

ISSN: 2299-7237

STUDIA UCRAINICA VARSOVIENSIA

7



UNIwersYTET WARSZAWSKI
KATEDRA UKRAINISTYKI

STUDIA UCRAINICA
VARSOVIENSIA

7

RADA NAUKOWA

Dr Katarzyna Jakubowska-Krawczyk (Uniwersytet Warszawski)

Dr hab. Iryna Kononenko (Uniwersytet Warszawski)

Prof. dr hab. Halina Maciuk (Uniwersytet im. I. Franki we Lwowie)

Dr Paulina Olechowska (Uniwersytet Warszawski)

Prof. dr hab. Switłana Medwid'-Pachomowa (Uniwersytet Preszowski)

Dr hab. Switłana Romaniuk (Uniwersytet Warszawski)

UNIwersYTET WARSZAWSKI
KATEDRA UKRAINISTYKI

STUDIA UCRAINICA
VARSOVIENSIA
7



Warszawa 2019

Redaktor naczelny – *dr hab. Irena Mytnik*

Sekretarze redakcji – *dr Katarzyna Jakubowska-Krawczyk, mgr Marta Saniewska*

Adres redakcji – Katedra Ukrainistyki, ul. Szturmowa 4, 02–678 Warszawa, Uniwersytet Warszawski, tel./fax (22) 55 34 252, e-mail: studiaucrainica.ku@uw.edu.pl, www.ukraina.uw.edu.pl

Recenzenci:

ks. doc. Andrij Chromiak (Wołyńska Prawosławna Akademia Teologiczna)

dr Ana Dugandzic (Uniwersytet Zagrzebski)

dr Marta Kaczmarczyk (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II)

dr Vasyl Kmet' (Biblioteka Narodowa Lwowskiego Narodowego Uniwersytetu im. Iwana Franki)

dr hab. Marcin Kojder (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej)

dr Oksana Korpalo (Uniwersytet Przykarpcki im. Wasyla Stefanyka)

dr Ryszard Kupidura (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu)

prof. Michael Naydan (Uniwersytet Stanu Pensylwania)

dr Lubow Ostasz (Lwowski Narodowy Uniwersytet im. Iwana Franki)

dr Oksana Pukhonska (Uniwersytet Ostrogska Akademia)

dr hab. Jakub Sadkowski (Uniwersytet Jagielloński)

dr Jadwiga Krajewska (Uniwersytet Wrocławski)

prof. dr hab. Lubow Struhanec' (Tarnopolski Narodowy Uniwersytet Pedagogiczny im. Wołodomyra Hnatiuka)

dr Mateusz Świetlicki (Uniwersytet Wrocławski)

dr Oleksij Vorobec' (Uniwersytet Przykarpcki im. Wasyla Stefanyka)

Publikację współredagowały: dr Katarzyna Jakubowska-Krawczyk, dr hab. Iryna Kononenko, dr Paulina Olechowska, dr hab. Svitlana Romaniuk

Redaktor prowadzący – Dorota Dziedzic

Redakcja językowa streszczeń w języku angielskim – Renata Botwina, Anna Kizińska

Odpowiedzialność za stronę językową publikacji ponoszą autorzy artykułów.

ISSN 2299–7237

e-ISSN 245–157X

© Copyright by Katedra Ukrainistyki UW, 2019

© Copyright by Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2019

Publikacja dofinansowana przez Prorektora UW ds. badań naukowych i współpracy

Edycja papierowa jest wersją pierwotną czasopisma

Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego

00-497 Warszawa, ul. Nowy Świat 4

www.wuw.pl; e-mail: wuw@uw.edu.pl

Dział Handlowy WUW: tel. (48 22) 55-31-333; e-mail: dz.handlowy@uw.edu.pl

Księgarnia internetowa: www.wuw.pl

Skład i łamanie – Dariusz Górski

Druk – POZKAL

*Tom dedykujemy dr Grażynie Pazdro,
naszej Wykładowczyni i Koleżance,
w podziękowaniu i wdzięczności
za ofiarowany trud życia zawodowego,
które związała z Katedrą Ukrainistyki UW,
szlachetność, ogromne serce
i życzliwość*



Spis treści

Słowo wstępne	11
JĘZYKOZNAWSTWO	
<i>Котович Віра</i> Християнські мотиви в ойконімах України: лінгвокультурологічний аспект	13
<i>Мацюк Галина</i> Православізація як суспільний феномен та категорія історичної соціолінгвістики	23
<i>Ніка Оксана</i> Лексичні заміни в „Апокрисисі” Христофора Філалета	35
LITERATUROZNAWSTWO I KULTUROZNAWSTWO	
<i>Хороб Степан</i> Кореляція категорії sacrum у драматургії Григора Лужницького	49
<i>Jakubowska-Krawczyk Katarzyna</i> „Инколи жах і обстріли – історією народження твоєї дитини...” Obraz dziecka w reportażach Jelizawety Honczarowej <i>Десь поруч війна</i> ...	61
<i>Kozak Stefan</i> Dzieło misyjne Cyryla i Metodego na Rusi-Ukrainie.	77
<i>Луцюк Марія</i> Диглосія вірувань у гуцульській колядковій традиції	85
<i>Mytnik Irena</i> Modlitwa Jezusowa jako dziedzictwo duchowe Polaków i Ukraińców	97
<i>Nowacki Albert</i> Przestrzenie sacrum w Trylogii wołyńskiej Wołodymyра Łysa.	109
<i>Olechowska Paulina, Zambrzycka Marta</i> Świat po katastrofie. Motywy postczarnobylskie w powieści <i>Очамимря</i> Олександра Ірваńца і в драматі <i>Na początku i na końcu czasów</i> Pawła Arje	121
<i>Stefanowska Lidia</i> Антитези і парадокси у поезії. До 110 роковин з дня народження Б. І. Антонича	137
<i>Шадріна Тетяна</i> Національна ідентичність як сфера сакрального у творах канадських авторів українського походження	149

Трохановський Аркадій

Виселені, але з почуттям своєї гідності. Приклад української спільноти з Валча	161
--	-----

Zambrzycka Marta

Motyw choroby i dysfunkcji w powieści Marii Matios <i>Słodka Darusia</i>	173
--	-----

Жуковська Галина

Сфера sacrum у художньому дискурсі Марії Матіос	185
---	-----

RECENZJE*Jakubowska-Krawczyk Katarzyna*

Identity and memory questions in contemporary Ukrainian literature – Гібридна топографія. Місця й не-місця в сучасній українській літературі by Jaroslav Polishchuk	201
---	-----

Malanij Olena

The panorama of Ukrainian identity: cultural aspect (Katarzyna Jakubowska-Krawczyk, Switłana Romaniuk, Marta Zambrzycka, <i>Культура і традиції українців: з минулого в сучасність</i> , Warszawa 2018)	207
---	-----

Sobol Valentyna

Professor Kozak's new work (Стефан Козак, <i>Літературно-культурологічні меморабіліа</i> , Перемишль 2017)	211
--	-----

Table of contents

Foreword	11
LINGUISTICS	
<i>Kotowych Vira</i> Christian motifs in ojkonimes of Ukraine: linguistics and cultural aspects . . .	13
<i>Maciuk Halyna</i> Conversion to orthodoxy as social phenomenon and category of historical sociolinguistics	23
<i>Nika Oksana</i> Lexical substitutions in Apocryphs by Krystofor Filalet.	35
LITERARY AND CULTURAL STUDIES	
<i>Chorob Stepan</i> The Correlation of the sacrum category in Hryhor Luzhnytskyi's dramaturgy	49
<i>Jakubowska-Krawczyk Katarzyna</i> „Інколи жаж і обстріли – історією народження твоєї дитини...” Obraz dziecka w reportażach Jelizawety Honczarowej <i>Десь поруч війна</i> . . .	61
<i>Kozak Stefan</i> Missionary work of Cyril and Methodius in Rus-Ukraine	77
<i>Luciuk Marija</i> Diglossia of beliefs in Christmas carol tradition of Hutsuls.	85
<i>Mytnik Irena</i> Jesus prayer as spiritual heritage of the Poles and the Ukrainians	97
<i>Nowacki Albert</i> Spaces of the sacred in “Volyn Trilogy” by Volodymyr Lys	109
<i>Olechowska Paulina, Zambrzycka Marta</i> The world after the catastrophe. The post-Chernobyl themes in the novel <i>Ochamimriya</i> by Oleksandr Iwaniec and the drama <i>At the beginning and end of the times</i> by Pawel Arje.	121
<i>Stefanowska Lidia</i> Antithesis and paradoxes in poetry: Marking the 110th Anniversary of the Birth of B. I. Antonych	137
<i>Shchadrina Tetyana</i> National identity as sacral field in works of Canadian authors of Ukrainian origin.	149

Trochanowski Arkadiusz

Importance of Greek Catholic parish for Ukrainian community on Land of Wałecz after 1947	161
--	-----

Zambrzycka Marta

The motif of illness and dysfunction in novel by Maria Matios <i>Sweet Dariusia</i>	173
---	-----

Żukowska Halyna

Sacrum sphere in te Maria Matios' art discourse	185
---	-----

REVIEWS

Jakubowska-Krawczyk Katarzyna

Identity and memory questions in contemporary Ukrainian literature (<i>Гібридна топографія. Місця й не-місця в сучасній українській літературі</i> by Jaroslav Polishchuk)	201
--	-----

Malanij Olena

Panorama of Ukrainian identity: cultural aspect (Katarzyna Jakubowska-Krawczyk, Switłana Romaniuk, Marta Zambrzycka, <i>Культура і традиції українців: з минулого в сучасність</i> , Warszawa 2018)	207
---	-----

Sobol Valentyna

Professor Kozak's new work (Стефан Козак, <i>Літературно-культурологічні меморабіліа</i> , Перемишль 2017)	211
--	-----

Słowo wstępne

Prezentowana publikacja stanowi siódmy tom serii wydawniczej Katedry Ukrainistyki UW *Studia Ucrainica Varsoviensia*, poświęconej aktualnym problemom ukrainistyki, badaniom z zakresu językoznawstwa, literaturoznawstwa i kulturoznawstwa.

Studia Ucrainica Varsoviensia to seria wydawnicza, która ma na celu integrację badań ukraïnoznawczych oraz środowisk naukowych, to forum wymiany myśli i poglądów badaczy z ośrodków naukowych Polski i Ukrainy oraz innych krajów europejskich.

Studia prezentowane na łamach wydawnictwa mają charakter interdyscyplinarny i wykraczają poza ramy tradycyjnych dyscyplin naukowych.

Prace językoznawcze zamieszczone w niniejszym tomie dotyczą zagadnień onomastyki: aspektu lingwokulturolologicznego oïkonimii Ukrainy, historii języka ukraińskiego: języka literatury przekładowej końca XVI w. oraz socjolingwistyki historycznej: prawosławizacji i jej lingwistycznych środków wyrazu we współczesnym dyskursie religijnym i świeckim.

Studia literaturoznawcze zostały poświęcone poezji Bohdana Ihora Antonycza, dramaturgii Hryhora Łużnyckiego i Pawła Arje oraz reportażom Jelizawety Honczarowej. Przedstawiono także badania związane z ukraińską literaturą emigracyjną, twórczością Wołodymyra Łysa i Marii Matios.

Artykuły z dziedziny kulturoznawstwa podejmują zagadnienia przyjęcia przez Ukrainę chrześcijaństwa, tradycji kolędowej, modlitwy Jezusowej jako tradycji modlitwowej i spuścizny duchowej Polaków i Ukraińców, walki o zachowanie tożsamości narodowej i religijnej Ukraińców przesiedlonych na Ziemię Odzyskaną po drugiej wojnie światowej i ich potomków.

Віра КОТОВИЧ¹

Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка

ORCID 0000-0001-6370-8135

Християнські мотиви в ойконімах України: лінгвокультурологічний аспект

З-поміж усіх топонімів ойконіми – чи не найбільш штучні іменування попри те, що найдавніші з них постали цілком природно, з необхідності виділити та номінувати заселений людиною об'єкт. Деякі теперішні ойконіми ведуть свій відлік з дохристиянської епохи, однак говорити про язичницький слід у назвах сучасних населених пунктів – це в багатьох випадках торкатися припущень, а ті, як правило, ведуть до народної етимології. Щоправда, маємо окремі наукові розвідки ономастів, уміщені, зокрема, в колективній монографії „Ономастика України першого тисячоліття нашої ери”², де зібрано міркування про елементи язичництва в українській топонімії, антропонімії, оронімії, гідронімії. Поза тим самі автори не цілком прийнятним вважають беззастережне твердження, що, до прикладу, ойконіми з баземою *баба* мотивовано теонімом *баба* ‘одна з найстародавніших богинь українців, що була матір’ю-предкинею, берегинею, охоронницею, покровом, хранителькою родинного вогнища, подайницею всякого добра, богинею життя, родючості та здоров’я’³. Можливо, дохристиянські вірування й відбито в окремих ойконімах України, однак, не маючи достовірних фактів, можна про таке говорити тільки гіпотетично.

Ведучи ж мову про релігію та вірування, віддзеркалені в сучасних українських ойконімах, розглядаємо уже християнський слід у назвах поселень, аналізуємо мотивацію онімів церковно-християнською лексикою.

Кожна суспільна епоха здійснювала свій вплив на іменування поселення. Орієнтація в просторі, вказівка на примітний на місцевості об'єкт, закріплення

¹ Віра Котович – кандидат філологічних наук, доцент кафедри філологічних дисциплін та МВІПШ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, virako@ukr.net

² *Onomastika Ukraini peršogo tisâčolittâ našoi eri*, za red. Ĭ. Želëznâk, Kiïv 1992.

³ V. Vojtovič, *Ukrains'ka mifologîa*, Kiïv 2002, s. 163-164.

за маєтністю власної чи загальної назви людей, які там живуть, належність оселі князеві, магнатові, землевласникові, першопоселенцю, перенесення назви малої батьківщини на нову землю, „мода” на ойконімні моделі, усталені форманти, метафори, штучні „кабінетні” утворення – це ще не повний перелік мотивів іменування населених пунктів, однак і з нього видно, що окремої «релігійної формації» не було. Літописні *Богуславль* (нині *Богуслав*, Кв.) та *Божьскъ* (теперішнє місце локалізації точно не визначене) могли би слугувати взірцями найдавніше засвідчених ойконімів зі сакральною семантикою, якби ономасти не були одностайними в тому, перша з названих осель – посесив на *-*jъ* від антропоніма *Богуславъ*⁴, тобто не місто ‘славило *Бога*’, а належало особі на ймення *Богуславъ*, а ойконім *Божьскъ* – субстантивований ад’єктив на *-ьск-* від гідроніма *Богъ* /*Бугъ*⁵. І все ж ойконіми, що бережуть у своїх основах вказівку на релігію та вірування українців золотими вкрапленнями то тут, то там збережено по всій Україні. Можливо, навіть *Богуслав* теперішньої Дніпропетровщини, заснований майже через шість століть після літописного *Богуслава* над р. Самарою, іменованій чи то переселенцями з Київської землі в пам’ять про свою малу батьківщину, чи з ревним бажанням і в слові, і в ділі ‘*Бога* славити’.

Середньовічні *Андрієвичі*, *Іваневичі*, *Михайловичі* тощо без переконливих архівних свідчень не дають підстав стверджувати, чи в ойконімах збережено вказівку на ‘рід, підданих *Андрія*, *Івана*, *Михайла*’, чи на людей, що належать до церкви *Андрія* Первозванного, *Івана* Богослова, Архангела *Михайла*. Водночас як і не відомо, чи всі з теперішніх двадцяти двох *Петропавлів*ок іменовані за належністю мешканців до церкви Святих *Петра* і *Павла*, чи, як це було на Одещині, хутір *Петрівка* об’єднано з хутором *Павловського*, що пізніше привело до злиття їхніх назв⁶.

Тотальні перейменування, які відбулися в Україні в середині минулого століття, в розпал атеїстичного невігластва, торкнулися багатьох назв населених пунктів. Серед них чимало й таких, які з погляду сучасної ономастики не мали жодного відношення до релігійного іменування, як-от, *Божиків* (Тр.) та *Унів* (Лв.) – первісні посесиви від особових назв *Божикъ*⁷, *Ун*⁸. Однак партійні функціонери асоціювали їх з *Богом* та з *унією*, а тому й перейменовували перше на *Привітне*, а друге на *Міжгір’я*. Натомість залишили *Різдвяне* (Хрк.), *Воскресенівку* (Днп. (2), Лг., Хрк.), *Вознесенку* (Днц. (2), Зп., См., Хрс.), очевидно, навмисне уподібнюючи їх з російськими лексемами *резвый*, *воскресенье*,

⁴ *Etimologičnij slovník litopisnih geografičnih nazv Pivdennoj Rusi*, za red. O. Strižak, Київ 1985, s. 20.

⁵ *Ibidem*, s. 21.

⁶ *Toponimija pівnično-shidnoj Odešini*, za red. Ŭ. Karpenka, Odesa 1975, s. 61.

⁷ М. Moroškin, *Slavánskij iménoslov ili sobraniè slavánskikh ličnih im'ón v alfavitnom porádke*, Sankt-Piterburg 1867, s. 19.

⁸ І. Паціч, *Iménoslov ili rêčnik lični imena razni naroda slavenski*, Budim 1828, s. 24.

вознесенный, а не з церквою *Різдва*, *Воскресіння* та *Вознесіння* Христа. А, можливо, зважаючи на географію поселень, був інший мотив зміни чи збереження назви з релігійним мотивом: знищити все, що мало відношення до Української греко-католицької церкви, і зберегти те, що мало відношення до Української православної церкви (Московського патріархату).

Сьогоднішні ойконіми, в яких засвідчено релігію та вірування українців та тих народів, які компактно проживали на теренах України, можемо об'єднати в декілька груп.

Перша група – ойконіми, утворені від назв місцевостей (мікротопонімів), мотивованих апелятивами на позначення сакральних споруд: соборів, церков, божниць, монастирів тощо, їх частин, або пов'язаних з ними об'єктів, місць проживання осіб релігійного сану: *Білобожниця* (Тр.), пор. *божниця* 'храм, церква'⁹, *Біла Церква* (Зк., Кв.), *Церковна* (ІФ), пор. *церква* 'релігійна організація духівництва і віруючих, об'єднана спільністю вірувань і обрядовості; будівля, в якій відбувається християнське богослужіння'¹⁰, *Велика Мечетня* (Мк.), *Гапоно-Мечетне* (Днп.), *Мечетка* (Лг.), *Мечетне* (Днп.), пор. *мечеть* 'молитовний дім у мусульман'¹¹, *Кринос* (ІФ), пор. *крилас* 'у церкві – підвищене місце для хору, читців із правого та лівого боку від середніх дверей вівтаря'¹², *Монастир-Дережицький* (Лв.), *Монастирець* (Зк., Лв. (4), *Монастирська* (Тр.), *Монастириха* (Тр.), *Монастирище* (Чрк., Чрн.), *Монастир-Лішнянський* (Лв.), *Монастирок* (Вн., Жт., ІФ, Лв. (3), Тр., Хм.), *Монастирок-Оглядівський* (Лв.), пор. *монастир* 'релігійна громада ченців або черниць, що з належними їй землями та капіталами становить церковно-господарську організацію'¹³, *Святець* (Хм.), пор. *святець* 'придорожній пам'ятник зі статуєю святого'¹⁴, *Дяківка* (Вн., См.), *Дяківка* (Хрк.), пор. *дяк* 'служитель православної церкви, що допомагає священику під час богослужіння; псаломщик'¹⁵, *Клебанівка* (Тр.), *Плебанівка* (Вн., Тр.), пор. *клебанія*, те саме, що *плебанія* 'парафія католицького священика; садиба, подвір'я, дім парафіяльного католицького священика'¹⁶, *Конельська Попівка* (Чрк.), *Попівка* (АРК, Вн., Днп., Крв. (3), Лг. (3), Пл. (6), См. (4), Хрк. (2), Хрс., Чрк. (4), Чрн.), *Попівщина* (См.), пор. *nin* 'розм. духовне звання у православної церкві, середнє між єпископом і дияконом'¹⁷, *Протопопівка* (Крв., Од., Хрк. (2), *Протопопівщина* (См.), пор. *протопін* 'те саме, що *протоієрей*

⁹ *Slovar' ukrains'koï movi*, za red. B. Grinčenka, I, s. 82.

¹⁰ *Slovník ukrains'koï movi*, za red. Ī. Bilodida, XI, s. 202.

¹¹ *Ibidem* IV, s. 697.

¹² *Ibidem*, s. 345.

¹³ *Ibidem*, s. 794.

¹⁴ *Slovar' ukrains'koï movi*, za red. B. Grinčenka, IV, s. 111.

¹⁵ *Slovník ukrains'koï movi*, za red. Ī. Bilodida, II, s. 450.

¹⁶ *Ibidem* VI, s. 573.

¹⁷ *Ibidem*, s. 538.

священик, ієрей найвищого чину'¹⁸, *Соборне* (См., Тр.), пор. *собор* 'головна чи велика церква міста; головна церква в монастирі'¹⁹.

До цієї групи примикають ойконіми, які первісно вказували на належність об'єкта церковнослужителям, на колективні назви, що позначали рід, родину, сукупність таких осіб. Цілком імовірно, що базами аналізованих ойконімів стали відапелятивні особові назви, які на час іменування поселення не мали відношення до релігійного сану осіб, а були їхніми прізвищами чи прізвищами (*Батюшка, Дяк, Дяченко, Дячок, Клебан, Монах, Пастир, Піп, Поповець, Попович, Поповичок* та ін.): *Батюшки* (Хрк.), *Дяків* (Хм.), *Дяківці* (Вн., Чрн.), *Дякове* (Лг.), *Дяченки* (Пл.), *Дячкове* (Пл.), *Клебани* (Лв.), *Клебань* (Вн.), *Монахове* (Днц.), *Пастирське* (Чрк.), *Попів Яр* (Днц.), *Попівці* (Вн. (2), Лв., Тр. (2), Хм. (3), *Попова Гребля* (Вн.), *Попове* (Днп., Пл. (2), *Поповичі* (Вл., Лв.), *Поповичка* (Чрн.), *Попово* (Зк.).

Заснування поселення та його іменування, як правило, передувало спорудженню та освяченню в ньому храму. Тому про постання назви населеного пункту від назви освяченої церкви можемо говорити в тих випадках, коли поселення перейменовувалося і маємо достовірні відомості про перенесення церковного ймення на поселенське. Нерідко поселення іменувалося з нагоди його постання в часі церковного свята, або ж воно переорієнтовувалося на релігійний мотив. Загалом у назвах українських населених пунктів відбито такі церковно-християнські свята:

– Різдво Христове, Народження Ісуса Христа: *Різдвяне* (Хрк.), *Різдвянка* (Зп., Хрк.), *Рождественське* (См., Чрк., Чрн.);

– Богоявлення або Хрещення Господнє: *Богоявленка* (Днц.), *Хрещате* (Пл., Чрн.), *Хрещатик* (См. (2), Чрн., Чрк.), *Хрещенівка* (Хрс.);

– Благовіщення – блага вість Діві Марії про народження Сина Божого Ісуса Христа: *Благовіщенка* (Днп., Днц., Зп. (2), Лг., Хрс.), *Благовіщенське* (Зп.), *Велика Благовіщенка* (Хрс.);

– Воскресіння Христове: *Воскресенівка* (Днп. (2), Лг., Хрк.), *Воскресенка* (Днц., Зп. (2), См., Хрс. (2), *Воскресеньке* (Кв., Мк., Хрс., Чрн.);

– Вознесіння Господнє: *Вознесенка* (Днц. (2), Зп., См., Хрс.), *Вознесенка Друга* (Од.), *Вознесенка Перша* (Од.), *Вознесенськ* (Мк.), *Вознесенське* (Днп., Мк., См., Хрк., Чрк.);

– Свята Трійця: *Новотроїцьке* (Днп. (3), Днц. (3), Зп. (3), Од. (2), Хрк. (2), Хрс.), *Трисвятська Слобода* (Чрн.), *Трійця* (Лв., Тр.), *Троїцьке* (Днп. (5), Днц. (3), Зп., Лг. (3), Мк. (2), Од. (2), См., Хрк.), *Троїцько-Сафонове* (Мк.), *Троїцько-Харцизьк* (Днц.), *Троїця* (ІФ), *Святотроїцьке* (Зп.);

– Преображення Господа Бога і Спаса нашого Ісуса Христа: *Іспас* (Чрв.), *Новопреображення* (Лг.), *Новоспасівка* (Лг.), *Новоспаське* (Днп., Зп.), *Спас* (ІФ (2),

¹⁸ *Ibidem*, VIII, s. 323, 324.

¹⁹ *Ibidem* IX, s. 433.

Лв. (2), *Спасівка* (АРК, Зп., Хм.), *Спасове* (Крв.), *Спаська* (Чрв.), *Спаське* (Днп., Жт., Зп., Од., См., Чрн.), *Спасько-Михайлівка* (Днц.), *Преображенівка* (Хрк.), *Преображенка* (Днп., (5), Днц., Зп., Од. (2), Хрс.), *Преображення* (Лг.), *Преображенське* (Днп.);

– Успіння Пресвятої Богородиці: *Новоуспенівка* (Зп.) *Новоуспенівське* (Зп.), *Успенівка* (Днп., Днц. (2), Зп. (2), Крв., Од.), *Успенка* (Днц., Крв., Лг., Од., См.), *Успенське* (Хрк.);

– Різдво Пресвятої Богородиці: *Богородицьке* (Лг., Мк.), *Богородичин* (ІФ), *Богородичне* (Днц.);

– Воздвиження Чесного Хреста Господнього: *Воздвиженка* (Днц.), *Воздвиженське* (См.), *Воздвижівка* (Зп.), *Звижень* (Лв.), *Чесний Хрест* (Вл.);

– Покрова Пресвятої Богородиці: *Верхня Покровка* (Лг.), *Новопокровка* (АРК (2), Днп. (2), Зп. (2), Крв., Лг., Од., Хрк. (2), Хрс.), *Новопокровське* (Днц.), *Першопокровка* (Хрс.), *Покрівка* (Чрн.), *Покрівці* (Лв.), *Покров* (Днп.), *Покровка* (Днп., Днц. (2), Крв. (3), Лг., Мк. (3), Од. (3), См., Хм., Хрк., Чрв., Чрк.), *Покровська Багачка* (Пл.), *Покровське* (Днп. (2), Днц., Крв., Лг., Мк. (2), Пл., См., Чрн.), *Покровщина* (Пл.), *Свято-Покровське* (Днц.);

– Введення в храм Пресвятої Богородиці: *Введенка* (Од., Хрк.).

Колективною назвою осіб, парафією яких була церква або монастир Воскресіння, Богородиці, Різдва, мотивовано ойконіми *Воскресинці* (ІФ (2), *Богородчани* (ІФ), *Старі Богородчани* (ІФ), *Різдвяни* (ІФ, Тр.), *Монастирчани* (ІФ).

