах розібрати. Велику допомогу у врятуванні святині надали українські посли у польському сеймі. Так В.Кохан від імені Українського клубу звернувся з протестом проти знищення храму до міністерства внутрішніх справ Польщі [21, 36]. Про спробу нищення церкви постійно інформувала українська преса Волині та Галичини. Керівництво УГКЦ у Галичині у своїх церковних виданнях “Нива”, “Нова зоря” постійно повідомляло населення про вандалізм польської влади щодо українських православних святинь на Волині, висловлюючи водночас свою негативну оцінку цих подій.

З метою навернення православного населення до католицизму польська влада створила неоунійну церкву. Не допустивши УГКЦ на Волинь і Холмщину, де вона діяла протягом кількох століть аж до її ліквідації царизмом у першій половині XIX ст., поляки вирішили здійснити нову церковну унію, але зовсім на інших засадах. Як відомо, утворення та діяльність УГКЦ після Брестської церковної унії 1596 року перешкодили польській владі окатоличити та ополячити українське населення.

Після окупації Польщею Волині та Холмщини в 1920 році керівництво УГКЦ прагнуло відновити тут свій вплив серед українського населення, яке раніше було греко-католицьким. З цією метою митрополит А.Шептицький добився згоди Ватикану на хіротонію о.Й.Боцяна в єпископи. Така згода була отримана у лютому 1921 року [22, 3].

Луцькому єпископу УГКЦ Й.Боцяну, колишньому ректору Духовної семінарії у Львові, дісталася важка спадщина. З приходом російських військ у Галичину в роки Першої світової війни він був заарештований царською владою й отримав три роки заслання у Сибір. Польська влада заборонила єпископу працювати на Волині, змусивши повернутися до Галичини. У 1926 році, оцінюючи становище православного населення, митрополит А.Шептицький з цього приводу писав: “...погляньте на нашу церкву на Волині, яку називаємо нашою тому, що вона є церквою бідних людей, подивіться на ту церкву на Волині, на Підляшшу, на Холмщині, а побачите таку руїну, що часи перед берестейською унією, часи руїни й упадку видадуться ще кращими” [23, 372]. Однак під тиском польської влади Ватикан погодився на обмеження діяльності УГКЦ серед українського населення на захоплених Польщею землях. Через чітку національну спрямованість та український характер діяльності УГКЦ була небажана для поляків.

Ідея створення новоунійної церкви належить Підляському римо-католицькому єпископу Ішездзецькому, вона була схвалена папою Пієм XI у 1923 році [24, 16-19]. Суть її полягала у прямому підпорядкуванні православної церкви на Волині та Холмщині римо-католицькому єпископату. З метою обману українського населення колишні православні священики повинні були здійснювати богослужіння у католицьких костелах і православних церквах так, як і раніше у православної церкви. Однак з метою денационалізації українського населення богослужіння проходили винятково церков-

нослов'янською мовою. Офіційно церква називалася Римо-Католицький костел східного обряду, а у народі – неоунія, двообрядова унія, католицизм східного обряду.

Завдяки неоунії поляки прагнули позбавити українців Волині та Холмщини рідної церкви, поступово ополячити та окатоличити їх. Ватикан, розраховуючи створити на базі неоунії плацдарм для дальшого просування в Україну, передав керівництво акцією Конгрегації східних церков та утвореній спеціальній комісії “Про Русію” [25, 140]. Ватикан та польська влада не були зацікавлені в поширенні унії з українським характером. Вона мала на меті повну денационалізацію українського населення і поступове перетворення його на католиків. За розрахунками творців неоунії у майбутньому вона повинна була б повернути до себе розсіяних після ревіндикаційних акцій православних і просуватися на Схід на терени Наддніпрянщини після падіння тоталітарного режиму в Україні [15, 294].

Для підготовки священослужителів нової церкви при підтримці Ватикану були створені спеціальні навчальні заклади. Передбачувалося виокремити східну гілку єзуїтів, які були б носіями унії. З цією метою в Альбертині біля Слоніма у приміщенні колишнього православного монастиря було створено релігійну школу. Її засновником став ксьондз Кароль Боудеціс, француз за походженням. У 1926 році ксьондз Володимир Рітрікевич організував тут новіціат. Випускників школи відправляли до офіційних релігійних католицьких закладів у Пінську, Кракові та Римі [26, 414-418]. За кошти комісії “Про Русію” 1931 року на базі Луцької семінарії латинського обряду в місті Дубно почала діяти папська духовна семінарія східного обряду для підготовки служителів неоунії [27, 350].

Для теоретичного обґрунтування різних аспектів неоунії римо-католицька церква Польщі з 1930 року організувала у Пінську так звані унійні

конгреси. На них, крім католицьких єпископів, на вимогу польської влади були присутні православні єпископи з Луцька, Пінська, Вільно, Підляшшя та ін. До 1939 року відбулося сім таких конференцій [28, 46]. Керівництво УГКЦ після невдалої спроби довести недоцільність створення неоунії відмовилося від подальшої участі у таких заходах, вважаючи їх антиукраїнськими.

З метою поширення неоунії папа Пій XI у 1930 році призначив двох унійних єпископів, українців за походженням. У 1931 році папа номінував родемториста Миколая Чернецького апостольським візитатором для новоунійних українців. З цього приводу митрополит А.Шептицький із сумом відзначав, що “участь наша в справі Унії поза границями нашої Провінції не змінюється через назначення Апостольського Візитатора і не є правдоподібним, щоби в короткім часі змінилася”. Підсумовуючи політику Польщі і Ватикану щодо православного населення Волині, митрополит констатував, що “другою подією, для нас вельми важною, є те, що автентично довідуємося, що в Римі признали за доцільне зберігати східний обряд у цілості поза границями Галичини, а галицьку обрядову форму визнали вузькою і невідповідною до праці між православними” [29, 220].

Для популяризації неоунії у Варшаві та Вільно почали виходити газети і журнали “Християнин”, “К соединению” російською мовою, “До злученія” – білоруською, “Polak Katoli”, “Przegląd Katolicki” – польською, які фінансувалися католицькою церквою, проходили “тижні” неоунії. Однак ці заходи польської влади не принесли для них бажаного результату. Українське населення не тільки не сприйняло неоунії, а навпаки, стало ще більш ворожим до польської влади. Як протест проти церковної політики Польщі деякі православні селяни цілими селами зверталися до митрополита А.Шептицького з проханням прийняти їх до УГКЦ та прислати греко-католицького священника [30, 4]. Часто вони підніма-

лися до відкритої боротьби проти окатоличення та ополячення. Не зважаючи на реалії, польська влада вдалася до масових знущань над українським населенням, що знайшло свій вияв у пацифікації 1930 року та повернення до політики неоунії у 1937-1939 роках. УГКЦ постійно докладала великих зусиль на захист українського православного населення Західної України, проводячи масові протестаційні акції в Галичині та звертаючись за допомогою до світової громадськості.

1. Дорошенко Д. Православна церква в минулому й сучасному житті українського народу. – Берлін, 1940.
2. Власовський І. Нарис історії української православної церкви: Репринтне вид. – Нью-Йорк, 1966. – Т. IV. – Ч. 2. – К., 1998.
3. Купришеч О. Православна церква в міжвоєнній Польщі: 1918-1939. – Рим.
4. Назаровський І. Історія римських вселенських архієреїв з узагальненням важливих подій Української церкви і народу. – Ч. 3. – Від французької революції до смерті папи Пія XII. – Рим, 1979.
5. Савчук Б. За українську церкву. Національний рух на Волині у 20-30-ті роки ХХ ст. – Івано-Франківськ, 1997.
6. Борщевич В. Українське церковне відродження на Волині (20-40-і рр. ХХ ст.). – Луцьк, 2000.
7. Papierzynska-Turek M. Mielzy Tradycją a Rzeczywistością. Państwo i Kościół prawosławny w Polsce w latach 1918-1939. – Warszawa, 1986.
8. Макаруч С.А. Этносоциальное развитие и национальные отношения на западноукраинских землях в период империализма. – Львов, 1983.
9. Великий А.Г. З літопису християнської України. – Т. IX. – Рим, 1977.
10. Алексий, архієпископ. К истории православной церкви в Польше за десятилетие пребывания во главе ее блаженнейшего митрополита Дионисия: 1923-1933. – Варшава, 1937.
11. Obchod prawosławny w Warszawie. Nowy Kuryer Polski. – 1926. – 10.02.
12. Савчук С.В., Мулик-Луцик Ю. Історія Української греко-католицької церкви в Канаді: У 4-х т. – Т. I: Київська традиція українців Канади. – Вінніпег, 1984.
13. Мартирологія українських церков. – Том 1. – Українська православна церква: документи, матеріали. – Торонто–Балтимор, 1987.
14. Центральний державний історичний архів України у м. Львові. (далі – ЦДІАУ у м. Львові). – Фонд 358. – Шептицький Андрей-Олександр, митрополит греко-католицької церкви, граф. – Оп. 1, спр. 64-А.

15. Історія релігії в Україні // За ред. А.М.Колодного і П.Л.Яроцького. – К., 1999.
16. Разборка Варшавского храма // Возрождение. – Варшава, 1926. – № 230.
17. ЦДІАУ у м. Львові. – Ф. 358, оп. 1, спр. 64.
18. Захват церкви // За свободу. – 1923. – № 186.
19. О выдачу актов гражданского состояния // За свободу. – 1925. – №194.
20. Справа розбірки церкви в Крилові на Холмщині // Діло. – 1929. – 31 вер.
21. ЦДІАУ у м. Львові. – Ф. 358, оп. 1, спр. 106.
22. ЦДІАУ у м. Львові. – Ф. 358, оп. 3, спр. 104.
23. Митрополит Андрей. Промова над домовиною б.п.с. Йосифа // Нива. – ХХІ. – 1926. – №11-12.
24. Dabrowski A. Piys XI a rynch unijny. – Kraków, 1930.

25. Urban J. Reorganizacja Komisji “Pro Russia” // Przegląd Powszechny. – Т. 206. – 1935.
26. Wyczewski N.E. Ruch neounijny w latach 1923-1939 // Studia Theologica Warsawiensia. – 1970. – № 1.
27. Cieszznski N. “Roczniks Katolickie”. – Т. 10. – 1932.
28. Pamietnik 11 Konferencji Kapłanskiej w sprawie Uniji Kościelnej w Pinsku. – Pinsk, 1930.
29. Митрополит Андрей Шептицький: Життя і Діяльність. Церква і церковна єдність. – Т. I. Львів, 1995.
30. ЦДІАУ у м. Львові. – Ф. 201, Греко-Католицька митрополічна консисторія у м. Львові, оп. 46, спр. 2339.

## НЕПРОЧИТАНИЙ ЯРОСЛАВ ГАЛАН

Повчально перечитувати праці авторів минулого, аналізуючи з позиції сьогодення те, що вони прагнули донести сучасникам, наскільки зуміли зазирнути в майбутнє. У цьому плані актуальним, на наш погляд, є дослідження спадщини Ярослава Галана. Його памфлети й фейлетони можна охарактеризувати як важку “артилерійську підготовку” напередодні Львівського собору Української Греко-Католицької Церкви 1946 року та сильний наступальний удар на завершальній стадії розгрому сталінською системою конфесії, коли потрібно було переконувати рядових вірних у правильності акції органів влади. Така спрямованість творів Я.Галана викликала неоднозначність оцінок творчої спадщини письменника за його життя і після трагічного вбивства як радянськими авторами, так і опонентами.

Перші почали одразу після смерті аналізувати сутність поглядів Я.Галана, зокрема на релігію та церкву. Так, Ю.Мельничук надрукував схвальну статтю у “Літературній газеті” в листопаді 1949 року. 1951 року він видав першу загальною брошуру “Ярослав Галан”. Оцінюючи значення творчості Я.Галана, Ю.Мельничук наголошує, що памфлети письменника спрямовані проти пап римських, католицької реакції та уніатства. Він відкривав перед читачем неопубліковану “ганебну історію” католицизму, який завжди був “виразником і вірним прислужником найгіршої, найпаскуднішої реакції. Католицька церква, в особі свого зверхника – папи римського (у тексті з малої літери. – В.П.), законодавчо відрощувала крила німецькому й італійському фашизмові, переживала разом з ним його успіхи і невдачі, благословляючи фашизм на всесвітній розбій” [1, 88].

Подібний лайливий тон притаманний і монографії того ж Ю.Мельничука “Ярослав Галан”, виданій у Львові 1953 року. Не шкодуючи фарб, автор ви-

няткову у негативному плані змальовує не лише історію католицької церкви, а і сучасний стан церкви, вибираючи з творів Я.Галана найдошкульніші оцінки на адресу опонентів. Оцінки, дані Ю.Мельничуком поглядам Я.Галана на релігію, церкву, духовенство та архієреїв, стали на той час класичними, оскільки фактично залишалися незмінними і в наступні роки та десятиліття.

Отож у радянській літературі чітко вималювалися наступні оцінки діяльності і творчості спадщини Я.Галана:

– Галан – письменник високої комуністичної ідейності і кристалевої духовної чистоти. Він зв’язав своє життя з боротьбою за комунізм, з реалізацією ідей Жовтневої революції, відстоював дружбу російського та українського народів. Уся його творчість, мовляв, була безперервною боротьбою проти українських та польських націоналістів, фашистів, американських та англійських імперіалістів, розвінчувала зв’язок церкви з націоналізмом.

– Памфлети і фейлетони Галана залишаються видатним зразком радянської публіцистики. Вони спрямовані проти Ватикану, уніатської церкви, пап Римських та греко-католицького митрополита А.Шептицького. Галан відкрив читачеві ганебну історію римо- та греко-католицької церков.

– Історія УГКЦ – це історія зради народних інтересів. Церква виступила проти соціалістичних перетворень на селі. Вона начебто спільно з митрополитом А.Шептицьким готувала війну проти Радянського Союзу, а невдовзі підтримувала бандерівських бандитів. До того ж архієрей був шпигуном. Його меценатство – показне, розраховане на зовнішній ефект.

– Критикуючи УГКЦ, Галан представляв їй Російську православну церкву, її духовенство як послідовних борців за

повернення західних українців до віри предків.

– Письменник усе життя залишався вірним марксистсько-ленінському вченню, атеїзмові, ідеї якого проходять через його памфлети і фейлетони.

Протилежної точки зору дотримуються дослідники з числа української діаспори. Так, П.Терещук у монографії “Історія одного зрадника (Ярослав Галан)”, виданій у Канаді, гостро критикує Ю.Мельничука, інших радянських авторів і звертає увагу на багато фактів, які ними замовчувалися або фальсифікувалися. Щодо самого Я.Галана та оцінки його творчості й діяльності, то стисло вони виглядають таким чином:

– Я. Галан мав підлабузницьку натуру і служив тому, від кого міг дістати гроші. Навчаючись у двох університетах, диплома про вищу освіту не отримав. Із чисто матеріальних мотивів одружився на сільській дівчині і в майбутньому досить часто жив коштом її родичів. Перша дружина Ганна Генік виїхала в Харків на навчання в медичний інститут, і її долею Ярослав не цікавився. До 1939 року Галан був подвійним агентом – польським і більшовицьким, що призвело до арештів і страт справжніх українських патріотів. У 1931 році розсварився зі своїми колегами за поділ грошей, що їх отримували часопис “Вікна”.

– “Несамовитий егоїст, егоцентрик, грошолоб і наклепник, інтриган, цинік і провокатор, агент двох розвідок, людина-ненависник і фальшивник, спекулянт і донощик, – наголошує П.Терещук, – ось те все, що складається на Я.Галана” [2, 5]. За словами автора, Я.Галан був охрещений у католицькій церкві, але в зрілому віці став непримиренним ворогом кожної церкви. Як відступник і атеїст належав до патологічних типів, своєрідних маніяків на підставі ненависті до власних земляків, церкви і народу.

– Галан, “безсоромний безвірник, підшився під прізвище Володимира Росовича, під нібито завзятого сповідника православної віри і від імені оборонців православ’я відкрив атаку на Україн-

ську Католицьку Церкву, її ієрархію та священників, Ватикан, унію тощо” [2, 64].

– Переповідаючи історію виникнення церковної унії 1596 року, Я.Галан, згідно з офіційним курсом Москви, вдався до дуже примітивного трюкарства, спрямовуючи головний удар проти митрополита А.Шептицького. Він був активним учасником ліквідації УГКЦ, а тому має нести відповідальність за переслідування і смерть владик, священників, вірних і багатьох українських патріотів, що стали жертвами його доносів [2, 69].

У П.Терещука, як бачимо, переважають емоційні чинники, відсутність належної джерельної бази, особливо коли йдеться про службу Я.Галана на користь польської та радянської розвідок. Водночас і радянські автори не відповіли на ряд принципових питань, а саме:

Чому Я.Галан друкував чимало своїх творів протягом 30-х років під псевдонімом Яга, а в 40-х роках – Володимир Росович? Причому вони мали яскраво виражений антикатолицький характер або були спрямовані проти українського націоналізму, котрий в умовах тодішньої Польщі об’єктивно захищав інтереси українського населення, його літературу, культуру взагалі.

Чому Я.Галан, ставши членом Компартії Західної України в 1924 році і Компартії Польщі у 1926 році, до лав Всесоюзної Комуністичної партії (більшовиків) заяву подав і був прийнятий лише в 1949 році?

Чим пояснюється надмірна увага Я.Галана до римо- та греко-католицької церков, пап Римських, митрополита А.Шептицького, інших архієреїв УГКЦ саме в другій половині 40-х років, їх обвинувачення у співробітництві з фашистськими режимами в Італії, Німеччині? Адже на цей час Німеччина та її союзники капітулювали. Зв’язки гітлерівців із Ватиканом (якщо вони були такими тісними, як про це писав Я.Галан) втратили свою політичну гостроту. Митрополит А.Шептицький помер у 1944 році, а сама УГКЦ припинила офіційне існування.

Які справжні причини вбивства Я.Галана? Хто насправді стояв за конкретним убивцею письменника?

Оскільки нас цікавить у першу чергу проблема відношення Я.Галана до релігії та церкви, спробуємо дати власні оцінки на поставлені питання, звернувшись до спадщини письменника. Зазначимо, що його основні праці, присвячені окресленій проблематиці, з'явилися у повоєнний період. Чи не вперше звинувачувальні оцінки на адресу релігії та церкви прозвучали навесні 1945 року. Так, у газеті “Вільна Україна” від 8 квітня була надрукована стаття “З хрестом чи з ножем”. Окремою брошурою вона вийшла у світ цього ж року. Її автор – Володимир Росович (псевдонім Я.Галана).

Лейтмотив цього видання – звинувачення на адресу греко-католицької (у текстах повсюди вживаються терміни “унія”, “уніатська”) церкви, її служителів, польської шляхти у насильницькому витісненні православної віри на корінних українських землях. Найсуттєвіше місце займає критика Галаном митрополита А.Шептицького. “Успіх” молодого “науковця” Я.Галана у справі розвінчання спонукав його (чи, можливо, зобов'язали відповідні органи?) до нових наукових розвідок. 1946 року видано, а в 1948 році перевидано його брошуру “Що таке унія” знову-таки під псевдонімом “Володимир Росович”. У ній переважають емоції, викривлення і фальсифікація фактів, нехтування суворими реаліями попередніх століть, зокрема тим, що релігійні суперечки тоді вирішувалися з позиції сили, оскільки свободи совісті, віросповідання як таких не було.

Наприкінці 40-х років Кремль спрямував значні зусилля на критику Ватикану. Я.Галан, котрий вчасно реагував на політичну кон'юнктуру, не відстав і на цей раз. Сатиричний часопис “Перець” надрукував в одному з чисел за 1948 рік його п'єсу-містерію “А у Римі дзвони дзвонять...”. На цьому випадку проти Ватикану, пап Римських, зокрема Пія XII, не припинилися. Журнал “Перець” (1948, №22) вмістив на своїх сторінках убогу за

змістом п'єсу “Папська сльоза”, охарактеризовану автором мало не як трагедію. У червні цього ж року газета “Закарпатська Україна” опублікувала статтю “Присмерк чужих богів”, спрямовану проти Греко-Католицької Церкви та її спочилого митрополита А.Шептицького. Її поява в обласній газеті стане зрозумілою, якщо зважити на те, що органи партійно-державної влади вели активну роботу з ліквідації УГКЦ в Закарпатті. Вона, власне, переповідає основний зміст памфлету “З хрестом чи з ножем”. Новим є хіба що критика наступника А.Шептицького митрополита Й.Сліпого.

Темі прислужництва УГКЦ реакції на Закарпатті присвячена стаття “Годі!”, вперше видрукована у кількох числах газети “Советское Закарпатье” за травень 1950 року, хоч і була підготовлена в 1948 році. Я.Галан писав матеріал за знайомим сценарієм. Попри те, що церкву тут ліквідували в 1949 році, віра мала чималу армію прибічників. Потрібною була компрометація історичного минулого конфесії, розкриття зв'язків із окупантами в роки нещодавньої війни тощо.

Восени 1948 року Я.Галан підготував ще один памфлет “Отець тьми і присні”, який газета “Советское Закарпатье” опублікувала майже повністю у кількох числах. Основні стріли критики автор спрямував проти папи Пія XII. Криткуючи Ватикан, папу Пія XII, Галан не міг обійти, звичайно, проблем УГКЦ, затаврувавши в черговий раз її “антинародну суть”, “зрадницьку роль” в історії краю.

Завершуючи далеко не повний аналіз поглядів Я.Галана на релігію та церкву, не можна обійти увагою його памфлет “Плюю на папу!”, написаний влітку 1949 року і вперше опублікований у журналі “Перець” (1949, №18) під заголовком “Я і папа” у дещо скороченому вигляді. Це був останній у серії публікацій твір Галана з яскраво вираженою антипапською спрямованістю. 24 жовтня 1949 року письменника вбили.

Отож, по-перше, творам письменника притаманний крикливий, лайливий

тон на адресу духовенства, архієреїв і навіть пап Римських, що за умов позитивного до них ставлення з боку вірного населення відштовхувало читачів, для задоволення духовних потреб яких вони призначалися. Автор не знайшов для оцінки бодай незначних позитивних оцінок, що суперечило позиції вірних римо- та греко-католицької церков. Маючи неабиякий хист до написання різких фейлетонів, памфлетів, піддаючи нищівній критиці церкву, Галан не висував іншого ідеалу, котрий би заповнив духовний вакуум людини, котра вирішила порвати з релігією. Інакше кажучи, глумлячись над релігійними почуттями вірних, він зупиняється посередині, так і не ставши атеїстом, про що так багато писали в радянській літературі.

Творчості Я.Галана, по-друге, властивий яскраво виражений кон'юнктурний характер, що підтверджується ідеологічно прагматичною спрямованістю памфлетів, фейлетонів, п'єс. У 30-ті роки пріоритетне значення мала критика ідей українського націоналізму, що відповідало політиці Москви, яка насаджувала тоталітарну, начебто інтернаціональну комуністичну ідеологію. У середині 40-х років під час підготовки та насильницької ліквідації УГКЦ 1946 року в центрі уваги опинилися релігійно-церковні проблеми, котрих у довоєнні роки письменник торкався лише побічно.

Що ж до окремих конкретних висновків, зроблених Я.Галаном у численних творах, вони, на наш погляд, зводяться до наступного:

– Духовенство, архієреї римо- та греко-католицької церков у всі часи свого існування відстоювали інтереси експлуаторських класів, виступали на боці найреакційніших сил, стояли на заваді розвитку освіти, культури. Особливо ганебна роль у реалізації такого курсу начебто належить УГКЦ, яка завжди займала антиукраїнські позиції. У найбільш негативному плані оцінюється її діяльність у роки Другої світової війни, коли духовенство у своїй масі стало на бік фашистських окупантів, а після визволення краю

співробітничало з ОУН-УПА, виступило проти соціалістичних перетворень на селі.

– Папи Римські, Пій XI та Пій XII зокрема, начебто були лицемірами, зрадниками інтересів трудящих, їх завжди приваблювала лише нажива. Вони прислужники фашистських режимів Муссоліні та Гітлера, а після війни стали на бік агресорів США та Англії.

– Глава УГКЦ митрополит А.Шептицький – типовий представник політики подвійних стандартів. Він начебто грабував рідний край. Це нещира, лицемірна людина, яка виступала проти рядових вірних, займалась шпигунською діяльністю на користь Німеччини. Таким негідником виявився і наступник спочилого архієрея митрополит Й.Сліпий. Тому самоліквідація УГКЦ на Львівському соборі в 1946 році, мовляв, пройшла безболісно. Віруючий народ повернувся до матері-церкви, якою була Російська православна церква.

– Радянський Союз виступає взірцем реалізації справжньої свободи віросповідання.

Водночас у неупередженого читача виникає чимало запитань, а саме:

Чи справді папи Римські Пій XI та Пій XII були відвертими прибічниками фашизму, адже Італія та Німеччина окупували ряд країн, населення яких сповідувало католицизм? Чому Я. Галан почав прямо критикувати курс понтифіків, зокрема Пія XII, наприкінці 40-х років, особливо за справи минулих років?

Чи була вороже налаштованою щодо власного народу УГКЦ, яка, власне, і складалася з цього самого народу? Те ж стосується й архієреїв.

Спробуємо дати власну відповідь. І сьогодні немає чіткого обґрунтування питання, чому Я.Галан, вступивши до лав Комуністичної партії Західної України 1924 року, а потім 1926 року в Компартію Польщі, заяву з проханням прийняти його до лав ВКП(б) подав лише 1949 року. Можливо, своє вагоме слово сказали свого часу працівники радянських силових структур, котрі знали його

значно краще, ніж інші. Втім, це лише змушує уважніше зіставляти написане Я.Галаном із історичними фактами, реальною дійсністю.

Спростування точки зору Я.Галана про насильницький характер Брестської унії 1596 року, антинародну суть УГКЦ, зрадницьку роль її духовенства, архієреїв, особливо митрополита А.Щептицького, безболісну самоліквідацію церкви в 1946 році знайшло відображення у багатьох наукових розвідках як українських, так і зарубіжних авторів. Крім того, Я.Галан не завжди дотримувався істини і стосовно інших аспектів релігійно-церковної проблематики. Зокрема, не можна погодитися з категоричністю міркувань письменника про пап Пія XI та Пія XII як прибічників фашизму в Італії та Німеччині. На наш погляд, папа Пій XI, підписуючи угоди з режимами Муссоліні та Гітлера, урядами інших країн, намагався відстояти в першу чергу інтереси церкви, зміцнити владу пап Римських у тих непростих обставинах політичного життя світу, що виявилось вигідним для самої конфесії. Так, унаслідок підписання Латеранських угод 1929 року між РКЦ та Італією була відновлена світська влада папи. До договору входив також конкордат, який регулював відносини між церквою та державою в Італії.

І не вина, а біда пап Пія XI та Пія XII, що їм довелося діяти в надзвичайно складних умовах. Я. Галан не вказав, наприклад, що Пій XI 21 березня 1937 року видав надзвичайну енцикліку щодо становища в Німеччині “З глибокою стурбованістю...”, у якій протестував проти порушень звичайного права і справедливості в країні. Папа нагадував Гітлеру, що людина як жива істота наділена правами, які не можуть ігноруватися. Він звинуватив нацистську Німеччину в порушенні умов підписаного в 1933 році конкордату і співчував із приводу незаконних і нелюдських переслідувань католиків. Таку ж енцикліку понтифік спрямував і на адресу комуністів.

Отже, у поглядах Я.Галана на релігію та церкву, на діяльність пап римсь-

ких, особливо Пія XII, глави УГКЦ митрополита А.Щептицького переважають перекручення фактів, їх тенденційне тлумачення. Галан використовував історичні факти для надання домислам вигляду правдивості. Саме тому, що таку фальсифікацію не сприймали насамперед читачі західного регіону, що тенденція викривлення матеріалу, брудна лайка на адресу митрополита А.Щептицького, Української Греко-Католицької Церкви, як і подібна упередженість щодо українського націоналізму, системи освіти тощо впродовж 30-х років, – усе це було справою невдячною, а то й небезпечною. Тому Я.Галан, імовірно, друкувався під псевдонімами: “Яга”, “Володимир Росович”, які дозволяли йому ховатися від критики, обурення простих читачів. Але до пори до часу.

Останні роки виявилися найтрагічнішими у житті Я.Галана. По-перше, ліквідація УГКЦ на Львівському соборі в 1946 році була зовсім не такою безболісною, як про це постійно твердив письменник. Мешкаючи у Львові, він мав нагоду спостерігати на власні очі реакцію десятків тисяч рядових вірних на знищення віри. Вистачало й вражень від реакції місцевого населення на ряд каральних акцій Москви. Памфлети, фейлетони доводилося писати, не враховуючи цих настроїв, що викликало душевний дискомфорт. По-друге, останні публікації Я.Галана, особливо памфлет “Плюю на папу!”, свідчать, що письменник “виписався”, що його творчий потенціал остаточно вичерпався. Він став зовсім нецікавим не лише читачам, у котрих ніколи не користувався авторитетом, а й офіційній ідеології, органам партійно-державної влади.

На підтвердження сказаного достатньо простежити за хронікою того часу, за його листами, що якнайкраще характеризують труднощі й негаразди, про які чомусь не згадували радянські автори. Зазначимо, зокрема, що він, будучи кореспондентом центральної компартійної газети України, постійно бідував. У листі знайомій актрисі Г.Углецькій від 22 бе-

резня 1948 року писав, що живе у Львові з липня 1944 року. Формально вважається кореспондентом “Радянської України”. П’ять місяців був на Нюрнберзькому процесі над фашистськими злочинцями. Потім посілали в Югославію. Нині безвізно мешкає у Львові і займається літературною роботою, яка поки що не приносить матеріального благополуччя\*. Дійсно, читач не знайде на шпальтах “Радянської України” серйозних аналітичних матеріалів, окрім одного, за підписом Я.Галана. (Трохи раніше, 18 листопада 1946 року, Я.Галан писав сестрі дружини, що разом з нею тричі на день їдять хліб і несвіжу, некип’ячену воду. В обід інколи це заправляється часником та цибулею. Чай увечері п’є лише Я.Галан).

У середині 1947 року Я.Галан завершив написання п’єси “Під золотим орлом” і відіслав її в Москву, де критик О.Борщаговський дав на неї різко негативну рецензію. Дружина Я.Галана М.Кроткова мешкала в столиці у матері в очікуванні рецензії. 7 жовтня письменник писав родичам у столицю: “За спеціальністю працювати можу тільки ночами, вдень, замінюючи мандруючу дружину, займаючись картоплею, капустою, діжкою, позичаю гроші на обід (даремно), накидаюся щоденно на видавництво, що попало у хронічну фінансову кризу...”.

Коли перечитуєш листи письменника, складається враження, що найголовнішою проблемою його життя було постійне безгрошів’я. Я.Галан переклав п’єсу “Овод” українською мовою для Львівського театру юного глядача, але гонорар не виплачували. Пізніше Український репертуарний комітет постановку “Овода” заборонив. Із Москви продовжували надходити невтішні новини щодо п’єси “Під золотим орлом”.

Наприкінці 1948 року Я.Галан пише сестрі дружини О.Кротковій у Москву, що сім’я П.Козланюка, з яким Галани підтримували дружні стосунки, напросилася разом зустрічати Новий рік:

\* Усі листи наводяться за 4-им томом творів Я. Галана. – К., 1980.

“Знайшли до кого запрошувати себе! Добре було б, якби у цей урочистий вечір картопля була!... Просто не життя, а масляна, хоча наш двірник і стверджує, де тільки може, що я заробляю 6 тисяч в місяць...”.

Трохи полегшало на початку 1949 року, коли кілька театрів взяли “Овода”. Проте гроші швидко розійшлися. Не завжди була згода в сім’ї. Я.Галан писав О.Кротковій 17 травня 1949 року про поведінку дружини: “Марія виглядає чудово, настрої непогані і лише в хвилини похмурого сп’яніння від вермуту гірко нарікає на свою долю: “Із мене зробили домогосподарку (це я-то), хоча все її домогосподарство зводиться до крою й шиття собі одягу, купівлі взуття тощо”.

Мучили творчі невдачі. Так, п’єса “Любов на світанні” вийшла недосконалою. В Україні театри відмовилися її брати. Не поспішав із її постановкою і московський театр ім. Вахтангова. Дивував незрозумілою мовчанкою перекладач його п’єс Г.Шипов. Навіть дружина ставилася до п’єси досить прохолодно. “Відверто кажучи, – писав Я.Галан О.Желябузькому 20 червня 1949 року, – я не особливо розраховую на те, що моя п’єса попаде на сцену московського театру, тому мене не особливо бентежить та драматургічна товчія, що відбувається на Неглинній” (вулиця в Москві, на якій розташований театр ім. Вахтангова).

“Я дуже заморився. – продовжує скаржитися драматург О.Желябузькому 20 червня, – і не можу працювати. Якщо будуть гроші (надходження за п’єсу “Овод” майже припинилися: у травні отримав всього 600 крб.), постараємося поїхати в Коктебель. Так хочеться посправжньому відпочити, так хочеться сонечка (тут уже другий тиждень стоїть холодна, похмура погода). Гірше всього те, що затягування з драмою у Москві не дозволяє просувати її в Україні, де, до речі, скоро відбудеться святкування річниці возз’єднання”.

На цьому поневір’янні Галана не скінчилися. У квітні 1949 року він писав В.Беляєву про зловживання у Львівсь-



кому театрі опери і балету і байдужість до цього органів прокуратури. Влітку 1949 року у Львівському обласному видавництві зник рукопис першої частини перекладеної ним українською мовою книги польської художниці слова Шмаглевської “Дими над Біркенау”. На думку письменника, рукопис знищила колишній головний редактор видавництва, щоб приховати фінансові махінації. Усе це негативно відбивалося на морально-психологічному стані Галана.

Чи не єдиною втіхою для драматурга влітку 1949 року стало те, що він отримав за постановку “Овода” гонорар, на який сім’я зуміла відпочити в Криму. Хоча знову настало безгрошів’я, і в листі О.Желябузькому від 23 липня драматург просить посприяти в отриманні права на переклад якоїсь добротної п’єси, що поліпшило б матеріальні статки, тим більше, що справа з постановкою “Любові на світанку” на московській сцені завершилася провалом. У серпні 1949 року Я.Галану стало відомо, що головний режисер театру ім. Вахтангова Р.Симонов фактично від неї відмовився. Драматург писав 20 жовтня, що подальша праця над драмою не має найменшого сенсу, в усякому разі, найближчим часом.

Замовивши письменникові антиваканський твір “Світило ночі” (“Отець тьми і присні”), редакція часопису “Новый мир” його не надрукувала. Головний редактор К.Симонов писав, що їм потрібна була стаття, а “у Вас вийшов памфлет, у якому снують сотні маловідомих імен, сотні цікавих самих собою, але ніяк не укладених в загальну схему подій”.

До творчих невдач, безгрошів’я додавалися інші клопоти. Вересневого дня у Львові відбувався судовий процес щодо зловживань у Львівському видавництві, на якому Я.Галан проходив як свідок. Він викликав у нього негативну реакцію. “Неприваблива картина норовів, – стверджував Я.Галан, – є від чого жажнутися і посміятися. Очевидно, буде вирок. Я уже рік веду боротьбу проти аферистів із оперного театру, але безуспішно, оскільки обласний прокурор навмисне гальмує

справу”. Погодьмося, що це не додавало позитивних емоцій. Постійні проблеми матеріального та духовного характеру могли в будь-який час зламати Я.Галана, він ставав небезпечним для системи...

Останнім часом з’явилося чимало публікацій з приводу версій убивства письменника. Згідно з новою точкою зору, далеко не всі обставини загибелі Я.Галана з’ясовані до кінця. І до сьогодні невідомо найголовніше: хто стояв за вбивцями – ОУН чи МДБ? Ю.Шаповал слушно зауважує, що слід зважити на те, що Я.Галан піддавався цькуванню своїх колег письменників та тодішніх партійно-державних керівників Львівської області. У вересні 1948 року його звільнили з посади спеціального кореспондента газети “Радянська Україна” (де й до цього особливо не шанували) у зв’язку зі “скороченням штатів”. За півроку до вбивства примусили здати міліції пістолет “ТТ”. І це в той час, коли партійні й радянські працівники мусили мати зброю. За спогадами сім’ї Козланюків, котрі мешкали в одному будинку з Галаном, за день до його смерті у під’їзді їх помешкання перестав чергувати міліціонер, який охороняв депутата Львівської міської ради [3, 288].

Дивно, чому жодним словом про вбивство Я.Галана не обмовився перший секретар ЦК КП України М.Хрущов, виступаючи з доповіддю “Десятиріччя возз’єднання українського народу в єдиній Українській Радянській державі” на VI ювілейній сесії Верховної Ради УРСР 29 жовтня 1949 року, тобто через кілька днів після скоєного злочину. Для вищих ешелонів влади в ці дні не вигідно було говорити про “підступну руку Ватикану”, “вбивць з оунівського підпілля” тощо? Лише в некролозі, підписаному групою письменників, говорилося про Я.Галана як про видатного діяча, що віддав усі свої сили для боротьби за світле майбутнє людства.

Ще одне джерело, на яке посиляється Ю.Шаповал і яке примушує повертатися до питання про причини і конкретних виконавців вбивства Я.Га-

лана, пов’язане зі спогадами П.Дужого, учасника оунівського руху. У червні 1945 року П.Дужого заарештували, і в Києві його особисто допитував генерал-лейтенант Т.Строкач, один із керівників, а з 1946 року міністр внутрішніх справ УРСР. Прочитуємо уривок із цих спогадів: “Одного дня Строкач викликав мене до свого кабінету... “Чи пан Дужий знає особисто Галана?” – запитав. “Ні, – відповідав я, – з Галаном я не знайомий, але його памфлети читав.” “А як пан Дужий гадає, – було чергове запитання, – чи пан Шухевич з Галаном дружив? Прошу сказати: коли і де вони останнім часом зустрічалися?” Я сказав: “Щоб отримати правильну відповідь, гадаю, вам треба було б з таким запитанням звернутися до самого Галана”. Тоді Строкач гнівно прошипів: “Ми Галана притягнемо до суворої відповідальності. Галан – лайдак, Галан – лайдак великий...”

Ставлення міністра до Галана мене неабияк здивувало, і я запитав його: “Чому ж то Галан, як ви кажете, – лайдак, якщо він лише те друкує, що советській владі на Україні вкрай потрібно?” Відповідь була така: “Галан – обманець. Він нас переконував і рішуче заявляв, що як тільки ми заарештуємо митрополита Сліпого та греко-католицьких єпископів – то всі священники дуже перелякаються і навипередки почнуть приставати до Руської православної церкви. А що вийшло? Більшість священників нам не покорилась і пішла проти нас. Хіба ж це нашої партії, – тут він поправився, – народові та партії вигідно? Галан нас обманув і він гірко відповідь за це...”

Така “розмова” зі Строкачем була в 1946 році, а три роки пізніше у комуністичного агітатора Галана... Львівське обласне управління внутрішніх справ відібрало пістолет, а за кілька днів “лайдака” Галана підступно руками жертв, обмотаних чекістськими сітями, було вбито...” [4, 998-999].

Звичайно, спогади однієї людини, до того ж засудженої радянською владою, не можна сприймати як істину в останній інстанції. Але наведені Ю.Ша-

повалом факти, свідчення П.Дужого вказують на знайомий почерк у роботі силових структур сталінських часів – прибирати “відпрацьований матеріал”, зайвих свідків. Імовірно, Я.Галан не став винятком. Тим більше, що в силу життєвих негараздів, творчих невдач він ставав ще й потенційно небезпечним свідком.

На користь версії про знищення Я.Галана за участю спецслужб опосередковано свідчить і те, що офіційна ідеологія фактично відразу почала канонізувати письменника (що було в традиції того періоду), без усякого суду і слідства звинуватила Ватикан та його “посібників” у скоєнні злочину. Це стане зрозумілішим, якщо взяти до уваги той факт, що папа Пій XII оголосив 1950 рік “Святим роком”. У Радянському Союзі побоювалися, що, окрім масового паломництва у Рим, численних зібрань, молебнів, значно активізується радіопропаганда, інші виступи, під час яких світовій громадськості покажуть реальний стан справ із дотриманням свободи совісті в СРСР, розкриють завісу над “добровольним” переходом греко-католиків у лоно РПЦ. Потрібен був контрудар, яким і стала загадкова смерть Я.Галана напередодні “Святого року”.

Так, секретар Львівської філії Спілки письменників В.Беляєв звернувся з листом у секретаріат СІ СРСР, у якому зазначалося, що все написане Я.Галаном відіграє важливу роль у справі виховання радянського читача в дусі комунізму. “Обставини загибелі Ярослава Галана підказують, – наголошує автор, – наскільки небезпечною була його творчість для ворогів нашої країни і особливо для Ватикану. Від імені письменників, котрі мешкають і працюють у Львові, прошу секретаріат СРП вжити заходів, щоб літературна спадщина нашого загиблого товариша якнайшвидше була взята на озброєння всього радянського народу російською мовою.” У зв’язку з цим В.Беляєв просив:

1. Зобов’язати видавництво “Советский писатель”, не гаючи часу, випустити збірник творів Я.Галана російською мовою.

2. Зобов'язати видавництво “Литературной газеты” видати збірник антитиканських памфлетів Я.Галана.

3. Зобов'язати редколегію “Литературной газеты” в одному з найближчих чисел дати розгорнуту статтю про передсмертний збірник творів Я.Галана “Перед лицем фактів”.

4. Рекомендувати редакції “Библиотеки “Огонька” один із найближчих випусків свого видання присвятити творчості Я.Галана.

5. Доручити комісії з драматургії СРП вивчити і довести до театрів останні п'єси Я.Галана “Під золотим орлом”, “Любов на світанні” [5].

Той самий В.Беляєв надіслав листа аналогічного змісту (до того ж значно категоричнішого за формою) у відділ агітації та пропаганди ЦК ВКП(б), що наштотує на думку про попередні консультації автора з відповідальними працівниками апарату центрального органу партії. В.Беляєв звертав увагу ЦК ВКП(б) на цю низку фактів, які вимагають оперативного втручання зверху. По-перше, у грудні 1947 року без видимих причин було заборонено постановку п'єси Я.Галана “Під золотим орлом”, перекладеної Г.Шиповим російською мовою. Драма свого часу була на перегляді в одного з відповідальних працівників ЦК, котрий не дав чіткої відповіді з приводу заборони, незважаючи на те, що вона була добре зустріта в театрі ім. Вахтангова. Показове й те, що п'єса “Під золотим орлом” уже витримала два видання українською мовою і мала позитивну оцінку преси. Про неї схвально відгукнулася відома письменниця Ванда Василевська, а на Всеукраїнському конкурсі в 1948 році на кращу п'єсу отримала премію. Письменник просив відділ агітації і пропаганди ЦК сприяння у відміні заборони.

По-друге, 1950 рік папа Римський оголосив “Святим роком”. Це значить, що окрім паломництва в Рим багатьох тисяч католиків рік буде ознаменований ще шаленішою антирадянською кампанією Ватикану. Отже, “слід заздалегідь,

не чекаючи нових антирадянських випадів Ватикану, виступити зі своєю контрпропагандою з тим, щоб усі види нашої ідеологічної зброї, спрямованої проти папи Римського та його конклаву, були взяті на озброєння і нашими друзями в країнах народної демократії”. В.Беляєв повідомляв, що останніми роками Я.Галан чимало і наполегливо працював саме в галузі розвінчання Ватикану та його агентури. У Москву вже доставлені його твори, перекладені російською мовою. Тому було б дуже доречно, враховуючи особливу важливість розвінчання підступів Ватикану, щоб директивні органи дали вказівку про негайне позитивне вирішення питання публікації цих матеріалів [6]. У неупередженого читача після сказаного може виникнути чимало непростих запитань про причини вбивства Я.Галана, справжніх замовників злочинної акції...

Зайве говорити, що незабаром театри здійснювали постановку його драматичних творів “Під золотим орлом” та “Любов на світанні”. Рада Міністрів УРСР виділила 10 грудня 1949 року сім'ї Я.Галана 15 тис. крб. Багатотисячними тиражами видавалися і перевидавалися твори письменника, хоча великою популярністю у читачів не користувалися. Галан не виконав відведеної йому ролі у знищенні УГКЦ, у паплюженні історії цієї церкви. Вона існувала в УРСР нелегально впродовж усіх повоєнних десятиліть.

1. Мельничук Ю. Ярослав Галан. – К., 1951.
2. Терещук П. Історія одного зрадника (Ярослав Галан). – Торонто, 1962.
3. Шаповал Ю. Україна 20-50-х років. Сторінки ненаписаної історії. – К., 1993.
4. Дужий П. Про чекістського генерала і не лише про нього // Визвольний шлях. – 1991. – №8.
5. Державний архів Львівської області. Ф.Р-2009, оп. 1, спр.21, арк. 1.
6. Там само, арк. 2.

# ОСВІТА В АСПЕКТІ КУЛЬТУРИ



## ФОРМУВАННЯ ХУДОЖНЬОЇ ЕТНОКУЛЬТУРИ СТУДЕНТІВ ЗАСОБАМИ НАРОДНОГО ДЕКОРАТИВНО- ПРИКЛАДНОГО МИСТЕЦТВА

На сучасному етапі суспільного життя головним напрямком культурного й національного виховання є звернення до людини, до її духовного розвитку та становлення. Досягненню високого розвитку духовного світу та розумінню етнокультури сприяють традиції національного мистецтва. Будувати виховання у відриві від національної культури – значить облишити молодь без роду та племені. Тому однією із умов формування етнокультури студентів є належна організація наукового та навчально-виховного процесу в навчальних закладах різного рівня з підготовки спеціалістів відповідного фаху, звернення до духовних коренів народного мистецтва, його зв'язків із природою, побутом, фольклором, із живими традиціями, в тому числі й щодо використання матеріалу, інструментів та обладнання.

На теренах Галичини перші спроби керівництва навчально-творчими процесами в мистецтві були зроблені Комісією з питань промислів, заснованою у Львові ще 1877 року. Було створено курси, пересувні майстерні та художньо-промислові школи, які готували спеціалістів-виконавців та інструкторів для різних видів художніх промислів. Такі навчальні заклади були організовані в Риманові (1871), Львові (1875), Закопаному (1876), Станіславі (1884), Чернівцях (1896), Коломиї (1894), Яворові (1896), Старому Косові (1923, школа Девдюка). Розвитку і популяризації народного мистецтва сприяли діячі української культури М.Біляшівський, Д.Щербаківський, Ф.Вовк, С.Таранущенко. Актуальними і в наш час є слова С.Таранущенка, який ще у 1922 році писав: “Для того щоб наші вироби були справді художніми, необхідно залучити в цю роботу справжніх художників як

освічених професіоналів, так і художників з народу”. А завдання мистецтвознавців, на його думку, – “... з'ясувати основні ознаки стилю – закономірності композиційних схем, закони гармонії кольорів, закономірності лінійного ритму тощо”. Вказуючи на велике значення художньої освіти для народних майстрів, С.Таранущенко виділяв і її недоліки: “На допомогу українському кустарю можуть і повинні прийти професійні художні школи, але, на жаль, вони або замкнуті в схоластично-академічні рамки, або ж намагаються з усіх сил наслідувати різноманітні західноєвропейські художні течії” [1, 13].

Питання фахової підготовки художників-прикладників хвилювало й організаторів художньо-виробничої діяльності народних промислів. Виходячи з особистого досвіду роботи в художніх промислах, В.Парахін вказує на хибність існуючої практики навчання молоді народному декоративно-прикладному мистецтву: “Наша здібна молодь йде до училищ “народного” і ужиткового мистецтва, де орієнтований на академізм навчальний процес робить із юнаків і дівчат імітаторів народної творчості”. Він застерігає, що академічні принципи навчання не сумісні з народними, адже “народний майстер не готується школою, а вирощується всією наповненістю місцевого культурного середовища” [2].

Академізм – наскрізь ремісничий, формалістичний метод, що з'явився у XVI ст. Засвоївши за цим методом окремі канони й навчальні догми (насамперед анатомічний малюнок і закони перспективи), можна було, як зазначав Ю.Лащук, “без особливого зусилля, та, головне, – без крихти таланту – стати продуцентом тематичних полотен, парадних портретів

і скульптур, які (за невеликі кошти) могли б “оспікувати” потрібну замовникові дійсність з документальною – аж до фотографізму, точністю” [3, 67]. Тому основним постулатом радянської художньої педагогіки був принцип дотримання “натури”, відображення дійсності без урахування уяви, фантазії, творчих пошуків, багатства емоційних станів, властивих людині.

На противагу академізму та соціалістичному реалізму у створенні в грудні 1917 року Державній Академії Мистецтв М.Бойчук започаткував новий творчий напрямок у галузі монументально-декоративного мистецтва, що ґрунтувався на традиціях українського середньовічного іконопису. Митець стояв на позиціях відходу від станковізму і звернення до декоративності. Г.Нарбут збагатив графічну культуру на основі класичних традицій української графіки і шрифтів, а викладачі декоративно-прикладного циклу розвивали народне мистецтво ткацтва й кераміки тощо.

У новоствореній Академії були відповідним чином перебудовані програми і навчальний процес згідно з принципами декоративно-прикладного мистецтва. Такий новаторський підхід у викладанні протистояв академізму в усіх його проявах. Але це тривало недовго, бо у 1922 році Академію реорганізували у художній інститут, частина відомих художників-викладачів поступово була репресована, інша – знищена.

У період панування соціалістичного реалізму художньою педагогікою передбачалося формування ремісничих академічних навичок, уже пізніше дозволявся процес формування творчості та знайомство з матеріалами й техніками. І, напевно, не мала б наша національна культура багатьох самобутніх талановитих майстрів, відомих усьому світу, – Т.Пату, К.Білокур, династії Шкрібляків–Корпанюків, П.Хоми, М.Приймаченко, якби вони пройшли через згадану систему навчання.