Немалою є група ойконімів з першим компонентом *Бог-*, *Бого-*, *Богу-*, *Бож-*. Однак посесивні суфікси **-jь* (*Богуслав* + **-jь* > *Богуславль* (Кв.), *-iv/-ov-e* (*Богодар* + *-ov-e* > *Богодарове* (Хрк.), *Богодух* + *-iv* > *Богодухів* (Хрк.), поліфункціональні суфікси *-ivк-а*, *-к-*, *-ець*, які в ойконімах також часто вказують на належність (*Богдан* + *-ivк-а* > *Богданівка* (Вн. та ін.), *Богослов* + *-к-а* > *Богословка* (Мк.), *Богуслав* + *-к-а* > *Богуславка* (Днп., Хрк.), *Богуслав* + *-ець* > *Богуславець* (Чрк.), більше говорять про церковно-християнську мотивованість базового антропоніма, ніж ойконіма. Проте не маючи прямих свідчень, що, до прикладу, 49 сучасних *Богданівок* мотивовано іменем *Богдан*, з певним припущенням можемо говорити не лишень про сакральну семантику назв осіб, але й назв осель. Та й інші ойконіми на *-ivка*: *Богдалівка* (Чрн.), *Богодарівка* (Днп., Крв. (2), Мк., Пл. (2), Хрк.), *Богодухівка* (Чрк.), *Богомолівка* (Хрк.), *Бождарівка* (Днп. (2), *Полтавобоголюбівка* (Днп.) могли бути структурно дооформлені формантом *-ivк-а*, а фактично містити в собі вказівку на християнські чесноти поселенців, іменаторів та засновників.

Прозорою, релігійною є мотивація чудом збереженої з попередніх віків назви *Божя Воля* (Лв.), а далі – перейменованих 2016 р. назв поселень *Богданівка* (Чрк., колишнє *Ленінське*), *Боголюбівка* (Хрк., колишнє *Жовтневе*), *Богинівка* (Днп., колишнє *Брагинівки* – від прізвища комісара *Брагна*).

І, навпаки, часто вживані суфіксальні антропоніми *Богута*, *Богуш*, *Божик*, *Божко* не дають підстав сумніватися у відантропонімному творенні ойконімів

Богутин (Лв.), *Богущівка* (Вл., Рв.), *Божиків* (Тр.), *Божкове* (Пл.). Родини *Боголюба*, *Богомаза*, *Божка*, *Богуща* змотивували постання ойконімів *Боголюби* (Вл.), *Богомази* (Мк.), *Божки* (Кв., Пл.), *Богущі* (Рв.), а гідронім *Божок* став мотивом деривації однойменного ойконіма *Божок* (См.).

По-різному знайшли свою реалізацію в українських ойконімах апелятиви *дух*, *рай*, *святість*, *хрест*.

Якщо *Духанівка* (См.), *Духів* (Тр.), *Духове* (Пл.), гадаємо, – відантропонімі деривати, то *Духче* (Вл.), услід за припущенням В. Шульгача, кваліфікуємо як утворення, що виникло за аналогією до давніх утворень на *-че* й пов'язане з церковним святом на честь сходження Духа Святого²⁰.

Можна допускати подвійне трактування – відапелятивне та відантропоніміне – ойконімів *Райівка* (Днп., Жт., Лг., Пл., Хрк.), однак назви поселень з елементом *Рай-*: *Рай* (Тр.), *Райгород* (Вн., Чрк.), *Райгородка* (Лг. (2), *Райгородок* (Днц., Жт., Чрн.), *Райдолина* (Мк.) *Раймісто* (Вл.), *Райозеро* (Пл.), *Райок* (Чрк.), *Рай-Олександрівка* (Дн., Лг.), *Рай-Оленівка* (Хрк.), *Райполе* (Днп. (2), *Райське* (Днц. (2), Зп., Лг.), очевидно, містять у собі вказівку на апелятив *рай* 'красива, благодатна місцевість'²¹, а 'за релігійними уявленнями – місце, де блаженstvють праведники...' ²².

Сакральний зміст несуть у собі ойконіми зі семантикою *всесвятий*, *святий*: *Всесвятське* (Днп. (2), *Святе* (Рв.), *Святилівка* (Пл.), *Святі Гори* (Чрн.), *Святогірськ* (Днц.), *Святогорівка* (Днц.), *Свяття* (Рв.), хоча й не відкидаємо припущення про постання *Святилівки* та *Святогорівки* від антропонімів *Святило* та *Святогір*.

Ойконімами, мотивованими лексемою *хрест*, уважаємо назви поселень *Хрестище* (Днц., Хрк.), пор. *хрестище* 'великий хрест' або 'місце, де був хрест', *Хрестівка* (Днц., Хрс.), де *хрестівка* 'місцевість біля хреста' або 'хрестоподібна місцевість'.

Складний шлях свого релігійного утвердження пройшла назва поселення *Єзупіль* (ІФ). Від давньоруського, писемно не засвідченого *Тъишѣсьы*, через зафіксоване в польському написанні *Czeszybyeszy*, витлумачене в дусі народної етимології як *Чешибіси*, змінене в кінці XVI ст. тодішнім власником-поляком на *Jezupol*, заборонене та перейменоване в 40-их роках XX ст. радянськими функціонерами на *Жовтень*, – воно повернулося 1992 р. як *Єзупіль*, уже не завжди зрозуміле пересічним мешканцям, проте зі світлою етимологією 'місто Ісуса' для тих, хто прагне відшукати істину²³.

Село *Хвалибога* (ІФ) в часи комуністичного свавілля було перейменовано на *Руднівку*. Цілком імовірно, що первісно ойконім *Хвалибога* – це Родовий

²⁰ V. Šul'gač, *Ojkonimiâ Volinî*, Kiïv 2001, s. 46.

²¹ *Slovník ukraïns'koï movi*, za red. Ĭ. Bilodida, VIII, s. 441.

²² *Ibidem*, s. 441.

²³ M. Hudaš, M. Demčuk, *Pohodžennâ ukraïns'kih karpats'kih i prikarpats'kih nazv naselenih punktiv (vidantroponimni utvorennâ)*, Kiïv 1991, s. 93-94.

належності від антропоніма *Хвалибог*. Проте, повертаючи 1991 р. поселенню історичну назву, мешканці населеного пункту й тоді, й надалі беззастережно впевнені в сакральності давньої назви населеного пункту.

Водночас *Пречистівку* (Днц.), *Хрестителеве* (Чрк.), *Христове* (Лг.) також можна кваліфікувати як релятивно-присвійні чи посесивні утворення, однак сьогодні не доводиться сумніватися в християнському наповненні семантики кожної з назв.

Ойконіми, мотивовані апелятивами з початковим *Благ-*, *Блаж-* також містять у собі певний сакральний зміст: *Благівка* (Лг.), *Благодарівка* (Мк.), *Благодатівка* (Лв., Хрк., Хрс.), *Благодатне* (АРК, Вл., Вн., Днп. (2), Днц. (5), Зп. (3), Крв. (2), Лг., Мк., Од. (6), Хрк. (7), Хрс. (5), Чрк.), *Благодать* (Днц.), *Благословенна* (Днп.), *Блаженик* (Вл.). Назви цих поселень різні за структурою, однак номінатори та перейменовувачі при доборі імені для населеного пункту керувалися значеннями апелятивів *благий* 'добрий, добросердий, лагідний'²⁴, *благодатний* 'який дає щастя, добро, радість, достаток'²⁵, *благословенний* 'багатий, щедрий, життєдайний'²⁶, *блаженний* 'пройнятий щастям, радістю; який виражає щастя, радість'²⁷, що в усіх випадках є синонімами до слова *святий* 'пов'язаний з релігією, Богом, наділений божественною силою'²⁸.

Сьогодні в Україні є три поселення *Ангелівка* та одне село *Янгелівка*. Дві оселі Тернопільщини – відантропонімі утворення (одна названа на честь *Ангеліни* Лянцкоронської, інша – до 20-их років ХХ ст. іменувалася *Янелівка* з базовим антропонімом *Янеля*, імовірним варіантом імені *Анеліна*). Первісна назва сучасної *Ангелівки* Івано-Франківщини – *Лази*. З 1811 р., після замешкання на цій землі німецьких колоністів-протестантів, населений пункт став іменуватися *Енгелзберг* (*Engelsberg* – 'ангельська гора'), а з 1946 р. – *Ангелівкою*. Така «семантична доля» сучасних українських *Ангелівок*. І попри те, що вони не мають прямого відношення до апелятива *ангел* (іменування *Engelsberg* – символічне), саме з ним асоціюються назви цих сіл.²⁹ Подібне ж можемо константувати і про ойконім *Архангелівка* (Хрк.), *Архангельське* (Днц., Мк., Хрс.). Євген Отін виводить ойконім *Архангельське* (Днц.) від агіоніма *Архангел* Михаїл,³⁰ можливо, через посередництво освяченої церкви, або з якимось іншим мотивом номінації.

2016 року відповідно до Закону України «Про засудження комуністичного та націонал-соціалістичного (нацистського) тоталітарних режимів в Україні та заборону пропаганди їхньої символіки», з апеляцією до громадських

²⁴ *Slovník ukrajinš'koj movi*, za red. Ĭ. Bilodida, I, s. 191.

²⁵ *Ibidem*, s. 192.

²⁶ *Ibidem*, s. 194.

²⁷ *Ibidem*, s. 195.

²⁸ *Ibidem*, IX, s. 101.

²⁹ V. Kotovič, *Ojkonimi: rozdumi pro semantiku* [v:] *Ridne slovo v etnokul'turnomu vimiri*, za red. M. Fedurko, Drohobič 2017, s. 135.

³⁰ Ė. Otin, *Proishozhdenië gëografičëskih nazvanij Donbassa*, Donëck 2014, s. 22.

слухань та з урахуванням пропозицій органів місцевого самоврядування низці поселень було повернено колишні, дорадянські назви: *Воздвиженка* (Днц., *Красний Пахар*); *Вознесівка* (Лг., *Червонопартизанськ*), *Воскресенка* (Зп., *Чапаєвка*), *Монастирське* (Вн., *Марксове*; Хрс., *Ударник*), *Попова Гребля* (Вн., *Червона Гребля*), *Воскресенка* (Зп., *Чапаєвка*), *Святотроїцьке* (Зп., *Урицьке*), *Благовіщенське* (Крв., *Ульяновка*); *Спаське* (См., *Леніське*); *Преображенка* (Хрс., *Червоний Чабан*), *Трисвятська Слобода* (Чрн., *Радянська Слобода*), *Троїцьке* (Зп., *Карла Маркса*, Пл., *Фрунзівка*, Хрк., *Більшовик*, Чрн., *Кірове*). Дух християнського назвотворення повернувся на свої споконвічні землі.

Постановами Верховної Ради України 2016 року назви декількох поселень було змотивовано лексемами на позначення церковних святинь: *Благовіщенське* (Хрс., колишнє *Петровського*), *Вознесенське* (Кв., колишні назви *Попівка*, *Жовтневе*; Чрн., колишні назви *Свинь*, *Улянівка*), *Троїцьке* (Кв., колишні назви *Троцьке*, *Довгалівське*), *Покровське* (Днц., колишні назви *Самарина Балка*, *Іллічівське*, Жт., колишні назви *Собічино*, *Комсомольське*, Зп., колишні назви *Нижній Куркулак*, *Жовтневе*, Кв., колишнє *Куйбишеве*, Крв., колишнє *Котовка*, Мк., колишнє *Гуляницьке*, Пл. (3), колишнє *Жовтневе*; колишні назви *Бардакове*, *Жовтневе*; колишні назви *Портянки*, *Куйбишеве*, Хрк. (2), колишні назви *Жовтневе*, Чрн., колишні назви *Баба*, *Жовтневе*), *Покров* (Днп., колишнє *Орджонікідзе*), *Покровськ* (Днц., колишні назви *Гришине*, *Постишиве*, *Красноармійське*, *Красноармійськ*), *Святовасилівка* (Днп., колишні назви *Рясне*, *Єлізарове*), *Свято-Покровське* (Днц., колишнє *Кірове*), *Святомиколаївка* (Мк., колишнє *Пам'ять Комунарів*), *Спаське* (Днп., колишнє *Свердловське*), *Стрітенка* (Днц., колишнє *Октябрське*), *Хрецастицьке* (Днц., колишнє *Красноармійське*).

Два ойконіми було перейменовано шляхом «зміни етимології»: *Святопетрівка* (Зп., колишня назва *Петрівка*), *Святопетрівське* (Кв., колишні назви *Куликівка*, *Петрівське*).

Отже, ойконіми, в яких сьогодні простежуємо християнські мотиви, утворено:

- від назв місцевостей (мікротопонімів), мотивованих апелятивами на позначення сакральних споруд: соборів, церков, божниць, монастирів тощо, їх частин, або пов'язаних з ними об'єктів, місць проживання осіб релігійного сану (72 ойконіми);

- від загальних або власних назв, які первісно вказували на належність об'єкта церковнослужителям, на колективні ймення, що позначали рід, родину, сукупність таких осіб або осіб, що носили омонімне прізвище, прізвище (28 ойконімів);

- від іменувань освяченої церкви або з нагоди постановня поселення, чи його перейменування в часі церковно-християнського свята (187 ойконімів);

- від колективних назв осіб, іменованих за належністю до парафії, церкви, монастиря (7 ойконімів);

- від антропонімів з першим компонентом *Бог-*, *Бого-*, *Богу-*, *Бож-* тощо за допомогою суфіксів **-їь*, *-їв/-ов-е*, *-ївк-а*, *-к-*, *-ець* та ін. із вказівкою на сакральний характер не ойконіма, а базового антропоніма (81 ойконім);

- від апелятивів з початковим *Благ-*, *Блаж-* (44 ойконіми);
- від апелятивів *дух*, *рай*, *святість* (*всесвятий*, *святий*), *хрест* або омонімих з ними антропонімів (42 ойконіми);
- 2016 року повернено первісні іменування, мотивовані сакральною лексикою, 16-ом населеним пунктам; 28 поселень перейменовано шляхом заміни ідеологічно маркованих назв такими, в яких засвідчено належність до освяченої церкви, вірування та релігію жителів.

Проаналізовані назви поселень – експлікатори сакрального лінгвокультурного коду. Від найдавніших часів і до сьогодення вони є свідками християнських чеснот людини-номінатора, людини, яка хоче не тільки назвати заселений об'єкт, але нерідко й відтворити в назві своє духовне світобачення та світовідчуття.

СКОРОЧЕННЯ НАЗВ АДМІНІСТРАТИВНИХ ОДИНИЦЬ

АРК – Автономна Республіка Крим	Вл. – Волинська
Вн. – Вінницька	Днп. – Дніпропетровська
Днц. – Донецька	Жт. – Житомирська
Зк. – Закарпатська	Зп. – Запорізька
ІФ – Івано-Франківська	Кв. – Київська
Крв. – Кіровоградська	Лв. – Львівська
Лг. – Луганська	Мк. – Миколаївська
Од. – Одеська	Пл. – Полтавська
Рв. – Рівненська	См. – Сумська
Тр. – Тернопільська	Хм. – Хмельницька
Хрк. – Харківська	Хрс. – Херсонська
Чрв. – Чернівецька	Чрк. – Черкаська
Чрн. – Чернігівська	

ЛІТЕРАТУРА

- Etimologičnij slovník litopisnih geografičnih nazv Pivdennoï Rusi*, za red. O. Strižak, Kiïv 1985.
- Hudaš M., Demčuk M. *Pohodžennâ ukraïns'kih karpats'kih i prikarpats'kih nazv nasele-nih punktiv (vidantroponimni utvorennâ)*, Kiïv 1991.
- Kotovič V., *Ojkonimi: rozdumi pro semantiku [v:] Ridne slovo v etnokul'turnomu vimiri*, za red. M. Fedurko, Drohobič 2017, s. 129-142.
- Moroškin M., *Slavânskij imênoslov ili sobraniê slavânskikh ličnih im'on v alfavitnom porâdke*, Sankt-Piterburg 1867.
- Onomastika Ukraïni peršogo tusâčolittâ našoi eri*, za red. Ī. Želêznâk, Kiïv 1992.
- Otin Ê., *Proïshoždêniê gêografičêskih nazvanij Donbassa*, Donêck 2014.
- Pačič Ī., *Imênoslov ili rêčnik lični imena razni naroda slavenski*, Budim 1828.
- Slovar' ukraïns'koï movi*, za red. B. Grinčenko, t. I-IV, Kiïv 1907-1909.

Slovník ukraïns'koï movi, za red. Ī. Bilodida, t. I-XI, Kïïv 1970-1980.

Šul'gač V. *Ojkonimîâ Volini*, Kïïv 2001.

Toponimîâ pïvnično-shidnoï Odešini, za red. Ū. Karpenka, Odesa 1975.

Vojtovič V., *Ukraïns'ka mïfologiâ*, Kïïv 2002.

У статті розглянуто назви сучасних поселень України, мотивовані церковно-християнською лексикою. З'ясовано, що такі ойконіми утворено від мікротопонімів, мотивованих апелятивами на позначення сакральних споруд; від загальних або власних назв, які первісно вказували на належність об'єкта церковнослужителям, на колективні ймення, що позначали рід, родину, сукупність таких осіб або осіб, що носили омонімне прізвище, прізвище; від іменувань освяченої церкви або з нагоди постановня поселення, чи його перейменування в часі церковно-християнського свята; від колективних назв осіб, іменованих за належністю до певної парафії; від низки апелятивів із сакральною семантикою; від антропонімів з початковим *Бог-*, *Бого-*, *Богу-*, *Бож-* тощо. Доведено, що ойконіми, які експлікують інформацію духовного лінгвокультурного коду, однаково поширені і в часі (від архаїчних до сучасних), і в просторі (на всій території України). Це свідчить про тяглість української традиції іменування поселень.

Ключові слова: ойконім, антропонім, мотив номінації, перейменування, вірування, релігія, сакральна лексика, лінгвокультурний код.

CHRISTIAN MOTIVES IN OIKONIMES OF UKRAINE: LINGUISTICS AND CULTURAL ASPECTS

In the article there are discussed the names of modern settlements in Ukraine, motivated by church-Christian vocabulary. It was found out that such an oikonim is formed out of microtoponimes motivated by appellates to denote sacral structures; from the general or proper names that originally indicated the belonging of the object to clerics, on collective names denoting a family, a family, a collection of such persons were named an omonim nickname, surname; from naming the consecrated church or on the occasion of the settlement or its renaming in the time of the church-Christian holiday; from the collective names of persons named for belonging to a particular parish; series of appellates with sacred semantics; from anthroponimes with the original God and so on. It is proved that the oikonimes that explicate the information of the spiritual linguistic and cultural code are equally widespread both in time (from archaic to modern) and in space (throughout the territory of Ukraine). This indicates the continuity of the Ukrainian tradition of naming settlements.

Key words: oikonim, anthroponim, motive of nomination, renaming, beliefs, religion, sacral vocabulary, linguistic and cultural code.

zgłoszenie artykułu: 18.12.2018

przyjęcie artykułu do druku: 2.07.2019

Галина МАЦЮК¹

Львівський національний університет імені Івана Франка

ORCID 0000-0001-8601-4742

Православізація як суспільний феномен та категорія історичної соціолінгвістики

Взаємодія мови та церкви, одна з ознак духовного життя суспільства, ілюструє реалізацію суспільних функцій мови, формування національної та релігійної ідентичностей, перебіг міжкультурної комунікації, зміст ідеології та інші особливості мовної ситуації та мовної політики. Досьогодні окреслена взаємодія ще не стала об'єктом аналізу предметної сфери української соціолінгвістики. Праці з мовної політики та мовної ситуації оминають зв'язок мови та церкви, очевидно, тому що церква і держава в ідеалі дві незалежні інституції (Данилевська О., Шевельов Ю. та ін.). Не дивно, що дослідження різних аспектів взаємодії *мова – церква* вимагає вироблення методології аналізу, розкриття нової джерельної бази і вирішення нових завдань, які б дозволили підійти до розуміння православізації як суспільного феномену та категорії історичної соціолінгвістики.

Термін *православізація* позначає маловідомий процес насильницького навернення греко-католиків, жителів етнічних українських земель, у православ'я в умовах Російської імперії (кінець XVIII–XIX ст.) та в СРСР (друга половина XX ст.). Потрібно знати, чому відбувався цей процес, які політичні актори його здійснювали, яку ідеологію сьогодні маркують лінгвістичні показники православізації. Відповіді на ці та інші питання сприятимуть розвитку теорії соціолінгвістики про нові аспекти мовної ситуації та мовної політики щодо українського населення в умовах бездержав'я.

Мета статті – ввести категорію „православізація” в предметну сферу історичної соціолінгвістики як приклад політичного втручання влади в релігійне

¹ Галина Мацюк – мовознавець, професор кафедри загального мовознавства Львівського національного університету імені Івана Франка, h_matsyuk@yahoo.com

та мовне життя бездержавного народу. Для досягнення мети сформулюю два завдання: розкрити зміст поняття „православізація” та виокремити його лінгвістичні маркери в релігійному та світському дискурсах.

Теоретичне підґрунтя дослідження становлять праці з релігієзнавства та історії церкви (Боцюрків 2005; Кухарський 2008; Маттеї 2014; Нагаєвський 1971; Сапожникова, Андрусів 2016; Стоколос, Шеретюк 2012 та ін.); історії тоталітаризму в СРСР (Баран, Токарський 2014; Бендас, Бендас 1999; Білас 1994 та ін., Ліквідація УГКЦ 2006 та ін.). За джерела для аналізу послужили праці істориків, матеріали та документи про насильницьку православізацію територій, на яких проживали греко-католики, а також тексти, які фіксують лінгвістичні маркери православізації – одиниці тематичної групи „імена нових святих” та похідні від них назви. Ця джерельна база вперше потрапляє в предметну сферу історичної соціолінгвістики. Для аналізу використано кейс-метод, метод соціолінгвістичних кореляцій, порівняльний та біографічний, елементи дискурс-аналізу. У цілому застосовано соціокультурний лінгвістичний підхід (Bucholtz, Hall 2005) до вивчення проблеми.

1. Про зміст категорії „православізація”

Джерельна база засвідчує про два напрями характеристики цього поняття, зумовлені дією різночасових геополітичних чинників.

Православізація УГКЦ у XVIII–XIX ст. Після поділів Польщі в 1772-му, 1773-му та 1775-му роках і до кінця правління Катерини II (1776 р.) державна влада Російської імперії примусово на вернула у православ'я близько 2 млн греко-католиків², у такий спосіб переводячи українське населення під контроль нової держави. Із 5000 парафій, ліквідованих у 1795 р. Луцької, Берестейської та Пінської єпархій, залишилося тільки 200. У 1839 р. на Полоцькому соборі підписано „Акт возз'єднання” зі списком імен греко-уніатських священників (за сучасною термінологією, греко-католицьких), які погодилися перейти до Російської православної церкви (РПЦ)³. Документ у березні 1839 р. затвердив Микола I, прихильник політики „один закон, одна мова, одна віра”.

Ще 240 000 греко-католиків залишалися в Холмській єпархії й належали до автономного Королівства Польщі, що перестало існувати в 1863 р. після придушення антиросійського повстання. Тут з часу передачі управління єпархією Урядовій комісії з церковних справ українські католики зазнавали православізаційних впливів, які приводили до сутичок. Як правило, селяни обороняли

² N. Stokolos, R. Šeretjuk, *Drama Cerkvy (Do istorii skasuvannja Hreko-Uniats'koї Cerkvy v Rosijs'kij imperii ta vykorinnennja її duchovno-kul'turnych nadban')*, Rivne 2012, s. 64.

³ M. Kuchars'kyj, *Stan Hreko-katolyč'koї cerkvy pid čas podiliv Pol'sčei XVIII st.* [v:] „Ukraїna i Vatykan”, vyp. 1, Ivano-Frankivs'k – Kyїв 2008, s. 283.

свої церкви перед російськими військовими загонами. Залишилися спогади М. Янчука (1859–1921), відомого українського фольклориста, етнографа і письменника про події в його рідному селі Корниці. Село разом з старостою (батьком М. Янчука) відмовилося підписати акт зречення від унії, тоді російські жандарми „почали сікти усіх підряд, одних засікли на смерть, других відливали водою і знову сікли, аж поки примусили погодитися, третіх, в тому числі й мого батька, сотнями відправляли в тюрму...”⁴. У той час назва *уніат*, тобто *греко-католик*, була знаком української ідентичності, саме селяни зберігали мову, звичаї (інші прошарки, зокрема духовенство та міщанство, були сполонізовані⁵). Якщо в 1796 р. сформульовано заборону на імена, відсутні в греко-російських книгах (наприклад, серед імен було ім'я Йосафат, пов'язане із Йосафатом Кунцевичем, ініціатором унії), то з 1871 р. М. Попель, адміністратор Холмської єпархії, вже заборонив відзначати свята греко-католиків, і серед них – Святого Йосафата.

Історія зберегла імена пратулинських селян, які ціною свого життя зупиняли вхід православного священика до греко-уніатського храму (с. Пратулинці, 1874 р.): *Данило Кармаш (Кармашук), Пилип Герилук (Кирилюк, Курилюк), Костянтин Бойко (Бойчук), Ігнатій Франчук, Костянтин Лукашук, Вартоломій Осип'юк та Максим Гаврилюк, Вікентій Левонюк та Іван (Андреюк) і зовсім юні Микита Грицюк, Лука Бойко, Онуфрій Василюк (Томашук) і Михайло Ваврищук*⁶.

У 1875 р. російський імператор Олександр II та Святий Синод все ж приєднали Греко-католицьку церкву на території Холмщини і Підляшшя до РПЦ⁷. Відразу додаю, що через рік Олександр II в м. Емськ підписав ще один анти-український циркуляр, який продовжував дискримінувати вже права українців у мовному питанні (і це після заборони української мови у Валуєвському указі 1863 р.). Так влада Російської імперії втручалася в церковне та мовне життя з метою уніфікації релігійної (і ширше – національної) ідентичності українців. Водночас треба підкреслити, що українці тієї частини поділеної Польщі, яка перейшла до Австрії, мали сприятливіші умови для релігійного та культурного розвитку. Тут влада під час просвітницьких реформ імператриці Марії-Терезії в 1784 р. офіційно перейменувала Греко-уніатську церкву в Греко-католицьку. Габсбурги були зацікавлені в зміцненні церкви, бо це був одночасно хід і проти російської експансії, і проти польських впливів на ці території. Галицьке духовенство вперше змогло отримувати освіту. Імператор Франц відновив у 1807 р. Галицьку митрополію з центром у Львові, сюди належали Перемиська і Холмська єпархії. Поступово в Галичині виникли

⁴ N. Stokolos, R. Šeretjuk, *Op. cit.*, s. 133.

⁵ I. Nečuj-Levyc'kyj, *Mandrivka na Ukraïns'ke Pidljassja* [v:] „Pam”jatky Ukraïny”, nr 3, Kyïv 1995, s. 62-74.

⁶ P. Syvic'kyj, *Blaženni pidljaski mučenyky z Pratulyna*, L'viv 1999.

⁷ B. Bocjurkiv, *Ukraïns'ka Hreko-Katolyc'ka Cerkva i Radjans'ka deržava (1939–1950)*, L'viv 2005, s. 2-9.

підстави для формування освіченого парафіяльного духовенства та світської духовної еліти⁸.

Існують підтвердження, що протести незгідних щодо переходу на православ'я російська державна влада карала (7 священників – на смерть, 74 з них арештовано, 66 втекли в Галичину, 108 вірян вбито, 600 депортовано в Сибір, 60 родин позбавили майна; крім Пратулина, потерпіло ще село Дрелів, де солдати розстріляли 5 осіб, поранили кілька десятків і заарештували 60 селян, які захопили свою церкву⁹).

Інкorporація греко-католиків в російське православ'я позначилася на культурі українців: влада зупинила процес книгодрукування богословських, катехитичних та релігійно-моралізаторських творів українською, польською та латинською мовами, а також світських книг, які були у вжитку населення.

Так під форсованими діями державної влади Російської імперії українська етноконфесійна складова зникла з релігійного життя українських територій.

Православізація УГКЦ у ХХ ст. Через геополітичне перекроювання територій в 1918–1919 рр. (після розпаду австрійської імперії) Галичина, де проживали греко-католики, потрапила в склад Другої Речі Посполитої, а Закарпаття до Чехословаччини. Галицька митрополія, що продовжувала традиції Берестейської унії 1596 р., складалася з двох єпархій – Перемиської та Станіславівської, на Закарпатті були Мукачівська та Пряшівська єпархії, які зберігали традиції Ужгородської унії 1646 р. Усі греко-католицькі церкви на цих територіях в єдності із Апостольським престолом продовжували традиції київського християнства.

Є відомості, що українська католицька церква перед Другою світовою війною була потужним суспільним організмом: 3040 парафій, 4400 каплиць і церков, 195 монастирів, 110 черниць і понад 500 монахів, 9900 шкіл, в яких священники навчали Божого Закону, 80 середніх шкіл, 56 вищих шкіл, 41 католицька організація, 38 католицьких газет і журналів, 35 католицьких видавництв¹⁰.

Правда, відразу після приєднання Західної України в вересні 1939 р. до складу СРСР газета „Комуніст” за жовтень уже опублікувала статтю проти УГКЦ, а в радянській службі безпеки з'явилися нові справи „Чума” щодо 20 греко-католицьких священників Станіславської обл. (тепер – Івано-Франківська) та „Ходячі” – щодо 50 осіб, і в тому числі ієрархів Церкви. Державна влада висунула звинувачення в антирадянській діяльності та ворожому ставленні до нової ідеології у зв'язку із приєднанням Західної України до СРСР

⁸ Н. Macjuk, *Preskryptyivne movoznavstvo v Halyčyni (perša polovyna XIX st.)*, L'viv 2001. s. 22-30.

⁹ А. Hlynka, *ČMB. Ukraïns'kyj zvit – zmist (pisljamova)* [v:] „Ukraïns'ka katolyč'ka Cholms'ka jeparchija (Likvidacija i prylučennja do Cerkvy Pravoslavnoï)”, t. 34, sekcija I, Rym 1975, s. 258; P. Franko, *Represovane duhovenstvo UHKC*, L'viv 2008, s. XVI.

¹⁰ о. d-r Isydor Nahajevs'kyj, *Ukraïns'ka katolyč'ka cerkva 1945–1970 rr. Dopovid' na Z"izdi v lystopadi 1971 r.*, N'ju Jork 1971, s. 4.

(відразу після арештів митрополита і єпископів 11 квітня 1945 р. згадані справи закрили¹¹).

До початку німецько-радянської війни 1941 р. влада фізично розправилася із 34 священниками та 40 осіб депортувала на Схід. Документи служби безпеки свідчать про завдання розкласти греко-католицьку церкву з середини¹², за алгоритмом відомих дій щодо Української Автокефальної Православної церкви на підрадянській Україні.

Й. Сталін, під керівництвом якого до 1937–1938 рр. служби безпеки там знищували українських православних, змінив своє ставлення до ролі церкви в радянському суспільстві. За задумом радянського керівництва, церква мала стати союзником держави в післявоєнних реаліях. На одній із нарад 4 вересня 1943 р. визначено новий курс на співпрацю держави і Російської православної церкви. Спеціально створений орган мав здійснювати зв'язок з керівництвом церкви і контролювати діяльність та політику РПЦ. Рішення відразу ж донесли до російських ієрархів, які були ще поодинокі живі. Для проведення терміново скликаного на 8 вересня 1943 р. Собору РПЦ із заслання і тюрем радянська влада зібрала (є відомості, що навіть літаками!) ще живих представників РПЦ. І вже 8 вересня 1943 р. архиєрейський Собор РПЦ прийняв рішення про церкву та її служіння радянській державі¹³.

У 1944 р. радянська влада знову повернулася в Західну Україну. Правда, щодо Української греко-католицької церкви плани були інші. Її ліквідацію влада обговорила 2 березня 1945 р., а вже 15 березня 1945 р. вийшла спеціальна інструкція „Заходи щодо відриву греко-католицької (уніатської) церкви в СРСР від Ватикану і подальшого її приєднання до Руської православної церкви”¹⁴. Про ліквідацію церкви повідомив Львівський псевдособор 8–10 березня 1946 р., його підготували органи державної влади та органи радянської безпеки у співпраці зі створеною 28 травня 1945 р. Ініціативною групою священників¹⁵. Собор проголосував за перехід у православ'я, оскільки влада СРСР розробляла геополітичний проект про Москву як „третій Рим”.

На Закарпатті партійне керівництво закінчило офіційне знищення Церкви дещо пізніше, в 1949 р. До складу СРСР приєднали Мукачівську єпархію, яка раніше належала до Чехії. Тут налічувалося 433 священники, очолював церкву

¹¹ *Vytjah z dopovidnoi zapysky UNKDB po L'vivs'kij obl. do NKDB URSR pro operatyvnu slidču robotu u travni 1945 r.* [v:] *Likvidacija UHKC (1939–1946). Dokumenty radjans'kych orhaniv deržavnoi bezpeky*, za red V. Sergijčuka, t. 1, Kyïv 2006, s. 727–729.

¹² *Likvidacija UHKC (1939–1946). Dokumenty radjans'kych orhaniv deržavnoi bezpeky*, za red V. Sergijčuka, t. 1, Kyïv 2006, s. 8, 12, 59.

¹³ I. Bilas, *Represyвно-karal'na systema v Ukraïni (1917–1953): suspil'no-polityčnyj ta istoryko-pravovyy analiz*, kn. 1, Kyïv 1994, s. 302.

¹⁴ *Ibidem*, s. 315.

¹⁵ *Ibidem*, s. 323; *Peresliduvani za pravdu. Ukraïns'ki hreko-katolyky v umovach totalitarnych režymiv XX st.*, L'viv 2016, s. 43.

щойно висвячений 24 вересня 1944 р. Теодор Ромжа, смерть якого 1 листопада 1947 р. радянська влада спланувала. На 1 січня 1949 р. в Мукачівській єпархії залишалося 270 священників, з них пізніше 92 особи були заарештовані, 49 – позбавлені права священнослужіння, 128 – возз'єдналися із православ'ям, 1 людина померла. Репресії з боку радянської влади в 1945–1950 рр. тривали: до 1949 р. заарештовано 32 священники, після 1949 р. ще 92, а 28 осіб померли (5 в ужгородській та львівській тюрмах, 16 в таборах ГУЛАГ, 4 були розстріляні, 1 людина загинула за невідомих обставин)¹⁶.

Насильницька православізація зумовила мовні зміни: відправи в храмах здійснювали церковнослов'янською мовою в старомосковському ізводі, а канцелярські справи почали вести в єпархіях російською мовою. Служби безпеки визначили і новий центр православ'я – Почаївську лавру¹⁷. Усіх українців в УРСР (і не тільки греко-католиків) чекали радянізація і русифікація усіх сфер суспільного життя.

2. Лінгвістичні маркери результатів православізації як вияв культури історичної пам'яті сучасного українського суспільства

Сучасний церковний календар УГКЦ фіксує дні вшанування нових святих українського народу: 23 січня – Пратулинських Мучеників (з 1996р.), 27 червня – Священномученика Миколая Чарнецького і 24 українських мучеників, мученика Омеляна Ковча, 1 листопада – Священномученика Теодора Ромжі¹⁸ (з 2001р.).

Імена святих засвідчують про мученицьку смерть за Віру 13 селян, вбитих російськими солдатами в січні 1874 р. і беатифікованих 1996 р., а також 8 єпископів, 14 священників, 3 монахинь, 1 мирянина, які загинули в умовах уже радянського режиму і беатифікованих 2001 р. Якщо першу групу незгідних з православізацією розстріляв козацький загін, то всі інші прийняли мученицьку смерть уже від комуністичної влади СРСР. Про це свідчать усі життєписи нових святих УГКЦ.

Священномученик Зиновій (Ковалик), роки життя: 1903–1941. *Монах – редемпторист, 38 років. Заарештований за шість місяців до приходу німців. Численні свідки розповідали, що його після тортур розіп'яли на стіні в'язниці в червні 1941 р. (вул. Замарстинівська, Львів)*¹⁹.

¹⁶ S. Bendas, D. Bendas, *Svjaščenyky-mučenyky, spovidnyky viry*, Užhorod 1999, s. 396.

¹⁷ V. Baran, V. Tokars'kyj, „Začystka”: polityčni represii v zachidnykh oblastjach Ukraïny v 1939-1941 rr., L'viv 2014, s. 227.

¹⁸ Про це див.: Н. Sapožnykova, s. Ju. Andrusiv, *Svjati zemli ukraïns'koï*, L'viv 2016.

¹⁹ Dž. Mattei, *Ukraïna – zemlja mučenykiv. Heroïčne svidčennja mučenykiv, prohološenyh Papoju Ivanom Pavlom II u L'vovi, pid čas joho istoryčnoho palomnyctva*, Žovkva 2014, s. 120-124.

Священномученик Роман (Лиско), роки життя: 1914–1949. Його заарештували восени 1949 р., оскільки відмовлявся підписати угоду про перехід у православ'я. Очевидці свідчать, що живцем замурували в стіні тюрми на Лонцького у Львові. За деякими свідченнями, отця мучили,кладаючи на розжарені ґрати, за іншими – він був живцем замурований. Мав всього 35 років²⁰.

Священномученик Микита (Будка), роки життя: 1877–1949. У 1945 р. засудили, відправили в заслання; помер у таборі в Казахстані 1 жовтня 1949 р., передбачивши свою смерть. За свідченнями медсестри, померлих у таборі ховали в мішках без одягу, поклавши тіла за межі табору, там тіла з'їдали звірі. З пошани до отця, йому залишили його табірний одяг. На другий день засуджені знайшли лише шматок рукава від сорочки. Помер на 72 році життя²¹.

Священномученик Климентій (граф Шептицький), роки життя: 1869–1951. 5 червня 1947 р. заарештували, звинувачувативши в антирадянській пропаганді та в співпраці з Ватиканом. Тюрма в Києві, тортури у віці 78 років, допити вночі, вирок – 8 років тюрми. Помер у в'язниці суворого режиму 1 травня 1951 р. в м. Володимир (на Клязьмі, Росія). Могила невідома²².

Приклади із життєписів можна продовжувати. Усі вони фіксують маркери пам'яті – імена великомучеників. Подібні одиниці не просто функціонують у різних текстах, а стали твірною базою для творення похідних номінацій. У сучасному релігійному та суспільному дискурсах імена нових святих реалізують свій номінативний потенціал як назви нових понять. Ці одиниці, насамперед, розвивають термінологічну систему літургійного підстилю (доносячи інформацію про святих та їх пошанування), світський науково-популярний дискурс у періодичних та популярних виданнях про життя і мученицьку смерть священиків та вірних УГКЦ у роки комуністичної ідеології атеїзму.

Як правило, похідні одиниці постають як номінативні формули, зокрема це назви молитов, молебнів, акафістів, а також назви церков, каплиць, ікон, виставок, відзнак, пам'ятників, фільмів та ін. На підставі фіксації похідних назв у різних текстах виникає розгалужена система номінацій, утворених на базі агіонімів.

Наприклад, щороку УГКЦ вшановує пам'ять про Пратулинських мучеників 23 січня. Похідні номінативні одиниці від групи „імена пратулинських селян, беатифікованих 1996 р.”: *Свято в честь пам'яті християнського подвигу Пратулинських мучеників*²³; *Молитва з Молебня до Пратулинських мучеників*²⁴, *Ікона Пратулинські мученики*²⁵ та ін.

²⁰ *Ibidem*, s. 79-82.

²¹ *Ibidem*, s. 56-58; H. Sapožnykova, s. Ju. Andrusiv, *Op. cit.*, s. 381-386.

²² H. Sapožnykova, s. Ju. Andrusiv, *Op. cit.*, s. 336-344; Dž. Mattei, *Op. cit.*, s. 97-106.

²³ *Rišennja i postanovy Synodiv Jepyskopiv Ukraïns'koï Hreko-Katolyc'koï Cerkvy 1989–1997 rokiv*, L'viv 1998, s. 41.

²⁴ P. Syvic'kyj, *Op. cit.*, s. 68.

²⁵ I. Burdjak, *Svjato vsich svjatyh ukraïns'koho narodu* [v:] „Narodna pravda”, 2013, <http://narodna.prawda.com.ua/culture/523f535807ef3/>, [20.01.2019].

Щороку УГКЦ вшановує пам'ять про загиблих від радянського тоталітарного режиму 27 червня. Номінативні одиниці, похідні від групи „імена священників, монахів і монахинь, мирян, беатифікованих 27 червня 2001 р.”: *Служба 28 Слуг Божих, блаженних мучеників Української греко-католицької церкви*²⁶; *Фреска Блаженні вигнані за правду, бо їх є царство небесне*²⁷ та ін.

Назви утворені від імені кожного із священномучеників. Похідні від агіоніма *Священномученик Миколай (Чарнецький)* одиниці: *Молитви до блаженного Миколая Чарнецького; Молитва до блаженного Миколая Чарнецького про захист, Молитва до блаженного Миколая Чарнецького про заступництво, Молитва до Бога Отця за посередництвом блаженного Миколая Чарнецького, Молитва до преосвященного Владики Миколая Чарнецького за материнство, Основна молитва Владики Миколая Чарнецького, Покаянний псалом блаженному Миколаю Чарнецькому; Молебень до священномученика Миколая Чарнецького; Дев'ятниця до пресвятого отця-ісповідника Миколая Чарнецького, Молебень до священномученика Миколая Чарнецького; Акафіст священномученикові Миколаю Чарнецькому.*

Нові одиниці доповнюють тематичну групу „назви храмів, каплиць”: *Храм Блаженного Миколая Чарнецького, каплиця Миколая Блаженного (м. Львів); храм Блаженного Миколая Чарнецького (м. Золочів, Львівська обл.), церква блаженнішого Миколая Чарнецького УГКЦ (м. Ковель, Волинська область), храм Блаженного Миколи Чарнецького (с. Семаківці Городенківський р-н, Івано-Франківська обл.).*

Приклади ілюструють номінативну цінність агіонімів і поза конфесійним стилем: *Вулиця Чарнецького Миколи (Львів); Вулиця Омеляна Ковча (Львів), Пам'ятник священномученикові Омеляну Ковчу, Відзнака блаженного Омеляна Ковча; Виставка „Слідами блаженного отця Омеляна” (Перемишляни); Перемишлянська загальноосвітня школа І–ІІІ ступенів імені Омеляна Ковча; фільм „Блаженний священномученик Григорій Хомишин”²⁸; релігійний мультфільм „Блаженний Миколай Чарнецький”²⁹ та ін.*

Водночас агіоніми і похідні від них назви виступають лексичними засобами міжкультурної комунікації УГКЦ: *Парафія блаженного Миколая Чарнецького (м. Варшава, Польща); Парафія блаженного о. Івана Зятика (м. Торунь, Польща); Церква блаженного Омеляна Ковча (м. Орнета, Польща); Меморіальна дошка архимандриту Української Греко-Католицької Церкви*

²⁶ *Služba 28 Sluh Božych, blažennych mučenykiv ukraїn's'koї hreko-katolyc'koї cerkvy*, <https://kyrios.org.ua/spirituality/bogoslužhinnja/9471-sluzhba-soboru-blažhennih-novomuchenikiv-ta-ispovidnikiv-ukrayinskoyi-greko-katolitskoyi-tserkvi.html>, [20.01.2019].

²⁷ I. Burdjak, *Op. cit.*

²⁸ *Fil'm „Blažennyj svjaščennomučenyk Hryhorij Chomyšyn”*, www.kyrios.org.ua/movies/documentary-movies/33468-vladyka-khomyshyn.html, [21.01.2019].

²⁹ *Relihijnyj mul'tfil'm „Blažennyj Mykolaj Čarnec'kyj”*, www.kyrios.org.ua/movies/religijn-multfilmi/36845-blažhennij-episkop-ugkts-mikolaj-charnets-kij.html, [21.01.2019].

Климентію Казиміру Шептицькому (1869–1951) в Росії (м. Володимир); *Українське греко-католицьке душпастирство блаженного Петра Вергуна* (м. Аугсбург, Німеччина); *Каплиця блаженного отця Олекси Зарицького* (м. Караганда, Казахстан) та ін.

Іншими словами, культура історичної пам'яті щодо мучеників УГКЦ сьогодні знаходить свій лінгвістичний вияв в одиницях тематичної групи „імена нових святих” та в розвитку їхньої номінативної продуктивності в різних видах дискурсів.

Висновки

Православізація – процес насильницької інкорпорації жителів українських територій, греко-католиків, у православ'я під дією державної влади Російської імперії в кінці XVIII–XIX ст. та радянської влади часів СРСР у XX ст. (1939–1941 рр., 1944–1989 рр.). Процес супроводжувався дискримінацією релігійних і мовних прав українців. Це одна з маловідомих ознак мовної ситуації та мовної політики щодо українського населення на його етнічних територіях в умовах бездержав'я.

Отримані в статті результати про православізацію свідчать про такі ознаки мовної ситуації та мовної політики в умовах бездержав'я : нищення національної і зокрема релігійної ідентичності вірних Української греко-католицької церкви; міжкультурну комунікацію за схемою *інтеграція із асиміляцією*, в основі якої був геополітичний чинник, насильство і терор для його реалізації; протиставлення релігійної культури та культури атеїзму, Української церкви як церкви народу та Російської православної церкви як церкви держави.

Лінгвістичними маркерами православізації виступають одиниці тематичної групи „імена нових святих” та похідні від них номінації, утворені для вшанування мучеників за віру в сучасних суспільних дискурсах.

Імена нових святих формують дві підгрупи: „імена пратулинських мучеників, беатифікованих 1996 р.” та „імена священиків, монахів і монахинь, мирян, беатифікованих 2001 р.”. Утворені похідні номінації від усіх імен нових святих УГКЦ – це назви молитв, молебнів, акафістів, ікон, церков, каплиць та ін.

На рівні лінгвістичної абстракції ці номінативні одиниці фіксують культуру історичної пам'яті українського суспільства.

ЛІТЕРАТУРА

- Baran V., Tokars'kyj V., „*Začystka*”: *polityčni represii v zachidnych oblastjach Ukraïny v 1939-1941 rr.*, L'viv 2014.
- Bendas S., Bendas D., *Svjaščenyky-mučenyky, spovidnyky viry*, Užhorod 1999.

- Bilas I., *Represyvno-karal'na systema v Ukraïni (1917–1953): suspil'no-polityčnyj ta istoriko-pravovyy analiz*, kn. 1, Kyïv 1994.
- Bocjurkiv B., *Ukraïns'ka Hreko-Katolyc'ka Cerkva i Radjans'ka deržava (1939–1950)*, L'viv 2005.
- Bucholtz M., Hall K., *Identity and Interaction: a Sociocultural Linguistic approach* [in:] „Discourse Studies”, nr 7 (4-5), 2005, p. 585-614.
- Burdjak I., *Svjato vsich svjatyh ukraïns'koho narodu* [v:] „Narodna pravda”, 2013, <http://narodna.pravda.com.ua/culture/523f535807ef3/>, [20.01.2019].
- Fil'm „Blažennyj syjaščennomučenyk Hryhorij Chomyšyn”, www.kyrios.org.ua/movies/documentary-movies/33468-vladyka-khomyshyn.html, [21.01.2019].
- Franko P., *Represovane duhovenstvo UHKC*, L'viv 2008.
- Hlynka A., *ČMB. Ukraïns'kyj zvīt – zmist (pisljamova)* [v:] „Ukraïns'ka katolyc'ka Cholms'ka jeparchija (Likvidacija i prylučennja do Cerkvy Pravoslavnoi)”, t. 34, sekcija I, Rym 1975.
- Kuchars'kyj M., *Stan Hreko-katolyc'koï cerkvy pid čas podiliv Pol'sčii XVIII st.* [v:] „Ukraïna i Vatykan”, vyp. 1, Ivano-Frankivs'k – Kyïv 2008.
- Likvidacija UHKC (1939–1946). Dokumenty radjans'kyh orhaniv deržavnoi bezpeky*, za red V. Sergijčuka, t. 1, Kyïv 2006, s. 8, 12, 59.
- Macjuk H., *Preskryptyvne movoznavstvo v Halyčyni (perša polovyna XIX st.)*, L'viv 2001.
- Mattei Dž., *Ukraïna – zemlja mučenykiv. Heroične svidčennja mučenykiv, prohološenyh Papoju Ivanom Pavlom II u L'vovi, pid čas joho istoričnoho palomnytva*, Žovkva 2014.
- Nečuj-Levyč'kyj I., *Mandrivka na Ukraïns'ke Pidljassja* [v:] „Pam"jatky Ukraïny”, nr 3, Kyïv 1995, s. 62-74.
- o. d-r Nahajevs'kyj Isydor, *Ukraïns'ka katolyc'ka cerkva 1945–1970 rr. Dopovid' na Z"izdi v lystopadi 1971 r.*, N'ju Jork 1971.
- Peresliduvani za pravdu. Ukraïns'ki hreko-katolyky v umovach totalitarnych režymiv XX st.*, L'viv 2016.
- Relihiynyj mul'tfil'm „Blažennyj Mykolaj Čarnec'kyj”*, www.kyrios.org.ua/movies/religijni-multfilmi/36845-blazhennij-episkop-ugkts-mikolaj-charnets-kij.html, [21.01.2019].
- Rišennja i postanovy Synodiv Jepyskopiv Ukraïns'koï Hreko-Katolyc'koï Cerkvy 1989–1997 rokiv*, L'viv 1998.
- Sapožnykova H., s. Andrusiv Ju., *Svjati zemli ukraïns'koï*, L'viv 2016.
- Služba 28 Sluh Božych, blažennyh mučenykiv ukraïns'koï hreko-katolyc'koï cerkvy*, <https://kyrios.org.ua/spirituality/bogoslužhinnja/9471-služba-soboru-blažhennih-novo-muchenikiv-ta-ispovidnikiv-ukrayinskoyi-greko-katolitskoyi-tserkvi.html>, [20.01.2019].
- Stokolos N., Šeretjuk R., *Drama Cerkvy (Do istorii skasuvannja Hreko-Uniats'koï Cerkvy v Rosijs'kij imperii ta vykorinennja її duchovno-kul'turnych nadban')*, Rivne 2012.
- Syvic'kyj P., *Blaženni pidljaski mučenyky z Pratuľyna*, L'viv 1999.
- Vytjah z dopovidnoi zapysky UNKDB po L'vivs'kij obl. do NKDB URSR pro operatyvnu slidču robotu u travni 1945 r.* [v:] „Likvidacija UHKC (1939–1946). Dokumenty radjans'kyh orhaniv deržavnoi bezpeky”, t. 1, Kyïv 2006, s. 727-729.

Мета статті – ввести поняття „православізація” в предметну сферу аналізу історичної соціолінгвістики для характеристики мовної ситуації, зумовленої перерозподілом українських територій після третього поділу Польщі та в ході Другої світової війни. Завдання статті полягають в розкритті змісту поняття „православізація” та виявленні лінгвістичних маркерів цього явища в сучасному релігійному та світському дискурсах. Автор досліджує зміст категорії „православізація” на нових джерелах, ще не введених в обіг соціолінгвістики. Методи аналізу: case study, дискурс-аналіз, соціолінгвістичних кореляцій, порівняльний та біографічний метод, які дозволили застосувати соціокультурний лінгвістичний підхід до вивчення джерельної бази. Отримані в статті результати про православізацію свідчать про нищення національної та релігійної ідентичності населення українських територій в XVIII–XX ст. та ілюструють міжкультурну комунікацію за схемою *інтеграція із асиміляцією*, в основі якої був геополітичний чинник, насильство і терор.

Ключові слова: історична соціолінгвістика, насильницька православізація, імена нових святих, релігійний дискурс, світський дискурс.

CONVERSION TO ORTHODOXY AS SOCIAL PHENOMENON AND CATEGORY OF HISTORICAL SOCIOLINGUISTICS

The purpose of the article is to introduce the concept of „conversion to Orthodoxy ” into the analysis of historical sociolinguistics for the characterization of a language situation caused by the redistribution of Ukrainian territories after the third division of Poland and during the Second World War. The objectives of the article are to reveal the meaning of the concept of „conversion to Orthodoxy” and to identify the linguistic markers of this phenomenon in contemporary religious and secular discourse. The author studies the content of the category „conversion to Orthodoxy” based on new sources that have not yet been put into circulation by sociolinguistics. Methods of analysis: case study, discourse analysis, sociolinguistic correlations, comparative and biographical method, which allowed applying socio-cultural linguistic approach to studying the database. The results related to the conversion to Orthodoxy obtained in the article prove the destruction of the national and religious identity of the Ukrainian territories in the 18th-20th centuries and illustrate intercultural communication under the scheme of *integration with assimilation* based on a geopolitical factor, violence and terror.

Key words: historical sociolinguistics, forced orthodoxy, names of new saints, religious discourse, secular discourse.

zgłoszenie artykułu: 16.01.2019

przyjęcie artykułu do druku: 2.07.2019

Оксана НІКА¹

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

ORCID 0000-0001-6387-3835

Лексичні заміни в „Апокрисисі” Христофора Філалета

Лексичні заміни у писемних пам'ятках характеризують соціокультурну ситуацію написання та друкування тексту, його адресованість і відповідність жанровому та мовному стандарту. *Апокрисис* був відповіддю на польськомовний текст Петра Скарги й видрукований польською і „руською мовою”. У підготовці цього друку острозькі книжники наближали трактат до „руськомовного” читача, друкуючи глоси в тексті.

Лексичні заміни охоплюють латинізми, зрідка, полонізми та українські слова, що або пояснювалися, або замінювалися церковнослов'янськими чи українськими лексемами. Правка не тільки має ситуативний характер і стосується однієї писемної пам'ятки, а загалом характеризує полілінгвальність мовної ситуації кінця XVI – XVII ст. Такі зміни є свідченням розвитку лексичної варіативності та добору контекстуальних відповідників, що не набуло повного відображення в лексикографічних працях кінця XVI – XVII ст.

Дослідження, присвячені вивченню *Апокрисиса* Христофора Філалета, переважно здійснювалися в літературознавчому та книгознавчому аспектах: праці П. Гільтебранда, М. Скаблановича, О. Аннушкіна, Я. Ісаєвича, І. Мицька, П. Яременка, Н. Поплавської та ін. Зміни в лексичному складі української мови XVI – XVII ст. повно і ґрунтовно схарактеризовані в праці С. Гриценко.