У сучасній художньо-педагогічній

практиці багатьох європейських країн давно відійшли від академічної системи навчання у галузі декоративно-прикладного мистецтва. Зарубіжні педагоги виходять з того, що в навчальних закладах декоративно-прикладного профілю має викладатись декоративний рисунок, декоративний живопис та декоративна скульптура.

На жаль, провідним принципом у художньо-педагогічній практиці в Україні протягом останніх років був і залишається академізм. Навчальні плани й програми побудовані таким чином, що на перший план виступає зображальність (межує з натуралізмом), а не творче переосмислення (стилізація) форм природи. Характерна для народного мистецтва робота з матеріалом у художньо-предметному середовищі відходить на другий план. Перегляду вимагає і програма з історії мистецтва, яка має бути спрямована на глибше вивчення історії декоративно-прикладного і народного мистецтва.

У процесі навчання студентів декоративно-прикладному мистецтву в окремих художніх закладах використовують застарілі методи, що передбачають механічне засвоєння художнього ремесла, а відтак виготовлені вироби мають здебільшого прикрашальний, декоративний характер, втрачають своє утилітарне призначення, зв'язок з багатовіковими народними традиціями. Через це студенти погано уявляють собі витоки та історичний розвиток місцевого художнього промислу, залишаються не обізнаними з особливостями інших регіонів народного мистецтва. Захоплюючись “техніцизмом”, прагнучи кінцевого результату і товарної норми, викладачі часто ігнорують духовний аспект, тобто світоглядні загальнолюдські, гуманні тенденції виховання в навчальному процесі.

Вивчення студентами народного декоративно-прикладного мистецтва прилучає їх до духовної спадщини, до традицій національної культури, збуджує інтерес до народної творчості, сприяє

професійній орієнтації. Адже тільки повноцінне залучення до народного мистецтва може стати умовою формування художньої етнокультури молоді.

Необхідно звертатись до духовних коренів народного мистецтва, його зв'язків з природою, побутом, фольклором, традиціями. Вважаємо, що в процесі навчання важливо передбачити перевагу світоглядного, теоретичного курсу над елементами практичного виконання, тобто забезпечити пряму залежність виконавських навичок студентів від рівня їхньої духовності. Виходячи з цього, основними напрямками формування художньої етнокультури особистості можна вважати: передачу студентам знань про витоки, художні та виконавські традиції народного декоративно-прикладного мистецтва; формування уявлень про декоративну культуру, що передбачають гармонійне та цілісне вирішення мистецького виробу; забезпечення виконавської майстерності, що включає засвоєння певних художніх і технологічних прийомів та навичок виготовлення й декорування виробів.

Формування у студентів знань про джерела, художні і виконавські традиції народного декоративно-прикладного мистецтва повинно здійснюватися на ґрунті осмисленого запам'ятовування й сприйняття головних, загальних і локальних особливостей творів різних традиційних центрів народного мистецтва. З цією метою під час занять доцільно проводити фрагментарне прослуховування народної музики, використовувати поетичні твори, а також різноманітний ілюстративний матеріал, особливо зразки творів народних майстрів, за кожним з яких бажано проводити художньо-змістовий аналіз. Поглиблений аналіз художньої речі повинен відбуватися за рахунок якомога повнішого відображення її зв'язку із середовищем, життям, традицією, історією народу, з народним світосприйнянням, національною свідомістю.

Під час художньо-змістового аналізу мистецької речі необхідно висвіт-

лювати такі питання: де, ким і коли створено художній твір; форма, декор, техніка виконання в узгодженні з матеріалом і призначенням речі; різноманітність декоративних мотивів і техніки їх виконання в народному мистецтві; загальне та місце в художніх виробках різних шкіл народного мистецтва; роль естетичного сприйняття природи і трудової діяльності в процесі виготовлення художнього виробу майстром. Як свідчить практика, такий аналіз сприяє творчому розумінню студентами народного мистецтва, формуванню цілеспрямованих навичок роботи в експедиціях з пошуку і вивчення творів народного декоративно-прикладного мистецтва.

При доборі взірців художніх виробів не слід обмежуватись тільки одним видом народного промислу: дуже важливо дати студентам уявлення про різні види народного мистецтва (кераміку, вишивку, різьблення тощо), про їхню своєрідність, відзначити ансамблевість художніх речей – їх гармонійне поєднання з оточуючим середовищем, іншими речами.

Після загального ознайомлення студентів із різними видами народного декоративно-прикладного мистецтва необхідно більш глибоко вивчати певний вид художнього промислу, і починати це слід із взірців художніх виробів рідного краю. Важливо проводити заняття на базі музею, використовуючи такі форми роботи, як екскурсії, лекції та практичні заняття, а також науково-дослідна діяльність. Такі заняття мають не тільки пізнавально-освітній характер: вони сприяють вихованню та розвитку у студентів почуття прекрасного, потреби творити й жити за законами краси.

Доцільно, щоб на заняттях студенти могли робити начерки і замальовки окремих художніх виробів. Замальовки бажано виконувати як з експонатів музею, так і з археологічних знахідок, а також зразків народного мистецтва, що знаходяться у музеї чи фонді навчального закладу. Перед студентами слід ставити конкретне

завдання: виконати короткочасні й довготривалі замальовки всього виробу та фрагментів найбільш виразних орнаментальних мотивів різних шкіл народного мистецтва. Такі матеріали становитимуть цінний методичний фонд кожного студента, на основі якого він у подальшому створюватиме власні творчі композиції художніх виробів.

З метою кращого ознайомлення з краєм, його історією, традиціями, формування у студентів свідомого й творчого підходу до художньої спадщини свого народу, усвідомлення значення декоративно-прикладного мистецтва у духовно-матеріальному житті суспільства доцільно організувати експедиції до районів традиційних художніх промислів. Там студенти мають знайомитися з природою, звичаями краю, безпосередньо з діяльністю народних майстрів, секретами їхньої творчості, фотографувати й фіксувати в малюнках вироби, проводити обміри та визначати їхню художньо-етнографічну цінність за допомогою працівників музеїв, викладача, старожилів села чи міста. Як показала дослідницька робота, сприйняття студентами цих творів безпосередньо в побутовому інтер'єрі посилює усвідомлення зв'язку художнього образу із загальним ансамблем предметного середовища.

Духовний світ та естетична уява народу віками склалися у щоденному спілкуванні з природою, яка наділила його відчуттям краси, прагненням створювати оточуючі предмети яскравими та досконалими. Завдяки цьому твори, що вийшли з рук талановитих народних майстрів, вирізняються художньою завершеністю. Тому для формування в студентів уявлень про декоративну культуру необхідно розвивати в них здатність сприймати і цінувати не тільки зразки мистецтва, а й навколишню природу та явища живої дійсності, бачити красу і досконалість форм. Цьому сприяє проведення екскурсій на природу, під час яких доцільно робити начерки і замальовки різних об'єктів. Це допоможе сту-

дентам глибше зрозуміти походження, характер та зміст декоративних форм у народному мистецтві, а також розкриє можливості й засоби застосування їх у майбутній творчій діяльності.

У процесі роботи над орнаментальною композицією необхідно націлювати студентів не тільки на відтворення відомих їм мотивів, а й на створення нових декоративних образів, навіяних розмаїттям та багатством навколишнього рослинного й тваринного світу. Проектування орнаментальних чи сюжетних композицій має важливе значення для формування розуміння цілісності художнього виробу. І тільки безпосередня робота над таким вирішенням мистецької речі допоможе студентам розвинути відчуття композиційних законів побудови форм та декору речі, розуміння суті декоративності виробу, забезпечить здобуття умінь й знань, необхідних для творчого зростання. Тому робота над цілісним вирішенням художньої речі повинна становити основу навчання студентів.

Формування у студентів відчуття декоративності слід починати з найпростішого: дати їм загальне поняття про орнамент, пояснити його зв'язок із природою, народним досвідом, традиціями національної культури тощо, підкреслити характерні особливості побудови орнаменту, його художньо-образний зміст і т. ін. Під час занять студенти повинні не просто копіювати зразки народного мистецтва, а творчо використовувати традиційні елементи й мотиви орнаменту, форми виробів місцевої школи народної творчості, komponуючи їх по-своєму. При проектуванні речей потрібно звертати увагу студентів на особливості орнаменту і форм виробів місцевого промислу, простоту зображувальних засобів, силу художньої виразності.

Практичні заняття слід спрямовувати на формування у студентів виконавських навичок і умінь для виготовлення художніх речей на основі знань, отриманих у процесі теоретичного навчання (особливо – художньо-змістовому

аналізу виробів). На цих заняттях необхідно глибоко вивчати й використовувати в роботі ті технічні й високохудожні прийоми народного мистецтва, які мають значущі художні традиції і пов'язані з дійсно національною культурою. При цьому студенти не копіюють взірці, а творчо використовують отримані знання та навички, komponуючи мотиви й елементи орнаменту, форми виробів по-своєму, спираючись на традиції місцевої школи народного мистецтва. Виконані студентами роботи мають відзначатись яскравою національною своєрідністю, являти собою певну художню цінність, характеризуватись якістю виконання, бути суспільно корисними.

Інтеграція світоглядних і художньо-практичних чинників у процесі вивчення народного декоративно-прикладного мистецтва та практично-творчих занять у цій галузі відбувається, звичайно, за різних матеріально-технічних обставин: в одних випадках навчальні заклади розташовані в регіонах відродження згасаючих художніх ремесел, в інших – у регіонах інтенсивного розвитку художніх промислів. Це вимагає різних форм навчально-виховної роботи.

У першому випадку проводяться: робота з метою вивчення й відродження згасаючих художніх промислів – пошук майстрів, котрі володіють художнім ремеслом, характерним для даної місцевості; винайдення старовинних речей, що збереглися у населення; організація в навчальному закладі музею або куточка народного мистецтва; зустрічі, бесіди зі старожилами міста, істориками, мистецтвознавцями; залучення народних майстрів, які володіють місцевим традиційним ремеслом, до педагогічної діяльності з відродження й розвитку художнього ремесла на базі навчальних майстерень, а

також використання форм учнівства (за згодою майстра до нього прикріплюються найбільш здібні й зацікавлені студенти для вивчення та опанування “секретів” традиційного мистецтва безпосередньо в його майстерні); здійснення екскурсій-занять у краєзнавчому, історичному, художньому музеях, відвідування виставок.

За умов, коли навчальний заклад розташований в регіоні інтенсивного розвитку художніх промислів, як правило, здійснюються: зустрічі й бесіди з провідними майстрами художнього промислу; екскурсії на підприємства народних промислів, у власні майстерні митців; заняття у музеях народних промислів або методичному кабінеті підприємства художніх промислів; відвідування виставок прикладного мистецтва, ознайомлення з приватними колекціями; експедиції з пошуку та вивчення творів народного мистецтва місцевого промислу; обладнання у навчальному закладі музею або куточка народного декоративно-прикладного мистецтва; організація навчально-виробничої практики студентів на підприємствах художніх промислів.

Формування художньої етнокультури студентів є складовою частиною сучасної концепції розвитку національної культури, в тому числі традиційної народної художньої творчості, а відтак має важливе педагогічне та суспільне значення.

1. Есте. Українські кустарні мистецькі вироби // Вісті Всеукраїнського виконавчого комітету. – VI, 13. – Харків, 1922. – № 127.
2. Парахін В. Народне мистецтво завтра: відродження чи імітація? // Образотворче мистецтво. – 1996. – № 1.
3. Лащук Ю. Свобода духу: що це – пізнання і засвоєння чи імітація і загибель? // Артанія. – 1996. – № 2.

## УЧИТЕЛІ – ОРГАНІЗАТОРИ І РЕПРЕЗЕНТАНТИ УКРАЇНСЬКОГО ЖІНОЧОГО РУХУ В ГАЛИЧИНІ (КІНЕЦЬ ХІХ – ПЕРША ТРЕТИНА ХХ ст.)

Відомо, що жіночий рух на етнічних українських територіях, які до 1918 року входили до складу Австро-Угорської імперії, своїм становленням і формуванням концептуальних засад завдячує організаторському хистові та творчому талантові галицької громадської діячки й письменниці Наталії Кобринської (1855-1920). Вважаючи, що тільки освіта може забезпечити жінці визволення, вона головною метою феміністичних змагань визначила “розвій жіночого духа”, а основним засобом її реалізації – знань жінки шляхом читання “пожиточної” літератури, популяризації наукових відомостей серед “посестер”, ліквідації жіночої неграмотності, уможливлення навчання дівчат у гімназіях та університетах, недоступне для них у габсбурзькій монархії до кінця ХІХ ст.

Першими на “високі”, але реальні життєві “кличі” Н.Кобринської відгукнулися жінки-вчителі, як правило, дружини й доньки священників і культурно-освітніх діячів краю. Вони були єдиною фахово освіченою верствою тогочасного західно-українського суспільства, яка сформувалася після урядового розпорядження 1870 року про заснування в Австро-Угорщині державних чоловічих і жіночих учительських семінарій. Наприкінці ХІХ ст. жінки становили 47 % від загальної кількості працюючих у Галичині вчителів. При цьому їхній “наплив” у народні школи був майже в чотири рази більшим, ніж мужчин: у 1899 р. прибули 371 жінка і 95 мужчин. З цього приводу редакція популярної в регіоні української суспільно-політичної газети (“Діло” №7 за 1900 рік) зауважувала, що прихильниці емансипації жінок повинні радіти, бо за два роки буде вчительок 4400 і числом будуть вони “перемагати” мужчин.

Водночас представниці греко-католицького віросповідання, яке співвідносилося з приналежністю до українства, в останній третині ХІХ ст. становили незначний прошарок серед учениць державних педагогічних закладів. Наприклад, у тому ж 1887-1888 навчальному році у Краківській учительській семінарії їх не було взагалі, у Перемишльській – тільки 12 (8%), у Львівській – 33 (близько 16%). Це пояснювалося, з одного боку, матеріальною неспроможністю галицьких українських родин, а з іншого, – пануючою тенденцією до обмеження “науки” дівчат елементарними знаннями.

“Будительська” функція жінок-вчителів, що виявилася в широкій культурно-освітній діяльності, спрямованій на пробудження людської гідності жінок-українок, спонуканні їх до просвіти і на цій основі – до забезпечення матеріальної та духовної самоспроможності, а також організаторська, пов’язана із заснуванням українських жіночих товариств не лише на теренах Галичини, але й за її межами. Так, у створенні 1884 року в м.Станиславові першої в південно-східній Україні громадської організації жінок-українок “Общества руских женщин”, поруч із Н.Кобринською, активну участь взяла вчителька місцевої польськомовної жіночої школи Емілія Ничай-Кумановська. Сучасники зазначали, що вона мала “дуже додатний вплив” на своїх нечисленних учениць-українок, зокрема на майбутніх визначних громадських діячок Костянтину Малицьку та Олену Сіменович (згодом О.Сіменович-Кисілевська) [1, 331]. З початку ХХ ст. Е.Ничай-Кумановська – серед організаторів українського жіночого руху на Буковині. У травні 1906 року чернівецька газета “Буковина” опублікувала відозву до жінок-українок,

підписану Е.Кумановською як головою виділу “Жіночої громади” – провідного товариства буковинського українського жіноцтва.

“Ластівкою” відродження галицького жіноцтва дослідники одноставно вважають Юлію Шнайдер-Нементовську – народну вчительку, талановиту вихованку І.Франка, відому в українській літературі під псевдонімом Уляна Кравченко (1860-1947). Після закінчення 1881 року державної учительської семінарії у Львові вона сорок років працювала в школах краю, переважно на рідній Львівщині та на Дрогобиччині. Уже перші кроки самостійного вчителювання в 1881-1884 рр. у містечку Бібрці офіційно підтвердили бездоганність праці молодого педагога. Проте через вільнодумність, незалежність і самотність, небажання пристосуватися до “смаків і забаганок” представників влади та проводити їхню політику, протистояння намаганням польських шовіністів викоренити в школі все українське, місцева шкільна рада не затвердила Юлію на посаді “сталої вчительки”. Вона змушена була погодитися на роботу в сусідньому з Бібркою селі Стоки, де заново організувала школу. Цей “суворий життєвий матеріал” ліг в основу автобіографічних нарисів “Перший рік практики” та “Із записок сільської учительки”. Замовлені І.Франком для жіночого альманаху “Перший вінок”, який вийшов друком у Львові 1887 року з ініціативи Н.Кобринської та Олени Пчілки, вони побачили світ тільки 1936 року під назвою “Спогади учительки”. Це “...документи, в яких постає привабливий образ сільської вчительки, відданої справі виховання дітей...”, що служив взірцем для наслідування галицькій дівчій молоді [2, 22].

Великий вплив на сучасниць мали “вірші-відозви” Уляни Кравченко, в яких ще з кінця 1870-х рр., тобто до заснування Н.Кобринською першої української громадської жіночої організації в Станиславові, вона прагнула дати відповідь на запитання: “...як і що ділати” жіноцтву, “щоб воскресла наша Мати!” [3, 40].

У 1885 році стараннями Є.Олесницького побачила світ книжечка її віршів “Prima vera” – перша в Галичині збірка поезій, яку підготувала жінка-українка. Виходом цієї книжки, підкреслював А.Каспрук, “поетеса немовби заявляла від себе і від імені жінок-галичанок про свою рівність в правах з чоловіками” [2, 9]. Тема емансипації жінки більш широко розкрита у другій збірці – “На новий шлях”, виданій І.Франком у 1891 році. За висновком сучасника, вона мала для духовного життя Галичини подвійне значення: “одно те, що в ній видно живі поступові ідеї та чималий талант поетичний, а друге яко твір жінчини, яко доказ, що і у нас зачинають жінчини бути людьми, т.е. зачинають відчувати потребу ширшої просвіти, ...інтересуватись суспільним та політичним життям, та брати в ньому участь” [4, 253].

“Сорок літ учительвала у прилюдних школах, три роки у приватних, чотири роки і чотири вакації заняли приватні лекції”, – так писала про свій грудний шлях популяризатор ідеї жіночої рівності Євгенія Бохенська (1867-1944). Її педагогічна діяльність розпочалася у 1885 році в с.Ожидові Золочівського повіту. Працюючи в с.Чернихівцях того ж повіту, вона стала членом товариства “Просвіта”. “Провадила життя читальняне”, пропагувала художнє слово та національно-просвітницькі думки Т.Шевченка, І.Франка, М.Шашкевича, О.Кобилянської, Н.Кобринської у місцях учительської праці Жидачівського й Долинського повітів, в українській приватній учительській семінарії Сестер Василянок м.Яворова. Педагогічно-просвітницькі погляди Є.Бохенської знайшли відображення в її творчому доробку, перші зразки якого (два вірші) з’явилися на сторінках літературно-наукового “письма для родин” “Зоря” (Львів) у 1883 році під псевдонімом “Марта”. Наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. її твори публікували львівські “Літературно-науковий вісник” та український дитячий журнал “Дзвінок”. Як писала О.Заклинська, за свої літературні спроби Є.Бохенська “мала добре

слово” від І.Франка, В.Стефаніка.

Є.Бохенська однією з перших серед жінок-учителів Наддністрянської України порушила проблему виховання “свідомих Русинок”. У 1888 році в “Ділі” (ч. 89) вона помістила “замітки про національну свідомість руського жіноцтва і про народні строї”, основні положення якої виклала згодом у листі до редакції часопису “Зоря”. О.Маковей оприлюднив їх у статті “Світла й тіні” (підзаголовок “Про національну свідомість Русинок і народні строї”). Є.Бохенська наголошувала: “Поки не будемо мати жінок освічених, свідомих своєї народности, доти і всякі змагання наших великих патріотів будуть без хісна або доведуть до дуже невеликих успіхів”. Головними засобами просвіти й формування національної свідомості жіноцтва автор визначила його участь “в прилюднім життю народнім”, в роботі українських громадських організацій, передусім “Просвіти”, Руського товариства педагогічного, жіночих культурно-освітніх об’єднань. Як педагог, Є.Бохенська не обминула увагою питання ролі жінки-матері у пробудженні національної свідомості дитини, місця у цьому процесі перших у Галичині українських закладів для дівчат шкільного віку – “інститутів” (інтернатів) Сестер Василянок у Львові та Яворові.

Два роки педагогічної практики в польському місті Тарнові, а згодом тридцять років безперервної учительської праці в м.Стрию на Львівщині – такий “послужний список” випускниці Львівської державної учительської семінарії, організатора жіночого руху Івонни Витковицької (1869-1934). Як зазначала редакція журналу “Рідна школа”, вона “...зразково сповняла свої вчительські обов’язки, ...всеціло була віддана національній освітній і суспільній праці” [5, 128]. У пам’яті вихованців стрийської дівочої школи І.Витковицька залишилася енергійною, вимогливою і справедливою вчителькою, “широю патріоткою”, котра не лише в школі, але й поза нею залучала учениць-українок до дитячих “імпрез”, відзначення свят українського релігій-

ного та національного календарів тощо [6, 435]. Вона виступила членом-засновником стрийського “Товариства руских женщин”, стараннями якого був відкритий перший світський дошкільний заклад для сиріт і дітей міщан. У 1898 році стала членом місцевого Народного дому, в 1905-1910 рр. входила до складу його “надзірної” ради. Після виходу на пенсію І.Витковицька переїхала до Львова, де включилася в роботу наймасовішої західноукраїнської жіночої організації міжвоєнного періоду – “Союзу українок”. “Цілою душею” була віддана провідній громадській педагогічній організації Галичини – Українському педагогічному товариству (“Рідній школі”), один час входила до складу його головної управи. З 1930 року її прізвище наявне в списках членів “старшини” жіночого гуртка ім.Ганни Барвінок, створеного в структурі цього товариства. Останні роки життя І.Витковицька присвятила також справам львівського товариства служниць-українок “Будучність”.

Жінки-педагоги краю поступово переходили від підтримки та популяризації ідей Н.Кобринської до їх практичної реалізації – через безпосередню участь в організації та роботі різних культурно-освітніх і педагогічних інституцій. Це особливо простежується у багатогранній діяльності уродженки с.Мізунь Долинського повіту Ольги Ціпановської (1866-1941) – першої вчительки-українки в м.Перемишлі. Впродовж більше тридцяти п’яти років вона працювала викладачем української мови, педагогіки та психології в місцевій учительській семінарії, здійснюючи “великий вплив на виховання семінаристок-українок в національному дусі” [7, 260]. О.Ціпановська працювала над поширенням українського музичного мистецтва. Вчила музики та співу в місцевих українських дівочому ліцеї та в інституті (інтернаті) для дівчат-українок. Стала членом-організатором перемишльського музичного товариства “Боян”, співтворцем і першим директором Музичного інституту (філії аналогічного навчального закладу у Львові).

Вона була діяльним членом майже всіх українських товариств у Перемишлі. Зокрема, при “Просвіті” заснувала секцію для самоосвіти жінок і бібліотеку; неодноразово обиралася головою місцевої жіночої організації; стала ініціатором заснування товариства з “обмеженою порукою” “Жіночий труд”; упродовж років сама фінансувала кравецьку школу й “робітню” (майстерню) для вихованок бурси.

У грудні 1918 року за “гуманітарну акцію”, ведену в шпиталях і таборах полонених у Перемишлі, О.Ціпановська була ув’язнена і вивезена польською військовою владою до Баранова (Західна Галичина), а 1919 року – до концентраційного табору полонених і заарештованих українців у Домб’є (передмістя м. Кракова). За спогадами очевидців, О.Ціпановська стала опікункою інтернованих, підтримувала “на дусі” і розраджувала не тільки своїх земляків, але й полонених із “наддніпрянської армії” [8, 6]. 1921 року старанням О.Ціпановської в Перемишлі був заснований комітет “Брат брату”, змістом діяльності якого стала допомога дітям воїнів армії УНР, які перебували в таборах інтернованих на території Польщі [9, 16].

Проте остаточне переведення культурно-освітніх завдань українського жіночого руху з “поля теоретичної дискусії” в площину практичних педагогічно-просвітницьких справ забезпечила когорта педагогів, яка на межі ХІХ – ХХ ст. осіла в галицькій столиці, переважно в перших українських приватних жіночих навчальних закладах. Найбільш репрезентативними серед них є Марія Білецька, Ольга Бачинська й Костянтина Малицька.

Небуденною людиною, жінкою-патріоткою, яка “цілим своїм життям” була “прикладом для тих, що хочуть працювати для народу”, ввійшла в історію українського шкільництва і національного жіночого руху Марія Білецька (1864-1938). Вона самотужки “доповнила науку”, склала “учительський”, а за ним і “кваліфікаційний” іспити зрілості на звання вчительки народної, а згодом і ви-

ділової шкіл, й отримала посаду у Львові. Учительську працю М.Білецька розпочала у с.Лука Золочівського повіту. Як писала С.Кабаровська, з “дітворою жила вона в сердечних взаєминах, а через се витворилися приятні взаємини між школою і селом”, що стали запорукою високого авторитету педагога та впливу на національне “освідомлення” сільської громади [10, 111]. Незабаром стає вчителькою, “управителькою” виділової дівочої школи ім. Тараса Шевченка Руського товариства педагогічного. За рішенням головного відділу товариства М.Білецька стала “науковою директоркою” жіночого інституту-інтернату для учениць-українок у Львові.

Прізвище М.Білецької – в списку перших членів старшини жіночого гуртка ім. Ганни Барвінок, діяльність якого засвідчила великий практичний потенціал жінок-учителів, об’єднаних у громадські організації. Як і К.Малицька, у важких умовах післявоєнного лихоліття та початків польської окупації Галичини вона відіграла основну роль у відродженні й налагодженні навчально-виховного процесу в українській виділовій дівочій школі ім. Тараса Шевченка. З початку ХХ ст. М.Білецька стає на чолі всієї культурно-освітньої, а напередодні Першої світової війни – політичної діяльності українського жіноцтва Львова: “перебирає на себе” управу “Клубу русинок”, з ініціативи якого та за її безпосередньою участю постають жіноча економічна спілка “Труд”, Товариство опіки над слугами, а в 1901 році – перше українське дошкільне товариство “Руська охоронка” (“Українська захоронка”). Разом із К.Малицькою, І.Сичинською, Д.Старосольською працює над об’єднанням розрізнених жіночих організацій в одне “центральне” товариство, у результаті чого постає організація нового типу – очолена нею “Жіноча громада”. Останні два десятиріччя життя М.Білецької тісно пов’язані з діяльністю “Союзу українок” – “правонаступника” передвоєнної “Жіночої громади”.

Уродженка Поділля Ольга Бачинська (1874-1955) “зачерпнула іскру” замишування своїм, рідним, передусім народ-

ним мистецтвом, у тернопільському домі батька, визначного західноукраїнського громадського діяча О.Барвінського. У Львові Ольга закінчила віділову школу і державну вчительську семінарію. Педагогічну працю молода “практикантка” розпочала у львівській польськомовній школі ім. королеви Ядвиги, трохи згодом працювала вчителькою жіночих “ручних робіт” у місцевому інституті Сестер Василянок. Тут вона вперше віч-на-віч зустрілася з українськими дітьми як вчителька і тут почала реалізувати свою улюблену мрію: “...введення наших узорів у вжиток міста” [11, 9], в “народні строї”. Як писала одна з її учениць, вона разом із М.Білецькою “безкорисно” закладала “підвалини під велику будівлю, що пізніше розвинулась у “Рідну школу” ... і стільки національної свідомості уgruntувала у своїх учнів і в народі” [12, 10].

Паралельно з педагогічною, розгортається громадська освітньо-виховна діяльність О.Бачинської, передусім як члена львівського жіночого “Клубу русинок” і співорганізатора української жіночої кооперативної спілки “Труд”. У 1904 році О.Бачинська стала співзасновником і керівником Товариства вакаційних осель, яке за підтримки митрополита А.Шептицького відкрило першу в Галичині “оселю” для зміцнення здоров’я двохсот українських школярів щорічно. Того ж року вона взяла участь у створенні нової жіночої організації – Марійської дружини пань. Під управою О.Бачинської (починаючи з 1916 року) це товариство надавало відчутну допомогу в реалізації мети й завдань попереднього громадського об’єднання. Оцінюючи організаторсько-виховну діяльність О.Бачинської, її сучасники підкреслювали, що у Львові вона “розворушила сумління” й підготувала ґрунт для активної громадської праці наступних поколінь українського жіноцтва [11, 10].

Однодумцем і продовжувачем справи своїх визначних сучасниць на теренах Львова стала Костянтина Малицька (1872-1947) – найвизначніша педагогічна постать в національному жіночому русі

першої третини ХХ ст. Вчителька, яка віддала педагогічній праці в школах Галичини й Буковини понад сорок років життя, вона в той же час стала одним із найбільших теоретиків і організаторів жіночого руху в Західній Україні, співтворцем і заступником голови Світового Союзу українок, Почесним членом найбільших культурно-освітніх і педагогічних товариств Галичини [13, 18-28].

Високим професійним рівнем відзначалася Олена Бережницька – багаторічна вчителька віділової дівочої школи ім. Т.Шевченка та приватної учительської семінарії, член комітету Інституту св. Ольги. 1906 року Рада шкільна крайова затвердила її, “кваліфіковану учительку середніх шкіл”, викладачем новоствореного навчального закладу – першої в Галичині української приватної дівочої гімназії Сестер Василянок. Разом із К.Малицькою вона була членом головного віділу Українського педагогічного товариства, членом “Учительської громади”. Близькими О.Бережницькій були ідеї жіночого руху, що засвідчує написана нею вступна стаття до звіту гімназії за 1906-1907 навчальний рік під заголовком “Гімназія як засіб вищої освіти жіноцтва”. Автор висловила ряд загальних міркувань, що стосувалися проблем жіночого руху загалом і ролі освіти в “рівноуправненні” жінки зокрема. О.Бережницька наголошувала: “Загал жіноцтва має право домагатися від держави евентуально від суспільности підмоги в своїх стремліннях до образования” [14, 5]. За її висновком, жінки, які отримали “бодай загальне середнє образование, зуміють лучше сповнити свою задачу жінок та материй та лучше виховати молоде покоління, в котрім... надія будущности” [14, 9].

У передвоєнне десятиріччя набрала розвою громадсько-культурна праця молодшої генерації гімназисток і студенток – майбутніх відомих педагогів і жіночих діячок. Їхніми стараннями в 1901 році був заснований “Кружок українських дівчат”, згодом перейменований на “Кружок українок”, який разом із “Клубом русинок” став

основою для формування львівської “Жіночої громади”. Організаторами й активними учасницями громадського культурно-освітнього й політичного життя української “дівочої молоді” останніх десятиліть функціонування Австро-Угорської держави виступили Меланія Бордун – директор Українського інституту для дівчат у Перемишлі; Олена Залізняк – один із майбутніх провідних діячів міжнародного жіночого руху; Дарія Старосольська – редактор перших українських “жіночих” часописів (“Мета” і “Наша мета”); Олена Степанів (Дашкевич) – майбутня “легендарна хорунжівка” Українського січового стрілецтва. У міжвоєнний період провідною діячкою католицького жіночого руху в Галичині стала Євстахія Тишинська. В українське “високе” шкільництво та в національний жіночий рух прийшла Мілена Рудницька – визначний організатор західноукраїнського жіноцтва, перша галичанка – посол до Сейму поверсальської польської держави.

Найменш дослідженою є постать О.Залізняк (1886-1969). Ще гімназисткою вона включилася в роботу львівського “Кружка українських дівчат”, була заступником голови “Кружка українок”. Увійшла до складу редакційної колегії започаткованого ним місячника “Мета”, присвяченого проблемам жіночого емансипаційного руху. З першого року функціонування львівської “Жіночої громади” виконувала обов’язки “референтки для філій і кружків”. Пізніше перебувала в еміграції. Із розвалом Австро-Угорської імперії стала членом управи (у 1920-1922 рр. – головою) “Українського жіночого союзу”, який вперше об’єднав західних і східних українок-емігранток для спільної культурно-освітньої та національно-політичної роботи. Після повернення у 1927 році до Львова знову стала “до вчительської праці”, очоливши колектив фахової школи при жіночій кооперативі “Труд”. Під її “вмілою рукою” ця навчально-виховна інституція “розрослась... в велику установу, що гуртувала сотні молодих дівчат та дала їм загальну і фахову освіту” [15, 15]. Водночас продов-

жувала тісно співпрацювати із “Союзом українок” і жіночим гуртком ім. Ганни Барвінок. “Головні осяги” громадської діяльності О.Залізняк останніх трьох десятиліть життя пов’язані з новітньою українською еміграцією.

Педагогічна і громадська культурно-освітня діяльність жінок-учителів Галичини кінця ХІХ – першої третини ХХ ст. стала одним із важливих чинників формування покоління, готового не тільки до “чину” на користь рідній землі-Україні, але й здатного на самопожертву заради її незалежності.

1. Залізняк О. Виховниці поколінь // Літопис Голоти України. – Т.4: Славні дочки України-Русі. – Львів, 1999.
2. Каспрук А.А. Уляна Кравченко // Уляна Кравченко. Вибрані твори. – К., 1958.
3. Кравченко У. Уривки спогадів // Жіноча Доля. – Коломия, 1930.
4. На новий шлях, збірник поезій Уляни Кравченко // Народ. – 1891. – Ч. 19.
5. Іванна Витковицька // Рідна школа. – 1934. – Ч. 8.
6. Залізняк О. У місті Стрию при кінці минулого століття // Стрийщина: Історично-мемуарний збірник. – Т. II. – Нью-Йорк, 1990.
7. Загайкевич Б. Освіта і школа в Перемишлі // Перемишль – західний бастион України. – Нью-Йорк, Філадельфія, 1961.
8. Демидчук М. Опікунка полонених (Пам’яті Ольги Ціпановської) // Наше життя. – 1959. – Лютий.
9. Шостаковська І. Український (Руський) інститут для дівчат у Перемишлі // Український інститут для дівчат у Перемишлі (1895-1995): Ювілейна книга пам’яті до 100-річчя заснування. – Дрогобич, 1995.
10. Кабаровська С. Коротенький огляд визначніших наших жінок, працюючих на педагогічно-виховавчій ниві // Наш світ. – Коломия, 1928.
11. Домбчевська І. При перших починах. (У 80-ліття народин Ольги Бачинської) // Наше життя. – 1954. – Червень.
12. Левицька І. У великої вчительки // Наше життя. – 1954. – Червень.
13. Назачевська З. Костянтина Малицька: жінка в педагогіці, педагог у жіночому русі // Обрії. – Івано-Франківськ, 2002. – №1 (14).
14. Звіт дирекції приватної женьської гімназії СС. Василянок. За шкільний рік 1906/7. – Львів, 1907.
15. Олена Залізняк // Наше життя. – 1956. – Червень.



## ВИХОВАННЯ ПРАВОВОЇ КУЛЬТУРИ ЮРИСТА

Відсутність в Україні належного правового порядку вказує на гостру потребу нашого суспільства в забезпеченні професійної й загальнолюдської культури юристів, що передбачає органічне поєднання у виконанні службових обов'язків функцій знавця букви і духу права, духовно-морального наставника, політолога, психолога, педагога, економіста, актора тощо. Сучасній правовій системі потрібен не лише юрист-виконавець чітких правових приписів, а фахівець широкого світогляду, глибинних духовних орієнтацій, здатний максимально врегулювати особистісно-суспільні відносини ефективними правовими нормами, активізувати конструктивну взаємодію в межах тріади “особистість – соціум – держава”. Виникає потреба нових філософських, теоретико-методологічних та методичних підходів до юридичної освіти, гуманізації та гуманітаризації освітньо-виховного процесу, його культурологічного спрямування.

Як відомо культурологічна освіта передбачає духовно-моральну кореляцію, подолання негативних проявів юридичного догматизму, позитивізму, поєднання сучасних міжнародних тенденцій з національною спрямованістю в освіті, формування юридичного мислення, юридичного світогляду на глибинному культурологічному підґрунті, що дає можливість розглядати право, правову культуру як загальносвітовий культурний феномен.

Культурологічний підхід до фахової підготовки юристів дає можливість усвідомити природу, розвиток і цінність права в усіх його проявах – етнічному, історичному, національному, гуманістичному. “Неокультурене” право не має власної цінності і не є належним, ефективним регулятором суспільно-правових відносин. Тому більш повне пізнання сутності та змісту правової культури полягає

у розумінні не лише такого явища, як культура, а й насамперед права як феноменального прояву культури. Відповідно правову культуру слід розглядати як рівень пізнання зрізу істини правової дійсності в конкретному історико-культурному періоді. Правова культура, як і правова свідомість, покликана створити умови, за яких розвиваються індивідуальні здібності людини, а здобутки людства стають внутрішнім багатством особистості, завдяки чому досягається всебічний прояв та розвиток сутнісних сил особи, її життєвих сенсів та ціннісних орієнтацій. Яким би надійним, якісним не був закон, яке б справедливе покарання він не передбачав, правосуддя у кінцевому результаті залежить від осіб, котрі ведуть процес, від їх моральності, вваженості позиції, професійності та чесності.

Розглядаючи значення гармонійного розвитку майбутнього юриста, його ставлення до світу і самого себе, до інших людей, французький вчений-соціолог Е.Дюркгайм досить переконливо визначив необхідність поєднання в його підготовці імперативу культури й імперативу життєдіяльності: “Кращі уми визнають сьогодні необхідність для студента-правознавця не обмежуватись тлумаченням юридичних текстів. Якщо насправді він проводить весь свій час у коментуванні текстів, і тому щодо кожного закону його єдина турбота – намагатися вгадати, яким міг бути намір законодавця, у нього з'являється звичка бачити у волі законодавця єдине джерело права. А це означає сприймати букву за дух, видимість за реальність. Право утворюється в глибинах суспільства, а законодавець лише освячує процес, який здійснився без нього” [1, 196].

Не можна не погодитися з О.М.Костенком, який підкреслює, що саме куль-

тура є тим чинником, що компенсує обмеженість законодавства у створенні соціального порядку. Тільки культура людей здатна усувати сваволію як форму волі, що проявляється у вигляді того чи іншого зла, а законодавство – це лише знаряддя, яке застосовується людьми відповідно до їх культури для обмеження сваволі [2, 133]. Правова культура громадян ґрунтується не на узгодженості їх волі і свідомості з законодавством, що є витвором людей, а на природних законах. Саме правова культура виконавця букви закону надає законодавству належний йому зміст, а не навпаки.

Обґрунтовуючи принцип верховенства правової культури, О.М.Костенко зауважує, що саме правова культура громадян є визначальним чинником соціального упорядкування, основою усіх галузей національної безпеки, зокрема, кримінологічної [2, 134]. Саме у тому суспільстві, де існує верховенство правової культури, – глибинно та якісно формується і правосвідомість юриста. Феноменальність права як культурного явища виявляється у тому, що воно є наслідком нематеріальної культури, її результатом, одним із критеріїв цивілізації й загалом унікальним, неповторним витвором людського розуму, синтезом практично всіх видів культури, загальнолюдських інтересів та цінностей, моралі [3, 25].

Правова культура з цієї позиції є системою настанов, норм, приписів, які сформувалися у процесі діяльності людей, їх спілкування й співжиття, їх зв'язку з природою. Джерела правової культури мають глибинну природу щодо нашої духовної культури [4, 14]. К.Юнг порівнював розвиток права з будівлею: верхні її поверхи були споруджені в ХІХ ст.; перший поверх – у ХVІ ст.; загалом споруду було перебудовано із вежі ХІ ст., а у підвалі виявлено римський фундамент; під підвалом – печеру з нашаруванням ґрунту, що містить кам'яні вироби; у більш глибинних нашаруваннях – залишки фауни прадавніх часів [5, 133].

Зауважимо, що опитування студен-

тів-старшокурсників юридичного Інституту Прикарпатського університету імені Василя Стефаника (408 осіб) підтвердило необхідність здійснення високопрофесійної підготовки на підґрунті глибоких засад культурної спадщини як світової, так і національної, бо саме така освітня програма визначає завдання формування кадрів правової системи, здатних до свідомого суспільного вибору, які своїми знаннями, уміннями та моральними якостями були б спроможними збагачувати інтелектуальний, творчий, культурний потенціал українського народу та зміцнювати позиції Української держави на міжнародній арені. Становлення професіоналізму юриста ґрунтується насамперед на пізнанні правових явищ через національну культуру. Очевидно, що зразки українського національного права – збірники чинного законодавства Київської Русі (“Руська Правда”, Устав Володимира Мономаха, Устав (Статут) Ярослава Мудрого, міжнародні договори Русі і Візантії тощо) відображають правничі положення стародавнього українського звичаєвого права, правничий світогляд українського народу. Зокрема, “Руська Правда”, “зберігаючи у собі норми українського звичаєвого права, на підставі якого правувався український народ, була фактично збірником живого, чинного на той час народного права – з цього, власне, боку ця пам'ятка правної творчості нашого народу становить собою глибокий інтерес для кожного правника, який хоче уважно з'ясувати всю правну еволюцію українського народу” [6, 52]. Отож соціокультурність правових явищ відображає національні інтереси й сприяє формуванню професіоналізму юриста.

Професійна соціалізація студента-юриста залежить не тільки від знання букви національних галузей права, а й від гуманітарних дисциплін, що формують світогляд. Йдеться про культурологічно-правові, філософсько-правові, історико-правові аспекти вищої юридичної освіти, які виконують культуротворчу функцію у формуванні професійного рівня юристів.

Суспільно-політична ситуація в Україні вимагає від юриста знань не тільки позитивного, а й духовного права, творчого поєднання духовних, моральних та позитивістських норм. Активне професійне становлення починається із усвідомлення юристом свого “я”, свого місця у соціумі, загальнолюдської цінності права.

У зв'язку з цим необхідно визначити ціннісний зміст самого права з позиції аксіології. Це насамперед здатність права задовольняти науково обґрунтовані, соціально справедливі загальнолюдські потреби, інтереси окремих громадян та їх об'єднань. Згадаймо, що ще римські юристи писали: *jus est ars boni et aequi* – право є мистецтво добра і справедливості. Цим визначається соціальна цінність права – регулятора суспільних відносин, що стимулює їх подальший розвиток, а також забезпечує стабільність і порядок у цих відносинах. При цьому, забезпечуючи регулювання економічних, державно-політичних, організаційних та інших відносин, право сприяє реалізації демократичних, духовних, морально-етичних цінностей. Отже, право є чинником соціального прогресу і чинником, що оберігає суспільство від найбільш небезпечних виявів зла зі сторони як окремих індивідів, так і суспільних груп, і сприяє утвердженню найважливіших цінностей – смислів життя та культури: блага, творчості, любові, істини, краси.

За Б.Кістяківським, “процес правотворення ... є суто соціальний процес” [7, 185]. Звідси випливає інструментальна цінність права, що сприяє функціонуванню різних соціальних інститутів (держави, соціального управління, моралі тощо), загалом виходить на регулювання суспільних відносин, забезпечуючи організованість і нормальну життєдіяльність, соціальний мир, злагоду, знімаючи соціальну напругу. Водночас слід пам'ятати, що право є мірою свободи й справедливості, гарантом самодостатнього й захищеного від небезпеки життя. Соціальна свобода поза правом може перерости у свавілля, несправедливість. Утверджуючи принципи

свободи й справедливості, право набирає глибинного особистісного смислу, стає цінністю для окремої людини, конкретної групи і суспільства в цілому, відкриває особистості шлях до наповненого людським смислом життя і є способом її соціального захисту [8, 248].

Б.Кістяківський стверджує, що право є лише там, де є свобода особистості [9, 245]. Норми права адресовані особистості як незалежному суб'єкту. Цивілізована людина з розвинутою морально-правовою свідомістю, що існує в умовах цивілізованої державності, легко знаходить правові форми і способи для реалізації своєї потреби у свободі. Свобода, яка одержує у праві свою нормативну форму виразу, полягає не в уявній незалежності від об'єктивних закономірностей буття, а у пізнанні цих закономірностей, зокрема необхідності, і в заснованій на цьому знанні можливості свідомо регулювати суспільні відносини, спрямовувати дію юридичних актів у необхідному для розвитку суспільства напрямі. Саме таке розуміння юристом права і свого призначення на рівні правової культури визначає його професіоналізм, спрямований на збереження і примноження культурної цінності права. Отож культурологічний підхід до фахової підготовки юристів дає можливість усвідомити природу, розвиток і цінність права в усіх його виявах: етнічних, історичних, національних, загальнолюдських.

Рівень культурологічно зорієнтованого розвитку особистості майбутнього юриста виводить на розуміння сутності внутрішнього імперативу службового обов'язку, зміст якого полягає у тому, що він є свідомим, мотивованим чинником реальної поведінки юриста, його життєвою позицією, в тому числі й професійною, котра й визначає прийняття рішень. Тобто цей імператив є внутрішнім “законом”, виробленим самим юристом, таким, під впливом якого юрист сам себе примушує діяти, проявляти свої особистісні якості (зокрема людяність), а також демонструвати свободу розумної волі,

веління серця, покликання сумління [10, 12].

Отже, ми виходимо на складові елементи внутрішнього імперативу юриста, які є змістом його правосвідомості, основного компонента правової культури, а також підсвідомим виявом правової психології: правовий прагматизм, моральні цінності, інтелектуально-вольові зусилля, ерудицію, творчість, принциповість та сумління. Шлях до вказаних аспектів внутрішнього імперативу є складним й довготривалим. Адже внутрішній імператив – це не тільки відображення світу особистих почуттів і переконань, а й програма формування юриста, яка включає вимоги суспільства, які, в свою чергу, визначаються рівнем культури цього суспільства, його духовністю. Серед усіх чинників, що впливають на внутрішній імператив юриста (юридична освіта, правові та моральні норми, закони суспільства, обов'язки – професійний, службовий, громадянський, моральний, присяга тощо), найвагомішими є загальнолюдські цінності, як підґрунтя особи юриста. Без внутрішнього імперативу службового обов'язку втратила б усю цінність юридична освіта, оскільки саме внутрішній імператив дає відповідь на запитання: в ім'я чого і чому юристові треба діяти належним чином [10, 14].

Із внутрішнього імперативу службового обов'язку юриста можна визначити сукупність моральних імперативів професії, адже для юриста вимоги моралі є невід'ємними від змісту його діяльності як стратегія поведінки. Незалежно від виду юридичної діяльності стрижневим принципом професійної моралі юриста є справедливість. Відсутність цього морального принципу перекреслює будь-яку діяльність у правовому полі. Принцип справедливості означає, що право виступає як міра справедливості, як морально-правова відповідність вкладеного й отриманого в усіх сферах життєдіяльності особи та їх правового забезпечення. Сюди ж відносимо й інші основні принципи права (як уособлення загальнолюдських

цінностей): свободи, рівності, гуманізму, демократизму, законності тощо.

Зміст правової культури майбутнього юриста глибинно відображається у професійно-етичному кодексі честі. Розробка професійних кодексів честі в Україні – це лише перші кроки, початок вибудови власної професійної етики. Позитивним тут є досвід Канади, країни з розвинутою демократично-правовою свідомістю громадян, у якій діє демократичне законодавство, що спирається саме на етичні, загальнолюдські норми. Підґрунтям канадського кодексу професій є принцип законності, що виключає з поведінки юриста будь-які вчинки, котрі приносять чи ставлять під загрозу професійну честь. Тому на відміну від України, де все більше говорять про захист прав людини та повагу до її гідності, в Канаді, де правова база спирається саме на етичні, загальнолюдські норми, беззаперечно поважається людина, її гідність, неодмінно захищаються її права. Тому варто враховувати й творчо вивчати та застосовувати досвід Канади у розвитку правової культури юристів України.

В українській правовій системі, зокрема, можна говорити про професійно-етичний кодекс для адвокатів, затверджений у 2001 році V з'їздом Спільки юристів України, який визначає рівень професійної кваліфікації, честі, гідності, етичні принципи фахівця, а саме: а) у стосунках з колегами – принципи поваги, доброї волі, коректності, доброзичливості, відповідальності за рівень власної професійності, готовності надати колесі професійну допомогу; б) у взаємовідносинах із клієнтом – принципи завоювання довіри клієнта, адвокатської таємниці, абсолютної чесності, збереження професійної гідності, стриманості і коректності. Зауважимо, що професіограма фаху адвоката, яка визначає соціально-психологічні особливості його діяльності як захисника всіх прав та інтересів підсудного, поєднує знання фахівця (вміння виявити мотиви злочину, побічні причини, особливості

психіки підзахисного тощо) з морально-етичним змістом його особистості (принциповість, чесність, відчуття біди іншої людини, бажання допомогти їй та ін.).

В “Основних засадах професійної етики юристів України” узагальнені та чітко визначені основні норми правової культури і професійної діяльності юристів в умовах, коли реформування Української держави і, зокрема, її правової системи, вимагає підвищення ролі фахівців з правознавства не тільки у галузі юриспруденції, але й у економіці, політиці, соціальній сфері, приватному житті. Серед них найважливішими названі такі принципи: служіння народу України, верховенств права; незалежності і підпорядкування лише закону; демократизму і гуманізму; пріоритету прав і основних свобод людини і громадянина; професіоналізму, компетентності і відданості справі [11, 13].

Україні потрібен кодекс професій, який би враховував надбання світової юридичної науки (вітчизняної і західної) та був орієнтиром для кожного юриста, сприяв формуванню правової культури як майбутніх юристів, так і всіх громадян нашої країни. Як зазначав В. Соловйов, “дійсне право є те, яке містить у собі умови свого існування, тобто забезпечення себе від порушень” [12, 321]. Звідси випливає, що моральність фахівця-юриста – це не просто розвинений розум і глибокі знання, а їх поєднання з морально-етичними засадами. Б.Кістяківський підкреслював, що “правові норми, зумовлюючи правову поведінку, самі, однак, не є чимось зовнішнім, бо вони живуть передусім у нашій свідомості і є такими ж внутрішніми елементами нашого духу, як і етичні норми. Тільки будучи вираженими в статтях законів або застосованими у житті, вони здобудуть і зовнішнє існування” [13, 139].