Стародрук твору Христофора Філалета неодноразово був представлений у лінгвістичному плані. *Апокрисис* досліджувався щодо вияву в ньому дискурсивних модусних категорій², проте лексичні заміни в цьому тексті не були проаналізовані з огляду на особливості його текстотворення.

¹ Оксана Ніка – доктор філологічних наук, професор кафедри української мови та прикладної лінгвістики Інституту філології Київського національного університету імені Тараса Шевченка, nikaoksanaiv@gmail.com

² О. Ніка, *Modus u staroukraińskij literaturnij movi drugoi polovini XVI – peršoi polovini XVII st.*, Kiïv 2009, s. 209-229.

Мета статті – схарактеризувати лексичні заміни у полемічному *Апокрисисі* Христофора Філалета, що надрукований „руською мовою” наприкінці XVI ст.

Завдання статті: з’ясувати способи заміни латинських, польських і українських слів у тексті, зіставити їх із перекладом у словниках XVII ст., поясненням в історичних словниках.

Джерельною основою дослідження стали: примірники стародруку *Апокрисис* Христофора Філалета „руською мовою”, що зберігаються в бібліотеках України та Литви. Примірники *Апокрисиса*³, що зберігаються в Національній бібліотеці України імені В.І. Вернадського (далі – НБУВ), містять окремо цей текст (примірник із шифром Попов № 156) або в складі конволютів з *Отписом* Клірика Острозького та „Исторією в Листрикійскомъ, ... Ферарскомъ або Флорен(ь)ско(м) синодѣ, в(ь)коротцѣ правдиве списана#” (Кир. 824) чи лише з „Отписом” Клірика Острозького (Кир., 664)⁴. Вільнюський примірник складається з *Апокрисиса*⁵.

У статті залучено матеріали словників XVII ст.: *Лексикона словенороського* Памви Беринди, *Лексикона латинського* Є. Славинецького, *Лексикона словенно-латинського* Є. Славинецького та А. Корецького-Сатановського, *Синоніми словенороської*. Значення проаналізованих лексем уточнено за історичними словниками української мови (*Матеріали до словника писемної та книжної української мови XV – XVIII ст.* Є. Тимченка, *Словник української мови XVI – першої половини XVII ст.*). Видання *Лексиса* Л. Зизанія (1596) має ту специфіку, що невелике за обсягом і реєстрові слова – церковнослов’янські.

Христофор Філалет написав трактат як відповідь на *Synod brzeski i jego obrona* Петра Скарги й 1597 року видав польською мовою в антитринітарській друкарні Олексія Родецького. Післямова до польськомовного видання датована 31 жовтня 1597 р., що може вказувати на час друкування⁶. Острозький друк *АПОКРИСИСЪ, албо ѡ(т)повѣдь накнижкы осьборѣ берестейскомъ. именемъ людѣй, старожитной релѣи греческой чере(з) христофора филалета, врихлѣ дана* вийшов „руською мовою” близько 1598 чи 1599 року („apie 1599”)⁷. Як уже зазначалося, автором тексту був протестант Мартин Броневський, перекладачем – книжник, можливо, Клірик Острозький⁸.

Використання запозиченої лексики пояснюється у передмові до польськомовного видання: „<...> тому що відповідь дається римлянину, ми часто вживаємо

³ *Kirilični starodruki XV–XVII st. u Nacional'nij biblioteci Ukraïni imeni V. I. Vernads'kogo : Katalog*, заг. ред. G. Koval'čuk, Київ 2008, s. 28.

⁴ *Dialogizm w iŝtoricĭnih vimĭrah staroukraïns'kogo času: Otpis Klĭrika Ostroz'kogo*; podgot. O. Nika, Київ 2016, s. XXXVIII–XLI.

⁵ *Vilniaus universiteto bibliotekos kirilikos leidinių kolekcija : 1525–1839 : katalogas*. Sudaturė I. Kažuro. Vilnius, 2013, s. 401–402.

⁶ Ā. Isaēvič, *Ukraïns'ke knigovidannâ: vitoki, rozvitok, problemi*, L'viv 2002, s. 132.

⁷ *Vilniaus universiteto bibliotekos kirilikos ...*, s. 401–402.

⁸ Ā. Isaēvič, *Op. cit.*, s. 132.

слова менш звичні в наших грецьких церквах, а властиві лише людям римської віри, пристосовуючись через це до людського розуміння, так, напр., владик називаємо біскупами, собори – конділіями, церкву – костелом та ін.”⁹. Крім цього, у трактаті цитується лист короля Стефана з поясненням: *то привилей лати(н)скими словами*¹⁰. У творі Христофора Філалета згадуються: Сократ, Юлій Цезар, Станіслав Оріховський, Августин, „Алфо(н) де Кастро, лати(н)ни(к)”, „Николає Цираноус, римского двору писарь”, „доктор краковскии Л#тош”, „власны(й) рим(ъ)скій презвитерь”¹¹.

Здебільшого в *Апокрисисі* наводиться лексичний відповідник до окремих слів (глоса – переклад), зрідка пояснюється значення слів (глоса – пояснення). Так, поясненнями супроводжуються глоси до слів *булла*, *канонизація*, а також *вишь*.

Лексема *булла* зафіксована в *Апокрисисі* кілька разів із поясненнями: *боуллы* (глоса – *печати дховные або листы*), *боуль* (глоса – *печатей дховны(х)*), *боуллу* (глоса – *булла. печати або ли(с)ты напескіє*)¹². Наведені глоси відрізняються за винесенням слова на поле сторінки і за способом його пояснення, що засвідчує пошуки точного тлумачення. Значення ‘булла’ фіксує історичний словник¹³.

До слова *канонизації* наводиться текстова глоса – *вписа(н)є в кале(н)даръ*¹⁴. На наступній сторінці глосується *по канонизацію*, що передається повтором слова і його поясненням: *канонизація єсть прина(т)є за стго в кале(н)да(р)*¹⁵.

Стилістичного забарвлення в тексті набуває поодиноке вживання слова *вишь* у контексті: <...> пере(д) посполитыми лю(д)ми, *вишью* оутопаючи фатаются – глоса *згъла на водъ*¹⁶. Тлумачення *вишь* ‘болотна трава’¹⁷ наявне в історичному словнику української мови.

В *Апокрисисі* частіше наводиться переклад лексичних одиниць. Особливу увагу звертаємо на лексикон Є. Славинецького (XVII ст.), порівнюючи його перекладну частину із замінами в *Апокрисисі* (кінець XVI ст.). Ці текстові зміни схарактеризовано в такій послідовності: ті, що збігаються з перекладом у словниках XVII ст.; відмінні від словникових; не зафіксовані у словниках.

⁹ N. Skabalanovič, *Ob Apokrisise Hristofora Filaleta*, Sankt-Peterburg 1873, s. 31.

¹⁰ Filaleet Hristofor, *Apokrisis*, Ostrog, 1598, starodruk Nacional'noi biblioteki Ukraïni imeni V. I. Vernads'kogo, Šifir Kir. 824, s. 29.

¹¹ O. Nika, *Op. cit.*, s. 313-314.

¹² Filaleet Hristofor, *Op. cit.*, s. 171-172.

¹³ *Slovník ukraïns'koï movi XVI – peršoi polovini XVII st.*, vidp. red. D. Grinčišin, L'viv 1996, nr 3, s. 95.

¹⁴ Filaleet Hristofor, *Op. cit.*, s. 171 zv.

¹⁵ *Ibidem*, s. 172 zv.

¹⁶ *Ibidem*, s. 51.

¹⁷ *Slovník ukraïns'koï movi XVI – peršoi polovini XVII st.*, vidp. red. D. Grinčišin, L'viv 1997, nr 4, s. 77.

Авторъ – *творецъ*: Христофоръ Филалеть, *авторъ*. слоужбы свое оунижоные в(ъ) милостивоую ласку залецаеть <...>¹⁸. За допомогою спеціальних нарядкових знаків виділено кожен літеру в слові *авторъ*, а на полі сторінки йому відповідає *творца*. Так само, як і у власне тексті, над кожною літерою глоси міститься нарядковий знак, що вказує на замінюваність літер: *авторъ* – *творца*. Така лексична заміна повторюється в тексті: <...> оу авторовъ (на полі глоса – *творцо(в)*) вѣры годных найдоуемо¹⁹.

У словнику **aut[h]or** перекладається *творецъ*, *писаръ*, *и(з)обрѣтате(л)*, *оставите(л)*²⁰. Натомість у *Лексиконі словено-латинському* до реєстрового **Творецъ** подається лише відсилання: *зри Сотворитель*²¹. В історичному словнику **автор** фіксується зі значенням: 2. (той, хто написав якусь працю, твір, книгу) автор²².

Як і щодо *авторъ* – *творецъ*, далі наводимо засвідчені в „Апокрисисі” глоси з таким перекладом слова, що міститься у словниках XVII ст. У цьому разі переклад може збігатися з наведеним у *Лексиконі латинському* або відрізнятися фонетичними, словотвірними і граматичними особливостями:

элементовъ – *стихій*: <...> ижъ самъ прироженный с четырехъ частей роковыхъ и *элементовъ* (глоса – *стихій*)²³. Словники дублюють текстову заміну: **elementa стихиа**²⁴; **элементъ стихій**²⁵.

респойсу (*респонсу*) – *ω(т)вѣтоу*, *безреспойсоу* – (*без*) *ω(т)вѣтоу*²⁶. Є. Славинецький перекладає **responsum** так само, як у трактаті: *ω(т)вѣтъ*²⁷.

инѣфероуемо – *вносимо*: тот роздѣль *инѣфероуемо* (глоса на полі – *вносимо*)²⁸. За „Лексиконом” Є. Славинецького, **infero** *вношу*²⁹.

електорми – *избиратели*³⁰. *Лексикон латинський* фіксує **elector** *избиратель*³¹. У *Матеріалах*... Є. Тимченка є лише слова **електъ** та **елекція**³².

¹⁸ Filalet Hristofor, *Op. cit.*, s. 2.

¹⁹ *Ibidem*, s. 151 zv.

²⁰ „Leksikon latins'kij” Ê. Slavinec'kogo [w:] „Leksikon latins'kij” Ê. Slavinec'kogo. „Leksikon sloveno-latins'kij” Ê. Slavinec'kogo ta A. Korec'kogo-Satanovs'kogo; pidgot. V. Nimčuk. Kiïv 1973, s. 98.

²¹ „Leksikon sloveno-latins'kij” Ê. Slavinec'kogo ta A. Korec'kogo-Satanovs'kogo [w:] „Leksikon sloveno-latins'kij” Ê. Slavinec'kogo ta A. Korec'kogo-Satanovs'kogo; pidgot. V. Nimčuk. Kiïv 1973, s. 518.

²² *Slovník ukraïns'koï movi XVI – peršoi polovini XVII st.*, vidp. red. D. Grinčišin, L'viv 1994, nr. 1, s. 71.

²³ Filalet Hristofor, *Op. cit.*, s. 48 zv.

²⁴ „Leksikon latins'kij”..., s. 176.

²⁵ *Sinonîma slavenorosskaa*, <http://litopys.org.ua/zyzlex/zyz.htm>, [5.09.2018].

²⁶ Filalet Hristofor, *Op. cit.*, s. 11 zv.

²⁷ „Leksikon latins'kij”..., s. 353.

²⁸ Filalet Hristofor, *Op. cit.*, s. 47.

²⁹ „Leksikon latins'kij”..., s. 235.

³⁰ Filalet Hristofor, *Op. cit.*, s. 174 zv.

³¹ „Leksikon latins'kij”..., s. 176.

³² E. Timčenko, *Materiâli do slovníka pisemnoï ta knižnoï ukraïns'koï movi XV – XVIII st.*, pidgot. V. Nimčuk, G. Lisa, Kiïv, N'û-Jork 2002, kn. 1, s. 245.

оказія – поводъ, причина: оказию – поводъ³³, оказіи – причинъ³⁴. Такі заміни вказують на встановлення синонімічних відношень у тексті, що їх по-різному передають словники: **occasion** бл̃говреніє, вина, причина, пово(д)³⁵; **оказія** извѣтъ, явленіє киченіє³⁶. В Є. Тимченка **оказія** (лт. *occasio*) тлумачиться лише зі значенням ‘случай’³⁷.

посесорове – де(р)жавцы³⁸. На цій сторінці двічі слово *посесорове* замінюється однотипно. За *Лексиконом* Є. Славинецького, **possessor** ‘стяжате(л), де(р)жавца’³⁹. У *Матеріалах*... Є. Тимченка **державца** зафіксовано у значенні ‘владетель, обладатель’⁴⁰.

резолвоує – ро(з)важе(т)⁴¹. *Лексикон латинський* перекладає **resoluo, us** разръшаю, развязую⁴². Порівняно із церковнослов’янським *ра-* у *Лексиконі* „Апокрисис” передає українську фонетику (початкове *ро-*) слова-перекладу. В Є. Тимченка **резолвоватися** (лт. *resolvere*) ‘решитися’⁴³.

в(ь) конфирмації – в(ь) потвер(ь)же(н)ю⁴⁴. У „Лексиконі” зафіксовано латинізм **confirmatio, confirmitas** утве(р)жден⁴⁵. Є. Славинецький послуговується церковнослов’янізмом (звукосполучка -жд-) для його перекладу. Текстова заміна в „Апокрисисі” містить фонетичний рефлекс *dj > ж, а також зміну префікса: *потвер(ь)же(н)я*. У *Матеріалах*... дієслово **потвержати** ілюструє таку ж фонетичну особливість⁴⁶.

декларовали – ѡбяснили⁴⁷, декларує – обяснає(т)⁴⁸. У другому випадку лексична заміна потребує ще граматичного коментаря: *декларує* – форма дієслова 3 особи однини теперішнього часу (без кінцевого -ть, що характерно для дієслів I-ої дієвідміни в українській мові). На відміну від глос, *Лексикон латинський* ілюструє ці лексеми також з іншим префіксом: **declarere** изя(с)няю, показую⁴⁹. За *Матеріалами*..., **декляровати** (нл. *deklarować*, из лт. *declarere*) ‘объявить, заявить; определить’⁵⁰.

³³ Filalet Hristofor, *Op. cit.*, s. 4 zv.

³⁴ *Ibidem*, s. 137 zv.

³⁵ „*Leksikon latins'kij*”..., s. 288.

³⁶ *Sinonima slavenorosskaa*.

³⁷ Ё. Timčenko, *Op. cit.*, kn. 2, s. 37.

³⁸ Filalet Hristofor, *Op. cit.*, s. 37.

³⁹ „*Leksikon latins'kij*”..., s. 322.

⁴⁰ Ё. Timčenko, *Op. cit.*, kn. 1, s. 205.

⁴¹ Filalet Hristofor, *Op. cit.*, s. 206 zv.

⁴² „*Leksikon latins'kij*”..., s. 352.

⁴³ Ё. Timčenko, *Op. cit.*, kn. 1, s. 269.

⁴⁴ Filalet Hristofor, *Op. cit.*, s. 26 zv.

⁴⁵ „*Leksikon latins'kij*”..., s. 137.

⁴⁶ Ё. Timčenko, *Op. cit.*, kn. 2, s. 191.

⁴⁷ Filalet Hristofor, *Op. cit.*, s. 13.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 42.

⁴⁹ „*Leksikon latins'kij*”..., s. 153.

⁵⁰ Ё. Timčenko, *Op. cit.*, kn. 1, s. 203.

сакраментовъ – святостій⁵¹. За Лексиконом Є. Славинецького, *sacramentum* кля(т)ва, стїня, залогъ⁵². Синоніма словенороська фіксує це слово в реєстрі: **сакраментъ тайна**⁵³. За Матеріалами..., **сакраментъ** (лт. *Sacramentum*) ‘таинство’⁵⁴.

шкриптъ – писмо, шкриптъ – писмо, шкриптъ – писмо, в(ъ) шкриптъ – в писмъ, шкриптоу – списоу⁵⁵. У більшості випадків переклад латинізму передається однотипно – писмо, лише один раз – як *спис*. За „Лексиконом”, **scriptum** писаніє⁵⁶. За Матеріалами... Є. Тимченка, **шкриптъ** (лт. *scriptum*) ‘рукопись, писание’⁵⁷.

Глоси *Апокрисиса* можуть містити такий переклад латинізмів, що відрізняється від засвідченого у словниках XVII ст. Це пояснюється тим, що в *Лексиконі* Є. Славинецького частіше фіксується церковнослов’янське слово у перекладі, на відміну від *Апокрисиса*. Утім, нечасто до латинізмів наводяться церковнослов’янськими і в *Апокрисисі*: наприклад, *соукцессоръ* – прїємни(к)⁵⁸, *до триоумфоу* – (до) *ликова(н)а*⁵⁹.

У *Лексиконі* Є. Славинецького *successor* ‘на(с)тупникъ, на(с)лїдникъ’⁶⁰. У *Синонімі* зафіксовано лише реєстрове **сукцессія** ‘приємничество’⁶¹, реєстрове **преемникъ** – у словнику Беринди. За „Матеріалами...”, **сукцессоръ** (лт. *successor*) ‘преемник’⁶².

Латинське **triumph(us)** у праці Є. Славинецького перекладається: *вѣнцено(с) тво побѣдноє веселис, во(с)клицате(л)ноє*⁶³. У *Синонімі* – **триумфъ, побѣд-ная побѣдитель, -ная одолгнїє**, натриженнїє, ѡвравіє⁶⁴. За Матеріалами... Є. Тимченка, **триумфъ, тріумфъ** (лт. *triumphus*) ‘торжество’⁶⁵. У *Лексиконі* Беринда перекладає: **ликованіє: танцованьє, танец(ъ) котрого грають**⁶⁶.

Такий напрям заміन латинських слів церковнослов’янськими ілюструє мовний вибір автора/перекладача, але не є основним у цьому полемічному трактаті:

⁵¹ Filaleet Hristofor, *Op. cit.*, s. 41 zv.

⁵² „*Leksikon latins'kij*”..., s. 358.

⁵³ *Sinonima slavenorosskaa*.

⁵⁴ Ё. Timčenko, *Op. cit.*, kn. 2, s. 306.

⁵⁵ Filaleet Hristofor, *Op. cit.*, s. 5 zv., 8, 19, 38 zv., 50 zv.

⁵⁶ „*Leksikon latins'kij*”..., s. 365.

⁵⁷ Ё. Timčenko, *Op. cit.*, kn. 2, s. 498.

⁵⁸ Filaleet Hristofor, *Op. cit.*, s. 47 zv.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 4 zv.

⁶⁰ „*Leksikon latins'kij*”..., s. 385.

⁶¹ *Sinonima slavenorosskaa*.

⁶² Ё. Timčenko, *Op. cit.*, kn. 2, s. 377.

⁶³ „*Leksikon latins'kij*”, s. 404.

⁶⁴ *Sinonima slavenorosskaa*.

⁶⁵ Ё. Timčenko, *Op. cit.*, kn. 2, s. 400.

⁶⁶ *Leksikon slovenoros'kij Pamvi Berindi*, pìdgot. V. Nimčuk, Kiïv 1961, s. 58.

о апеллаціяхъ – ω(т)зовехъ: Прито(м) приводить права о апеллаціяхъ (гласа – ω(т)зовехъ) <...>⁶⁷. Цей відповідник відрізняється від наведеного Є. Славинецьким: **appellatio** ‘нарицаніє’⁶⁸.

афектовъ – поруше(н)а⁶⁹, але: **affectus** стра(ст), движеніє⁷⁰; **афектъ** страсть причастіє, движеніє сердечное⁷¹. Натомість Памво Беринди слово **страсть** перекладає муче(н)є, мука⁷². У „Матеріалах...” **аффектъ** (лт. **affectus**) ‘1. Симпатія, расположение’⁷³.

за трактаты – постанове(н)а⁷⁴. Латинське слово **tractatus, us**, ‘дѣло, писаніє’⁷⁵. У **Синонімі постановеньє** має такі відповідники: *предложеніє произволеніє, устроєніє намѣреніє, правило, догма вирокъ. преданіє веленіє, нравъ*⁷⁶. Обидва словники не засвідчують такого перекладу, як у полемічному творі: за трактаты – постанове(н)а.

инструукція – наука: <...> яко в то(м) инструукція (гласа – наука) послω(м) данаа ширей свѣдчи(т)⁷⁷. За **Лексиконом**, **instructus, us, instructio** уготовленіє, устроєніє⁷⁸. Значення ‘інструкція’ передає історичний словник⁷⁹.

инструментомъ – начи(н)емъ⁸⁰. У **Лексиконі instrumentum** *орудіє сосуд*⁸¹.

аппараты – оуверы: цркви на нѣкоторыхъ мѣста(х) печатаючи, **аппараты** (гласа на полі – оуверы) црковные з ни(х) беручи⁸². Латинізм **apparat(us)** уготовленіє⁸³, значення якого – ‘церковний або костельний реквізит, речі’⁸⁴.

ексцесахъ – выступка(х): <...> не толко дховной, але ани свѣцкой хр(с)тіанской особѣ неналежащи(х) **ексцесах** (гласа – *выступка(х)*)⁸⁵. У **Матеріалах...** зафіксовано **ексцесъ** ‘излишество, крайность, невоздержанность, непристойная выходка’⁸⁶.

⁶⁷ Filaleet Hristofor, *Op. cit.*, s. 29 zv.

⁶⁸ *Leksikon latins'kij*..., s. 88.

⁶⁹ Filaleet Hristofor, *Op. cit.*, s. 4-4 zv.

⁷⁰ „*Leksikon latins'kij*”..., s. 74.

⁷¹ *Sinonima slavenorosskaa*.

⁷² *Leksikon slovenoros'kij*..., s. 121.

⁷³ Ё. Timčenko, *Op. cit.*, kn. 1, s. 38.

⁷⁴ Filaleet Hristofor, *Op. cit.*, s. 4.

⁷⁵ „*Leksikon latins'kij*”..., s. 400.

⁷⁶ *Sinonima slavenorosskaa*.

⁷⁷ Filaleet Hristofor, *Op. cit.*, s. 15.

⁷⁸ „*Leksikon latins'kij*”..., s. 240.

⁷⁹ *Slovník ukraïns'koï movi XVI – peršoi polovini XVII st.*, vidp. red. D. Grinčišin, L'viv 2006, nr 13, s. 146.

⁸⁰ Filaleet Hristofor, *Op. cit.*, s. 8.

⁸¹ „*Leksikon latins'kij*”..., s. 240.

⁸² Filaleet Hristofor, *Op. cit.*, s. 207 zv.

⁸³ „*Leksikon latins'kij*”..., s. 88.

⁸⁴ *Slovník ukraïns'koï movi XVI – peršoi polovini XVII st.*, 1994, nr 1, s. 113.

⁸⁵ Filaleet Hristofor, *Op. cit.*, s. 206.

⁸⁶ Ё. Timčenko, *Op. cit.*, kn. 1, s. 245.

инте(н)цію – пре(д)са вза(т)є: <...> тоую и(х) инте(н)цію (гласа на полі – пре(д)са вза(т)є), которою нась до з(ъ)єднотен(ъ)а са с костеломъ ри(м)ски(м) провадять⁸⁷. В історичному словнику слово **интенція** (стп. *intencija*, лат. *intentio*) ‘1. (намір, замір) інтеція’⁸⁸. З іншим значенням – ‘напруження’⁸⁹ – передає *Лексикон латинський*.

рекгоуль – чиновъ albo правлений⁹⁰. Здебільшого до латинського слова наводився один відповідник у тексті, зрідка, як у наведеному випадку, – синоніми: *чиновъ* albo *правлений*. У латинському *рекгоуль* відбито характерну особливість передачі задньоязикового [ɣ] за допомогою буквосполуки *kg*. У *Лексиконі* це слово перекладається як ‘правило’⁹¹. Те саме значення фіксує Є. Тимченко ‘правило; устав’⁹².

конвокація – зездъ⁹³. У *Лексиконі латинському* **convokatio** *созваніє*⁹⁴.

конклюдіє – забартъа⁹⁵. У праці Є. Славинецького латинське **conclusie** перекладається за(к)люченіє, *конец(ъ)*⁹⁶. За *Матеріалами...* Є. Тимченка, фіксується лише дієслово **конклюдовати** (лт. *concludere*) ‘заключать’⁹⁷. Наведене в *Апокрисисі* слово *забартъє* можна співвіднести з дієсловом **забаритися** ‘замедлить’⁹⁸.

пактъ – постанове(н)а⁹⁹. За *Лексиконом* Є. Славинецького, **pactum** *завѣтъ совѣщаніє, залогъ*¹⁰⁰. У *Матеріалах...* Є. Тимченка, **пактъ** ‘договоръ, условіє’¹⁰¹. У цій словниковій статті він наводить контексти з різних писемних пам’яток, у тому числі подає одну з найраніших фіксацій слова в *Апокрисисі*: *Межи нашими речами то въ пактахъ отъ кр. его мил. варовано*. Ап. 1090. У цьому словнику також зафіксовано слово **постановеніє** зі значеннями: ‘1. Постановление, определение’. ‘2. Уговор, договор’¹⁰². Відповідно, обидва слова *пактъ*, *постанове(н)а* функціонували в українській мові на позначення ‘договір’, але в *Апокрисисі* замінено латинізм.

⁸⁷ Filalet Hristofor, *Op. cit.*, s. 195.

⁸⁸ *Slovník ukraïns'koï movi XVI – peršoi polovini XVII st.*, 2006, nr 13, s. 148-149.

⁸⁹ „*Leksikon latins'kij*”..., s. 241.

⁹⁰ Filalet Hristofor, *Op. cit.*, s. 184 zv.

⁹¹ „*Leksikon latins'kij*”..., s. 349.

⁹² Ê. Timčenko, *Op. cit.*, kn. 2, s. 269.

⁹³ Filalet Hristofor, *Op. cit.*, s. 25 zv.

⁹⁴ „*Leksikon latins'kij*”..., s. 143.

⁹⁵ Filalet Hristofor, *Op. cit.*, s. 13.

⁹⁶ „*Leksikon latins'kij*”..., s. 135.

⁹⁷ Ê. Timčenko, *Op. cit.*, kn. 1, s. 375.

⁹⁸ *Ibidem*, kn. 1., s. 256.

⁹⁹ Filalet Hristofor, *Op. cit.*, s. 22 zv., 219 zv.

¹⁰⁰ „*Leksikon latins'kij*”..., s. 240.

¹⁰¹ Ê. Timčenko, *Op. cit.*, kn. 2, s. 80.

¹⁰² *Ibidem*, s. 186.

процесомъ – *постоупко(м)*¹⁰³, що відрізняється від його передавання в *Лексиконі латинському*: **processio, processus, исхождене**¹⁰⁴.

сентенцію – *зданье, сентенції* – *зда(н)а* или *выроки*¹⁰⁵; але разь одноу о речахъ *сентенцію* (гласа на полі – *зданье* оуважне принавши, при ней такъ стоишъ. же латанье *фаворовъ* (гласа – *прихи(л)ностей*), албо ясно вышшого счастья (бо его вже и такъ досыть)¹⁰⁶. За *Лексиконом* Є. Славинецького, **sententia** ‘мнѣние, разумѣние, сказаніе, повѣст(ъ) краткореченіе умишленіе’¹⁰⁷. В Є. Тимченка – **сентенція** ‘мнение, решение’¹⁰⁸. Інший переклад цього слова пропонує невідомий автор *Синоніми словеноросської*: **сентенція** *судба*¹⁰⁹.