Отже, збереження і збагачення культурного потенціалу, культурних тенденцій, духу культури у праві, систематичне оновлення права з урахуванням нових надбань духовної культури та її

видів здійснюється не тільки через втілення культурологічних принципів у процес складання законопроектів, їх обговорення та прийняття законів, а й через цілеспрямовану гармонійно-цілісну творчу, спеціальну, багаторівневу, динамічну систему культурологічної освіти майбутніх юристів. Вона охоплює цілий ряд підсистем, кожна з яких має свою мету, диференційовані завдання, науково обґрунтовані вимоги до рівня відповідних культурологічних та професійних знань, якими оволодівають майбутні юристи у процесі навчально-виховної та позанавчальної діяльності.

Розглядаючи цю проблему, ми виходили з припущення про те, що ефективність культурологічної освіти у формуванні правової культури майбутніх юристів у вищих закладах освіти буде максимальною за умов її здійснення як складової всієї професійної підготовки, оскільки:

– культурологічна освіта майбутніх юристів має “наскрізний” характер і охоплює всі сторони навчально-виховного процесу, позааудиторної діяльності та всього життя вищого навчального закладу;

– вона здійснюється за трьома основними напрямками: вивчення всього блоку культурологічних дисциплін, культурологічне і спрямування спеціальних та галузевих дисциплін й інших видів навчальної, наукової, практичної діяльності, культурологічний саморозвиток та самовдосконалення особи юриста в позааудиторній діяльності кафедр, факультету, вищого навчального закладу;

– здійснення культурологічної освіти майбутніх юристів зумовлює необхідність визначення змісту моделі фахівця, яка б передбачала особистісно-орієнтований підхід, об’єднувала всі аспекти моделі фахівця цілісністю, динамічністю, гнучкістю, дієвістю розробленої системи культурологічної підготовки, що забезпечувала б двосторонній зв’язок культури та права, соціокультурність правових явищ та правової діяльності, окультурю-

вала правосвідомість, формувала індивідуально-правову культуру.

“Обов’язок, – стверджував Кант, – є необхідність (здійснення) вчинку з поваги до закону... Таким чином, залишається лише одне, що спроможне визначити волю: об’єктивно закон, а суб’єктивно – суто повага до цього практичного закону” [14, 227]. А повага визначається рівнем культури, зокрема правової, ступенем розвитку сутнісних сил особистості, які є результатом її культурної діяльності, опанування нормами та цінностями загальної культури, що були створені людством упродовж усієї історії.

1. Дюркгайм Э. Социология. – М., 1995.

2. Костенко О.М. Культура і закон: Правова держава / Щорічник наукових праць. – Вип. 9. – К., 1998.

3. Сливка С.С. Правнича деонтологія: Підручник для вищих навчальних закладів. – К., 1999.

4. Селіванов В., Діденко Н. Правова природа ре-

гулювання суспільних відносин // Право України. – 2000. – №10.

5. Юнг К.Г. Душа и Земля // Проблемы души нашего времени. – 1996. – С. 133-146.

6. Лащенко Р.М. Лекції по історії українського права. – К., 1998.

7. Кістяківський Б. Право як соціальне явище // Богдан Кістяківський. Вибране. – К., 1996.

8. Скакун О.Ф. Теория государства и права: Учебник. – Харьков, 2000.

9. Кістяківський Б. Держава і особистість // Богдан Кістяківський. Вибране. – К., 1996.

10. Несімко О.Д., Сливка С.С., Штангрет М.М. Сучасна особа юриста. – Львів, 1997.

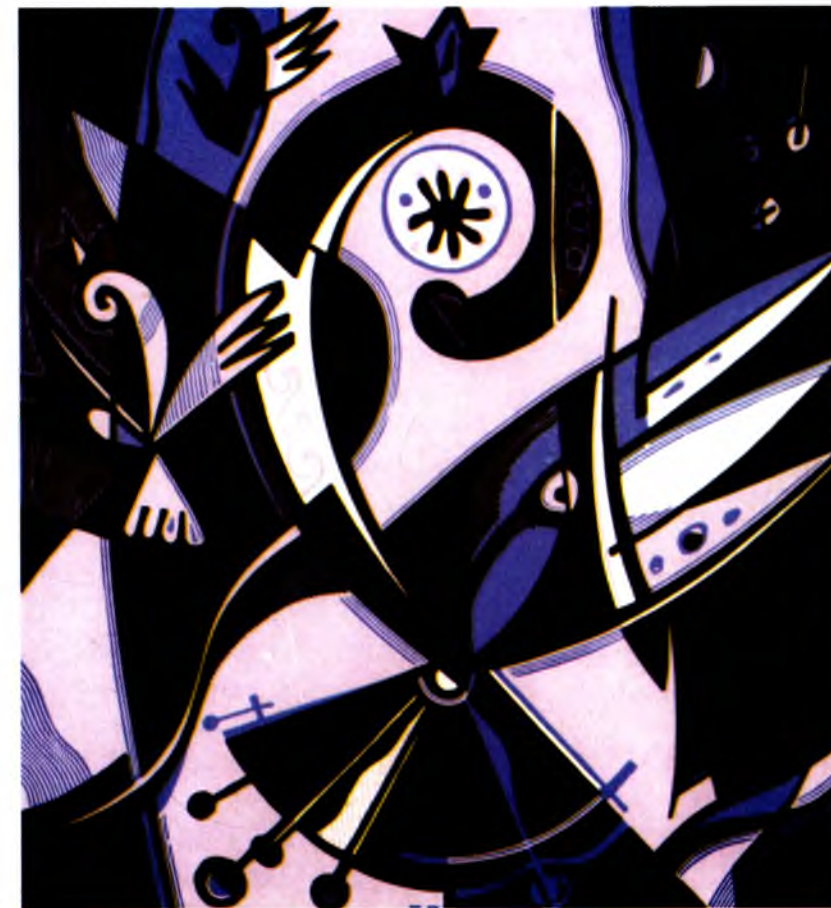
11. Основні засади професійної етики юристів України (затверджено V з’їздом Спільки юристів України) // Юридичний вісник України. – 2001. – №23.

12. Соловьёв В.С. Значение государства // Собр. соч. – Т.12. – Брюссель, 1971.

13. Кістяківський Б. В защиту права. Вехи. – М., 1991.

14. Кант И. Основоположения метафизики нравов // Соч. в 8-и т. – Т.4. – М., 1992.

# ПОШУКИ, ВІДКРИТТЯ, ГІПОТЕЗИ



## НАЗВА “РУСЬ” ВІД ІМЕНІ БОГА

Важко перелічити імена всіх українських і зарубіжних авторів, які в своїх працях намагалися пояснити походження назви Русь. А назва ця дуже давня. “Русь, руси, рось, роси, роді – східно-слов’янське плем’я, яке жило в Середньому Придніпров’ї в басейні р. Росі і на схід від нього у 3-й чверті I-го тисячоліття н.е.” – читаємо в “Радянській енциклопедії історії України”.

У писемних джерелах Русь уперше згадується у праці готського історика VI ст. Йордана “Про походження та історію готів під назвою “росомони” (“розомани”). Його сучасник, невідомий автор, який доповнив хроніку Захарії Ритора географічним описом народів, плем’я рось називає “росами”. В найраніших грецьких записах про Русь їх названо “роді”. Б.О.Рибаків пов’язує це з літописною назвою м. Родень” [1, 38].

Ми не будемо детально характеризувати добу нашестя аварів, коли, на думку деяких авторів, Русь очолила боротьбу місцевих племен проти загарбників, об’єднавши їх у союз, що дістав назву “Русь”. Ця назва закріпилася за майбутньою державою, у становленні якої вирішальну роль відіграли поляни. Звідси пішли такі назви, як Київська Русь, Руська земля. Про слов’янське (праукраїнське) походження назви Русь (Рось) засвідчують гідроніми Середнього Придніпров’я: Рось, Росава, Русава, Роставиця [1, 38].

У “Слові о полку Ігоревім” населення Руської землі назване *русичами* [2, 240-243]. Така форма донедавна побутувала і в Галичині, про що засвідчують тексти щедрівок, де зустрічається ще й така назва, як *русанин*:

*Коби я така, як квітка цеса,  
Не пішла би я за русанина [3, 345].*

Ніде, крім Західної України, в народній поезії не зустрічається така форма, як *Русич*, що стосується назви землі-краю. Правда, в щедрівці “Їхав молодець з Угор до Русиц”, яку подав Я.Головацький у своїй збірці “Пісні Угорської и Галицької Руси”, слово це подається через “ц” [4, 69], так само, як і літописну Галичину могилу в Давньому Галичі сьогодні називаємо Галичиною. На етнонім *русиц* звернув увагу Л.Булаховський, а слідом Я.Гординський, який підкреслив західноукраїнське походження обрядової пісні [5, 59-65], що якоюсь мірою теж схиляє до думки, що твір про похід Ігоря на половців міг створити князь Володимир Галицький, син Я.Осмомисла. Про це ми вже неодноразово писали, звертаючи увагу на те, що й “Моління Даниїла Заточника” адресоване Ярославу Володимировичу Осмомислу з Боголюбова його сином Володимиром-Данилом [6, 226].

У кількох щедрівках, що їх на Покутті зібрав О.Кольберг, житель Галича називається *русович*:

*Панну сватають й аж до Галича  
Й аж до Галича за русовича...*

*...Вже-м заручена аж до Галича,  
Аж до Галича за русовича.*

Оскільки Галич перетинає ріка Дністер, то до дівчини-перевізниці, як щедрується в пісні, приходять молодці-*русовичі*:

*Гей, приходе 'д ні сімсот молодців,  
Сімсот молодців, самих вібранців,  
Самих вібранців, йа русовичів.*

*Русовичі дають дівчині дарунки й  
віншують на шлюб:*

Вінчуємо ті щістім-здоров'ім,  
Щістім-здоров'ім, тай цим  
Рожденством,  
Та й цим Рожденством, цим Новим  
Роком,  
Цим Новим Роком, вінцем-дзеленцем,  
Вінцем-дзеленцем, крацим молодцем,  
Крацим молодцем тай русовичем.

На ці місця з галицьких щедрівок звернув увагу С.Гординський [5], але його праця “Слово о полку Ігоревім і українська народна поезія”, що побачила світ 1963 року накладом Української Вільної Академії Наук, в Україні майже невідома, так само, як у радянських спецфондах довго зберігалася п'ятитомна монографія В.Шухевича “Гуцульщина”, яку перевидано тільки тоді, коли Україна стала незалежною державою. А саме в п'ятій книзі “Гуцульщини” В.Шухевича опубліковані “Гуцульські приказки” (так гуцули називали свої міти), одна з яких дає нам ключ для розгадки етимології лексем *Русь, руси, рось, роси, русичі, русовичі, русанин* і ін. Ось як починається “приказка”-міт “Початок світа і боротьба Сатани з Богом”, яку 27 квітня 1902 року записав учитель-фольклорист від Олекси Шекирика в селі Голови теперішнього Верховинського району Івано-Франківської області і передав для публікації В.Шухевичеві: “Земні зразу не було, лиш море ціле. На мори був шум. Зверхи, з повітря, падала роса. З роси став Дух – йико Бог від віка до віка. З шуму став Ирод – Чорт – то є послужник. Ирод – то первовичний йик Бог ... [7, 15]. Літературною мовою цей уривок звучить так: “Землі спершу не було, лишень одне море. На морі стояла піна (шума). З високості, з повітря, падала роса. З роси постав Дух яко Бог віковічний. З піни (шумовиння) постав Ирод-Чорт. То є послужник. Ирод – то первовічний як і Бог ...”.

Ирид нічого спільного не має з Иродом. Співпадіння цих імен породило цікавий персонаж у вертепних драмах. Не називають гуцули Ирода і Сатаною. Так його назвав носій фольклору або запи-

сувач легенди. Гуцули Ирода називають Арідником, Трииродом, Розпобратимом, Яведою, Триюдою, Юдою, Зманійником, Гаргоном. Він разом із Богом творить землю, першого чоловіка, здійснює культурне перетворення світу. Арідник прагне заволодіти світом і людьми, знищивши Бога, але Бог знає про це й чинить так, щоб Арідник сам закував себе в залізному сідлі-капкані, яке зробив для ув'язнення Бога. Арідник провалюється із залізним капканом у потойбічний світ, де намагається перегризти дванадцять ланців, але йому це не вдається. Коли люди будуть дуже грішні, Арідник розкується й у Велике Пущення відбудеться великий поєдинок між ним і Духом Божим – Алеєм, тобто прадавнім Перуном. Арідник уб'є Перуна, й від його крові прогорить земля на сім метрів.

Дослідження цих “приказок” я здійснив у своїй “Бусовій книзі”, а в цій праці мені хочеться звернути увагу на генезу уснопоетичного твору “Початок світа і боротьба Сатани з Богом” [7, 15], де мовиться, що Бог-Дух постав з роси, а Арідник-Диявол з шумовиння. З цієї та з інших легенд ми бачимо, що Бог-Творець виступає як прародич, а тому його ім'я Род. Це чудово вписується у вищенаведену схему. Греки росів називали роді, яких академік Б.Рибаків пов'язав з городом Родень, що був на Княжій горі над Дніпром. Можливо, це місто справді уявлялося місцем створення першої людини, бо в Геродота бачимо вже інший міф про Зевса (за другим варіантом легенди – Геракла), що був чоловіком Дочки Дніпра [8, 188-189]. Імені її Геродот не подає, але ми думаємо, що називалася вона *Россю* чи *Русалкою*, бо саме так називали воду, бо ж річища рік досі – *русла*. Виходить, що український Прабог походить з роси.

Так само – *Росом (Русом), Русичем, Русовичем* названо було першочоловіка, нашого Адама, першого вождя племені. Це підтверджується народним прислів'ям: “Діти – Божа роса”, а також обрядовістю. Коли виникає багатобожжя

і роси (русини) стають землеробським плем'ям, то першопредком стає Дажьбог-Сонце, яке випиває Росу. Але, щоб не загубити материнство, купальської ночі дівчата пускають вінки – символи Сонця за водою, купаються в росі, а на Юрія Зміборця, що був Сонцем-Гераклом-Ярилом, бездітні жінки-гуцулки купаються в першій росі, щоб завагітніти. На Купала Сонце купається у Воді – відбувається його шлюб з Водою.

Наш синьо-жовтий прапор своїми кольорами якраз і відбиває єдність Сонця й Води (Золотого і Синього). Неважко здогадатися, що Водохрище (Водорще, в західноукраїнському варіанті, де збереглася дохристиянська назва не хрестити воду, дітей, а ерстити, ирстити [7, 286] пов'язане з тризубом, який мав і грецький бог Нептун. Ось чому подоляни на Йорданські свята роблять на шибках тризубці-йордани, а гуцули йдуть святити воду зі свічниками-трійцями. Бабину (Голодну) кутю ніхто не споживає, не ковтнувши свяченої води в ніч, коли Сонце переходить із сузір'я Кози в сузір'я Водоля. За повір'ям, по вечері на одну мить вода стає вином, по яке біжать до криниць і водойм з кожної сільської хати. Майже всі щедрівки – це гімни праукраїнській Венері-П'ятниці, яка в християнську добу має грецьке ім'я Параска [9, 593]. Параска – це і є П'ятниця, понашому. Заодно – це вінчування на шлюб дівчат, так само, як і Маланка з Василем приходять щедрувати й віншувати дівчат на Багату кутю, танцюють, щоб веселилися вони ще в цьому році.

Бог-Творець постав з Роси, згодом з Росою пов'язували народження Перуна, бога громів, блискавок, хмар, опадів і, безперечно, духу, якщо повітря досі називається воздух. Сонце-Дажьбог – теж син Творця-Сварога (Рода) [10, 79], що постав з роси, а русичі в “Слові о полку Ігоревім” – Дажьбожі внуки. На свято Юрія-Георгія (це ім'я носив князь Ігор Святославич) Зміборець визволяє і випускає з-під землі Росу; 6 травня починається справжня весна, виганяють на

пашу худобу, збирають цілющу росу на ліки й для ворожінь, починає гриміти грім, щебетати соловейко.

З усіх варіантів різних гіпотез чи не найближчою до істини буде наша про те, що *Русь, руси, рось, роси, русини, русичі, русовичі* дістали назву від Бога-Творця, який постав з роси. Такий висновок напрошується ще й тому, що на Гуцульщині, є Русанів потік і Русанова печера. Вони входять до комплексу давніх святилищ, таких, як Камінь Довбуша (колись Бужа), печери-Замку Довбуша, городища, каменя Горгана, Маковиці, водоспаду Гук і інших об'єктів. Тут, у Яремчі, з гори Ділок, що вище турбази, відкривається очам унікальна картина: велетенська жінка (її утворили гори) лежить, підібгавши коліна, готова прийняти Дажьбога-Сонце, що показується з-за гір. Безперечно, що тут, де ріка Прут, огибаючи гору, утворює ярмо (яремце), відбувалися колись собори наших предків-язичників, які знали, що їхній бог постав з роси – тому вони руси (роси).

І якщо літописець Нестор пов'язував Русь з варягами, то так було ідеологічно вигідно йому, християнському ідеологові, який зумів навіть обряд похорону князя Ігоря подати так, начебто княгиня Ольга в такий спосіб помстилася деревлянам [11, 72-73], але ж Геродот пише, що через рік скіфському цареві приносили в жертву 50 воїнів-вершників [8, 204-205], а арабський мандрівник описав обряд трупоспалення в русичів приблизно так само, як Нестор описав спалення в лазні посольства князя Мала. Та, зрештою, “Повість минулих літ” має багато вразливих місць. Навіть князя Олега, мабуть, отруїли волхви, а сказали, що смерть прийшла від укусу гадюки, яка вилізла з черепа коня. Та ж не йшов князь босий, щоб наступити на череп ногою. Але це вже тема окремої розмови. Ми ж говоримо, що Бог наших предків постав з роси, тому й вони називали себе *росами, русами, русинами, русичами*.

1. Радянська енциклопедія історії України. – Т.4. – К., 1972.
2. Энциклопедия “Слова о полку Игореве”. – Т.4. – Санкт-Петербург, 1995.
3. Колядки та шедрівки. – К., 1965.
4. Головацький Я. Народные песни Галицкой и Угорской Руси. – Кн. 2. – М., 1884.
5. Гординський С. Про “русичів” і “русовичів” у кн. Слово о полку Игоревім і українська народна поезія. – Вінніпег, 1963.
6. Пушик С. Дараби плывуть у легенду. – К., 1990.

7. Шухевич В. Гуцульщина. – П’ята частина. – Вид. 2-е. – Верховина, 2000.
8. Геродот. История в девяти книгах. – Ленинград, 1972.
9. Справочник личных имен народов СССР. – М., 1989.
10. Энциклопедия “Слова о полку Игореве”. – Т.2. – Санкт-Петербург, 1995.
11. Памятники литературы Древней Руси. – М., 1978.

Степан Хороб (Івано-Франківськ)

## ФОЛЬКЛОРНІ ТА ЕТНОГРАФІЧНІ ЕЛЕМЕНТИ В ІНСЦЕНІЗАЦІЯХ НОВЕЛ ВАСИЛЯ СТЕФАНИКА

Як колись, так і тепер дослідники творчості Василя Стефаника відзначали особливу роль матеріалів покутського фольклору та етнографії у художній структурі його новел чи й загалом в авторській ідейно-естетичній свідомості. Названа проблема постає перед літературознавством і тоді, коли науковці звертаються до історії сприйняття та освоєння стефаниківської прози засобами інших видів мистецтва, зокрема, сценічного, або інтерпретації її в українській драматургії і театрі. Не вдаватимемося до питань виявлення у творах Василя Стефаника інших родових категорій, зокрема, драматургічних, як і до з’ясування адекватності вистав і фільмів його новелам, своєрідності іномистецького їх потракування тощо, про що вже так чи інакше писали історики й теоретики української літератури, театру й кінематографа.

У цьому дослідженні спробуємо узагальнити спостереження над текстами інсценізацій стефаниківської новелістики, здійснених у різний час режисерами та письменниками, – “Земля” (1933), “Моє слово” (1971), “Земле моя” (1971), “Палій” (1981), “Камінний хрест” (1991) і “Заплакані вікна” (2001), або можливого інсценування їх. Це допоможе визначити провідні тенденції і проблеми процесу театральної інтерпретації фольклорно-етнографічних засад стефаниківської прози у драматургії. Адже переведення епічного твору на мову сцени викликало необхідну і природну перебудову його художньої структури, внаслідок чого кожен її елемент набував нових якостей. Перенесені на сцену, фольклор та етнографія виконують інші функції, які виразно постають при порівнянні літературного першоджерела з його сценічною інтерпретацією.

Аналізуючи інсценізації за новелами Василя Стефаника, насамперед слід

синтезувати їх спільну рису, що виявилася, власне, у розумінні й використанні елементів покутського фольклору та етнографії, по суті, всіма режисерами, акторами і драматургами. Розв’язуючи проблему створення сценічного еквівалента новели чи новел Василя Стефаника, вони звернули увагу перш за все на їх “драматизм, гостру конфліктність і виразну сценічність, а також на близькість прози письменника до народної творчості, загалом глибин народного життя” [1, 30]. До його відтворення вдалися й автори інсценізацій, маючи перед собою стефаниківський текст як приклад унікального розв’язання ідейно-художнього завдання. Саме тут зразки покутського народного мистецтва ставали тим конструктивним, домінуючим стрижнем, навколо якого розгорталися сюжетні лінії, що були драматургічною версією відомих творів Стефаника “Камінний хрест”, “Лесева фамілія”, “Вона – земля”, “Сини”, “Morituri”, “Марія”, “Злодій”, “Побожна”, “Палій”, “Басараби” та ін.

Уже сам перелік інсценованих новел прозаїка засвідчує, що режисери і драматурги до вистав добирали такі з них, у яких подієвий ряд й образна система якнайтісніше примикали до покутського фольклору й етносу, а якщо ще точніше, – то до духовно-душевного відсвіту людини-покутянина в обширах всесвіту. По суті, всі інсценізатори творів Василя Стефаника (В.Блавацький – “Земля”, С.Данченко – “Моє слово”, В.Смоляк і С.Пушик – “Земле моя”, В.Фащук – “Палій”, Д.Чиборак – “Камінний хрест”, С.Пушик – “Заплакані вікна”) свого часу вибудовували сценічний варіант новел письменника в річищі усталених традицій української театральної культури, у правилах готових жанрових форм, проте ідейно-художній

рівень літературного першоджерела давав змогу привносити новий зміст у стару форму. Власне, це й збільшувало її можливості (у кожному випадку конкретно) донести до глядача ідейно глибоке, естетично багате видовище, серед яких, на переконання критики, виокремлюються “Земля”, “Моє слово” і “Заплагані вікна”.

Переведення літературного твору на мову іншого роду мистецтва корегується цілим рядом взаємозв'язаних причин та умов. Але результати багато в чому визначаються сутнісними сторонами змісту літературного першоджерела. Ними в інсценізаціях новел Василя Стефаника стали фольклоризм та етнографізм рідного письменнику Покутського краю. Загально визнаним є глибокий інтерес Василя Стефаника до народного мистецтва, життя і побуту покутських селян – героїв своїх творів. Не випадково дослідники простежують фольклорні витoki багатьох деталей і мотивів його прози. Підкреслюється, що засвоєння усної поетичної культури народу означало для письменника набагато більше, ніж простий запис і художня інтерпретація сюжетів. Надзавданням було осягнення потенційних естетичних можливостей народу, його дальшої історичної долі, його трагічного чи драматичного буття. Така ж мета відповідно мала б стояти і перед тими, хто береться (на перший погляд, органічно придатними для сцени) театральньо інтерпретувати новели письменника. За всієї зовнішньої драматичності і конфліктності (неодмінних атрибутів інсценізації прози) проглядає надто важке завдання. В кожній новелі Василь Стефаник полемічно звернений до кризових питань своєї сучасності, до межових ситуацій у житті майже всіх своїх персонажів.

Саме така поетика новелістики письменника не завжди зауважується авторами інсценізацій, очевидно, тому й деякі із вистав “так і залишилися фактом театральнього процесу” (Ю.Станішевський). Більше того, іноді сценічні ва-

ріанти новел прозаїка хибували надто “реалістичною конкретикою етнічного побутовізму” (Г.Лужницький), а введення народних пісень та хореографії в драматургічну дію ставало просто механічним, “оздоблювальним засобом соціально заадресованих сюжетних колізій” (М.Рудницький).

Відомо, що життєва злободенність проблематики творів Василя Стефаника, їх етнічна і побутова фактографічність, переживання героїв з демократичних низів, відтак фольклорна й етнографічна основа новел, глибокий психологічний “зріз” їх характерів-персонажів і т.п. зумовили висновок науковців про суто реалістичну природу його художнього методу. Цьому сприяла загальновідома громадянська і патріотична позиція прозаїка і культурного діяча, що її він займав у суспільно-політичному житті того часу. Крім того, ідеологічні шаблони, зокрема періоду т. зв. соцреалізму, вимагали від стефаникознавців представлення творчості письменника як адепта критичного реалізму іншим, модерним типам художньої свідомості – передусім імпресіонізму, символізму й експресіонізму.

Однак створені Василем Стефаником образи світу і людини, – символіко-полісемічні, модерно-фольклорні, а конфлікти між ними настільки різноманітні й багатогранні, що їх годі вбгати в якісь наперед визначені театральні схеми, як це нерідко вважають деякі інсценізатори. Вони набувають не лише конкретно-етнічного, соціально-історично-психологічного змісту, а сповнені, сказати б, вищого духовного пафосу. Важливу (якщо не найголовнішу) роль у художній системі Василя Стефаника відіграють національний і загальнолюдський принципи осмислення героїв і подій, що повсякчас слід пам'ятати автором інсценізації. Персонажі його новел були піднесені ним на рівень надтипів, співвідносних хіба що із схожими фольклорними і міфологічними образами світового письменства, навіть античної трагедії, на що свого часу звертали увагу

сучасні Стефаникові критики. Новеліста глибоко турбувала проблема розтерзаності людської долі, розчакненої людської свідомості. Причому він керувався переконаннями, що трагізм простої людини, мешканця покутського села, нічим не поступається трагізму Софоклової Антігони чи Філоктета або Шекспірівського Короля Ліра.

Проте, всупереч існуючим уявленням, герої прозаїка аж ніяк не наділені оригінальними характерами, бо, по суті, майже не різняться один від одного ні особливостями світосприймання, ні долями. Можна навіть якоюсь мірою стверджувати (принаймні до цього спонукають тексти новел), що у Василя Стефаника є один головний герой, зображений ним у різні періоди свого життя – народження, дитинства, юності, старості і смерті. Більше того, якщо бодай на якусь мить уявно синтезувати всі твори письменника і поглянути на них через збільшуване скло, створюється враження, немовби перед нами постає єдине ліро-епічно-драматичне полотно, у центрі якого зусебіч зображене життя окремо взятої Людини – від його початку й до кінця. Якщо ж розгортати й конкретизувати цю думку, то персонажі Василя Стефаника – не що інше, як члени однієї великої, мовити б, вселенської родини: Дід, Баба, Батько, Мати, Син, Дочка, Сестра, Брат та їх односельці, покутські селяни з чітко вираженими фольклорними, соціальними й етнічними ознаками.

І справді, сюжетні ситуації, на яких ґрунтуються новели прозаїка, а відтак їх інсценізації, і визрівають основні конфлікти (колізії), відтворюють головні – драматичні і трагічні – етапи життєвого шляху його героя: народження (“Кленові листки”, “Пістунка”), дитинство (“Мамин синок”, “Катруся”, “Новина”, “Діточа пригода”), весілля (“Суд”), сімейні перипетії (“Гріх”, [“Думає собі Касіяниха”], “Мати”, “Вовчиця”), проводи в армію (“Виводили з села”), виснажлива праця (“Палій”, “Камінний хрест”), воєнне лихоліття (“Сини”, “Марія”,

“Воєнні шкоди”) і, нарешті, усамітнена старість (“Ангел”, “Сама-саміська”, “Шкода”, “Портрет”).

Ці та інші етапи людського життя майже без винятку супроводжує смерть, що, з одного боку, поглиблює конфлікт цих полярностей, а з іншого, – наче замикає його, утворюючи новий початок одвічного становлення. Вона то гротесково сполучена з моментом народження дитини, внаслідок чого або помирає мати (“Кленові листки”), або смерть загрожує немовляті (“Пістунка”), то поєднується з покутським образом весіллям, що завершується звірячим убивством гостей і самосудом над злочинцями (“Суд”), то невідступно супроводжує Різдвяні свята (“Святий вечір”, “Лист”) чи службу у війську (“Стратився”), то непрохано вривається у дитинство і юність (“Похорон”, “Катруся”, “Діточа пригода”), то, нарешті, щемким болем проймає останні миті старих та немічних людей (“Скін”, “Осінь”).

Так само зустрічають смерть у Василя Стефаника й інші його персонажі. Очевидно, письменник до глибин усвідомив трагічну істину, яку колись з'ясував Паскаль у лаконічних словах: “Ти помреш усамітнений”. Певно, новеліст збагнув ще й інші моменти: межова ситуація смерті і її ритуальний обряд накладають на уста печать мовчання (“Кленові листки”, “Скін”, “Шкода” та ін.). Великий художник слова осмислив силу недомовленості та активної мовчанки, осягнув силу прихованого в мовчанні кипіння. Французький психолог Л.Лавель називає її “внутрішньою мовчанкою” [2, 81] і впевнений, що вона розкриває якнайглибше людське єство.

У зображених Василем Стефаником конфліктних ситуаціях та етнічних обставинах героям протистоять не стільки соціальні антагоністи, скільки світопорядок, що прирікає їх на вічну боротьбу зі смертю (тут разом з тим проступають й інші очевидні конфліктні пари: гріх і спокута, добро і зло, злочин і кара тощо). Можливо, дещо увиразненіша соціальна



природа джерел людських страждань у “Камінному хресті”, “Засіданні”, “З міста йдучи” та ін., але й тут ворожі соціальні сили ледь окреслені в найзагальнішому вигляді – “пан”, “ксьондз”, “жид”. Однак вони не організують художнього конфлікту творів. По суті, в переважній більшості новел Василя Стефаника соціальний конфлікт як такий відсутній, немає яскраво виявленого протагоніста. Як і немає зіткнень селян з ворожими соціальними, етнічними силами в зовнішньому, епічному сюжеті, який завжди гранично редукований і відіграє допоміжну роль у жанровій структурі [3, 83]. Якщо ж епічний сюжет відтворює зовнішній конфлікт, то протиборствующі сторони в новелістиці Василя Стефаника найчастіше виявляються однорідними соціально, і його осмислення здійснюється в одноетнічній, здебільшого морально-етичній сфері, в образній системі твору. Таке, скажімо, зіткнення двох незможників, один із яких злодій (“Злодій”), чи українців з їхніми співбратами (“Марія”), і навіть помста бідняків більш заможним сусідам і ними самими і “суддями” осмислюється та засуджується з погляду моральних, загальнолюдських орієнтирів (“Суд”, “Палій”).

Уже коли зайшла мова про морально-етичний тип конфлікту в новелістиці Василя Стефаника (навіть на соціальному тлі, на який варто в подальшому звертати увагу інсценізаторам), то доречно зауважити, що в основі ліричних сюжетів творів письменника, зокрема “У воздухах плавають ліси”, “Вночі”, “Раненько чесала волосся” та інших оповідок із циклу “Поезії в прозі”, де відтворено плин свідомості героїв, також лежать морально-психологічні конфлікти, хоча розвиток їх відбувається цілковито поза соціальним контекстом, лише у фольклорно-етнічних координатах. Персонажі мислять переважно категоріями любові, сумління, добра, гріха, спокути, вірності тощо. Найвищим мірилом їхньої моральності й духовності, всезагальним критерієм їх буття є Ісус Христос, Бог, Матір

Божа. Конфлікт людського духу й стану людини (внутрішньо-психологічна колізія) можна пояснювати, як це донедавна робило колишнє радянське літературознавство, з позицій соціальної самосвідомості героїв, що на той час була порівняно низькою. Однак тут радше треба говорити про своєрідність художнього мислення Василя Стефаника, синтез у ньому таких типів авторської естичної свідомості, як символізм, імпресіонізм та експресіонізм. Зрештою, тут також доречно вести мову і про специфіку літературного процесу, особливості його розвитку кінця XIX – початку XX ст.

Відомо, що у західноєвропейській літературі, насамперед драматургії та епосі, на рубежі століть відбулася суттєва зміна типів художнього конфлікту. Конфлікт між різними, як правило, протилежними характерами, що уособлювали типові різнополюсні соціально-історичні сили, поступово виходив із творчого “вжитку” і модифікувався як конфлікт між окремо взятим персонажем (дійовою особою) та ворожою йому дійсністю. Тепер уже людина з її ускладненим внутрішнім світом стає супроти неприйнятних реалій життя, причому конфлікт реалізувався не стільки через епічну розповідь, скільки через свідомість героїв, вимагаючи ліричного способу побудови.

Власне, такий тип художнього конфлікту зматеріалізований у новелістиці Василя Стефаника. Прозаїк ставить своїх персонажів у такі обставини та ситуації, що вимагають від них граничного напруження сил в осмисленні своєї Долі. Письменник відображає етнічне буття людини, точніше – покутського селянина, в конкретних історично-соціальних умовах, але сягає поза них, оскільки для нього важить передусім душа тієї людини, яка знає і цинить радощі життя, і водночас знає також, що таке пекло на землі. Мабуть, звідси за всієї етнографічної побутовості й буденності, на перший погляд, антиновелістичних сюжетних ситуацій, герої новеліста насправді завжди

перебувають у якихось незвичайних ситуаціях, здебільшого на порубіжжі зі смертю. Це не стільки загострює їхнє почуття життя, скільки виконує іншу роль, сказати б, всесяжнішу. Межові ситуації приреченості, смерті, страждання, боротьби за існування, провини, безвиході й безнадії, зрештою, покинутості людини перед лицем смерті – становлять моменти неминучого трагізму буття. І це має пряме відношення до конфлікту у творах прозаїка, зосібна його другого полку – до світобудови.

Як переконає аналіз “Синьої книжечки”, “Камінного хреста”, “Дороги”, “Мого слова” та інших книжок Стефаника, там образ світу в його новелах постійно варіюється, урізноманітнюється, збагачується, однак за своєю первісною, присутньою основою майже всуціль залишається незмінним. Це аж ніяк не говорить про його статичність, а, навпаки, – цілісність і багатогранність. Загалом образ світобудови у художній системі Василя Стефаника завжди масштабний і водночас конкретно-історично-етнографічно окреслений у своєму зображенні. Проте він гранично зредукований, оскільки, як зауважують стефанікознавці, новеліст розраховував на контекст попереднього реалістичного письменства, де обставини життя селян були художньо досліджені і відтворені досить таки всебічно.

Щодо творів Василя Стефаника, то, власне кажучи, цей соціум порівняно швидко впізнається. Він проглядає бодай і не за численними, однак достовірними і символічно об’єднаними деталями. Але, всупереч думкам дослідників, прозаїк, свідомо зосереджуючи увагу на трагічних аспектах життя покутських селян, доводив концентрацію трагедійності до такої міри, що давала йому можливість перекладати епічну оповідь у цілковито нову, нетрадиційну на той час якість. Це, за свідченням сучасників письменника, не тільки приголомшувало читачів, але й натякало на існування багатьох інших, окрім соціальних, витоків трагедійності,

що йдуть аж ніяк не від узвичаєних людських взаємин, обставин співіснування тощо, а сягають якихось глибших, навіть потаємних і потойбічних основ. Звідси, власне, прозаїк і виводив ворожі людському буттю жорстокість, дисгармонійність, абсурдність як ґрунт, на якому виростали численні конфлікти його новел, про які б сторони життя Людини він не оповідав.

І справді, коли вчитатися у твори Василя Стефаника, створюється таке відчуття, немовби трагічно-абсурдний світ прирікає людину (багатьох героїв) на якісь неймовірні, парадоксальні, навіть ненормальні за інших обставин вчинки: батьки, бажаючи полегшити страждання і муки дітей, воліють, щоб ті краще померли, аніж отак живогіли (“Новина”, “Катруся”, “Осінь”); діти, захищаючи себе від голодної смерті, готові з бійкою кинутися на батька (“Лесева фамілія”) чи залишають напризволяще стареньких і немічних батьків (“Сама-саміська”, “Один нещасний бідак змушений убивати іншого, примножуючи тим самим загальне горе й нещастя (“Злодій”, “Марія”) і т. п. Як підсумок цього, – історично точне, лаконічне містке зображення соціальної та етнічної дійсності покутського села і селянина обертається жакливою фантазмагорією, що виявляє певні глибини, онтологічні закономірності буття людини.

Конфлікт у таких та інших новелах Василя Стефаника передбачає певну різнозарядженість, оскільки в ньому вступають у непримиренні суперечки, гострі протиріччя, у боротьбу сторони неоднакових вимірів і спрямованості, “розбираючись” у яких письменник утверджував свій естетичний ідеал. Це він здійснював і тоді, коли вводив трагічно-абсурдний світ і людину в ньому до ще вищих, природно-космічних обширів, обертаючись у яких, його герої не просто зазнавали жорстоких ударів долі, а навіть ставили під сумнів своє існування загалом. Мають рацію ті дослідники, які стверджують, що образ Вселенної світо-

будови в новелах Василя Стефаника витримує систему координат, характерну для фольклоро-етнографічних, народно-поетичних і релігійно-філософських уявлень – його конфліктні полюси займають, з одного боку, образ Отця небесного, з іншого господаря пекла [3, 17].

Таким чином, персонажі письменника, що знаходяться між цими двома надсилами, настійливо шукають виходу із своїх земних страждань: то полипають свої родинні оселі (“Синя книжечка”, “Вона-земля”), то подаються на чужину (“Камінний хрест”), то здійснюють злочини (“Новина”, “Палій”, “Злодій”) і т.п. Однак усе це безрезультатно: вони не можуть знайти виходу із замкненого кола, де смерть сприймається чи не найбільшим благом для них. Певно, тому й чекають її як своєрідну визволительку від життєвої жорстокості. В новелі “Святий вечір” баба з розпукою зізнається: “Ой синку, я так тої смерті, як мами рідної, чекаю. Вночі то в кожний кут пролуплюю очі, ци де з кута не привидиться, бо як привидиться, та й незабавки таки приходиться”; в іншому творі “Озимина” старий навіть свариться зі своєю смертю: “Мені тебе не треба ..., не зашкірюйси до мене, бо задурно”; “Мені треба дучі та штири дощі ..., мені пішли її, бо забула, сука, за діда...”; ще в інших новелах “Новина”, “Стратився”, “Басараби” герої навіть здійснюють “насильство” над смертю.

Зрештою, таке нестерпне земне існування притлумлює чи розчавлює не тільки людину, але й усе живе на білому світі – чи то корову (“Шкода”), чи то коня (“Камінний хрест”), чи то дерева (“Виводили з села”, “Катруся”) і т.п. Тому не лише людина, а й земля “не годна ... кількі біді витримати”, тому-то й має наступити кінець світу, коли “не буде нікого й нічого”.

Зрештою, чимало героїв Стефаника з таким нестерпним існуванням примирюються. Душевно спустошений Федір (“Палій”) приходиться до висновку: “Нема у людей Бога!”. Він, незважаючи на ніщо,

зберіг у своїй душі віру в правду Божу і бачить причину зла в тому, що люди забули Бога. Він ніяк не може збагнути, чому “правда в Бога” мириться з неправдою у людях. А щодо себе, то він усвідомлює, що на ньому лежать гріхи. А де є провина, має неминуче наступити кара, і за гріхи треба відпокутувати. “Карає Бог, карають люди”, – так говорить сильна людина, що не хоче ховатися від справедливого судді. Хоча деякі герої таки бунтують, стають навіть супроти самого Бога. Бо не має трагізму без боротьби – боротьби з людьми, долею, природою, Богом.

Таким, власне, проступає Іван із “Кленових листків”, який дорікає Всевишньому, що той людину “пускає на світ як голе терня... Пустить на землю, талану в руки не дасть, манни із неба не спустить”, який зривається на гострий випад проти офіційної моралі церкви і священників, котрі картають селянина за погане виховання дітей, хоч той позбавлений елементарних умов примітивного животіння: “Я косю ваші лани та й забуваю не лиш за діти, але за себе не пам’ятаю. Ви би хотіли, аби я і ваші лани зробив, і діти аби-м учив. А ви від чого?”. Василь Стефаник, що мав глибоку інтуїцію, вловив великий злам у душі селянина, який “правдається з Богом”, бо не може збагнути, чому Бог “не благословив його синів”, що пішли до бою за рідну українську землю й лягли головами (“Межа”).

Таким богоборчим сприймається і старий Максим із новели “Сини”: “Образи на стінах почорніли, а світі дивлються на пусту хату, як голодні пси ..., хоть їх багато, а всі вони до нічого”, бо не уберегли від смерті ні дружини, яка завше прикрашала їх барвінками і васильками, ні дітей, що полягли на безглуздій війні, залишивши його самотнім на всьому білому світі (“Із-за его [Божої] волі я лишився сам на всій землі”). Розпач батька не має меж: “Ех сини мої, сини мої, де ваші голови покладені? Не землю всю, але душу би-м

продав, аби-м кровавими ногами зайшов до вашого гробу. Господи, брешуть золоті книги по церквах, що ти мав сина, брешуть, що-с мав! Ти свого воскресив, кажуть. А я тобі не кажу: воскреси їх, – я тобі кажу: покажи гроби, най я ляжу коло них. Ти видиш цілий світ, але над моїми гробами ти отемнів... Най тобі оця синя баня [небесна] так потріскає, як моє серце”.

Як зауважують дослідники творчості Василя Стефаника, у цих та інших його новелах конфлікт ґрунтується на протиріччях між людиною і Всевишнім, що було властиво для творів декадентів. Однак на відміну від них ні сам письменник, ні його герої не втрачають віри в надособистісні цінності. Саме такими, незважаючи на драматизм і трагізм у їх існуванні, для них лишається Любов і Краса, що асоціюється із Матір’ю Божою. У творі “Марія” самопожертва, материнські любов і всепрощення земної жінки автором підноситься до висот Богоматері. Схожі уособлення сприймаються і в “Катрусі”, і в “Кленових листках”, і в “Діточій пригоді” тощо. Доречно зауважити, що в конфліктній парі Доля і Людина прозаїк Стефаник виводив трагізм останньої не із ситуацій, а із приреченості кожного нести свій (посильний чи непосильний) “камінний хрест”. Стефаникова людина часто виявляє потужну волю до життя і бореться, хоча й усвідомлює свою приреченість, бореться навіть тоді, коли бачить усю безвихідь. Коли чуємо з уст злидаря: “То, видите, бідному то все так, а хоть би-с руки зробив по лікті, та й нічого з того не буде. Уже так є, та й що діяти?” не подивуємося, що він закінчує цю скаргу на життя вольовим закликком: “Треба якось так жити!” (“Шкода”). Безсилля Людини перед Долею, що таке близьке до естетики декадентів, все ж викликають не зневагу чи відразу до персонажів новелиста, а радше щемку жалість, всеохопне співчуття, зрештою, гнів супроти такого світопорядку.

Покутський фольклор представле-

ний у новелах Василя Стефаника через систему жанрових форм (пісня, повір’я, приказки, прислів’я, обряд, ритуал тощо), кожна з яких заслуговує окремішнього дослідження. Все ж зауважимо, що в наявних чи можливих їх сценічних варіантах – театральних виставах значне місце відводиться народним обрядам в єдності з мальовничими етнографічними деталями (“Земля”, “Моє слово”, “Камінний хрест”, “Заплакані вікна”). Найбільш використовуваними письменником є обрядові дійства Різдвяних свят, а також людської смерті. Він оминає увагою численні деталі обрядових церемоній, хоча й ті частковості, що згадуються у тексті, витримано досить точно, за приписами, встановленими століттями в Покутському краї. Для Василя Стефаника обряд ніколи не був самоцінним об’єктом художнього інтересу. Етнографічні відомості виконують роль матеріалу для узагальнень, для створення, зрештою, народного характеру.

Оскільки фольклорні та етнографічні матеріали відіграють у Стефаникових новелах значну роль, природним було прагнення використати їх у виставах. Досвід введення обрядового фольклору в інсценізацію творів письменника перейняли всі без винятку автори, що звернулися до прози Василя Стефаника після 1933 року слідом за режисером Володимиром Блавацьким. Вони збільшували обсяг обрядових сцен, вводили нові покутські старовинні пісні тощо: літературний текст давав змогу це робити. Однак на сцені фольклор та етнографія виконували нові функції. Якщо в художньому тексті обряд має підпорядковане значення, окремі елементи обрядових дій опускаються, увага звернена на відтворення загальної атмосфери народного свята, то у виставі обряд набував відносної самостійності, він організує дію п’єси, виконує певні композиційні функції, вводить нових персонажів, як це спостерігається у інсценізаціях “Земля моя”, “Камінний хрест”.

Обряд був цікавий інсценізаторам

новел Василя Стефаника як можливість введення музичного та хореографічного матеріалу, що посилювало видовищність таких вистав, як “Мое слово”, “Заплакани вікна”. Тут народна пісня (приміром, “Ой не коси, бузьку, сіна...” чи “Світи, місяць, нічку”), постійно супроводжує обрядові сцени, а водночас їй відводиться чимало місця й поза ними. Пісня задовольняє специфічні запити музично-драматичного театру: в інсценізації вона то передує дії (“Камінний хрест”), то допомагає скомпонувати масову сцену (“Земля”), то економно характеризує героя, його психічний стан (“Мое слово”).

Побутування на сцені народної пісні пов’язане з внутрішніми драматичними властивостями новелістики Василя Стефаника.

Ми зупинилися лише на ролі народного обряду, пісні й ритуалу в здійснених чи можливих інсценізаціях новел письменника, спробували визначити функціональне значення зразків народної покутської творчості та етнографії в художній структурі драматичного твору, особливості художнього мислення новеліста, зіставивши поетику його новел з поетикою їх сценічного варіанту – вистави.

1. Блавацький В. Із театральних споминів // Київ. – Ч.1. – Філадельфія, 1953.
2. Lavelle L. L'Erreur de Narcisse. – Paris, 1931.
3. Московкіна Ірина. Поетика Василя Стефаника // Збірник Харківського історико-філологічного товариства. – Харків, 1994. – Т.2.

## “...В МЕНІ МОЛИТВИ СЯЮТЬ...” (Етнічно-релігійні вияви творчості Євгена Маланюка)

“Дзвін дзвонив по душі. Виразно лунали українські слова молитви”, – так описувала одна із діаспорних газет похорон Євгена Маланюка на цвинтарі в Боундбруку (недалеко від Нью-Йорка). Українська громада хоронила “князя поезії” в греко-католицькому обряді. Він під кінець літ своїх став вірним української католицької церкви, хоч православного обряду ніколи не цурався [1, 41; 2, 274].

Отже, коли йдеться про релігійність світогляду Є.Маланюка, то питання можна ставити тільки риторично, себто так, де відповіддю є: він був людиною віруючою. Підстав для цього вистачає. Тільки “Земна Мадонна” – назва однієї з найкращих його книг, що у цьому сенсі значить...

Або аргументи інші: молодий Маланюк, що метафорично розставляв на два полярні полюси слова “стилет” і “стилос”, аби звести їх в один художньо-смысловий підтекст у своєму войовничому “Посланні”, дорікав Росії за її атеїстичність, за її наступ на християнство.

*Після распутінських синодів,  
Церковних цигелів, чека,  
В Росії слово “Бог” – не в моді  
І, може, все це Вас зляка.  
Та, пригадавши даль віків  
І уявивши шлях в майбутнє,  
Збагнете Ви, що “Бог Батьків”  
В кривавій тімні диких буднів –  
Вікно в блакить, в буття, в світи,  
Зір неба над скаженим виром,  
Побідний поклик висоти  
І благодать – не бути звірем!*

За філософією Є.Маланюка, це не ласка Божа, а вища суть його буття, що полягає у прийнятті пророцтва старозавітного Мойсея, як також і в прийнятті досвіду старогрецького бога війни Марса, Дажбогівської сили та ніцшеанської волі.

Такий своєрідний “субстракт характеру” – це “печать духу” його ліричного героя, це його життєвий кодекс:

*Христос не мрія й не мара  
Чи Нестерова чи Толстого,  
(Блюзнірство пензля і пера), –  
Христос -- то чинна путь до Бога,  
То, перш за все, моральний труд  
І в днях надхнення Богом праця:  
Випалювать щоденний бруд  
І виростать, а не скоряться.  
Щоб крізь умовний час землі  
Врости у неба вічність божу.  
Це не безсилий плач у злі,  
А понад злом крилате: можу!  
Це не в 'язничний рай рабів,  
В кастратній рівності – отара, –  
Ні, це в блакить готичний спів,  
Це – творчість, мужність, слава й кара.  
Так. Кара. Бог не мертвий “мир”,  
А чинний “меч” на землю дав Він:  
Здолавши ніч, з хаосу тьми  
Йде день в багрянородній славі.*

Маланюк переконаний, що в страшному земному “содомі” ХХ ст. порятунком може стати тільки Божа сила. “О Господи, яка ж смертельна мука – Все бачити, все знати і – не могти!” – майже в розгубленні волає його ліричний герой. Він просить у Бога праведного суду, просить його зійти на землю:

*...З'явися, Господи! Зійди на мертву  
землю,  
Діткни десницею застиглого мерця,  
Дихни вогнем пречистим!  
І воскресне  
Сей безлад плоті, що, як дике стерво,  
Ось розкладається.  
І порази  
І порази востанне.*

Глибокий релігійний дух переповнює більшість поетових творів. Він

підкріплює їх медитативні та суспільно-громадянські концепції, живить їх такою духовною плоттю, від якої строфи стають несхитними, крицево міцними:

*Вчини мене бичем Твоїм,  
Ударом, вистрілом, набосм,  
Щоб залишивсь хоч чорним дим  
Над неповторною добою*

*Твоїм бичем вчини,  
Щоб басаманувати душі,  
Щоб захитать і знову зрушить  
Смертельний час дичавини!*

Хоч, правда, в Маланюка можуть природно звучати й інтонації іншого пафосу:

*Призиваю поміч Господню  
На убоге моє ремесло –  
Ось безодня кличе безодню  
І зло породжає зло.*

*І зло бушує, як повінь,  
І зло поглинає світ...  
Поможі мені лезом любови.*

Уся Маланюкова поезія від першої збірки і до останньої просякнута релігійністю, самобутньою молктовною енергією українця. Його епістолярій, а на сьогодні масмо опубліковано ще небагато, зокрема листи до Н.Лівицької-Холодної та О.Сембай-Галицької, по своєму відкриває й пояснює джерела релігійності його лірики. Читаємо листа до Н.Лівицької від 27 лютого 1924 року: “Моліться за мене, за душу грішну мою, за скалічене серце моє, за змордоване життя” [3, 246].