сесій – *застѣданій*¹¹⁰, що буквально не повторює переклад Є. Славинецького: **sessio** ‘сѣданіе’¹¹¹. Це стосується і текстових замін: *пропозиціє* – *преклада(н)*¹¹², яка подається в *Лексиконі* як **propositio** ‘предложеніе’¹¹³; *фаворовъ* – *прихи(л)ностей*¹¹⁴, що в перекладному словнику репрезентована: **fauor** ‘прияз(ъ)нь, блгодать’¹¹⁵.

протестацію – *сповѣда(н)є, протестаціє* – *оповѣда(н)є*¹¹⁶. Синонімічні відношення об’єднують латинізм *протестація* з його відповідниками: *сповѣда(н)є, оповѣда(н)є*. У *Лексиконі* **protestacio** за(с)вѣдете(л)ствованіе¹¹⁷. В Є. Тимченка слово *протестація* залишено і в тлумачній частині¹¹⁸.

трактоує(т)са – *станови(т)са, трактованые* – *стано(в)леные*¹¹⁹. За *Матеріалами*... Є. Тимченка, **трактовати** (лт. tractare) ‘1. Трактовать, вести переговори, рассуждать’¹²⁰.

Очевидно, що ще до створення *Лексикона латинського* Є. Славинецького існувала практика перекладання незрозумілих слів. Прикладом цього є такі лексичні заміни латинізмів в „Апокрисисі”, що не засвідчені в словниках XVII ст.:

¹⁰³ Filalet Hristofor, *Op. cit.*, s. 35 zv.

¹⁰⁴ „Leksikon latins'kij” ..., s. 331.

¹⁰⁵ *Ibidem*, s. 6 zv.

¹⁰⁶ Filalet Hristofor, *Op. cit.*, s. 2 zv.

¹⁰⁷ „Leksikon latins'kij” ..., s. 368.

¹⁰⁸ Ё. Timčenko, *Op. cit.*, kn. 2, s. 317.

¹⁰⁹ *Sinonima slavenorosskaâ*.

¹¹⁰ Filalet Hristofor, *Op. cit.*, s. 44 zv.

¹¹¹ „Leksikon latins'kij” ..., s. 370.

¹¹² Filalet Hristofor, *Op. cit.*, s. 5.

¹¹³ „Leksikon latins'kij” ..., s. 334.

¹¹⁴ Filalet Hristofor, *Op. cit.*, s. 2 zv.

¹¹⁵ „Leksikon latins'kij” ..., s. 195.

¹¹⁶ Filalet Hristofor, *Op. cit.*, s. 8 zv., 10.

¹¹⁷ „Leksikon latins'kij” ..., s. 336.

¹¹⁸ Ё. Timčenko, *Op. cit.*, kn. 2, s. 251.

¹¹⁹ Filalet Hristofor, *Op. cit.*, s. 6, 44 zv.

¹²⁰ Ё. Timčenko, *Op. cit.*, kn. 2, s. 397.

анкгаріи – оутиски: *через(з)* наше *анкгаріи* (гласа на полі – *оутиски*) мноґо прикладо(в) приложити¹²¹.

астрономове – звѣздоче(т)ци: Протівь чомоу вѣдаємо, же нѣкоторые захѡднѣе *астрономове* (на полі – *звѣздоче(т)ци*) книги выдали, показуючи же с# то непотребне стало. а другѣе ачѣ признавають, же поправа была потребна, ѡднакѣ не веделе potrzeby сталас# повѣдають¹²². В *Синонімі* та *Лексиконі латинському* ці статті відсутні.

енералнои – головнои: Теперь до инши(х) правѣ в(ѣ)зруше(н)ѣ поступоучи, припоминаю с конфедераціи *енералнои* (на полі – *головнои*), черезъ рады коронныи дѣловныи и свѣ(т)скій и рицѣрство все, и станы иншіи ѡдныне ро(з)дѣлныи речи посполитои¹²³. У написанні *енералнои* відбито характерну для української мови вимову фарингального [ɣ], що могла позначатися на відсутності написання літери ɣ. Відзначимо, що без змін залишилося слово *конфедерація*, а змінено тільки його означення *енералнои*.

осциденталными – запа(д)ными: <...> на(д) нѣкоторыми толко *осциденталными* (гласа на полі – *запа(д)ными*) бискупы звирхности Римскій бискупъ зажива(л)¹²⁴.

Лексичні відповідники *Апокрисиса*, не зафіксовані в тогочасних словниках, ілюструють вибір відповідників автором/перекладачем. Серед них засвідчено такі латинізми та їх переклад: *фантазиі – доумѣ, екстракты – выписы, акреденсѣ – навѣре(н)е, в(ѣ) криминале(х) – в(ѣ) кривавы(х) реча(х), гомооусионѣ – подобосуций*¹²⁵. До них також належать:

*аннаты – роковины*¹²⁶. Історичні словники тлумачать аннаты (*смп. annaty, слат. annata*) ‘річний дохід з церковних маєтків, віддаваний у скарб Ватикану, а потім на оборону Речі Посполитої’¹²⁷; ‘дань, упачиваемая Римскому престолу каждым епископом’¹²⁸.

*приватное – потаємное*¹²⁹. У *Синонімі* відсутні прикметники *приватное* чи *потаємное*, проте зафіксовано прислівники *потаємне ѡтай, тайноѣ, тайно*. За *Матеріалами...* Є. Тимченка, *приватный* (*пл. prywatny* из *лт. privatus*) ‘частный’¹³⁰.

*квестіє – во пробовѣ, квестіи – вопросы*¹³¹. За *Матеріалами...* Є. Тимченка, *квестія* (*лт. questio*) ‘1. Вопрос, задача’, ‘2. Допрос’¹³².

¹²¹ Filalet Hristofor, *Op. cit.*, s. 208.

¹²² *Ibidem*, s. 76.

¹²³ Filalet Hristofor, *Op. cit.*, s. 22 zv.

¹²⁴ *Ibidem*, s. 149 zv.

¹²⁵ *Ibidem*, s. 7, 35, 41 zv., 195, 218 zv.

¹²⁶ *Ibidem*, s. 195.

¹²⁷ *Slovník ukraїnskoi movi XVI – peršoi polovini XVII st.*, nr 1, s. 109.

¹²⁸ Ё. Тимченко, *Op. cit.*, kn. 1, s. 32.

¹²⁹ Filalet Hristofor, *Op. cit.*, s. 13.

¹³⁰ Ё. Тимченко, *Op. cit.*, kn. 2, s. 218.

¹³¹ Filalet Hristofor, *Op. cit.*, s. 5 zv., 137 zv.

¹³² Ё. Тимченко, *Op. cit.*, kn. 1, s. 361.

*Slownik polszczyzny XVI wieku*¹³³ фіксує слова *валка*, *васнь*, *кацєрство*. Текстові заміни полонізмів в *Апокрисисі* такі:

валкы – *войны*: <...> вноутрьной *валкы* (глоса на полі – *войны*)¹³⁴. *Валка* синонімізується зі словами: *подвигъ* *борба* *страданіє* *противленіє*, *страдалчєство* *подвизаніє*¹³⁵. В Є. Тимченка *валка* (пл. *walka*) ‘борьба, война, сражение’¹³⁶.

васни – *гнѣвоу*: <...> *албо* *васни* (глоса на полі – *гнѣвоу*) *яко речи шкодливой*¹³⁷. Беринда не наводить такий синонім до реєстрового *гнѣвъ*¹³⁸. За *Матеріалами*..., **васнь** або **вазнь** (пл. *waśń*) ‘вражда’¹³⁹.

кацѣрство(м) – *єретицтво(м)*¹⁴⁰. У *Матеріалах*... Є. Тимченка зафіксовано **кацєрство**, **кацирство** (пл. *kacerstwo*) ‘ересь, раскол’¹⁴¹.

До замін полонізмів також належить *срѡдковѣ* – *способо(в)*: *Писмѣ* *хота* *потребныхъ*, *ясне* *вел(ѣ)можный* *и* *мл(ѣ)тивый* *пѣне*, *горащимъ* *огнемъ* *людьской* *противности* *многѡ* *быти* *пожертыхъ* (глоса на полі – *поглощены(х)*), *албо* *на* *кшталтъ* *воскоу* *ростоплены(х)* *з* *досвѣтче(н)ѧ* *вѣдаючи* *мыслилемъ* *о* *томъ*, *якобымъ* *тоє* *свое* *письмо* *на* *свѣтло* *поусчаючи*, *ѡ(т)* *такого* *огна* *обваровати* *былѣ* *мѣлѣ*. *мыслащемоу* *многѡ* *рѡзны(х)* *срѡдковѣ* (глоса – *способо(в)*) *до* *того* *слоужити* *мнѧщы(х)сѧ*, *напамѧть* *приходимо*¹⁴². За *Матеріалами*..., **сродокъ** (пл. *srodek*) ‘2. средство, способ, мера’¹⁴³.

Не зафіксоване в електронній версії „*Slownika polszczyzny XVI wieku*” слово *рейментъ*, що в *Апокрисисі* перекладається *радѡ*¹⁴⁴. За *Матеріалами*... Є. Тимченка, **реиментъ** (пл. *rejment*, *из* *фр.* *regiment*) ‘начальство, командование’¹⁴⁵.

Поодинокі заміни в тексті стосуються слів *жерело*, *уразъ*. Лексема з повноголоссям *жерела* перекладається церковнослов’янським *источника*, а слово *уразѡвъ* – *язвъ*¹⁴⁶. Словник Беринди фіксує *источник*, *язва* у церковнослов’янському реєстрі, але з іншими відповідниками, ніж в *Апокрисисі*: **источникъ**: *здрой*, *жерудло*, *албо* *крыница*, *метафо(р)* *Исаїа* *пр(ѡ)ркъ*, *источни(к)* *прозываетъ* *Бжѣїа* *книги*. *ѡ(т)* *сихъ* *бо* *вѣровавшие(ѡ)* *поисти(н)нѣ*, *почерпаю(т)* *воду*

¹³³ *Slownik polszczyzny XVI wieku*. <https://szukajwslownikach.uw.edu.pl/slownik-polszczyzny-xvi-wieku/query/> [30.06.2018].

¹³⁴ *Ibidem*, s. 2 zv.

¹³⁵ *Sinonima slavenorosska*.

¹³⁶ Ё. Тимченко, *Op. cit.*, kn. 1, s. 83.

¹³⁷ Filalet Hristofor, *Op. cit.*, s. 3.

¹³⁸ *Leksikon slovenoros'kij*..., s. 26.

¹³⁹ Ё. Тимченко, *Op. cit.*, 2002, kn. 1, s. 86, 82.

¹⁴⁰ Filalet Hristofor, *Op. cit.*, s. 166 zv.

¹⁴¹ Ё. Тимченко, *Op. cit.*, 2002, kn. 1, s. 361.

¹⁴² Filalet Hristofor, *Op. cit.*, s. 2.

¹⁴³ Ё. Тимченко, *Op. cit.*, kn. 2, s. 356.

¹⁴⁴ Filalet Hristofor, *Op. cit.*, s. 42 zv.

¹⁴⁵ Ё. Тимченко, *Op. cit.*, kn. 2, s. 270.

¹⁴⁶ Filalet Hristofor, *Op. cit.*, s. 171 zv., 3.

разума Бжїа. Маž(м): на Исайю¹⁴⁷; **язва** рана, **поби(т)є**, **сфука(н)є**, **пораже(н)є**, **плага** або **та(т)є ра(з)** кара(н)є або знаменїє¹⁴⁸. За *Матеріалами...* Є. Тимченка, **уразь** 'нарушение, ущерб; обида, оскорбление'¹⁴⁹.

В острозькому стародруці „Апокрисис” наводяться лексичні заміни до латинізмів і, зрідка, полонізмів і українських лексем, функціонування яких зумовлене передусім орієнтуванням на твір-закид опонента. Їх переклад церковнослов'янською та українською мовами характеризує наближення полемічного трактату до „русьмомовного” читача. Зрідка наводяться глоси-пояснення до слів (*канонизація, булла, вишь*). Порівняння глос в *Апокрисисі* і словникових статей XVII ст. доводить, що у трактаті переклад латинізмів засвідчений раніше і з іншими відповідниками, збільшено вагу українських слів.

Вивчення таких текстових глос має перспективи щодо дискурсивного аналізу лексичних еквівалентів, мовного вибору автора твору і його перекладача, лексичного розвою української мови наприкінці XVI – XVII ст.

ДЖЕРЕЛА

„*Leksikon latins'kij*” Ê. *Slavinec'kogo* [w:] „*Leksikon latins'kij*” Ê. *Slavinec'kogo*. „*Leksikon sloveno-latins'kij*” Ê. *Slavinec'kogo* ta *A. Korec'kogo-Satanovs'kogo*, підгот. V. Nimčuk. Kiïv 1973, s. 61-420.

„*Leksikon sloveno-latins'kij*” Ê. *Slavinec'kogo* ta *A. Korec'kogo-Satanovs'kogo* [w:] „*Leksikon sloveno-latins'kij*” Ê. *Slavinec'kogo* ta *A. Korec'kogo-Satanovs'kogo*, підгот. V. Nimčuk. Kiïv 1973, s. 423-540.

Filalet Hristofor, *Apokrisis*, Ostrog 1598, starodruk Nacional'noï biblioteki Ukraïni ìmeni V. I. Vernads'kogo, Šifr Kir. 824, s. 1-413.

Filalet Hristofor, *Apokrisis*, Ostrog bliz'ko 1599, starodruk Vil'nus'koï universitets'koï biblioteki, Šifr R_k 252.

Leksikon slovenoros'kij Pamvi Berindi, підгот. V. Nimčuk, Kiïv 1961.

Sinoñima slavenorosskaâ, <http://litopys.org.ua/zyzlex/zyz.htm> [5.09.2018].

Slovník ukraïns'koï movi XVI – peršoi polovini XVII st., vidp. red. D. Grinčišin, L'viv 1994, nr 1; 1996, nr 3; 1997, nr 4; 2006, nr 13.

Słownik polszczyzny XVI wieku. <https://szukajwslownikach.uw.edu.pl/sloownik-polszczyzny-xvi-wieku/query/>, [30.06.2018].

Timčenko E., *Materiáli do slovníka pisemnoi ta knižnoi ukraïns'koï movi XV – XVIII st.*, підгот. V. Nimčuk, G. Lisa, Kiïv, N'ú-Jork, kn. 1, 2002; kn. 2, 2003.

¹⁴⁷ *Leksikon slovenoros'kij...*, s. 51.

¹⁴⁸ *Ibidem*, s. 160.

¹⁴⁹ Ê. Timčenko, *Op. cit.*, kn. 2, s. 437.

ЛІТЕРАТУРА

- Annuškin A., *Na zare knìgopečatanîâ w Litve*, Vilnûs 1970.
- Ařemenko P., *Ukraïnskij pis'mennik-polemist Hristofor Filalet i jogo „Apokrisis”*, L'viv 1964.
- Dialogizm w iŝtoriiĉnih vimirah staroukraïns'kogo řasu: Otpis Klirika Ostroz'kogo*, podgot. O. Nika, Kiïv 2016.
- Gil'tebrandt P., *Apokrisis* [v:] „Vilenskij vestnik”, nr 1, 1871, s. 1-2.
- Gricenko S., *Dinamika leksikonu ukraïns'koï movi XVI – XVII st.*, Kiïv 2017.
- Isaëvič Â., *Ukraïns'ke knigovidannâ: vitoki, rozvitok, problemi*, L'viv 2002.
- Kirilicni starodruki XV – XVII st. u Nacional'nij biblioteci Ukraïni imeni V. I. Vernads'kogo: Katalog*, zag. red. G. Koval'čuk, Kiïv 2008.
- Mic'ko I., *Ostroz'ka slovâno-greko-latins'ka akademîa (1576–1636)*, Kiïv 1990.
- Nika O., *Modus u staroukraïn'skij literaturnij movi drugoï polovini XVI – peršoï polovini XVII st.*, Kiïv 2009.
- Poplavs'ka N., *Polemisti. Ritorika. Perekonuvannâ (Ukraïns'ka polemîčno-publicistična proza kîncâ XVI – počatku XVII st.)*, Ternopîl' 2007.
- Skabalanovič N., *Ob Apokrisise Hristofora Filaleta*, Sankt-Peterburg 1873.
- Vilniaus universiteto bibliotekos kirilikos leidinių kolekcija : 1525 – 1839 : katalogas*, sudaturė Ī. Kažuro, Vilnius 2013.

У статті проаналізовано лексичні заміни у полемічному трактаті *Апокрисис* Христофора Філалета, що надрукований в острозькій друкарні В.К. Острозького 1598 чи 1599 рр. Це переклад із польськомовного видання *Апокрисиса*, що вийшов у друкарні О. Родецького 1597 р. Зіставлено примірники цього стародруку „руською мовою”, які зберігаються в Національній бібліотеці України імені В. І. Вернадського і Вільнюській університетській бібліотеці.

У стародруці переклад слова запропоновано за допомогою глос на полях сторінки. Проаналізовано лексичні заміни в контексті, розкрито їх фіксацію в тогочасних словниках, історичних лексикографічних працях. Схарактеризовано, що переважають заміни окремих латинізмів і, зрідка, полонізмів, Замість них використовувалися церковнослов'янськи та книжна українська лексика.

Зроблено висновок про те, що текстові заміни в *Апокрисисі* можуть мати інший переклад і пояснення в тогочасних словниках або не зафіксовані в них.

Ключові слова: лексичні заміни, латинізм, церковнослов'янськи, полонізм, книжна українська лексика, *Апокрисис* Христофор Філалета, „руська мова”.

LEXICAL SUBSTITUTIONS IN “APOCRYSYS”
BY KRYSTOFOR FILALET

The article analyses the lexical substitutions in *Apocrysys* polemic tractate by Krystofor Filalet, printed in the year 1598 or 1599, in the Ostrog printing house owned by Great Prince of Ostrog. It is the translation of the Polish version of *Apocrysys* printed in 1597

in O. Rodeckyi's printing house. The copies of this old printed work in the "ruska mova" („the Ruthenian language"), kept at the V.I. Vernadsky National Library of Ukraine and at the Vilnius University Library, were compared.

In the old printed texts, translation of words was proposed with the help of notes on the page margins. Lexical substitutions are analyzed in the context, their fixation in the contemporary dictionaries and historical lexicographical papers is indicated. Notably, the substitutions of Latinisms and, occasionally, Polonisms prevail. Church Slavonic and bookish Ukrainian elements appear instead.

It was concluded that text substitutions in the *Apocrysys* may have other translation and explanation in dictionaries of that time, or are not recorded in them at all.

Key words: lexical substitutions, Latinism, Polonism, Church Slavonic, bookish Ukrainian elements, *Apocrysys* by Khrystofor Filalet, „ruska mova" („the Ruthenian language").

zgłoszenie artykułu: 21.04.2019

przyjęcie artykułu do druku: 1.07.2019

Степан ХОРОБ¹

Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника
ORCID 0000-0002-7791-9643

Кореляція категорії *sacrum* у драматургії Григора Лужницького

Одним із яскравих представників Львівського літературно-художнього угруповання „Логос”, що діяло на початку ХХ століття й об’єднувало у своїх рядах українських письменників та священиків греко-католицького віросповідання, був Григор Лужницький (1903-1990) – поет, прозаїк, драматург, релігієзнавець, театрознавець і журналіст, який переважно більшість свого життя прожив в еміграції. До недавнього часу про його творчість в Україні майже нічого не було відомо не тільки читацькому загалу, а й національному літературознавству і театрознавству. Лише із здобуттям незалежності його твори (здебільшого поодинокі) почали з’являтися в українському національно-духовному і літературно-мистецькому середовищі. Не вдаватимось до історії видання його прози, драматургії, театрознавчих праць, публіцистичних статей, літературознавчих досліджень, поезії та релігієзнавчих і культурологічних студій, як і їх окремих нинішніх републікацій. Зауважимо тільки, що сьогоднішній читач і науковець уже має можливість познайомитись з ними і скласти своє уявлення про рівень їх художньо-образного наповнення, естетичну вартість і дослідницьку цінність².

Серед такої поліаспектності його творчості особне місце посідає його драматургія, яку, за спостереженнями Леоніда Рудницького, можна згрупувати за трьома категоріями: а) історично-релігійна п’еса, б) побутово-психологічна

¹ Степан Хороб – літературознавець, театрознавець, завідувач кафедри української літератури Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, kaf.lit@ukr.net.

² Často vystupav pod psevdonymami: Meriâm, S. Ordîvs’kij, B. Polânič, Pavlo Kornič, Meriâm-Lužnic’kij etc. Div., napríklad: G. Lužnic’kij, *Posol do Boga*, Ľvâno-Frankivs’k 1996; G. Lužnic’kij, *12 Listiv Andreâ Šeptic’kogo do materi*, L’viv 1996; G. Lužnic’kij, *Vibrane*, Ľvâno-Frankivs’k 1998; G. Lužnic’kij, *Ukrains’kijteatr: naukovî pracî, statî, recenzîi: U 2-h tomah*, L’viv 2004; G. Lužnic’kij, *Čornij snig. Zamok ângola smerti*, Ľvâno-Frankivs’k 2017.

драма, в) рев'ю і музична комедія. „Визначальним принципом усієї драматургії Г. Лужницького, — зауважує він, — є християнський дух, християнська мораль і естетичні норми. Ці риси особливо притаманні першим двом категоріям”³. Загалом Григор Лужницький написав понад двадцять драматичних творів та інсценізацій різних за проблемно-тематичним спрямуванням і жанроутворенням. Однак форма релігійно-християнської драми і виявлення у ній сакруму як художньої та історичної правди, як ідейно-істетичної категорії у внутрішній і зовнішній структурі його п'єси завжди була домінуючою. З цього погляду варто простежити кореляцію (взаємозалежність) саме категорії сакруму в драматичних творах Григора Лужницького. До цього слід додати, що сакральність (релігійність) посутньо позначалася на стильових ознаках, на типах художнього мислення авторів такого виду літератури, а також значною мірою узалежнювалася в зв'язку із етнопсихологічними, геополітичними і державотвірними чинниками, на що вказують як українські, так і зарубіжні дослідники християнсько-релігійного літературного письменства⁴, зокрема драматургії і театру⁵.

Щодо п'єс Григора Лужницького, то категорія сакруму особливо увиразнюється у його релігійній містерії *Голгота – Страсті, Смерть і Воскресіння Господа нашого Ісуса Христа*, історичному фактомонтажі *Посол до Бога*, історико-релігійній драмі *Сестра-воротарка* та *Ой зійшла зоря над Почаєвом*, хоча наявна вона і в інших драматичних творах письменника – у п'єсах з козацького побуту *Ой Морозе, Морозенку, Січовий суд* (Олексій Попович), *Лицарі ночі, Дума про Нечая*, інсценізаціях *Мотря, Камо грядеши* та інші. Так чи інакше сакральне тут корелювалося різноманітними чинниками: впливом *Святого Письма*, християнськими традиціями, тенденціями розвитку християнсько-релігійного письменства, історико-суспільними чинниками, врешті, впливом

³ L. Rudnic'kij, *Dramaturgiâ Grigora Lužnic'kogo* [v:] „Zapiski NTŠ. Praci filologičnoï sekcii”, t. CCXXIV, L'viv 1992, s.185-209.

⁴ Div., скажімо: L. Bilec'kij, *Ukraïns'ka drama*, L'viv 1922; V. Âniv, *Narisi doïstorii Ukraïns'koï etnopsihologii*, Mûnhen 1933; T. Kostruba, *Oglâd Ukraïns'koï literaturi v 1918 -1938 rr.* [v:] „Žittâ i slovo: Kvartal'nik dlâ religii j kul'turi”, č. 2, Îpsbruk 1948, s. 238-250; Â. Grickov'ân, *Ukraïns'ka katolic'ka literatura. 1919-1939* [v:] *zb. Bogosloviâ*, t. 55, Rim 1983, s. 137-145; I. Mirčuk, *Svitovidčuttâ Ukraïncâ* [v:] *Zb. Bogosloviâ*, t. 55, Rim 1983, s. 137-145; I. Mirčuk, *Svitovidčuttâ Ukraïncâ* [v:] *Zb. Ukraïns'ka duša*, N'û-Jork-Toronto 1956, s. 13-25; C. Luzerna, *Das Balladendrama der Suedslave*, Leipzig 1923; P. Caraman, *Obrzęd kołędowania u Słowian i Rumunów*, Kraków 1933.

⁵ Div., скажімо: O. Dombrov's'kij, *Literaturnielementi v Biblii* [v] Kiïv, Filadel'fiâ, № 5-6, s. 284-288; M. Sulima, *Ukraïns'ka dramaturgiâ XVII – XVIII st.*, K. 2005; L. Safronova, *Ukraïns'kij teatr baroko ta hristiâns'ki kul'turni tradiciïa* [v:] *Ukraïns'ke baroko ta êvopejs'kij kontekst*, Kiïv 1991, s. 29-31; Horob S., *Ukraïns'ke religijno-hristiâns'ka drama: tradiciï, stil', poetika* [v:] Horob S., *Literaturno-mistec'kiznaki žittâ: literaturoznaveč j teatroznaveč statii, doslidžennâ j publicistika*, Îvano-Frankivs'k 2009, s. 135-226 etc.; H. Willcox, *Bible study through educational dramatics*, New York 1984, 2 ed.; M. Eliade, *Sacrum i profanum*, Warszawa 1996.

літургійного дійства, на що вказував Григор Лужницький у своїй ґрунтовній статті *Праукраїнський театр*⁶.

Від оригіналу Святого Письма, релігійних традицій староукраїнської та західноєвропейської драми й театру, зокрема німецьких так званих *Оберамергауських страстей Христових* і польської католицької п'єси (приміром, твори Збігнева Орвича), від національно-художніх тенденцій зображення містичних образів (згадаймо драматургію Пантелеймона Куліша, Лесі Українки та Панаса Мирного) свій початок бере і релігійна містерія Григора Лужницького *Голгота–Страсті, Смерть і Воскресіння Господа нашого Ісуса Христа* з виразним сакральним спрямуванням. Її жанр та сюжетно-композиційні особливості, загалом стиль позначені впливом чотирьох Євангелій з їх розповідями про життя Божого сина від його Єрусалиму до воскресіння. Заглиблюючись у зміст першооснови, автор наче й непомітно, проте все ж своєрідно переплавив розрізнені сакральні фабульні події і звів їх органічно до єдино-наскрізного сюжетно-конфліктного дійства. Певно, в цьому, в такій мистецькій інтерпретації біблійних джерел, і передусім специфічному трактуванню образу Ісуса Христа, який промовляв звичною людською мовою і який, зрештою, як реальна постать з'являється в тих чи інших обставинах та ситуаціях драми, – чи не найбільше досягнення драматурга в художній інтерпретації категорії сакрум.