Лист у молодому віці... Саме о цій порі Маланюк, що зазнав поразок як Великий Воїн при українських визвольних змаганнях, як людина і поет, що втратив Батьківщину, переживаючи страшні хвилини самотерзань і тяжких докорів зусібіч, природно, шукаючи порятунку, міг впадати в ідеалізм. Але Маланюків ідеалізм при його суворо діалектико-матеріалістичних поглядах ставав не тільки хвилиною запомогою, а значив для нього

далеко більше: він був для поета високою християнською мораллю. Маланюк вірив душею. Уже на схилі літ поет пише О.Сембай-Галицькій: “Велика сила молитви. Сила духу, що все перемагає – всякі диявольства матерії, всякі сатанізми “атомів” і *таке* інше...”

Господь хай нас має в сфері своєї опіки. Господь хай винагородить Вас і Вашу родину. І якщо цей світ не сяк-так тримається, то лише завдяки суммі добра, що його творять поодинокі праведники – ті, що рятували Содому від заглади, коли їх забракло, то...” [4, 167].

Це лист від 2 лютого 1958 р. – рівно за десятиліття до смерті поета. Власне, в цей час Маланюк написав свою знамениту “Молитву”. Жанр молитви у його творчості посідає суттєве місце і обумовлюється не “прагматичне” естетичною потребою, а внутрішнім голосом його душі. В поетових молитвах почуття будить високі пориви. Трактуючи трагічні катаклізми доби, він бере на себе суддівські функції, пророчо-апостольські обов’язки (“Я – кривавих шляхів апостол” або, скажімо, “На хресті слова розіп’ятий, цвяхами літер...”).

Гірка українська історія вселяла Маланюкові право говорити про українського Пророка. Покликаючись на історичний досвід інших народів, він чекав українського Мойсея, вірив у нього: “Наш хмурий Бог нас вивів і покинув, Без Мойсея послав нас в туман. Ми кленемо вже навіть ту годину, Коли приснився сон про Ханаан”.

Як бачимо, у свої зізнання, у поетичну сповідь Маланюк заангажує містичну атрибутику, яка на матеріалістичному тлі “сюжету” відіграє психологічну роль, “зобов’язує” нас даний “сюжет” сприймати в розширених категоріальних поняттях.

У листуванні, як і в поезії, засвідчується, що з літами молитва для Маланюка стає все більшою потребою. Двадцятого березня 1961 року він адресує О.Сембай-Галицькій листа: “Люба Оксано, в міру моїх сил і моєї (дуже недоско-

найменче, рано щодня і в неділю в церкві – молюсь за Вас. Вірю, що Бог не допустить зла до Вас і до Вашої родини” [4, 106].

А перед цим: “Коли матимете сили, час і бадьорість духа, – помоліться за мене” [4, 95]. Або ж: “... тільки ласка Божа й молитви близьких... рятували мене” [4, 96]. За п’ять років до останніх хвилин життя: “Живу лише в неділю (церква) та рано й вечор – підчас молитви” [4, 124].

Послідовність Маланюкової релігійності в листах наскрізна: “Я вчора мав Причастя – і був дуже радісний і щасливий цілий день” [4, 141].

Хвилини такого піднесення будили в ньому потребу праці. Вона була його насолодою. Кажучи Франковим виразом, він трудився “у поті чола” і вибудовував нові великі творчі плани. Та часто підступали сумніви, страх, що не встигне їх зреалізувати. І ці передчуття диктувалися Вищою Силою:

*Буває мить – хтось вимовить ім’я  
(А тиша ще шумить безмежним морем)  
Ніхто не гляне і не заговорить  
Лише діткне плеча.*

*І раптом я  
Відчую – хто, відчую і побачу:  
То ангел смерті.  
Простий, мовчазний,  
Поважно зосереджений. Неначе  
Виконує щоденний труд тяжкий.*

*Тоді він очі стомлено зведе  
І я зобачу запит в них і вирок,  
І смуток, що в незнане поведе  
Нечутною ходою потаймиру.*

*І аж тоді здригнуся і збагну,  
І не тому, що буде суд і кара.  
Схляючись в останню тишину,  
Пролебедію: зачекай, не зараз!*

Цей перший ангел смерті явився поетові 1965 року. Наставав уже той час, коли Маланюка переслідувало його ж таке питання: “Чи не надходить мить?” На жаль, вона таки надходила. Листи О.Сембай-Галицької тоді були бальзамом

на душу, на його зболене серце.

Та, врешті, у будь-який час їхнього листування відчуваємо найщирішу поетову сповідь. Він у своєму житті все мав: і славу Воїна армії УНР, і визнання найбільшого поета української еміграції, зазнав і дорікань за одне і друге з боку різних партій і груп. Не мав лише найзаповітнішого – чого найбільше жадав, для чого жив і трудився, за що боровсь – не мав рідної незалежної держави. Залишалося крізь усе життя іти сурмачем “повстань майбутнього”. Ховатися в сентиментальному патріотизмі “за Мазепу й Крути”, “за набої у стінах Софії” для Маланюка означало скласти руки і “ждати волі”. Але ж воля сама не приходить. Від дійсності, однак, не втекти. Українська етнічна історія – це історія поразок, а якщо були у ній і перемоги, то, на жаль, лише на час короткої втіхи. Двадцяте століття продиктувало суворі свої умови, за яких, він каже, “нам залишилась лише Молитва – наша єдина зброя беззброєного народу в цій страшній добі всесвітнього божевілья й самозгуби” [4, 43].

Але чи це та сама молитва, якою поет молився раніше: “Дайте ж нам ту твердість. Ту вперту. Боже, ту крицеву твердість і, коли ми – залізо ще м’яке, – хай молот Твій гатить по наших тілі...” Лише так виживе народ і нове покоління “узріє Україну”.

На схилі віку Маланюк мовби політично “поміркуваний”, його реалізм суворіший, а молитви дещо інші. Міфологема Богиня-Мати, що, по суті, є домінуючою в українському етносі, з поезії Маланюка не зникає і тепер. Навпаки, з досвідом літ набуває своєї історіософічної багатозначності. Якщо раніше поет відверто протистояв історії, не згоджувався з нею, то тепер, хоч не втрачена надія на державність, в його поезії категоричність голосу майже відсутня, немає як колись різких контрастів. Він робить висновок: “тільки вічністю міряти час” і бачити її “блакить бездонну”.

Непокірний і бунтівливий Маланюк тепер заспокоював себе і заспокоює інших. “Сатанинська доба, – пише він О.Сембай-Галицькій, – в якій нам судилося жити, вимагає міцних нервів на кожному кроці і в кожному хвилину. А ми – нашим вихованням, вдачею і “старомодною” етикою та “етикетою” – мало до цієї доби надаємося. Ми майже безбронні.

І це, власне, є те, що часом наше (а моє зокрема) життя висить на волосинці молитви лише” [4, 92].

Зацитовано листа від 21 жовтня 1959 року. А трохи більше, ніж через три місяці, лист майже співзвучних інтонацій: “... все ж людина може перемогти в собі егоїзм – за поміччю Божою, розуміється. Бо без нього людина спадає до рівня тварини – як це тепер бачимо в цім чудовім “прогресивнім” і “комуно-демократичнім” (не розбереш) світі” [4, 93].

Полишимо збоку Маланюків ідеологічний публіцизм (це тема іншої розмови), а візьмімо до уваги релігійно-християнську, етнічну лексику та фразеологію. Маланюк, як кожен великий український письменник – Скворода, Шевченко, Куліш, Франко, Нечуй-Левицький, Леся Українка – знав Святе Письмо, розумів, що найвищим творінням людського духу є Біблія.

Біблія як високомистецька пам’ятка за своєю композиційно-жанровою стилістикою складається із легенд, притч, ритуальних, правових, морально-етичних правил, із міфів, переказів, медитацій, пісень, інвектив тощо, майстерно зінтерпретованих. Отже, вона завжди для майстрів великого формату залишалася не тільки джерелом духовним, але й естетичним.

Евангельський мотив в українському письменстві почався зі “Слова про закон і благодать” митрополита Іларіона і вже ніколи не був відсутнім у будь-якій літературній епосі.

У 1923 році молодий Маланюк по-біблейськи метафоризує назву свого блискучого твору “Евангеліє піль”:

*Померлих піль пустельний подих,  
Глухого вітру тропарі.  
Просто? Господньої господи  
Крізь рівний обрій зісірів.*

А далі:  
*Знову Біблія літа розкрила  
Сторінки заколосених піль.  
Легкий вітер напружує крила  
Гнати леготом золото хвиль.*

У цьому ж таки часі Маланюк пише поезію “Творчість”, яка розпочинається словами: “Побожно буду жати жито з колоссям вже достиглих слів”.

Зрозуміла ідейна спрямованість, неприхована релігійна лексика. Поет у своїй ліричній сповіді перед втраченою рідною землею, у дяці перед Богом. Колосся його “вже достиглих слів” – це теж ласка Божа, це його важке і “солодке ярмо”.

Як на моє сприйняття такого сенсу Маланюкових віршів, то аналогія, що асоціюється з останньою книгою Мойсеєвого п’ятикнижжя “Повторення Закону” (“Второзаконня”), яку Маланюк не тільки добре знав, а й часто любив цитувати. У “Повторенні Закону” є блискучий зразок молитовного вірша “Слухай небо, а я говоритиму, І нехай почує земля мову уст моїх! Нехай ллється наука моя, мов той дощ. Хай тече, як роса, моя мова. Як краплі дощу на траву, Та як злива на зелень”.

Мойсеєва передсмертна пісня, що була благословенням ізраїльським племенам і була його болем за долю та важку історію його народу, є своєрідним духовним опертям молитовної Маланюкової лірики. Правда, є інша площина цієї лірики, сказати б, конфліктуюча із повчаннями Мойсея. Мойсей навчав: “Якщо будете виконувати Господні накази, то посядете Обіцяний Край”; “Благословення тим, хто слухається Господа!”

Він приймає Мойсеєву науку, але в Маланюків біль за свій народ і за свою історію вривається інший, не такий елегійний голос, як у старозавітного пророка. Голос Маланюкової доби – це розпач:

гійний голос, як у старозавітного пророка. Голос Маланюкової доби – це розпач:

*Кінець. Тебе вже полонив  
скажений гул. Вже ризи ділять  
Твої полив’яні лани,  
Червене муками Поділля.  
Вже осінь застелила все.  
І Бог за хмарами не чує,  
Як ворог по степах кочує  
Й отари орд своїх пасе.*

Але чи це гріховність Маланюкова (“Бог за хмарами не чує”), чи пекуча реальність? Очевидно, так собі ставив питання й сам поет, коли писав Сембай-Галицькій вже зрілого-зрілого свого віку (17. VI. 1958 року). “Хвала Богові! Ми маємо одну певність, одну молитву, один символ віри: Христос Воскрес. Це єдиний наш щит в цій страшній добі, коли безкарно шаліє сатана... Не знаю, чи мої гріховні уста сміють шепотіти безгріховні молитви, але роблю то щодня” [4, 84].

Зіставмо поетичні Маланюкові інвективи та епістолярні слова зізнаць. У непоодиноких випадках, безумовно, відчуємо суперечність. Як її спростувати? А спростування зайві. Поезія має свої норми, свої закони. Парадоксальність теж їй “на руку”. До того ж, релігійна догматика у більшості Маланюкових віршів очевидна, і найчастіше вона не контрастує з такими його зізнаннями, як маємо у листах до Сембай-Галицької. Наведемо ще кілька прикладів:

“... со чади! Воістину Воскрес... Завжди кажу: відчуття (й потреба) природи – то вже близький шлях до Бога. Тим то страшне тут духове життя, що люди не відчують природи, ані не мають потреби її. Тому й Бог для них якби не існує” [4, 115].

Або такий:

“Начало премудрости є страх Божий”, – каже Святе Письмо. – Але тому, що наші люди переважно мають лише страх диявольський, то вони опановані глупотою” [4, 134].

“Сюжетуючи” саме таким напря-

мом, не випадає не згадати по-своєму дуже колоритну статтю Юрія Барабаша “Український Єремія (Євген Маланюк: парадигма антималоросійства)” [5, 15-24]\*. Малоросійським Єремією, якби й не називав себе Маланюк із своїх молодечих літ, то так би охрестили його літературознавці на підставі аналізу поетових творів.

“Плач Єремії” за “Святим Письмом” – це плач про падіння Єрусалиму, плач над страдницьким і понівеченим народом. “Поверни нас до Себе, о Господи, – і вернемось ми, як давніше було! – молитесь пророк Єремія. – Хіба Ти цілком нас відкинув, прогнівавсь занадто на нас?..”.

Хіба ж не про це йдеться у Маланюковій поезії, починаючи від збірки “Стилет і стилос”, крізь збірки “Земна Мадонна”, “Земля й залізо” та інші, коли він історіософічно осягає долю України в її страшній недолі:

*Та тільки проклинають, та плакать,  
Та пружить зламане крило,  
Що здохле вже здола балакать,  
Є переконаним хахлом,*

*Що вже носить краватку вміс  
І славить Маркса вже ... А ти,  
Малоросійський Єремія,  
Ще блимай відблиском мети!*

У названій статті Юрій Барабаш влучно зазначив, що означення “малоросійський” поет уживає стосовно самого себе і що воно видається навіть недоречним, якщо його не сприймати в іронічному підтексті авторської самохарактеристики. Це так, бо о порі написання цього твору формула Маланюкового художнього мислення в основну свою смислову домінанту вмикала мову

\* Хочу привернути увагу до надзвичайно цікавих спостережень видатного українського вченого, який проживає у Москві, над творчістю свого земляка-слобожанця. До цього годяться й інші Барабашеві розвідки: “Під знаком кривавого лихоліття” [6, 106-123]; “Варязька сталь”, “Візантійська мідь” та “Азійська пика”: Євген Маланюк і Євген Гумельов” [7, 13-17].

*Стрибати в гречку – тільки й щастя,  
Щоб в корчах зради завмирать –  
Це ти, пусте, неплодне тряся,  
Ти, Пріська гетьмана Петра.*

Якщо Єремія плаче у молитвах над сплюндрованим Єрусалимом, то Маланюк докоряє понівеченій Україні, – може сказати читач. Річ, власне, в тому, що Маланюкова любов до України розкривається через протилежний контекст. Вона з розпачу, з гіркого болю. Хоч саме цим часі, тобто у ті ж 20-ті роки, поет до неї молився й по-іншому:

*Можна смерть лише смерть здолати,  
Тільки в цім таємниця буття.  
І зерно мусить вмерти, щоб дати  
В життєдавчому житті – Життя.*

Релігійні мотиви лірики Євгена Маланюка надзвичайно багаті за спект-

ром звучання і, безперечно, вартують окремого монографічного дослідження. Коментуючи листи Маланюка під кутом зору його етнічно-релігійної світоглядності, ми лише торкалися тих нюансів релігійної поезії, що співзвучні поетовому епістолярію.

1. *Войчишин Ю.* Ярий крик і біль тужавий. – К., 1993.
2. *Одарченко П.* Українська література. Збірник вибраних статей. – К., 1995.
3. Матеріали до історії літератури і громадської думки. Листування з американських архівів 1857-1933. – Нью-Йорк, 1997.
4. Весна на віки. Листи Є.Маланюка з нашої переписки. 1953-1968. Оксана Сембай-Галицька. – Детройт-Мічиган, 1997.
5. Слово і час. – 1997. – № 1.
6. Сучасність. – 1997. – № 5.
7. *Маланюк Є.* Література. Історіософія. Культура // Матеріали міжнародної наукової конференції, присвяченої 100-річчю від дня народження Євгена Маланюка. – Кіровоград, 1997.

## РЕЦЕНЗІЇ, ОГЛЯДИ

## БАГАТСТВО ІНТЕРПРЕТАЦІЙ

**Шевченко. Франко. Стефаник: Матеріали Міжнародної наукової конференції. – Івано-Франківськ: Плай, 2002. – 498 с.**

Як зазначено в анотації цього видання, у книзі публікуються доповіді й повідомлення названої конференції “Кобзар. Каменяр. “Покутська трійця”, що була, організована Прикарпатським університетом ім. Василя Стефаника. Отже, матеріали згруповані відповідно в трьох розділах, найбільший третій, стефаниківський, у якому, на жаль, іншим членам “Покутської трійці” пощастило менше: у збірнику є лише одна стаття Ірини Хоцянівської та Ніни Осьмак, в якій здійснено цікаве типологічне порівняння новел В.Стефаника “Скін” і М.Черемшини “Дід”.

Збірник, справді, відзначається багатством інтерпретацій, сміливим пошуком авторів нового бачення української літератури, зокрема геніїв Тараса Шевченка та Івана Франка, могутнього таланту Василя Стефаника. По суті, кожна стаття відзначається цікавими підходами до творчості письменників, виявлення в них художньо-образних, естетичних, ідеологічних аспектів, які або обминалися в минулому в силу політичних обставин, або ж не інтерпретувалися через їх, скажімо, “табуїзованість” підрежимним літературознавством. Наприклад, вважати В.Стефаника модерністом тоді було величезною “ересю”. Втім, про все це можна б і не говорити, коли б ця вкрай негативна ситуація не гальмувала природний розвиток науки про літературу, що, зрештою, відчувається й до сьогодні: з одного боку, ми є свідками в певній мірі ще не повного опанування теоретичної світової думки, а з іншого, – некритичного переймання і перенесення її на наш, український ґрунт, натягання теоретичного штампу на окремі постаті, як це, наприклад, робить Джордж Грабович в інтерпретації Т.Шевченка, спотворюючи його.

Збірник відкривається статтею В.Кононенка “Шевченкові архетипи”. Зосереджена увага на найголовнішому в образній системі поета – на естетично-змістовому образі-архетипі, який є “носієм” концептуального бачення Т.Шевченка – художника слова, мислителя і т.д. Бачення багатогранного, проникливого, втіленого в образах-архетипах, якими поет, на слухну думку автора, визначив їх роль і місце “не лише щодо конкретики поетичного твору, а й щодо національної і людської сутності загалом” (с. 18).

Публіцистично гостра стаття Т.Салиги “Шевченко і ми (до 187-річчя від дня народження Шевченка і 140-річчя з дня смерті)”, політично націлена на, сподіваємось, тимчасові аберації в сприйманні Шевченка в світі – російському чи американському, а також на утвердження, все ж таки, нашої візії поета, який створив і творить нас українцями. У збірнику є ще одна стаття Т.Салиги, але про неї пізніше.

У першому розділі збірника В.Матвіїшин розглядає “Європейське мистецтво у творчій рецепції Тараса Шевченка”, В.Качкан – шевченкіяну Богдана Лепкого, Є.Нахлік – історіософічність поезії Т.Шевченка. Ці статті, знову ж таки, цікаві наведеним тут широким матеріалом та його трактуванням.

Шкода, що цей розділ вийшов найменшим. Адже сучасне шевченкознавство, без сумніву, потребує активізації.

Більш обширний другий, франкознавчий, розділ відкривається статтею Т.Салиги “Іван Франко. Погляд із третього тисячоліття (до 145-річчя від дня народження)”, теж не позбавленою публіцистичної гостроти. Автор з добрим умінням вичленює проблеми, особливо актуальні в сучасному франкознавстві, наприклад, проблеми світогляду або ж питання рецепції Франка “світом”, який не хоче знати або й не приймає нашої

культури, але водночас паплюжить нас своєю зверхністю, внаслідок чого ми майже годимося з вигаданою нашими недругами “меншевартистю”...

У стислій рецензії фактично неможливо охопити всі наукові аспекти збірника. Тому обмежимося найстислишим і, очевидно, неповним оглядом проблематики статей, автори яких виявляють свої традиційні наукові зацікавлення. Так, Л.Рудницький, вірний темі українсько-німецьких літературних зв'язків, досліджує проблему Франка і Кляйст, М.Ільницький – фавстівський мотив у Франка і з продовженням теми в Ольжича та Хвильового (ця тема досить широко розвинена в його статті, опублікованій у “Сучасності”), Б.Криса – християнство як культурно-духовна традиція в українській літературі, звісно, з акцентом на творчості Франка. О.Слоньовська шукає містику в творах Франка “Від “Зів'ялого листя” до “Похорону” (це назва статті, в якій цікавий власне філософський та біографічний “ухил” у висвітленні вказаної проблеми); про знамениту збірку інтимної лірики пишуть М.Ільницький, також Ю.Клим'юк, зокрема, у світлі “Фольклорних жанрів лірики Івана Франка” (назва статті). Л.Тарнашинська розглядає психологію творчості в теоретичному розвитку проблеми в працях Івана Франка, Богдана-Ігоря Антоновича і Юрія Липи як “нової дійсності” або “нової реальності” (в Антоновича “окрема дійсність”, Ю.Липи – “нова ясність”), тобто естетичної реальності, створеної митцем; проблему автор статті ставить у контекст європейської психологічної школи. В.Працьовитий трактує “Сон князя Святослава” як драму-казку в світлі романтики княжих часів. Увагу Р.Голода привернули “елементи натуралізму” в оповідних прозових формах Франка та Стефаніка, Г.Марчук – сатиричні жанри західноукраїнської літератури на зламі ХІХ-ХХ ст., А.Ковальчук – морально-етичний вимір людини крізь призму антитези добро-зло в “кримінальній” прозі Франка.

Таким чином, навіть певна тематична “строкатість” не стала на перешкоді авторам засвідчити незаперечне прагнення показати нині Франка в нових теоретичних підходах до його творчості. Висловлені вище критичні міркування щодо “використання” західної філософсько-літературознавчої теорії цих авторів не стосуються, адже тут виступили досвідчені науковці.

Останній, стефаніківський, розділ також тематично розмаїтий. Головна його ідея – показати Стефаніка великим Майстром Слова новаторського, який, без перебільшення, випередив свій час. Автори переконливо показують “незвичність” Стефаніківського слова як з погляду його експресії, так і формозмістових відкриттів, що їх дехто з сучасників й не завжди міг до кінця зрозуміти і належно оцінити їх вагу, що, звісно, переростала рамки національної літератури. Автори ніби по цеглинці вибудовують цікаву споруду, “архітектоніка” якої підкреслює наше розуміння Майстра, який донині дивує своїм естетичним світом, своєю світобудовою, що постійно вражає читача цим у багатьох відношеннях дуже зболеним світом, але напрочуд пройнятим великою любов'ю до людини, часто прихованою, непоказною і, тим більше, вражаюче щирою. Між іншим, хто нині, маючи на увазі стефаніківські традиції, здатний на таку любов? Перепрошую читача за цей риторично-запитальний відступ – так прийшлося до слова.

Отож стислі анотації вміщених тут статей.

С.Хороб висвітлює есхатологічний тип художнього мислення новеліста, Л.Рудницький “вписує” письменника в англійський світ через рецепцію його в США і Канаді, а спроби співставити творчі пошуки й відкриття українського письменника з західними робить Л.Сенник. Я.Поліщук розглядає Краків як “естетичну школу” новеліста, Н.Мафтин – специфіку новелістичного мислення, Л.Голомб – міфологему шляху, С.Микуш –

поетику жанрової структури, І.Московкіна – феномен сміху в “маленьких селянських трагедіях”, М.Лесюк – літературну мову Стефаніка, О.Слоньовська – міфологію кольору, Я.Гарасим – етнестетику новеліста, Я.Баран – відтворення прагматичної функції в німецькому перекладі “Палія”, Ю.Безхутрий – моделі світу в Стефаніка і Хвильового, В.Качкан – проекції Б.Лепкого на В.Стефаніка, Марта Хороб – стефаніківський трагізм у авторській свідомості В.Мастерової, В.Погребенник – антимилітаризм і патріотизм письменника. “Дитячу пригоду” аналізують як образно-поняттєву модель світу (В.Барчук) і як психологію біхавіоризму (О.Цівкач та А.Томчак). Р.Піхманець розглядає художньо-психологічні механізми виникнення естетичної реакції від новел Стефаніка, Б.Мельничук – творчі

взаємини з буковинцями, М.Хмелюк – з митцем В.Касіяном, Л.Оболянська – образ новеліста, створений Б.Бойком.

Ще одна думка – на завершення.

Очевидно, українське громадянство в боргу перед Майстром. Досі не здійснено повного видання його творів. Як би не було важко, це слід зробити якнайшвидше. Гадаю, що це зобов'язаний здійснити Прикарпатський університет ім.Василя Стефаніка. Кафедра української літератури має кваліфіковані кадри. Обговорюваний збірник, у якому багато авторів із цього університету, – підтвердження сказаного.

Збірник цікавий, творчий. Він приверне увагу наукової громадськості. Очевидно, його слід вважати як один із можливо, майбутньої серії систематичних досліджень такого типу.



## МОВА В АСПЕКТІ КУЛЬТУРИ

Кононенко В.І. Мова. Культура. Стил: Збірник статей. – К. – Івано-Франківськ, 2002. – 460 с.

Названа книга є вагомим внеском ученого у дослідження різних аспектів української мови: структурних, семантичних, стилістичних, етнологічних, дискурсивно-художніх.

Уже сама її назва і жанр (сукупність статей є лінгвістичним узагальненням поглядів дослідника на мову у різних її функціональних виявах і, на нашу думку, сприймаються як вибрані праці) свідчать про різносторонність наукових зацікавлень В.І.Кононенка, а також про вміння синтезувати, розглядаючи мовні явища крізь призму інтерпарадигматичності. А кожна парадигма – це певний погляд на ситуацію, оприявлення імпліцитних глибинних зв'язків між явищами; це нові мотиваційні канали, що аналізовану ситуацію, образ по-новому синтагматизують, а в узвичаєних референційно-ідентифікаційних й аксіологічних моделях порушують стереотипну представленість.

Як свідчить сам автор, “у збірник увійшли статті з української мови й лінгводидактики..., написані впродовж тридцяти п'яти років” (с.7). Такий часовий відлік – переконливий аргумент для певного підсумку наукових здобутків, викристалізування мовознавчих концепцій, прекрасна теоретична база для подальших наукових розробок як самого вченого, так і його послідовників (студентів, аспірантів, пошуковців) – усіх, хто цікавиться актуальними проблемами функціонування української мови.

Підкреслимо: хоча представлена праця – лише частина зробленого відомим мовознавцем, у ній виявляється важлива риса дослідника – бачити мовне явище у сукупності багатьох зв'язків і відношень (зокрема й імпліцитних), проектувати його (з метою повноти розкриття функціонального навантаження) у русло

найновіших концептуальних вимірів.

Книга складається з восьми розділів:

I. Українська мова в контексті культури

II. Речення і текст

III. Синтаксис і стилістика

IV. Фразеологія і образ

V. Художнє слово

VI. Мовостиль перекладів

VII. Видатні діячі культури і мова

VIII. Етнолінгвістика і лінгводидактика

Хоча кожен із розділів й відбиває актуальну мовознавчу проблему, все ж першим автор виділив “Українська мова в контексті культури”. І це не випадково. “Проблема взаємодії мови і культури, впливу етнокультурних, етнопсихологічних, етносоціальних чинників на мовні процеси викликають в останній час посилений інтерес з боку як мовознавців, так і вчених інших галузей знань – культурологів, етнологів, психологів, філософів, фольклористів, міфологів” [с.11].

Культура як система динамічних програм комунікації, як виразник і акумулятор різнотипних “знань, навиків, норм та ідеалів, зразків діяльності та поведінки, ідей і гіпотез, вірувань, соціальних цілей і ціннісних орієнтацій” [1, 527] нерозривно пов'язана зі словом (з мовою).

Без мови немає культури. Адже слово сприяє вираженню психічно-емоційного стану людини, здатне закріплювати й декодувати аксіологічні доміанти, реалізувати різноманітні функціональні перспективи: комунікативну, когнітивну, виховну, соціально-орієнтаційну і, звичайно, культурологічну, ще не достатньо проартикульовану мовознавцями.

Спрямованість слова до світу інших слів та у світ речей, закодованість у ньому різних сутностей – власне мовно-системних, предметно-відображальних, логі-

ко-психологічних, комунікативно-прагматичних – сприяє тому, що зміст цієї центральної лексичної одиниці має комплексний характер. Він однаковою мірою може розкриватися крізь призму різного проблематичного наповнення: змісту і форми, значення і смислу, парадигматики і синтагматики тощо. Однак, який би вимір не виділявся у слові (інтелектуально-когнітивний, ідеологічний, емоційний та ін.), який би ракурс розгляду (граматичний, лексичний, прагматично-комунікативний) не був би домінантним при його аналізі, – знання про певну лексичну одиницю, підводить автор до думки читачів, буде рельєфнішим, глибшим, збагаченим важливою інформацією про особливості функціонування мови, про її онтологічні характеристики, якщо це слово буде представлене крізь призму співвідношення “мова – культура”. З таким підходом дослідника не можна не погодитися.

Особливістю репрезентованої книги є те, що, хоча кожен розділ має “свій” предмет аналізу, декілька важливих лінгвістичних проблем є наскрізними в ній, насамперед ті, що пов'язуються з поняттями *дискурсу, ключового слова, картини світу, оцінки, внутрішньої форми слова* (зокрема яскраво це виражається у першому й останньому розділах, які становлять своєрідне смислове обрамлення книги).

Така концептуальна вибудова матеріалу пояснюється, на нашу думку, намаганням автора розглядати мовні явища не ізольовано, а в контексті з іншими, виявляючи в ньому імпліцитні виміри. Так, дискурс як “зв'язний текст у сукупності з екстралінгвістичними – прагматичними, соціокультурними, психологічними та іншими факторами, текст, взятий у подієвому аспекті” [2, 136] дав змогу дослідникові глибше аналізувати не тільки референційні значення слова, але й імплікаційні; “насихуючи” слово “фразовими валентностями” (І.Штерн), збільшувати в ньому кількість інференцій: загальнозначущих і тих, що не мають

стабільного семантичного компонента – “не є обов'язковими” [3, 13].

Дискурсивний вимір слова дозволив авторові переконливо показати функціональне навантаження ключових слів (у власне текстуальному і в культурно-ментальному просторах – с. 21, 47, 308, 316, 388-389 та ін.), довести, що “ключові слова з виразним національно-культурним забарвленням, передовсім ті, що містять рудименти ще міфологічного мислення, “притягують” до себе інші компоненти тексту, істотно позначаються на його метафоричній, образній структурі; відбувається процес їх включення не лише в текстову комунікацію, а й у соціокультурний контекст” (с.21).

Ключове слово – це той стрижень тексту, який виступає його смисловою домінантою, те, що оприявлює фокусування внутрішньотекстових відношень, розкриваючи буття тексту. Залежно від вибору цього слова інакше конкретизується і весь “підтримувальний” словесний ряд, по-іншому вибудовуватимуться і моделі співвіднесеності образів, що “мають синкретичне словесно-зорове буття” [4, 116].

Ключове слово сприяє розкриттю особливостей національного світосприйняття, через таке слово великою мірою оприявлюються оцінні доміанти народу, розкриваються стратегії його естетизування, характер формування інтерсуб'єктивно значущих змістових категорій народної культури, відбиті в ній ментальні, моральні стереотипи...” [5, 5], символічна система, “космологічні, міфологічні уявлення і вірування” [5, 5].

“Утворення текстових єдностей як цілісних континуумів на основі етнічно орієнтованих одиниць, – підкреслює В.І.Кононенко, – може послугувати розширенню зв'язків між окремими надфразними угрупованнями” [с. 31], “створюється закінчена етнолінгвістична вісь текстового простору” [с.31].

Ключове слово – своєрідний смисловий скріп, тому ідея автора про “етнолінгвістичну вісь” є, на нашу думку, особ-

## ГРУНТОВНЕ ДОСЛІДЖЕННЯ\*

ливо перспективною, бо сприятиме заповненню багатьох етнолінгвістичних “ла-кун”, настроюватиме дослідників на “уні-версальне” бачення етнокультурної дійсності (взятої не лише у формі конкретного тексту). Дискурсивний підхід при аналізі мовних явищ дав змогу глибше проаналізувати внутрішньоформне навантаження окремих мовних одиниць (лексем, фразем), виявити їх оцінний характер.

Розгляд оцінки як етнолінгвістичної категорії – це акцентування на індивідуально-психологічних властивостях сприйняття довколишнього світу і опрідметненні їх у слові, в результаті чого розкриваються оцінні ідіостильові авторські координати (якщо йдеться про художній текст) чи окреслюються оцінні параметри мовної картини світу певного народу (у книзі В.І.Кононенком послідовно зіставляються поняття “українськість” і “оцінність”, оцінка характеризується як засіб індивідуалізації та експресивізації мовної картини світу).

Ми звернули увагу лише на деякі аспекти наукового доробку автора, представлені у його праці “Мова. Культура. Стиль”.

У колі наукових зацікавлень Віталія Івановича Кононенка – і мова перекладів (зокрема Біблії), і зіставно-порівняльне вивчення східнослов'янських мов, і словесні символи у структурі фразем, і лінгвостилістичні характеристики окре-

мих поетичних систем. Та все ж, на нашу думку, особливо цікавим для читача, сприйнятим по-новому (в руслі сучасних вимог часу й актуальних наукових парадигм), буде знайомство з етнолінгвістичними за-садами вивчення української мови. Адже “українська мова репрезентує досить потужний потенціал національно-культурних компонентів, що виявляють себе як у словниковому реєстрі, так і в контекстно зумовлених ситуаціях. Глибоке і всебічне вивчення етнолінгвістичних одиниць і текстів відкриває додаткові можливості для опрацювання проблеми взаємодії мови й історії, мови і народної культури” [с. 447].

Книга В.І.Кононенка – вагомий внесок у розробку багатьох актуальних проблем сучасного мовознавства.

1. Новейший философский словарь. – Минск: Интерпрессервис, 2001.
2. Арутюнова Н.Д. Дискурс // Лингвистический энциклопедический словарь. – М.: Сов. энцикл., 1990.
3. Падучева Е.В. Акцентный статус как фактор лексического значения // Изв. АН. – Сер. лит. и яз. – 2003. – Т. 62. – № 1.
4. Лотман Ю.М. Текст как смыслопорождающее устройство // Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. – М., 1996.
5. Толстые Н.И. и С.М. О словаре “Славянские древности” // Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти томах. – Т. 1. – М., 1995.

**Степан Хороб. Українська релігійна драма кінця XIX – початку XX століття: проблематика, жанрово-стильова своєрідність. – Івано-Франківськ: Плай, 2001. – 144 с.**

Через доволі очевидні історичні причини драматургія і театр займають другорядне місце в історії української культури. Це твердження якнайбільше стосується української релігійної драми, що бере свій початок у ранні, ще дохристиянські часи Київської Русі. У зв'язку з несприятливими умовами впродовж усього процесу розвитку цей жанр мав мало можливостей для розвою і процвітання. Яскравим прикладом цього є період радянської влади в Україні, коли всілякі вияви релігійного духу і християнської творчості зазнавали ідеологічних утисків, цензур і навіть переслідувань.

Степан Хороб, автор багатьох досліджень про українську драматургію і театр, у своїй новій монографії дає ретельний і всебічний аналіз феномену української релігійної п'єси, досліджуючи водночас її коріння, типологічну близькість із християнською драматургією Заходу. Йому вдається встановити переконливий і правдивий шлях тонкої тривалості жанру, його стильову своєрідність в історико-літературному і театрално-культурному процесі України. Він торкається різноманітних теорій, що стосуються походження і стильових характеристик українського релігійного театру і християнської драми, повністю не охоплюючи жодної, але розсудливо наголошуючи на окремих елементах, вибраних з кожної. Важливо, що все це науковець здійснює в межах загального європейського контексту, що робить його працю

грунтовною і, по суті, сприяє входженню до координат сучасного літературознавства.

Степан Хороб у двох розділах монографії розглядає виключно християнські п'єси українських авторів, центральну групу з яких становлять представники Львівського літературно-мистецького угруповання “Логос” – письменники і водночас греко-католицькі священники, які зробили значний внесок у відродження жанру української релігійно-християнської драми під час перших десятиліть XX ст. Одним із чільних членів цього об'єднання був Григор Лужницький, який чи не найзусебічніше художньо трансформував мотиви, образи і сюжети з Нового Заповіту, а також стародавні релігійно-історичні легенди, не припиняючи цієї праці, навіть перебуваючи у вимушеній еміграції у США. Автор рецензованої розвідки аргументовано досліджує його спадщину та драматургічні твори попередників і сучасників Григора Лужницького – Лесі Українки, Панаса Мирного, Спиридона Черкасенка, Василя Мельника-Лімниченка, Остапа Грицаця, Богдана Куриласа, Кирила Студинського та ін. Багато імен драматургів і їх творів дослідник вводить до наукового обігу вперше.

Ще кілька позитивних оцінок нової монографії Степана Хороба. Насамперед він простежує тяглість християнської традиції в українській релігійній драматургії, починаючи від Якуба Гаватовича й Іонікія Волковича, та завершуючи сучасними українськими авторами – Василем Босовичем і Марією Віргінською. Крім того, дослідник, зважаючи на те, що Біблія дуже часто стає творчим імпульсатором художників слова, послідовно ви-

\* Перекладено за виданням англomовного нью-йоркського журналу “Ukrainian Cvatery” (2003, №2).

являє драматургічні елементи у Святому Письмі й можливість їх розвитку чи творчої трансформації українськими письменниками. І нарешті, Степан Хороб щасливо оминув спокусу, що неодмінно супроводжує дослідника таких тем і проблем, – розкриття історичних, суспільних, теологічних, політичних та ідеологічних обставин у творчому побутуванні релігійних жанрів літератури, зокрема християнської драми. Він лише ледь окреслює загальне історико-суспільне тло і виключно зосереджується на ідейно-естетичному аналізі релігійної драматургії, її поетиці та сценічності. Словом, івано-франківський дослідник уміє надати стислий, проте всебічний огляд надзвичайно нехтуваної частини української культурної історії.

Зрештою, його монографія є дуже цінним внеском до зростаючого числа вчених-дослідників української драматургії і театру, його теорії та історії (Лариси Залеської-Онишкевич, Людмили Дем'янівської, Валер'яна Ревуцького, Лариси Мороз та ін.).

Переконливий літературознавчий і театрознавчий аналіз української релігійно-християнської драматургії, здійснений Степаном Хоробом, є вдячним матеріалом як для науковців, так і для рядових читачів. Ця невелика, ошатно видана книга містить багато фактів та ідей, які обов'язково стимулюватимуть інші дослідження цього жанру в національному письменстві і культурі.

## ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

**Пазенок Віктор Сергійович** – член-кореспондент НАН України, доктор філософських наук, професор, заслужений діяч науки і техніки України, проректор Київського університету туризму, економіки і права.

**Кононенко Віталій Іванович** – академік АПН України, доктор філологічних наук, професор, заслужений діяч науки і техніки України, ректор Прикарпатського університету імені Василя Стефаника.

**Романюк Михайло Дмитрович** – доктор економічних наук, професор, завідувач кафедри економічних теорій і маркетингу, декан економічного факультету Прикарпатського університету імені Василя Стефаника.

**Паньків Михайло Іллч** – кандидат історичних наук, доцент, директор Івано-Франківського державного краєзнавчого музею.

**Володіна Тетяна Іванівна** – доктор філологічних наук, професор (Мінськ, Білорусія).

**Макарчук Степан Арсентійович** – доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри Львівського національного університету імені Івана Франка.

**Станкевич Михайло Євстахійович** – член-кореспондент Академії мистецтв України, доктор мистецтвознавства, професор, завідувач відділу народного мистецтва Інституту українознавства НАН України.

**Серганюк Любов Іванівна** – провідний концертмейстер кафедри співу і диригування Прикарпатського університету імені Василя Стефаника.

**Мокієнко Валерій Михайлович** – доктор філологічних наук, професор, заст. зач. кафедри українознавства в університеті м.Грайфсвальда (Німеччина).

**Лесюк Микола Петрович** – кандидат філологічних наук, доцент, заслужений працівник освіти України, завідувач кафедри слов'янських мов, декан філологічного факультету Прикарпатського університету імені Василя Стефаника.

**Ірещук Василь Васильович** – доктор філологічних наук, професор, директор Інституту українознавства при Прикарпатському університеті імені Василя Стефаника.

**Орбан-Лембрик Лідія Ернестівна** – доктор психологічних наук, професор, заслужений діяч науки і техніки України, завідувач кафедри соціальної психології Прикарпатського університету імені Василя Стефаника.

**Карпенко Зінаїда Степанівна** – доктор психологічних наук, професор, завідувач кафедри педагогічної та вікової психології Прикарпатського університету імені Василя Стефаника.

**Фатурова Віра Миколаївна** – науковий кореспондент Інституту психології АПН України, викладач Прикарпатського університету імені Василя Стефаника.

**Марчук Василь Васильович** – кандидат історичних наук, доцент кафедри історії України Прикарпатського університету імені Василя Стефаника.

**Пилипів Ігор Васильович** – кандидат історичних наук, доцент Прикарпатського університету імені Василя Стефаника.

**Пащенко Володимир Олександрович** – академік АПН України, доктор історичних наук, професор, ректор Полтавського державного педагогічного університету імені В.Г.Короленка.

**Тимків Богдан Михайлович** – кандидат педагогічних наук, професор, заслужений діяч мистецтв України, завідувач кафедри образотворчого та декоративно-ужиткового мистецтва Інституту культури і мистецтв Прикарпатського університету імені Василя Стефаника.

**Нагачевська Зіновія Іванівна** – кандидат педагогічних наук, докторант Прикарпатського університету імені Василя Стефаника.

**Басай Віктор Давидович** – кандидат юридичних наук, професор, заслужений юрист України, директор Юридичного інституту Прикарпатського університету імені Василя Стефаника.

**Зеліско Любов Іванівна** – кандидат педагогічних наук, доцент кафедри релігієзнавства і теології Прикарпатського університету імені Василя Стефаника.

**Пушик Степан Григорович** – письменник, лауреат Національної премії України імені Тараса Шевченка, кандидат філологічних наук, професор кафедри української літератури Прикарпатського університету імені Василя Стефаника.

**Салига Тарас Юрійович** – доктор філософії, доктор філологічних наук, професор, заслужений діяч науки і техніки України, лауреат Всеукраїнської премії у галузі літературознавства імені Олександра Білецького, декан філологічного факультету Львівського національного університету імені Івана Франка.

**Хороб Степан Іванович** – доктор філософії, доктор філологічних наук, професор, завідувач кафедри української літератури Прикарпатського університету імені Василя Стефаника.

**Сеник Любомир Тадейович** – доктор філологічних наук, провідний науковий співробітник Інституту українознавства НАН України, директор Інституту літературознавчих досліджень Львівського національного університету імені Івана Франка.

**Голянич Марія Іванівна** – доктор філологічних наук, професор кафедри української мови Прикарпатського університету імені Василя Стефаника.

**Рудницький Леонід Іванович** – академік НАН України, доктор філології, професор, ректор Українського Вільного університету (Мюнхен, Німеччина).

**Прокопів Петро Микитович** – художник, викладач кафедри образотворчого мистецтва і дизайну Інституту культури і мистецтв Прикарпатського університету імені Василя Стефаника, член Національної Спілки художників України.

## ПАМ'ЯТКА ДЛЯ АВТОРІВ

Часопис “Етнос і культура” висвітлює питання історії, теорії, сучасної практики етнічного життя і культури регіонів України. Виходячи з принципів об’єктивності та плюралізму, редакція не вважає за обов’язкове поділяти всі погляди і положення авторів, завдяки чому зберігає і цілковито природні спонуки для конструктивної полеміки.

Неодмінними вимогами до матеріалів, що подаються на розгляд редколегії, є достеменність наведених фактів, покликання на всі використані джерела, точність у цитуванні.

Статті та інші матеріали (крім листів) подаються до редакції українською мовою, обсягом не більше друкованого аркуша; покликання наскрізне.

Статті подавати в комп’ютерному наборі – як текстовий файл без переносів у словах. До дискет обов’язково мусять бути подані виразні відбитки статті у 2-х примірниках, видрукованих шрифтом не менше 14 кегля через 2 інтервали 29-30 рядків на сторінці.

Поля: верхнє – 2, нижнє – 2, ліворуч – 3, праворуч – 1. Покликання в тексті давати в квадратних дужках, де перше число вказує номер покликання, а друге – сторінку джерела, звідки взято цитату [12, 447]. Через один рядок після основного тексту статті подається бібліографічний апарат за зразком: *Дзюба Іван*. 3 криниці літ. Літературознавство, культурологія: Збір. пр. у 3-х т. – Т.2. – К.: Обереги-Гелікон, 2001. – 848 с.

## ЗМІСТ

*Від редакції*..... 3

### ЕТНОС І СУСПІЛЬСТВО

*Віктор Пазенок*. Культура та етнотика..... 7  
*Віталій Кононенко*. Мова в контексті української культури..... 16

### ЕТНОС І РЕГІОНИ

*Михайло Романюк*. Вплив міграційних процесів на етнічну структуру населення..... 25  
*Михайло Паньків*. Сучасні традиційні обряди на Покутті та проблеми їх збереження..... 32  
*Тацяна Валодзіна*. Принцип гармонії у народній медицині беларусаў і українцаў..... 38

### МИСТЕЦТВО І НАРОДНА КУЛЬТУРА

*Степан Макарчук*. Гуцульський пласт традиційної культури українців..... 45  
*Михайло Станкевич*. Народне мистецтво Гуцульщини: генезис, проблеми, перспективи..... 53  
*Любов Серганюк*. Давній український фольклор Галичини і використання його сучасними композиторами..... 57

### МОВА І НАЦІЯ

*Валерій Мокієнко*. Українська культура в українській мові..... 67  
*Микола Лесюк*. Основні риси покутського говору..... 71  
*Василь Грещук*. Найменування головних уборів на Прикарпатті..... 79

### ПСИХОЛОГІЯ ОСОБИСТОСТІ

*Лідія Орбан-Лембрик*. Соціалізація особистості в контексті етнокультурної парадигми..... 85  
*Зінаїда Карпенко*. Наративна психотерапія для особистості й українського суспільства..... 91  
*Віра Фатурова*. Етнопсихологічні параметри культурологічної орієнтації користувачів інтернету..... 97

### РЕЛІГІЯ І КУЛЬТУРА

*Василь Марчук*. Церква, суспільство, політика: проблеми взаємовпливів..... 107  
*Ігор Пилипів*. Політика польської влади на Волині та Українська греко-католицька церква в 20-ті роки ХХ ст..... 113  
*Володимир Пащенко*. Непрочитаний Ярослав Галан..... 120

### ОСВІТА В АСПЕКТІ КУЛЬТУРИ

*Богдан Тимків*. Формування художньої етнокультури студентів засобами народного декоративно-прикладного мистецтва..... 131  
*Зіновія Нагачевська*. Учителі – організатори і репрезентанти українського жіночого руху в Галичині (кінець ХІХ – перша третина ХХ ст.)..... 136  
*Віктор Басай, Любов Зеліско*. Виховання правової культури юриста..... 142

## ПОШУКИ, ВІДКРИТТЯ, ГІПОТЕЗИ

*Степан Пушик*. Назва “Русь” від імені Бога..... 151  
*Степан Хороб*. Фольклорні та етнографічні елементи в інсценізаціях новел Василя Стефаника..... 155  
*Тарас Салига*. “...В мені молитви сяють...” (Етнічно-релігійні вияви творчості Євгена Маланюка)..... 163

## РЕЦЕНЗІЇ, ОГЛЯДИ

*Любомир Сеник*. Багатство інтерпретацій..... 171  
*Марія Голянич*. Мова в аспекті культури..... 174  
*Леонід Рудницький*. Ґрунтовне дослідження..... 177  
*Відомості про авторів*..... 179  
*Пам’ятка для авторів*..... 181

**ББК 63.5 (0)**  
**Е 88**

**ISBN – 966-640-125-8**

**Збірник науково-теоретичних статей**

**ЕТНОС І КУЛЬТУРА.** Часопис Прикарпатського університету імені Василя Стефаника: Збірник науково-теоретичних статей. Гуманітарні науки / **Головний редактор Кононенко В.І.** – Івано-Франківськ: Плай, 2003. – №1. – 184 с.

*Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації,  
Міністерство інформації України*

Адреса редакції: 76000, м.Івано-Франківськ, вул. Шевченка, 57  
Засновник – Прикарпатський університет імені Василя Стефаника  
Видавець – Прикарпатський університет імені Василя Стефаника,  
Міністерство освіти і науки України

Тел. для довідок: (034422) – 2-21-40, 59-60-74

Художнє оформлення – Петро ПРОКОПІВ  
Старший редактор – Олена БОЙЧУК  
Літературне редагування – Олександра ЛЕНІВ  
Комп'ютерний набір – Олег БОЙКО, Оксана КЛИМЕНКО,  
Віра ЯРЕМКО  
Комп'ютерна верстка – Лідія КУРІВЧАК  
Коректор – Марія СПЛАВНИК

Здано до набору 20. 04. 2003 р. Підписано до друку 15. 07. 2003 р.  
Формат 70x108/16. Папір ксероксний. Гарнітура Times New Roman.  
Умовн. друк.арк. 15.58. Вид. арк. 16.20. Наклад 500 примірників.

Адреса видавництва “Плай”: 76000, м. Івано-Франківськ,  
вул. Сабата, 3, тел: (034422) – 59-60-51