На той час така драматургічна поетика сюжету й композиції саме релігійно-християнської п'єси якщо й не в усьому сприймалася цілковито модерністською, то в усякому разі була сміливою й доволі виправданою в системі художнього мислення принаймні представників літературного угруповання „Логос”. Більше того, такі поетикальні засоби й прийоми засвідчують, що письменник не лише прагнув новаторства у розкритті, здавалось би, канонізованих сакральних жанрів і сюжетів, образів і характерів, а й свідомо йшов (при тому абсолютно виправдано) до своєрідного творчого заперечення усталених принципів авторської свідомості. Адже за східнохристиянською художньою традицією образ Ісуса Христа не те що не вводився до образно-сюжетної канви твору, йому загалом не можна було прибирати будь-чого людського (до речі, і в єзуїтській шкільній драмі годі віднайти сценічну постать Сина Божого).

Як зазначає Леонід Рудницький, „може, найкращий чи радше найбільше відомий приклад цього неписаного закону, що постать Ісуса в літературі чи в театрі не сміє говорити, знаходимо в Ф. Достоевського, в його *Легенді про Великого Інквізитора*, де Ісус не дає відповіді інквізиторові. У Г. Лужницького Ісус говорить, але це не означає, що Г. Лужницький цілком нехтує традицією. Докладний аналіз слів Ісуса в тексті п'єси виявляє, що автор узяв слова Ісуса Христа з усіх чотирьох євангелістів, отже свого він нічого не додав. Г. Лужницький (...) не назвав себе автором п'єси, а „тільки перекладачем (...).

⁶ G. Lużnic'kij, *Praukraïns'kij teatr* [v:] „Zapiski naukovoogo tovaristva imeni Tarasa Ševčenk”, Нью-Йорк-Париж 1956 s. 60-73.

Таким чином, Г. Лужницький так скорелював категорію сакрального і так зумів поєднати традицію з модернізмом, що це, власне, викликало обширну й позитивну реакцію в українській пресі того часу”⁷.

Саме образ Ісуса Христа стає центром, навколо якого драматург упорядковує весь сюжетний розвиток драми-містерії і споруджує композиційний каркас (хоча все-таки слід визнати, що сім картин, а також майже сорок дійових осіб роблять їх надто громіздкими, навіть несценічними). Художньо переконливими й довершеними проступають передусім ті сцени та ситуації, ті частини епізодів, де сконденсовано драматичну дію, де діалоги й монологи „заряджені” не просто драматизмом, а гострою конфліктністю. Загалом Григор Лужницький у цьому творі (та й не лише тут) виявив себе доволі вправним творцем діалогічного мовлення, окремишніх реплік, конфліктних конструкцій з добротною бінарною основою, до якої закладено не тільки світоглядно-ідейні суперечності, а й непримиренні християнсько-етичні й морально-вольові протиріччя. Свідченням цього може слугувати діалог (за автором, розмова-спокуса) між Юдою й Сатаною, з одного боку, та Ангелом і Юдою, з іншого, в XIII яві першої картини, що має назву *Провідь на горі*.

„Ангел: Заверни з цієї дороги, Юдо, поки ще час. Заверни!

Сатана: А як завернеш з цієї дороги, Юдо, то ким залишишся? Залишишся далі жебраком, попихачем того, який обіцяв тобі царство. Ти бачив такого царя, як Він, ти бачив, щоб цар із жебраком при одному столі сидів, у драному лахмітті ходив?

Глянь на себе, Юдо, глянь на свій хитон, на свої постели, адже ж тебе вибрав цар, щоб ти Його науку ширив.

Юда: *(помалу оглядає свій дірявий хитон, шнурком пов’язані постели)*. Так, це моє усе багатство...

Ангел: Юдо, Юдо! Багатство не приносить шастя.

Юда: *(наче у відповідь Ангелові)*. Приносить шастя. За гроші все купиш, усе, що для шастя потрібне.

Сатана: За гроші купиш владу, за гроші купиш славу, гроші приносять пошану. В кого гроші – той сильний, у кого гроші, того величають, шанують, слухають, низько кланяються і поважають... Гроші – це сила.

Юда: *(шепче з пристрастю)*. Гроші!

Ангел: Юдо, зверни з цієї дороги, яка веде до загибелі твоєї душі.

Сатана: Що тобі з душі, Юдо, коли на спині в тебе дірявий хитон, а в калитці зломаної драхми нема? Що тобі з душі, коли всі

⁷ L. Rudnic’kij, *Dramaturgiâ Grigora Lužnic’kogo* [v:] „Zapiski NTŠ”, t. CCXXIV, L’viv 1992, s. 196.

стрічні люди відвертаються від тебе з погордою, кидаючи згрідливе слово: жебрак! Але ти, Юдо, сьогодні жебрак, а завтра ти багач, завтра всі ті, що сьогодні ще насміхаються з тебе, тобі низько кланятимуться, наввипередки прохаючи тебе зайти в низькі пороги їхніх хат...

Юда: (*гордо*). Бо в мене будуть гроші.

Ангел: На цих грошах буде кров невинної людини..."⁸.

Дослідники, аналізуючи релігійну містерію Григора Лужницького, зіставляючи її перший (1936) і другий (1950) варіанти, іноді звинувачують автора у відвертій ілюстративності деяких сюжетних ходів до новозавітних текстів, у певному схематизмі образів Ісуса Христа й Юди, у суворому дотриманні біблійних канонічних ситуацій, нарешті, у виразній дидактично-популяризаторській меті твору, що залишилася незмінною навіть після незначних доповнень і переробок окремих сцен та образів, зокрема Юди⁹. З цим можна погодитися лише почасти, та й то лише щодо нагромадження зайвих сюжетних ліній драми-містерії, що порушувало композиційну стрункість твору (пропорційність картин, їх логічну послідовність). Саме ж жанрове утворення змушувало драматурга чітко дотримуватись містифікації як способу художнього мислення і в розгортанні наскрізного сюжету (повторюємо, автор свідомо йшов за подієвістю чотирьох євангельських книг, тільки злутувавши їх в одне ціле), і в мистецькому трактуванні головних образів (передусім Сина Божого й того, хто зрадив його „за тридцять срібників” – Юди, які доволі часто зображувалися в світовому письменстві й мистецтві як опозиційні: втілення всепрощення учителя й зради його учня, і вже бодай цим мимохіть спонукали до певної схеми в їх відтворенні). Нарешті, цілком природним було прагнення Григора Лужницького – патріотично налаштованого (як і всі члени літературного угруповання „Лорос”) українського письменника на національному ґрунті пропагувати засобами мистецького слова християнське вчення, релігійну мораль й етику. Згадаймо, що саме на початку XX ст. схожі сакральні твори з виразним дидактично-популяризаторським спрямуванням (тобто драми-містерії чи їх жанрові модифікації) відроджувалися ледь не в усіх західноєвропейських літературах (хай і на рівні окремих спроб), зокрема німецькій (місто Оберамергау стало тут своєрідним центром) чи французькій (такі містеріальні форми часто ставали основою драматичного дійства, що виставлялося перед Паризьким собором Нотр-Дам).

⁸ G. Lužnic'kij, *Golgota– Strasti, Smert' i Voskresinnâ Gospoda našogo Ĭsusa Hrista: Religijna misterijâ nasim kartin (naosnovi svâtoĭ Ėvangeliĭ)* [v:] G. Lužnic'kij, *Posol do Boga: Ukraĭns'ka istorično-religijna drama*, Ĭvano-Frankivs'k 1996, s. 112-113.

⁹ A. Nâmcu, V. Antofijčuk, *Problemi tradiції novatorstva u svitovij literaturĭ: Navč. posibnik*, Černivci 1998, s. 180-181.

Проте розглядаючи окремішній твір Григора Лужницького, варто виходити з його, авторової, ідейно-естетичної концепції п'єси чи й загалом контексту всієї релігійно-християнської драматургічної творчості письменника і цілісно-своєрідної авторської свідомості цього художника слова, на чому, до речі, акцентують ті ж критики драми-містерії *Голгота – Страсті, Смерть і Воскресіння Господа нашого Ісуса Христа*¹⁰.

Загалом творча реінтерпретація Григором Лужницьким образу Ісуса Христа певною мірою відбила основні тенденції західноєвропейської літератури у зверненні до біблійного матеріалу. Драматурги, прозаїки, поети, з одного боку, вдавалися до художньої трансформації загальновідомих сакральних канонів, переосмислюючи по-своєму цілу низку сюжетів, образів, мотивів, не віддаляючись, проте, далеко від їх сутності, з іншого – поглиблювали легендарно-фольклорне, національне начало в системі сакральних подій, характерів, компонуванні, дещо відходячи від усталених, традиційних змістотворень і формотворень. Ці два етапи творення головної дійової особи Нового Завіту широко спостерігаються в світовому письменстві (*Остання спокуса Христа* Н. Казандзакіса, *Євангеліє від Ісуса* Ж. Сарамбо, *Євангеліє від Сина Божого* Н. Мейлера, *Зворушливе чудо* Е. де Кейрша, *Перекази про Христа* С. Лагерлеф та ін.). Понад те, якщо проектувати з початку ХХ ст. на його подальші роки в трансформуванні цієї головної постаті Біблії, то варто зауважити, що в літературі й мистецтві доволі помітного розповсюдження набув жанр літературних Євангелій і обґрунтувати це можна не лише очевидними процесами секуляризації особистісної і масової свідомості, а й цілковито свідомими корелятивними настановами інтерпретації сакральних євангельських сюжетів й образів, тем і мотивів з позицій альтернативного художнього мислення.

Під час трансформації євангельських сюжетів, образів, тем і мотивів, як зазначає дослідник Володимир Антофійчук, у процесі художнього мислення особливо виокремлюється проблема створення сакральної постаті Ісуса Христа в письменстві, яка, відштовхуючись од догматичних підходів, як суб'єктивно, так й об'єктивно спрямована в русло однозначного потрактування загальнолюдського євангельського образу. Уточнюючи цю проблему, науковець зауважує, що коли поети, прозаїки й драматурги створюють такі загальновідомі персонажі, як Іуду, Пілата, Варавву і на перший план висувають подієвість та осучаснену систему поведінкових і морально-психологічних мотивувань, то щодо „образу Ісуса Христа такий підхід дуже рідко дає позитивні з точки зору загальнокультурної традиції наслідки. Адже оточення Месії характеризується передовсім дією (вчинком), тоді як „інструментом” впливу Боголюдини на навколишній світ виступає слово”¹¹. Очевидно, цим також можна пояснити деяку традиційну заданість образу Ісуса Христа з драматургічного твору Григора Лужницького

¹⁰ *Ibidem*, s. 181.

¹¹ *Ibidem*, s. 28.

Голгота – Страсті, Смерть і Воскресіння Господа нашого Ісуса Христа, як, зрештою, якоюсь мірою й образ Юди (Іуди), що майже завжди асоціюється із моделлю зради чи спокуси збагачення (тут, мабуть, варто б говорити про архетип зради і про відповідну кореляцію категорії сакрум).

Інший драматичний релігійно-християнський твір Григора Лужницького, скорельований категорією сакрум, є п'єса *Посол до Бога*, де, окрім виразно сакрального спрямування, так чи інакше відбито певні історичні й національні реалії, соціально духовні орієнтири, біблійні вірування тощо. Ця драма й досі залишається, по суті, самотнім таким жанровим утворенням, як історичний фотомонтаж. Така форма твору, такий стиль, вочевидь, диктувалися проблемно-тематичною наповненістю змісту і чітко визначеною ідейно-естетичною концепцією. У передмові до публікації цього твору в щорічнику „Життя і слово” зазначалося, що *Посол до Бога*, на відміну від попередніх релігійних драм цього автора (*Голгота – Страсті, Смерть і Воскресіння Господа нашого Ісуса Христа* та інсценізації роману Генрика Сенкевича *Камо грядеши* – Авт.), які природно й цілком конкретно вписувалися в атмосферу того часу, дещо випадав з неї, навіть якоюсь мірою суперечив радикально налаштованій читацькій чи глядацькій публіці. І сама драма, і її жанр та сюжетно-композиційна структура були, за свідченням критики, надто революційними, щоб здобути симпатію загалу, про що засвідчує тривала полеміка на сторінках таких західноукраїнських часописів, як „Новий час”, „Діло”, „Нова зоря”, „Неділя” та ін.

Щодо стильового новаторства й своєрідності сюжетно-композиційної будови цього твору, то її поетика значною мірою позначена експресією та світовідчуттям самого автора, особливостями його художнього мислення, в якому органічно співіснували сакральна і профанна позиція людини, митця, громадянина, патріота. Для українського загалу і події про Христові страсті, і переслідування перших християн за часів Нерона, що є основами сюжетів відповідно в *Голготі...* й *Камо грядеши* Григора Лужницького, були цілковито духовно сприйнятливими і заздалегідь духовно посвяченими в них. Тим часом *Посол до Бога* не лише релігійна п'єса, а й до певної міри реалістична, бо її фактомонтаж сконструйований на конкретно-історичних подіях без помітних укралень містерійності, на справжніх релігійних ситуаціях, що мали місце в історії всеукраїнської церкви XVII ст.

Події драми *Посол до Бога* й нині становлять не лише художній, а й суспільний інтерес – актуальність порушеної автором проблеми не викликає жодного сумніву. Причому проблема ця логічно й мотивовано розв'язується засобами драматургічної поетики й передусім сюжету: драматизовано важливі і суперечливі події часів Берестейської унії, відтак головним героєм дійства стала Українська церква в своїй конфліктній боротьбі між польським католицизмом і російським православ'ям. Власне, це й є основним інспіратором і стимулятором розвитку наскрізної драматичної дії. На перший погляд видається, що всі сюжетні лінії так чи інакше сконденсовано навколо постаті „посла до Бога”, святого

Йосафата Кунцевича, який однак є радше втіленням певної ідеї, символом мучеництва за віру Христову, аніж повнокровним динамізованим характером. Усе, що пов'язане з ним, – це лише зовнішнє, сказати б, видиме розгортання сюжету. Насправді ж, причинно-наслідкова, фабульна послідовність подій зосереджується насамперед навколо містичного образу Всевишнього та його церкви, що її репрезентують цілком конкретні історичні постаті – папи Урбана VIII і тодішніх кардиналів, архієпископів Йосафата Кунцевича й Мелетія Смотрицького, священника Велямина Рутського, гетьмана Петра Конашевича-Сагайдачного, короля Жигмонта III, гетьмана литовського Лева Сапєги та інших, а також постаті вимислені, переважно отці-василіяни, прості священники і звичайні віруючі.

Загалом, як і в попередньо аналізованій драмі, Григор Лужницький й тут надто наситив сюжет і драматичну дію персонажами, які іноді й зовсім не відіграють якої-небудь суттєвої ролі в розгортанні тих чи тих подій своєю заданістю й статичністю, і від того видаються цілком зайвими. Цьому сприяє також і дещо громіздка композиція драми, яка складається аж із дев'яти розлогіх картин, якоюсь мірою зміщуваних і в часі, і в просторі, що більше характеризує наративну, ніж драматургічно-сценічну сюжетність. Тому головна акцентація драматизму автором свідомо проєктується в діалогічному й монологічному мовленні дійових осіб, у психологічно мотивованих репліках, де, власне, чи не найвиразніше простежується та надприродна сутність християнськості (католицькості) церкви, глибокі сакральні вірування її мирян у Господа Бога.

Щодо цього, найбільш предметними і дійовими у художній структурі тексту проступають діалоги між священником Велямином Рутським та архієпископом Мелетієм Смотрицьким – своєрідними опозиціонерами в розумінні ролі й значення унії в українському суспільному житті. Причому Григор Лужницький так вибудовує конфліктний вузол між ними, розв'язуючи який персонажі виявляють не стільки розходження чи протиріччя в ідеї християнського вірування, як трагічні суперечності тої доби, що породжувала неприязнь, навіть ворожнечу між католиками й православними у справі визнання Берестейської унії, у справі утвердження й незалежнення Української помісної церкви. Тим-то як близькі й зрозумілі сприймаються болючі та пристрасні, внутрішньо вистраждані та багатозначні слова Мелетія Смотрицького, мовлені ним у суперечці з Велямином Рутським про дилему Української церкви й можливі наслідки від цього:

Смотрицький: Ні, це божевілья, цілковите божевілья! Так як православні українці в кожному католицькому священникові бачать єзуїта, так українці в кожному православному бачать москвина. При чім же тут Москва? Ми проливаємо кров, і ми з цього черпаємо силу?!¹².

¹² G. Lužnic'kij, *Posol do Boga: Īstoričnij faktomontaž na dev'ât' kartin* [v:] G. Lužnic'kij, *Posol do Boga: Ukraïns'ka ĭstorično-religijna drama*, ĭvano-Frankivs'k 1996, s. 63.

Дослідники релігійно-християнської драматургії Григора Лужницького, відзначаючи такий діалогічно-монологічний засіб творення драматичної дії як домінуючий (до речі, деякі діалоги чи монологи прямо ідентифікуються з висловлюваннями, автентично запозиченими автором із історичних документів), все ж слушно зауважують, що надуживання ним призводить до малоефективного нагромадження сцен, епізодів, картин, зрештою, позбавляє драму такого композиційного елементу, як сценічність.

Уже інший твір Григора Лужницького – історико-релігійна драма *Ой зійшла зоря над Почаєвом* – вирізняється більшою сюжетно-композиційною злагодженістю основних компонентів, хоча її основу також складають конкретні історичні й національні події, що корелюються категорією сакруму: захист українцями-християнами Почаївського монастиря на Волині від навали татар у 1193 р., від нападу турків 1675 р., від загарбницьких посягань російських самодержців у 1831 р. Кожна окремішня реальна подія становить собою відповідно окрему динамізовану картину-дію, а в своїй сукупності – напружений сюжет і логічно-послідовну й вивершену композицію. Для конденсації драматизму автор вдався до часово-просторової єдності розрізнених навіть століттями подій, образів, персонажів навколо головного героя – Матері Божої Почаївської, яка лише як видіння з'являється в тій чи іншій сцені в українському християнському монастирі.

Такий прийом драматургічної поетики, з одного боку, якоюсь мірою був продиктований специфікою міфологічно-образного мислення, пов'язаного з поняттям містичного (в кожній дії воно так чи накше виявляється), а з іншого боку, більшою мірою був зумовлений релігійністю авторської свідомості (християнське розуміння часу і простору як необмеженості в сприйнятті), сакральністю самого драматурга. Відтак стає зрозумілим використання в такому жанровому утворенні як образів загальних чи їх варіативних комбінацій, все-таки зумовлених історичною конкретикою, так і образів далеких від їх традиційного розуміння чи й зовсім відсутніх у сюжетній канві твору, проте присутніх, по суті, в кожній сцені як своєрідний релігійно-християнський дух, дух сакральності, що проймає загальнолюдські цінності (образ Богоматері, Сина Божого чи Всевишнього). Історичне в християнському тлумаченні часу у драмі *Ой зійшла зоря над Почаєвом* цілковито вмотивовує її конкретні часово-просторові параметри та її сакральність, що, повторюємо, надає цьому творові Григора Лужницького художньої цілісності й завершеності, життєвої правдивості й справжньої релігійності.

Розвиток української релігійно-християнської драматургії характеризується не тільки ремінісцентністю євангельських притч, а й художньо-стильовою обробкою біблійних чи середньовічних легенд, пов'язаних із Дівою Марією. Власне сюжет п'єси *Сестра-воротарка* Григора Лужницького запозичено звідти, з минулого, коли все, що пов'язувалося з Дівою Марією чи присвячувалося їй, мало ембріональне драматургічне спрямування, що було очевидною спонукою

і наслідком впливу раніше потужних літургійних циклів (різдвяних, пасхальних, житейських, біблійних та есхатологічних), зрештою, і літургійних драм.

Драматизований сакральний сюжет, у якому Божа Мати виступає як сестра-монахиня Марія, лежить в основі драматургічного твору Григора Лужницького *Сестра-воротарка*, який помітно вирізняється від попередніх п'єс – *Посла до Бога і Голготи* – *Страсті, Смерть і Воскресіння Господа нашого Ісуса Христа* – завдяки створеним образам-персонажам, зокрема, сестри Марії, Ігумені, Труцького, Огородника, Степана, навіть другорядних, епізодичних дійових осіб, що доволі органічно сполучали в собі нотки реалізму й містицизму, сакрального і профанного.

Джерелом драматизму тут є не просто сама собою традиційно драматизована сакральна фабула про пречисту Діву, а насамперед її художня інтерпретація як послідовна й безпосередня система розвитку подій, чітко визначених сцен, актів, епізодів і яв, які цілковито природно, достатньо мотивовано поєднували в собі секулярний і сакралізований світи. У цьому творі Григор Лужницький частіше заглиблюється в психологічні основи сюжету, якоюсь мірою відсторонюючись від суто зовнішньої дії. Тут уже важать не ідейні, а внутрішньо-мотиваційні чинники, зокрема в поведінці і діяннях головної героїні. Цікаво, що хоча в *Сестрі-воротарці* й акцентується на розвитку зовнішньої дії (насамперед через мотиви мандрів і блукань, що композиційно відбито в чотирьох діях-картинах з прологом), усе ж здійснюється це драматургом наче мимохіть, ескізно. Головне, повторюємо, порухи психологічного світу сестри-монахині Марії. Їй, як і всьому твору, письменник надає виразних українських національних рис, передусім у тих сценах та епізодах, які мають конкретні часово-просторові орієнтири, місцевий колорит. Цьому також сприяє введення до сюжету п'єси постаті отця-пароха, галицького священика, який відіграє неабияку роль в особистій долі головної героїні, що надто увиразнено в третій дії.

З усього проаналізованого матеріалу можна зробити кілька присутніх висновків: Григор Лужницький як автор української релігійно-християнської драматургії, що генетично бере свій початок з автентичних вірувань, міфологічних архетипів обрядності й ритуалів і літургійного дійства, корелював відповідно категорію сакруму. Завдяки цьому вона завжди була повноцінним літературно-художнім явищем як у словесному, так і в театральному мистецтві, слугуючи своєрідним виявом релігійної й національної самосвідомості українців. Окрім того, такого типу драма, загалом така християнська традиція цілковито вписувалися до координат не лише української, але й західноєвропейської драматургії чи сакрального письменства загалом.

Українська релігійно-християнська драма перших десятиліть ХХ століття, виворена Григором Лужницьким, – явище не лише самодостатнє у своїй ідейно-естетичній сутності, а й цілковито органічне, іманентне в загальному літературно-мистецькому процесі. Воно характеризує тяглість християнської традиції як у національному, так і в світовому письменстві, що заперечує донедавна

канонізовану офіційним радянським літературознавством думку про начебто „творчу неспроможність”, „художню неповноцінність”, „часову регламентованість”, „містичну обмеженість”, „етнічну вузькість”, „змістово-образну недовготривалість” такого роду сакральних творів. Одночасно воно переконливо засвідчує стильову різноманітність, повноту і цілісність розвитку української літератури на всіх етапах її побутування, спонукаючи щоразу нові й нові покоління науковців до виявлення його генези й поетики, своєрідності стилю й особливостей авторської художньої свідомості тощо.

ЛІТЕРАТУРА

- Antofijčuk V., *Zakonomirnosti pereosmislennâ sūžetiv taobraziv Novogo Zavitu v Ukraïns'kij literaturi* [v:] *Bibliâ i kul'tura: zb. naukovih statej*, vip. 1, Černivci 2001.
- Antofijčuk V., Nâmcu A., *Problemi tradiciï novatorstva u svitovij literaturi: Navč. posibnik*, Černivci 1998, s. 180–181.
- Horob S., *Dramaturgičnielementi v Bibliï* [v:] *Bibliâ i kul'tura: Zb. Naukovih statej*, Černivci 2001.
- Horob S., *Ukraïns'ke religijno-hristiâns'ka drama: tradiciï, stil', poetika* [v:] Horob S., *Literaturno-mistec'kiznaki žittâ: literaturoznaveč j teatroznaveč statii, doslidžennâ j publicistika*, İvano-Frankivs'k 2009, s. 135–226.
- Lužnic'kij G., *Posol do Boga: İstoričnij faktomontaž na dev'ât' kartin* [v:] G. Lužnic'kij, *Posol do Boga: Ukraïns'ka istorično-religijna drama*, İvano-Frankivs'k 1996.
- Lužnic'kij G., *Golgota– Strati, Smert' i Voskresinnâ Gospoda našogo İsusa Hrista: Religijna misterijâ nasim kartin (naosnovi svâtoï Êvangeliï)* [v:] G. Lužnic'kij, *Posol do Boga: Ukraïns'ka istorično-religijna drama*, İvano-Frankivs'k 1996, s. 112–113.
- Lužnic'kij G., *Praukraïns'kij teatr* [v:] „Zapiski naukovoogo tovaristva imeni Tapaca Ševčenko”, Niu-York-Paryž, 1956, s. 60–73.
- Nâmcu A., Antofijčuk V., *Problemi tradiciï novatorstva u svitovij literaturi: Navč. posibnik*, Černivci 1998, s. 180–181.
- Nâmcu A., *Ideii obrazy Novogo Zaveta v mirovoj literature*, Černovcy 1999.
- Rudnic'kij L., *Dramaturgiâgrigora Lužnic'kogo* [v:] „Zapiski NTŠ”, t. CCXXIV, L'viv 1992.
- Svâte Pis'mo Starogo ta Novogo Zavitu*, Münhen 1991.

THE CORRELATION OF THE CATEGORY SACRUM IN HRYHOR LUZHNYTSKYI'S DRAMATURGY

Based on the material of a little-known Ukrainian playwright and cultural-ecclesiastical leader, a member of the literary grouping „Logos” Hryhor Luzhnytskyi (1903–1990) the paper discovers his artistic embodiment of the category sacrum in the external and internal structure of his religious and Christian plays. It proves the interdependence of this category as well as the content and the creative form coverage of such a type of dramas

by Hryhor Luzhnytskyi. Simultaneously, it outlines the traditions of creating religious and Christian literature, particularly dramaturgy, in the Ukrainian spiritual-cultural context, as well as in the world writing.

Key words: sacrum, religious and Christian drama, Hryhor Luzhnytskyi, Lviv literary grouping „Logos”, correlation.

zgłoszenie artykułu: 26.12.2018

przyjęcie artykułu do druku: 2.07.2018

Katarzyna JAKUBOWSKA-KRAWCZYK¹

Uniwersytet Warszawski

ORCID 0000-0002-6281-7011

„Інколи жах і обстріли – історією народження твоєї дитини”²... Образ dziecka w reportażach Jelizawety Honczarowej *Десь поруч війна*.

Tocząca się na wschodzie Ukrainy wojna znajduje wyraźne odbicie w ukraińskim procesie literackim. Związaną z nią tematykę podejmują bowiem zarówno poeci i prozaicy, jak i inne osoby, których życie doświadczenie ostatnich lat zmieniło tak bardzo, że zdecydowali się sięgnąć po pióro, aby opowiedzieć o tym doświadczeniu innym. Jako przykład przywołać można teksty Dmytra Jakornowa *То АТО*, Jewhena Położija *Ловайськ*, Romana Zinenka *Ловайський щоденник*, Mariji Matios *Приватний щоденник. Майдан. Війна*, Serhija Łojka *Аеропорт*, Iryny Sztohryny (red.) *АД 242: Історія мужності братерства та самопожертви*, Petra Soltysa *370 днів у камуфляжі. Записки артилериста*, Walerija Burlakowa *Життя P.S.* i dziesiątki, a może i setki innych³. Jarosław Poliszczuk zwraca uwagę

¹ Katarzyna Jakubowska-Krawczyk – literaturoznawca, dr, adiunkt w Katedrze Ukrainistyki Uniwersytetu Warszawskiego, k.jakubowska@uw.edu.pl

² È. Gončarova, *Des' poruč vjna*, Kyjiv 2012, s. 41.

³ Literatura o tej tematyce powstaje nie tylko na Ukrainie, ale i w Polsce, m.in. *Krew i ziemia. O ukraińskiej rewolucji* Wojciecha Muchy, *Sezon na słoneczniki* Igora Miecika, *Sotnie Wolności* Michała Kacewicza, *Syci Polacy patrzą na Ukrainę* Łukasza Jasiny, Piotra Pogorzelskiego *Niezwykli ludzie w niezwykłych czasach*, *Nazywam się Majdan* Wojciecha Kubyby i in. O polskich utworach poświęconych ukraińskiej sytuacji społeczno-politycznej ostatnich lat pisali m.in. D. Rott, *Współczesne polskie reportaże literackie o Ukrainie. Rekonesans* [w:] „Filologičnīj časopis”, vip. 2 (12) / 2018, s. 119-126; K. Jakubowska-Krawczyk, *Temat „Majdanu” i „ATO” w polskiej i ukraińskiej literaturze. Różnorodność gatunków*, „Studia Ucrainica Posnaniensia”, t. V, 2017, s. 259-268; A. Nowacki, *Dyskusje tożsamościowe w ukraińskiej publicystyce i literaturze pomajdanowej* [w:] *Tożsamość ukraińska wobec przemian XVII-XXI wieku*, pod red. K. Jakubowskiej Krawczyk, A. Nowackiego, Lublin 2017, s. 249-271; K. Jakubowska-Krawczyk, *Pośuki ukrains'koj iđentičnosti*

na fakt, że literatura ostatnich lat przejęła nie tylko funkcję dokumentacyjną, ale niejednokrotnie także wskazuje ważne problemy, które wymagają od państwa rozwiązania. Wedle badacza chodzi nie tyle o powrót do wielkich narracji, lecz „ефект духовно-культурної мобілізації, принципово важливий саме в стані інформаційної війни. [...] Тим більше, що соціальна активність і громадянська заангажованість літератури – це своєрідна компенсація за аналогічну пасивність та дезорієнтованість державницької вертикалі влади, офіційної ідеологічної доктрини чи інших культурних інституцій”⁴.

Wśród wymienionych przeze mnie, ale także i innych wydawanych na Ukrainie, utworów o tematyce wojennej coraz ważniejsze miejsce zajmuje reportaż. Nie powinno to dziwić, gdyż jest on, uznawany za gatunek pograniczny, który szczególnie dobrze nadaje się do opisywania wydarzeń trudnych, niezrozumiałych, których nie daje się sprowadzić do prostych formuł. Łącząc w sobie pozornie dwie sprzeczne cechy – podporządkowanie faktom i subiektywizm ich przedstawienia – zostawia duże pole dla autorskich opowieści o otaczającym świecie⁵. Bo czyż możliwa jest obiektywna opowieść o osobistym doświadczeniu wojny i wszystkich jej wymiarach?

Trzeba pamiętać, że ukraińska publicystyka, proza dokumentalna, reportaż dość długo się nie rozwijały. Jak podkreśla Andrij Bondar, nawet „есеїстика, як спроба показати альтернативну до офіційної, проте, реальну картину світу, вважалась довгий час дисидентським жанром. За що й постраждав свого часу Іван Дзюба”⁶. Z reportażem sprawa była jeszcze bardziej złożona, gdyż nie miał on „пам’яті жанру”⁷. W dużej mierze ukraińska szkoła reportażu tworzona była na doświadczeniu reportażu polskiego (Melchiora Wańkowicza, Ryszarda Kapuścińskiego czy Jacka Hugo-Badera i in.). Szeroka publiczność poświęciła mu więcej uwagi w roku 2015, kiedy Swietłana Aleksijewicz – mistrzyni reportażu – dostała Literacką Nagrodę Nobla za „polifoniczne pisarstwo, pomnik cierpienia i odwagi w naszych czasach”⁸. Aleksiejewicz, która sama podejmuje tematy bliskie mieszkańcom Ukrainy stwierdza: „Жанр, в якому я пишу, я називаю „романом

v povisti Vojcêha Kudibi „Moê prizviše – Majdan” [w:] „Literaturi svitu: poetika, mental'nist' i duhovnist”, vip. 10 (2017), s. 188-195; M. Zambrzycka, Julia Wizowska, Grzegorz Szymanik, „Po północy w Doniecku”, Warszawa 2016, 200 s. [w:] „Studia Ucrainica Varsoviensia”, t. 6, 2018, s. 461-465.

⁴ Â. Polișuk, *Gibridna topografiâ. Miscă j ne-miscă v sučasnj ukrains'kij literaturî*, Černivci 2018, s. 7-8.

⁵ Więcej w kontekście kijowskiego Majdanu przeczytać o tym można [w:] K. Jakubowska-Krawczyk, *Miż literaturoù ta žurnalistikoù. Tema Majdanu* [w:] *Dialog der Sprachen – Dialog der Kulturen. Die Ukraine aus globaler Sicht*, red. Olena Novikova, Ulrich Schweizer, Peter Hilkes, Monachium 2017, s. 842-850.

⁶ H. Mališ, *Andrij Bondar pro reportaži z mordors'kogo sercâ, problemi z literaturoù i knižki pro vijnû na Shodî*, <https://life.pravda.com.ua/culture/2015/10/16/201886/>, [20.03.2019].

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Swietłana Aleksijewicz laureatką literackiego Nobla*, <https://www.tvn24.pl/wiadomosci-z-swiatea,2/swietlana-aleksijewicz-z-literackim-noblem,584089.html>, [20.03.2019].

голосів”. Я ніколи не беру на себе право судити і засуджувати. Я намагаюся зрозуміти. І мене не цікавить суха, гола історія факту, події: я пишу історію почуттів. Можна ще назвати це – пропущеною історією.”⁹. Taki sposób podejścia do literatury zyskał szerokie grono zwolenników wśród ukraińskich wydawców i czytelników. Rozwojowi reportażu w ostatnich latach sprzyjała też ukraińska sytuacja społeczno-polityczna. Wydaje się, to właśnie wydarzenia rewolucyjne i wojenne, które niełatwo było wpisać w świat literackiej fikcji, w znacznym stopniu „przyspieszyły” bowiem, że jego rozwój. Nie bez znaczenia pozostaje także fakt, że jak stwierdziła Hanna Krall: „Po co mi fikcja, jeśli prawdziwe życie jest ciekawsze?”¹⁰. Klasyk badań narracji historycznej Hayden White dowodzi, że każdy zapis historyczny (nie tylko literacki), nawet tekst naukowy, jest kształtowany w niepozabawioną wpływ, a co za tym idzie – i interpretacji, autora narracji. W obliczu wzrostu znaczenia społeczeństwa informacyjnego, kryzysu powieści i coraz bardziej rozwijających się procesów globalizacyjnych reportaży zyskuje coraz większą popularność¹¹, bowiem łączy funkcje literatury i dokumentalistyki. Jak pisał Mateusz Zimnoch: „Niewielu dostrzega rzecz absolutnie fundamentalną: reportaż sam w sobie jest elementem rzeczywistości – w pierwszej kolejności ją rozszerza, w drugiej dopiero usiłuje multiplikować. Jest rodzajem wariacji na zadany temat. Wszak Jorge Luis Borges w swoich *Fikcjach* napisał wyraźnie: „Odkryliśmy (...), iż lustra i kopulacja są wstrętne, jako że pomnażają ilość ludzi”. A lustra, jak wiadomo, by ująć całą rzeczywistość, muszą być wypukłe – czyli odkształcać. Nie są też w stanie równocześnie wchodzić w detal i dokonywać generalizacji.[...] W płynnej nowoczesności reportaż staje w opozycji wobec wszechobecnej symulacji, nie tyle odtwarzając rzeczywistość, ile na nowo powołując ją do istnienia”¹².

Autorami ukraińskich reportaży, jak np. tomu *Історія наживо*, są w dużej mierze doświadczeni dziennikarze, którzy tworzą wielobarwne obrazy wojennego świata, pokazując jego różne odcienie, niejednoznaczność wyboru i silne emocje towarzyszące kolejnym wydarzeniom. Rozwój ukraińskiej literatury faktu znajduje odbicie w powstawaniu specjalizujących się w niej wydawnictw, jak np. Wydawnictwo Tempora – reportaż i non fiction. Z roku na rok poszerza się grono pisarzy sięgających po te gatunki w swojej pracy literackiej, wśród nich wymienić można chociażby Oleha Kryshstopa, Natalkę Humeniuk, Lesia Beleja, Irenę Rozdobud’ko, Jelizawetę Honczarową, Oleha Kocarewa, Oleksandra Hawrosza, Katerynę Cybenko, Denysa Kazanskiego, Olesię Jaremczuk i innych.

⁹ S. Aleksievič: „Čas nadii zminivša časom strahu”, <https://www.dw.com/uk/>, <https://www.dw.com/uk/>, [26.06.2019].

¹⁰ Reporterka. Rozmowy z Hanną Krall. Wybór, oprac. J. Antczak, Warszawa 2007, s.34.

¹¹ Por. M. Zimnoch, *Reportaż w płynnej nowoczesności* [w:] „Znak”, nr 682, 2012 <http://www.miesiecznik.znak.com.pl/6822012mateusz-zimnochreportaz-w-plynnej-nowoczesnosci/> [18.02.2019]

¹² *Ibidem*, <http://www.miesiecznik.znak.com.pl/6822012mateusz-zimnochreportaz-w-plynnej-nowoczesnosci/>, [18.02.2019].

Ważnym dorocznym wydarzeniem pomagającym śledzić rozwój tego gatunku na Ukrainie jest konkurs Reportażu Literackiego im. Majka Johansena „Самовидець”. Od 2012 roku stał się on ważną platformą jego promocji na Ukrainie. Co roku zwycięskie teksty publikowane są w tomie *Veni, vidi, scripsi*, który niejednokrotnie staje się inspiracją do dalszej pracy literackiej i wydawania kolejnych publikacji książkowych, jak np. w przypadku Oleha Krysztopy *Україна: масштаб 1:1* czy Denysa Kazańskiego *Чорна лихоманка: нелегальний видобуток вугілля на Донбасі* i in.

W 2016 roku w konkursie, którego tematem przewodnim było życie w obliczu wojny, nagrodzony został reportaż Jelizawety Honczarowej *День після Дебальцевого*. Autorka, wywodzi się z rodziny, która od pięciu pokoleń mieszkała w Artemiwsku (Bachmucie) i sama spędziła tam też większość życia. Ukończyła Uniwersytet Narodowy w Doniecku, pracowała jako nauczycielka, dziennikarka m.in. w redakcji „Український Тиждень”, zajmowała się działalnością społeczną. Teksty, które wychodzą spod jej pióra, są głęboko zakorzenione w opisywanej rzeczywistości, nie tylko przemyślane, ale i przeżyte. Jelizaweta Honczarowa pisze reportaże z wojny, która brutalnie wtargnęła w jej życie. W tekstach nie znajdziemy jednak rozpaczy, skargi czy żalu, a obrazki z życia terenów, na których toczy się wojna. To często bardzo wymowne, czasem symboliczne próby zachowania normalności czy obrony się przed rzeczywistością, która chce pozbawić człowieczeństwa. Autorka nie opisuje wielkich heroicznych czynów, lecz wycinki ze zwykłego (choć jakże innego od tego co za zwykle przyjęliśmy uważać) codziennego życia.

Bohaterami esejów z tomu *Деся поруч війна* są ludzie wielokrotnie poddawani próbom wojny. Pisarka przygląda się ich reakcjom na kolejne stawiane przez los wyzwania, walce o przeżycie, bezpieczeństwo rodziny, wreszcie o w miarę normalne warunki bytu. Jelizaweta Honczarowa dostrzega ich dezorientację i zagubienie, wątpliwości, po której stronie konfliktu powinni się opowiedzieć. Bez patosu i oceniania pokazuje dramat podziałów politycznych i wyborów, w których granica pomiędzy byciem patriotą a zdrajcą często nie jest ostra. Pochyla się nad dramatem rozbitych rodzin, wybuchających w nich konfliktów i rozpaczy. **„Ця книжка неоднозначна і непростя, тут немає чорного і білого. Вона стала моєю письмовою терапією – допомогла розібратись у собі.”**¹³ – stwierdziła autorka na jednym ze spotkań z czytelnikami.

Wybrane tematy przefiltrowane zostały przez wrażliwość i doświadczenie autorki i jej rodziny, która dwukrotnie musiała opuszczać okupowane tereny. Wrażliwość na tematy dzieciństwa z pewnością wzmocniona była faktem, że sama jest matką. Wielokrotnie doświadczała lęku o swojego syna, zmuszonego poruszać się w brutalnym świecie, w którym pojawiały się kolejne pęknięcia i napięcia, jak np. związane z zaangażowaniem rodziców w sprawy ukraińskie, a jego nauczycielki i jej rodziny we wspieranie przeciwnej opcji politycznej. Lęk matki świadomej konsekwencji

¹³ O. Kutiśenko, *Donbas można było zaćepiti liše vijnou*, <http://medialab.online/news/donbas-mozhna-bulo-zachepy-ty-ly-vijnou/>, [20.06.2019].

ewentualnej szczerości syna w szkole znalazł odzwierciedlenie nie tylko w życiu rodzinnym, ale i w pisarstwie autorki. Nie sposób bowiem odmówić jej reportażom zaangażowania i autentyczności zarazem. Dzięki swoim prywatnym doświadczeniom potrafi nie tylko bacznie przyglądać się otaczającej ją rzeczywistości, lecz również dostrzec to, co znajduje się głębiej pod powierzchnią, ma dostęp do życia codziennego mieszkańców okupowanych terenów, wyciąga na światło dzienne pozornie nieistotne drobiazgi, które pod jej piórem tworzą opowieść o świecie niby zwyczajnym, a jednak głęboko poruszającym czytelnika, wieloznaczeniową narrację niepozbawioną gry niuansów.

W wypowiedzi na temat pisarstwa Swietłany Aleksijewicz Andrzej Stasiuk podkreślał charakterystyczną dla autorki „kobieca[ą] czułość dla świata, wrażliwość, czasami aż czytelniczo nieznośn[ą], czujność, czułość. A także nieliterackość. To jest coś więcej: to jest pisarstwo, które się wymyka literaturze, gdzieś pomiędzy literaturą a prawdziwą rzeczywistością” — stwierdził autor *Jadąc do Babadag*. Wydaje się, że wiele z tych cech to charakterystyka reportażu kobiecego i można je dostrzec także u Honczarowej. Słowa samej laureatki nagrody Nobla korespondują z podejściem do reportażu analizowanej przez nas pisarki. „Будь-яка історія пропускає історію душі, людські пристрасті залишаються поза історією. Моє завдання – витягти їх з темряви зникнення. Я маю справу з подвійною брехнею: брехнею тоталітаризму і з брехнею історії як науки, яка вичищає людське життя до безпристрасних абзаців в підручнику історії. Моє бажання – олюднити історію.”¹⁴ — wyznała Svitłana Aleksijewicz.

W zebranych w tomie *Деся поруч війна* esejach znajdziemy całą mozaikę obrazów ludzkich przeżyć, rozterek i wątpliwości. Bohaterami stali się nie tylko żołnierze i jeńcy wojenni, ale i wolontariusze, dzieci, a nawet zwierzęta. Na pierwszy plan wysuwana jest historia i doświadczenie jednostki, składające się na obraz całości, a jednak często więcej mówiące o dziejących się wydarzeniach niż narracja ogólna, pomagające lepiej zrozumieć odbywające się procesy. Honczarowa nie boi się walczyć z uogólnieniami i burzyć stereotypy. Przede wszystkim te dotyczące mieszkańców Donbasu. Jak dowodzą R. Kupidura i M. Dworak-Mróż, przymiotnik doniecki i donieccy „[o]d dłuższego czasu nie oznaczają [...] jedynie przynależności regionalnej osoby określanej tym mianem. W dużym stopniu stają się także nośnikami stygmatyzacji, sygnalizatorami „niedoukraińskości”, nastrojów separatystycznych i odpowiedzialności za wojnę i tysiące ludzkich istnień, które stały się jej ofiarami. Stygmatyzacja dotyczy każdego, kto wyjechał z Donbasu do innych części Ukrainy, niezależnie od pozycji społecznej czy wykonywanego zawodu, również pisarze nie stanowią w tej kwestii wyjątku”¹⁵. Honczarowa otwarcie protestuje przeciwko

¹⁴ S. Aleksijewicz, „Čas nadii zminivša časom strahu”, <https://www.dw.com/uk/>, [20.04.2019].

¹⁵ R. Kupidura, M. Dworak-Mróż, *Strategie artystyczne i narracyjne w projekcie Lii i Andrija Dostlievów „Rekonstrukcja pamięci” (przesiedlenia na Krymie i Donbasie)* [w:] „Miscellanea Post-totalitarna Wratislaviensia”, 6, 2017, s. 148.

obwinianiu mieszkańców Donbasu o zaistniałą sytuację polityczną. Demaskuje też strach przed banderowcami, podsycany w celu zdobycia zwolenników politycznych opcji antyukraińskiej. Nie idealizuje, nie upiększa ani nie ubarwia przedstawionego świata. Siłą jej pisarstwa jest zanurzenie się w jego prostocie.

Choć reportaże napisane zostały z pewnym dystansem i z perspektywy, pełne są bólu, ale także świadomości dobra, które się między ludźmi nawet w tak nie-ludzkich czasach dzieje. Stanowią one swego rodzaju świadectwo historii, mające chronić przed możliwymi próbami zmanipulowania jej w przyszłości. Tym samym Honczarowa nadaje im wymiar ponadregionalny i ponadczasowy. Jak sama wyjaśnia: „Чому *Десь поруч війна*? Мені навіть на зустрічах питали: «Як це так – десь і поруч? Десь і поруч – це такі поняття, які не треба ставити разом». Але розумієте, війна поруч з кожним, хто живе в Україні, війна поруч з кожним, хто живе в Європі, війна поруч з кожним, хто живе у цьому світі. Але у кожного своє десь. У когось це десь у серці, у когось це десь у сусідньому під'їзді, у когось це десь у сусідньому місті, а в когось це десь у сусідній країні”¹⁶. Stawiając to co ludzkie, ponad tym, co polityczne, Honczarowa stworzyła teksty, które mogą być uniwersalną opowieścią o człowieku, muszącym zmierzyć się z przemocą i niesprawiedliwością, próbującym ocalić swoje jestestwo pomimo przetaczającej się dookoła wojny. Jej obrazki przedstawiające wojenne dzieciństwo przepełnione są uważnością i wrażliwością.

Honczarowa pokazuje dwa aspekty dzieciństwa. Dotyka tematyki dziecięcej zarówno w kontekście tych, którzy pozostali w obszarze działań wojennych, jak i tych, którzy zdecydowali się czy też byli zmuszeni do przesiedlenia. Po jednej i drugiej stronie żyją bowiem dzieci i każdego dnia mierzą się ze zgotowanym przez wojnę losem. „Коли в літку 2014-го віз доньку з дитсадочка на маршрутці, а на перехресті прямо нам у вікно майже встромилося дуло БТР. Що я міг зробити? Тільки що затулити своїм тілом, але кому би це допомогло? Тоді зрозумів, що все, це межа за якою вже не можна та не треба терпіти. Бо дитя лишиться на все життя переляканим через обстріли чи травмованим на руїнах, буде відверта брехня, яку втлумачить автритетна вчителька б маленьку голову. І це незворотні зміни, бо в дитинстві не можна щось потім „пережити наново”, в дитинстві – все назавжди.”¹⁷ – stwierdza jeden z bohaterów reportaży.

Wedle szacunków około 230 tysięcy dzieci opuściło rodzinne domy, a jeszcze więcej zmuszonych jest do codziennego konfrontowania się z rzeczywistością wojenną. Fakt ten, jak w dość subtelny sposób pokazuje pisarka, kształtuje tożsamość młodych ludzi, którzy za kilka czy kilkanaście lat będą dorosłymi obywatelami Ukrainy decydującymi o przyszłym jej kształcie. Jak pisała Marcelina Jakimowicz: „Tożsamość jednostkowa jest [bowiem] ściśle związana z tożsamością

¹⁶ È. Gončarova, *Des' poruč vijna*, <http://litakcent.com/2018/07/27/yelizaveta-goncharova-des-poruch-vijna-video-12/>

¹⁷ *Ibidem*, s. 31.

grupy. Podobnie z pamięcią na temat historii. Paradoksem pamięci biograficznej jest to, iż względnie prezentuje ona doświadczenia, przeżycia danej osoby, jednak są one związane z dyskursem pamięci panującym w grupie, z którą utożsamia się dana osoba. Własna retrospekcja zlewa się ze wspomnieniami innych, tworząc zazwyczaj wspólny dla danej grupy obraz przeszłości”¹⁸. A jakie będą wspomnienia tych których dzieciństwo przypadło na ostatnie lata, a związane jest z Donbasem? W odpowiedzi na te pytania nieocenione jest piarstwo Honczarowej. Doskonale umie ona wyłuskać te elementy codzienności, które więcej mówią o kondycji człowieka niż wiele zapisanych stron innych relacji. Posługuje się w tym celu m.in. metaforą wymarzonych zabawek. Przykładem może być opowieść o chłopcu, który długo marzył o wrotkach, a gdy je wreszcie dostał, musiał je porzucić. Sytuacja wojenne zmusiła bowiem jego rodzinę do ucieczki z Doniecka do Lwowa. Te zostawione wymarzone wrotki, których już pewnie nigdy nie użyje, bo nawet jeżeli wróci kiedyś do rodzinnego miasta, a one nie zostaną zniszczone w wyniku działań wojennych razem z mieszkaniem, w którym się znajdują, to z nich po prostu wyrośnie, stają się symbolem dziecięcych rozczarowań, zniszczonych marzeń i utraty wiary w dobry, bezpieczny świat.

Autorka przedstawia wojnę, która zabija dzieciństwo. Bezwrotnie zabiera marzenia: te duże i mniejsze. Przedstawiony przez pisarkę dramat wojny dzieje się na wielu płaszczyznach. Najważniejszą z nich jest chyba sfera życia rodzinnego. Wojna narusza podstawową dla dzieci tkankę relacji. Za sprawą reportażu Honczarowej czytelnik dostrzega całą gamę problemów, z którymi młody człowiek musi sobie poradzić. Na plan pierwszy wysuwają się rodzinne konflikty związane z odmiennym poglądami rodziców na to, po której stronie należy się opowiedzieć i która decyzja zagwarantuje większe szanse na przeżycie i ułatwi przetrwanie. Inni swoje decyzje podejmują z przekonania politycznych czy pobudek ideologicznych, nie zważając na niebezpieczeństwo, które dla nich i dla ich dzieci one niosą. Skutkują one często rozbięciem rodzin czy zrywaniem kontaktów między poszczególnymi ich członkami: „Когось фізично розділяє умовна лінія кордону, хтось будує барикади в двокімнатній квартирі. Але діти... Уявіть цей пекельний вогонь в їхніх душах, коли вони стають полем бійні. І немає законів – ані державних, ані людських, є тільки сльози та відчай.”¹⁹ – czytamy w tekście Honczarowej. Autorka pokazuje bezradność młodego człowieka, który patrzy, jak rozpada się najbliższy mu świat. Często podział rodziny zyskuje także wymiar geograficzny. Część rodziny wyjeżdża w bezpieczniejsze niż Donbas miejsce, za zgodą wszystkich jej członków lub nie. Największy dramatyzm zawierają w sobie przedstawione przez pisarkę obrazy konfliktu decyzji między rodzicami, w środku których stoi dziecko: syna, który od

¹⁸ M. Jakimowicz, *Kryzys tożsamości na przykładzie narracji biograficznych osób przesiedlonych z Galicji Wschodniej na Dolny Śląsk* [w:] „Naukovi zapiski Nacional'nogo Universitetu ostroz'ka akademii. Ser.: Kul'turologiia”, 12, 2013, s. 25.

¹⁹ È. Gončarova, *Des' poruč...*, s. 51.

dwóch lat nie widział matki, córek, które pozbawione zostały relacji z ojcem itd. Małym bohaterom towarzyszy tęsknota, lzy, poczucie zagubienia i na nic zdają się prośby. Jedna z opisywanych matek wyznaje: „Малому треба ж принаймі відпочити. Від війни, від страху. Але батько непохитний, каже, нехай краще зі мною загине ніж серед клятих бандерівців буде жити”²⁰. Trudno wyobrazić sobie bardziej wymowny obraz literacki niż głęboką tęsknotę matki i lęk o życie jej syna. Autorka demaskuje jednocześnie niszczące rodziny stereotypy, ideologie, skupiające się jak w soczewce w przekonaniach ojca. Nienawiść do mitycznych banderowców jest tak wielka, że warto złożyć jej w ofierze bezpieczeństwo, a może nawet i życie własnego syna.

Można by się pokusić o interpretację tej sceny również w odniesieniu do obrazu matki w językowym obrazie świata narodów słowiańskich. Jerzy Bartmiński zwraca uwagę na jej wysoką pozycję aksjologiczną i powiązanie z tradycją rodzinną, narodową i religijną. Ten aspekt mocno wybrzmiewa w reportażach Honczarowej. Utrudnione kontakty dziecka z matką zyskują nie tylko wymiar osobistego dramatu, ale i szerszego społecznego. Cytując polskiego badacza: „Matka występuje zwykle w zespole podstawowych pojęć egzystencjalnych, takich jak dom, rodzina, ziemia, naród”²¹, jest z nimi powiązana. Te wszystkie wymienione miejsca czy grupy pozbawione jej obecności zmieniają swój charakter aksjologiczny. Pisarka wykorzystuje ten aspekt kulturowy dla przybliżenia czytelnikowi rzeczywistości toczącej się na wschodzie Ukrainy wojny. Jednak nie wszystkie przedstawione przez nią obrazy są aż tak dramatyczne. Autorka zatrzymuje się też przy sytuacjach dzieci, które choć są pozbawione przez wojnę codziennego kontaktu z bliskimi, utrzymują z nimi pełne miłości bliskie kontakty. Wymowny jest obraz dziewczynki, która wysłała swojemu pozostającemu w Donbasie tacie pocztówki z Odessy, opisujące jej codzienne życie. Mimo odległości starała się zachować tę ważną dla siebie więź, która, jak możemy mniemać, dawała jej osobowe wzorce i wzory do identyfikacji. Jednak relacja ojca z dzieckiem, o której Emmanuel Lévinas pisał, że „jest relacją z kimś obcym, kto będąc całkowicie kimś innym, jest mną; jest to relacja Ja z samym sobą, które jednakże jest obce wobec Ja”²² ulega niezawinionemu przez samych zainteresowanych powolnemu rozkładowi. Czytelnik zaobserwować może naruszające jej strukturę pęknięcie i niezrozumienie przez dziewczynkę sytuacji ojca, a co za tym idzie i całej rodziny. Opisując tacie swoje życie, maluje ona na pocztówkach ukraińskie flagi, całkowicie bezwiednie narażając go tym na niebezpieczeństwo. Patriotyzm, za który w warunkach pokoju dziecko byłoby pochwalone, w warunkach wojny staje się zagrożeniem. Pisarka posłużyła się tym motywem, aby pokazać zderzenie dwóch rzeczywistości. Obraz córki pozostającej w bezpiecznej przestrzeni, niezdającej sobie sprawy z położenia jej ojca pokazuje dramat sytuacji,

²⁰ *Ibidem*, s. 52.

²¹ J. Bartmiński, *Polski stereotyp „matki”* [w:] „Postscriptum Polonistyczne”, nr 1, 2008, s. 33.

²² E. Levinas, *Czas i to co inne*, Kraków 2006, s.105-106.

rozwarstwienie i niespójność świata, z którym prędzej czy później młodzi ludzie będą musieli się zmierzyć.

Podobny wydźwięk ma też inny z reportaży przedstawiający dziecko, w którego rzeczach zabranych w trakcie ucieczki z domu mama znajduje jego zdjęcie z ukraińską flagą rozpostartą na stadionie Artemiwska. Fotografia ta znalazła się wśród rzeczy najdroższych. Jakże symboliczny jest fakt, że nie zabawkę, ale właśnie zdjęcie zapakowała do walizki zmuszona do opuszczenia własnego domu dziewczynka, w dodatku takie, którego posiadanie groziło nieprzyjemnościami, gdyby wpadło w niepowołane ręce. To zdjęcie jest pewnego rodzaju łącznikiem z domem i czasami szczęśliwego beztróskiego dzieciństwa. Symboliczną bramą, przez którą można wrócić do przeszłości. Jak napisał Sławomir Sikora „Fotografia traktowana jest jako zapis, ślad, czy nawet substytut rzeczywistości. Deiktyczny język fotografii powoduje, że traktowana jest ona jako rzeczywistość bliższa, łatwiej dotykalna, podręczna”²³. Te cele stały u podstaw wyboru dokonanego przez dziewczynkę, która pragnęła „mieć swoją Ukrainę” koło siebie, to substytut rodzinnego miasta, w którym toczy się spokojne życie z daleka od działań wojennych i niepokojów politycznych.

Inny obraz zachwianego dzieciństwa przedstawia Honczarowa, ukazując chłopca śpiewającego swojej matce chrzestnej kolędy przez telefon. Autorka opisała tę sytuację zaledwie za pomocą paru zdań, a zawarła w niej bogactwo symboliki kulturowej związanej z życiem rodzinnym i tradycjami świętowania. „Jean Maisonneuve (opisując rytuały, przypisuje im trzy ważne funkcje: panowania nad zmiennością i strachem, obcowania z nadprzyrodzonymi lub z pewnymi tajemnymi i idealnymi formami czy wartościami, oraz funkcję komunikacyjną i regulacyjną, realizowaną poprzez poświadczenie i wzmocnienie więzi społecznej”²⁴. Z nimi wszystkimi mamy tu w pewnym sensie do czynienia. Rytuały związane z Bożym Narodzeniem pomagają młodemu człowiekowi odzyskać pewną równowagę, pokazują, że pomimo rozpadu dobrze znanego mu świata, pewne wartości pozostają niezmiennie, szczególnie te duchowe związane nie tylko z sacrum religijnym, ale i narodowym. Trzeba bowiem pamiętać, że w kulturze ukraińskiej łączenie obu kategorii ma wielowiekowe tradycje. Co więcej, ważną rolę odgrywają w niej obrzędy świąteczne jako łączące w sobie elementy kultury archaicznej ze współczesną, będące nośnikiem ciągłości rodzimych tradycji, niezniszczone nawet w czasach władzy radzieckiej. Jak pisały O. Borisov, Ū. Osipčuk : „Акумуляючи у собі все те цінне, що є у суспільства, народу, окремої етнічної групи, свято виконує роль механізму передачі культурних традицій від покоління до покоління”²⁵. Związane ze świę-

²³ S. Sikora, *Fotografia-pamięć – wyobrażenia* [w:] „Konteksty: polska sztuka ludowa: antropologia kultury” (1992), cyfrowaetnografia.pl [3.04.2019]

²⁴ [za:] M. Farnicka, H. Liberska, *Wizja własnego życia i rytuały rodzinne wskazywane jako życiowe źródła wsparcia* [w:] „Rocznik Lubuski”, t. 39, cz. 2, 2013, s. 216.

²⁵ O. Borisov, Ū. Osipčuk, *Duhovno-obrădovi svăta âk zasib moral'noho vihovannâ ditej staršogo doškil'noho viku* [v:] „Gumanitarnij visnik Deržavnogo višogo navčal'nogo zakladu”Pereâslav-

towaniem rytuały pomagają w tworzeniu zaangażowanej emocjonalnie wspólnoty i budowaniu poczucia przynależności. Stąd też oddalenie od najbliższych szczególnie mocno doskwiera dzieciom w dni Bożego Narodzenia. To symboliczne śpiewanie kolęd przez telefon ma choć na chwilę zapewnić chłopcu złudne poczucie bycia blisko z oddalonymi o setki kilometrów kochanymi osobami. Pisarka pokazuje cały dramat doświadczenia przesiedleń, związanych często z traumą i odbijający się głębok na postrzeganiu własnej osoby „Є люди, а є ми переселенці”²⁶.

Z równym zaangażowaniem Honczarowa pokazuje losy tych, którzy na terenach objętych działaniami wojennymi pozostali. Dostrzega tkwiące głęboko w świadomości mieszkańców Wschodu poczucie opuszczenia, zapomnienia przez resztę mieszkańców kraju, zauważalne chociażby w kolejce po pomoc humanitarną. Pochyla się nad stojącymi matkami z dziećmi, ich rozmowami, obawami i pragnieniami. Pokazuje braki, z którymi przychodzi im się zmierzyć w codziennym bytowaniu. Ich symbolem stają się pampersy, będące jednym z najbardziej pożądanых towarów. Wyraża się w nim pragnienie rodziców, by mieć chociażby namiastkę normalnego życia i zapewnić swoim dzieciom odrobinę komfortu na najbardziej podstawowym poziomie. Z drugiej strony pokazuje, że marzenia dzieci nawet w rzeczywistości wojennej w wielu aspektach nie różnią się od tych, które mają ich rówieśnicy. Pisarka obrazuje to za pomocą znalezionej w przywiezionych przez wolontariuszy rzeczach – sukni balowej, nawiązując do dziewczęcych marzeń o cudownym spełnionym życiu, bez trosk o codzienność. Pozwala ona pisarce pokazać wojenne dzieciństwo z perspektywy rodzicielstwa. Bowiem nawet w tak skrajnych warunkach najbliżsi (w tym przypadku matka), za wszelką cenę chcą zapewnić swoim dzieciom normalność i wspaniałe wspomnienia związane z balem na zakończenie szkoły. Przedmiot w warunkach wojennych pozornie bezużyteczny – sukienka balowa – spełnił o wiele ważniejszą rolę niż rzeczy praktyczne, pomógł zachować godność.

Wymowne są także przedstawione przez Honczarovą obrazy wojennych zabaw. Trzeba bowiem pamiętać, że zabawa służy przede wszystkim poznawaniu świata i uczeniu się ról dorosłych. Wybierając samodzielnie rodzaj zabawy, dziecko stymuluje swój rozwój zarówno psychiczny, jak i społeczny²⁷. Należy też pamiętać o folklorze dziecięcym, w którym odbijają się procesy społeczno-polityczne, z którymi przychodzi się mierzyć dzieciom. Zabawy bowiem tworzone są i zmieniane przez same dzieci w odpowiedzi na wydarzenia otaczającego je świata.

„Це анонімні витвори, оскільки дитяче „я” ще не настільки самодостатнє, щоб намагатися ствердити своє авторське самолюбство, ба, більше, дитина зазвичай прагне сховатися за узагальнююче „ми”, за традицію, за вигадане

Hmel'nic'kij deržavnij pedagogičnij universitet imeni G. S. Skovorodi”. Pedagogika. Psihologija. Filosofija”, nr 28, 2013, s. 43-48.

²⁶ Ё. Гончарова, *Des' poruč...*, s. 44.

²⁷ por. B. Muchacka, *Zabawa w poznawczym rozwoju dziecka* [w:] „Pedagogika Przedszkolna i Wczesnoszkolna”, vol. 2 1, (3), 2014, s. 7-18.

десь і кимсь, навіть коли йдеться про її власну новачію. Що не заважає дітям змінювати і транслювати у майбутнє явища властиво дитячої культури.”²⁸ – podkreślają dziennikarze z Radio Svoboda.

Стąd теж не повинен dziwić zawarty w tomie obraz zabawy w wojnę, często zresztą obecny w literaturze światowej. W tym przypadku хлопцы бавіа сї в сепаратистів і брoніа своих блок-постів, szczegóły не pozostawiają wątpliwości, jaka to jest wojna. Warto zauważyć, że zabawa ta nie ma charakteru jedynie ludycznego, bowiem jej funkcjonalność w szerszej perspektywie jest ściśle powiązana z funkcjonowaniem w konkretnym społeczeństwie, а часем може навіть mieć вплив на шансе przeжыcia. W opisywanym przez Honczarovą przypadku хлопцы ćwiczą strzelanie і zabijanie wrogów, gdyż sami oceniają tę umiejętność jako najważniejszą w procesie dojrzewania. I znowu nie sposób pominąć pytania о процесы kształтуjące мłодых ludzi і их вплив на losy tak jednostek, як zbiorowości.

W tomie znalazł się też reportaż przedstawiający drużynę futbolową założoną, żeby pozostawieni samym sobie хлопцы zamiast żeбраć на ulicach poświęcili wolny czas rozwojowi fizycznemu. Nastolatkowie, dla których ważne jest budowanie relacji wokół wspólnych upodobań і celów, w niej właśnie je znaleźli. Drużyna piłkarska daje im siłę grupy, wzorce osobowe wynikające ze specyfiki sportu, z którymi mogą się utożsamіć, oraz pocucie sensu podejmowanych trudów. Jednocześnie przed ich oczami stają konkretne autorytety. Zaangażowanie w sport pomaga мłодым ludziom przetrwać trudny czas. To forma pokazania oddolnej troski о pozostawionych w obliczu wojny samym sobie мłодых ludzi, przeciwdziałanie wydziedziczeniu і niszczeniu dziecięcej niewinności.

Honczarowa w swoim tomie reportaży pokazuje bardzo różne aspekty wojennego dzieciństwa – od narodzin do dorosłości. Znajdziemy w nim tekstы о porodach w znajdującym się pod ostrzałem szpitalu, gdzie ukrywające się w piwnicy matki kładą swoje noworodki w pudełkach po lekach, о wywozach do innego miasta w obstrzelіwanym autobusie, trudnościach biurokratycznych związanych z zarejestrowaniem urodzonego на terenach objętych wojną dziecka itp. W tomie czytelnik odnajdzie więc echa doświadczeń dwóch granicznych momentów życia człowieka: narodzin і śmierci. O ile ta ostatnia jest przedmiotem refleksji całej niemalże literatury związanej z ATO, narodziny pozostają на marginesie podejmowanych przez nią tematów. Dobrze więc, że Honczarowa ich nie pominęła і otwiera się на nowe tematy, które niesie ze sobą tocząca się wojna.

Dzieci і их rodzice są bowiem cały czas gdzieś „pomiędzy” życiem а śmiercią, jak czytamy на kartach książki, „було в їхній історії все: і нелюдськість, і безкорислива допомога”²⁹. Co więcej, jest і będzie tak dalej, gdyż jak stwierdza pisarka „wojna zakończy się wtedy kiedy uleczona zostanie nienawiść”.

²⁸ *Kul'tura, âku tvorât' diti, і kul'tura, âku tvorât' ditâm*, <https://www.radiosvoboda.org/a/1114491.html>, [7.04.2019].

²⁹ Ё. Гончарова, *Des' poruč...*, s. 43.

Tom Honczarowej to nie jak w przypadku Aleksejewicz „opowieść głosów”, a bardziej „opowieść wydarzeń i przedmiotów”, w której nie ma pozbawionych znaczenia szczegółów. Jednocześnie są to opowieści bardzo proste, bez patosu, omijające niebezpieczeństwo mitologizacji i nadawania przez autora nowych znaczeń. *Des' poruch vijn*a jest opowieścią o wojnie, która zmienia cały dziecięcy (i nie tylko) świat dookoła, nawet zasób słownikowy, czas życia podzielony jest na „do wojny” i „po wojnie”³⁰.

Skrajne przeżycia tworzą w tym przypadku cezurę czasową, silnie wpływającą na narrację. Warto bowiem za Gadamerem przypomnieć rolę, jaką w doświadczeniu odgrywają wydarzenia niespodziewane, nagłe i nieodwoływalne. Takie, których nie da się odtworzyć inaczej niż za pomocą słów, a więc zostaje jedynie ekspresja. Właśnie te elementy stara się zebrać i przekazać innym pisarka. Są to jednak doświadczenia niepoddające się prostej narracji. „Tego nie da się opisać...” – stwierdzają świadkowie, a więc nawet język pozostaje wobec nich bezradny, zbyt ograniczony. Z jego pomocą nie daje się oddać w pełni doświadczenia Antyterrorystycznej Operacji (ATO) prowadzonej na Wschodzie Ukrainy, coś zostanie pominięte, spłycone bądź błędnie odebrane. Niebezpieczeństwo chaosu bądź wybiórczości jest bowiem ogromne. Honczarowa zbiera więc okruchy rzeczywistości wojennej, aby to one mówiły same za siebie. Dzięki temu jej teksty zyskują nowy wymiar, ponadczasowość, często więcej mówią o kondycji ludzkiej niż o samej ukraińskiej wojnie. Skłaniają do refleksji nad ludzkimi wyborami. Opisywane historie mogłyby się wydarzyć w wielu innych ogarniętych działaniami wojennymi krajach. „Стріляти я не підю. Написати – це єдине, що я можу зробити”³¹ – konstatuje w jednym z wywiadów autorka.

BIBLIOGRAFIA

- Aleksiëvič S., „*Čas nadii zminivsâ časom strahu*”, <https://www.dw.com/uk/>, [20.04.2019].
 Aleksijewicz Swietłana laureatką literackiego Nobla, <https://www.tvn24.pl/wiadomosci-ze-swiatea,2/swietlana-aleksijewicz-z-literackim-noblem,584089.html>, [20.03.2019].
 S. Aleksiëvič: „*Čas nadii zminivsâ časom strahu*”, <https://www.dw.com/uk/>, [26.06.2019].
 Âremčuk O., *Ėlizaveta Gončarova: „V uzagal'nennâh žive brehnâ”*, <http://litakcent.com/2016/07/05/jelizaveta-honcharova-v-uzahalnennjah-zhyve-najbilsha-brehnja/>, [5.03.2019].
 Bartmiński J., *Polski stereotyp „matki”* [w:] „Postscriptum Polonistyczne”, nr 1, 2008, s. 33-53.
 Borisova O., Osipčuk Ŭ., *Duhovno-obrâdovi svâta âk zasib moral'nogo vihovannâ dîtej staršogo doškil'nogo viku* [v:] „Gumanitarnij vîsник Deržavnogo vîšogo navčal'nogo

³⁰ *Ibidem*, s. 33.

³¹ O. Âremčuk, *Ėlizaveta Gončarova: „V uzagal'nennâh žive brehnâ”*, <http://litakcent.com/2016/07/05/jelizaveta-honcharova-v-uzahalnennjah-zhyve-najbilsha-brehnja/>, [5.03.2019].

- zakładu”Pereâslav-Hmel’nic’kij deržavnij pedagogičnij uniâersitet imeni G. S. Skovorodi”. Pedagogika. Psihologiâ. Filosofiâ”, nr 28, 2013, s. 43-48.
- Farnicka M., Liberska H., *Wizja własnego życia i rytuały rodzinne wskazywane jako życiowe źródła wsparcia* [w:] „Rocznik Lubuski”, t. 39, cz. 2, 2013, s. 215-225.
- Gončarova Ê., *Des' poruč vîjna*, Kyjiv 2017.
- Gončarova Ê. *Des' poruč vîjna*, <http://litakcent.com/2018/07/27/yelizaveta-goncharova-des-poruch-viyna-video-12/>
- Jakimowicz M., *Kryzys tożsamości na przykładzie narracji biograficznych osób przesiedlonych z Galicji Wschodniej na Dolny Śląsk* [w:] „Naukovi zapiski Nacional'nogo Universitetu Ostroz'ka kademiâ. Ser.: Kul'turologiâ”, 12, 2013, Ostrog 2013, s. 23-33.
- Jakubowska-Krawczyk K., *Temat „Majdanu” i „ATO” w polskiej i ukraińskiej literaturze. Różnorodność gatunków*, „Studia Ucrainica Posnaniensia”, t. V, 2017, s. 259-268.
- Jakubowska-Krawczyk K., *Miž literaturoû tažurnalistikoû. Tema Majdanu* [w:] *Dialog der Sprachen – Dialog der Kulturen. Die Ukraine aus globaler Sicht*, red. Olena Novikova, Ulrich Schweier, Peter Hilkes, Monachium 2017, s. 842-850.
- Jakubowska-Krawczyk K., *Poșuki ukraiñs'koïdentičnosti v povîsti Vojcêha Kudibi „Moê prizviše – Majdan”* [w:] „Literaturisvitu: poetika, mental’nist’ i duhovnist’”, vip. 10, 2017, s. 188-195.
- Kul'tura, âku tvorât' diti, i kul'tura, âku tvorât' ditâm*, <https://www.radiosvoboda.org/a/1114491.html>, [7.04.2019].
- Kutišenko O., *Donbas možna bulo začepiti liše vîjnoû*, <http://medialab.online/news/donbas-mozhna-bulo-zachepy-ty-ly-vijnoyu/>, [20.06.2019].
- Kupidura R., Dworak-Mróz M., *Strategie artystyczne i narracyjne w projekcie Lii i Andrija Dostlievów „Rekonstrukcja pamięci” (przesiedlenia na Krymie i Donbasie)* [w:] „Miscellanea Posttotalitariana Wratislaviensia”, 6, 2017, s. 148.
- Levinas E., *Czas i to co inne*, Kraków 2006.
- Mališ H., *Andrij Bondar pro reportaži z mordors'kogo sercâ,problemi z literaturoû i knižki pro vîjnu na Shodi*, <https://life.pravda.com.ua/culture/2015/10/16/201886/>, [20.03.2019].
- Muchacka B., *Zabawa w poznawczym rozwoju dziecka* [w:] „Pedagogika Przedszkolna i Wczesnoszkolna”, vol. 2 1, (3), 2014, s. 7–18.
- Nowacki A., *Dyskusje tożsamościowe w ukraińskiej publicystyce i literaturze pomajdanowej* [w:] *Tożsamość ukraińska wobec przemian XVII-XXI wieku*, pod red. K. Jakubowskiej Krawczyk, A. Nowackiego, Lublin 2017, s. 249-271.
- Polišuk Â., *Gibridna topografiâ. Miścâ j ne-miścâ vsučasnij ukraiñs'kij literaturi*, Černivci 2018. s.7-8.
- Reporterka. Rozmowy z Hanną Krall*. Wybór, oprac. J. Antczak, Warszawa 2007.
- Rott D., *Współczesne polskie reportaże literackie o Ukrainie. Rekonesans* [w:] „Filologicznej časopis”, vip. 2 (12), 2018, s. 119-126.
- Zambrzycka M., Julia Wizowska, Grzegorz Szymanik, *„Po północy w Doniecku”*, Warszawa 2016, 200 s. [w:] „Studia Ucrainica Varsoviensia”, 6, 2018, s. 461-465.
- Zimnoch, *Reportaż w płynnej nowoczesności* [w:] „Znak”, nr 682, 2012, <http://www.miesiecznik.znak.com.pl/6822012mateusz-zimnochreportaz-w-plynnej-nowoczesnosci/> [18.02.2019]

W artykule przeanalizowano tom reportaży literackich J. Honczarowej *Des' poruč vijnā*. Teksty, które wychodzą spod pióra pisarki, są głęboko zakorzenione w opisywanej rzeczywistości, nie tylko przemyślane, ale i przeżyte. Jelizaweta Honczarowa pisze reportaże z wojny, która brutalnie wtargnęła w jej życie (sama pochodzi z Artemiwska). W tekstach nie znajdziemy jednak rozpacz, skargi czy żalu, a obrazki życia terenów na których toczy się wojna.

Bohaterami reportaży z tomu *Деся поруч війна* są ludzie wielokrotnie poddawani próbom wojny. Pisarka przygląda się ich reakcjom na kolejne stawiane przez los wyzwania, walce o przeżycie, bezpieczeństwo swojej rodziny, wreszcie o w miarę normalne warunki bytu. Jelizaweta Honczarowa dostrzega ich dezorientację i zagubienie, wątpliwości, po której stronie konfliktu powinni się opowiedzieć. Bez patosu i oceniania pokazuje dramat podziałów politycznych i wyborów, w których granica pomiędzy byciem patriotą a zdrajcą często nie jest ostra. Pochyla się nad dramatem rozbitych rodzin, wybuchających w nich konfliktów i rozpacz.

Autorka przedstawia wojnę, która zabija dzieciństwo. Bezwrotnie zabiera marzenia te duże i mniejsze. Przedstawiony przez pisarkę dramat wojny dzieje się na wielu płaszczyznach. Najważniejszą z nich jest chyba sfera życia rodzinnego. Wojna narusza podstawową dla dzieci tkankę relacji. Za sprawą reportaży Honczarowej czytelnik dostrzega całą gamę problemów, z którymi młody człowiek musi sobie poradzić.

Choć reportaże napisane zostały z pewnym dystansem, pełne są bólu, ale także świadomości dobra, które się między ludźmi nawet w tak nieludzkich czasach dzieje. Stanowią one swego rodzaju świadectwo historii, mające chronić przed możliwymi próbami zmanipulowania jej w przyszłości. Tym samym Honczarowa nadaje im wymiar ponadregionalny i ponadczasowy.

Słowa kluczowe: Jelizaweta Honcharova, *Des' poruč vijnā*, literatura ukraińska, ATO, reportaż

The article analyzes a volume of literary reports by Ê. Gončarova *Des' poruč vijnā*. The texts that the writers come out from under the pen are deeply rooted in the described reality, not only thought out but also lived. Jelizaweta Honcharova writes reports from the war which brutally invaded her life (she comes from Artemivsk herself). In the texts, however, we will not find despair, complaint or grief and pictures of the life of the areas through which the war is swept. The protagonists of the reports *Des' poruč vijnā* are people repeatedly subjected to war. The writer looks at their reactions to the next challenges, the struggle for survival, the safety of his family, and finally the normal living conditions. Jelizaweta Honcharova notices their confusion, the doubts on which side of the conflict should be told. Without pathos and judgment, it shows the drama of political divisions and choices in which the boundary between being a patriot and a traitor is often not sharp clear może. He leans over a drama of broken families, conflicts and despair that break out in them.

The author presents a war that kills childhood. It takes your big and smaller dreams away irretrievably. The drama of war presented by the writer takes place on many levels. The most important of them is probably the sphere of family life. War violates the basic tissue of relationships for children. Thanks to the reports of Honcharova, the reader notices

the whole range of problems that a young man encounters. The reports are full of pain but also the awareness of the good that happens between people even in such inhuman times. They constitute a kind of testimony of history, designed to protect against possible attempts to manipulate it in the future. Thus, Honcharova gives them supra-regional and timeless dimension.

Key words: Ё. Gončarova, *Des' poruč vija*, Ukrainian literature, ATO, reportage.

Stefan KOZAK¹

Uniwersytet Warszawski, *Professor Emeritus*

ORCID 0000-0002-4621-8780

Dzieło misyjne Cyryla i Metodego na Rusi-Ukrainie

Podejmując tytułowy problem wypada najpierw odwołać się do prażródół:

Nad brzegiem Dniepru Bóg Ojciec rozpoczął dzieło, którego dokonał Syn, a Duch Święty uwieńczył. Tu dokonało się odrodzenie „ex aqua est Spiritu” (J 3, 5) całego narodu. Duch Święty udzielił swej nadprzyrodzonej mocy wodzie chrzcielnej, czyniąc ją nosicielką łaski. Dlatego możemy powtórzyć stosując do Dniepru to, co święty Cyryl Jerozolimski powiedział o Jordanie: Duch Boży unosił się nad wodami. Początkiem świata – woda, początek Ewangelii – Jordan².

Cytowana tu myśl apostołskiego posłania Jana Pawła II *Magnum Baptismi Donum* do ukraińskiej wspólnoty w świecie, na ręce zwierzchnika Kościoła tej wspólnoty kardynała Myrosława Lubacziwskiego z okazji 1000-lecia chrztu Rusi Kijowskiej, ma dla niniejszych rozważań inspirujące znaczenie. Przede wszystkim z uwagi na wskazaną i wyraźnie podkreślaną sakramentalną więź między chrztem w Jordanie i w Dnieprze. To uwydatnienie ciągłości owej więzi jest wyrazem uznania, że w roku 988 książę Włodzimierz podjął wielki, epokowe wyzwania wiary i łaski, dokonując zbawczej Tajemnicy Chrztu Rusinów oraz innych ludów słowiańskich, zamieszkujących na rozległych ziemiach Rusi Kijowskiej.

To najważniejszy moment przełomowy aktu nawrócenia i procesu chrystianizacji, to zdecydowanie świadome – mówiąc w terminologii sportowej – przejście „sztafety tradycji” apostołów Cyryla i Metodego, otwierającą epokę chrześcijaństwa na całej Rusi i włączającą Ruś Kijowską w krąg cywilizacji państw wczesnego

¹ Stefan Kozak – literaturoznawca, profesor emeritus Uniwersytetu Warszawskiego, wieloletni kierownik Katedry Ukrainistyki UW

² „Tygodnik Powszechny”, nr 19, 1988, s. 5.

średniowiecza. Trzeba przyznać, iż to dzięki wielkiej dojrzałości intelektualnej i politycznej Włodzimierza Chrzciela ten epokowy zwrot nastąpił w najbardziej sprzyjającej dla Rusi – ze względu na pewną stabilizację i powstrzymanie wojen – sytuacji politycznej³.

Doniosłość tego wydarzenia, jego kontekst i dyplomatyczne zabiegi księcia Włodzimierza, zwłaszcza owo posłanie posłów do różnych krajów, w niezwykle interesujący sposób przedstawił w swej relacji najwybitniejszy staroruski dziejopis Nestor w najstarszej kronice *Powieść minionych lat*, pisząc:

Chodziliśmy do Bułgarów, patrzeliśmy jak się kłaniają w świątyni, to jest w meczecie, stojąc bez pasa: pokłoniwszy się, usiądzie, i patrzy tędy i owędy, jak opętany, i nie ma wesela w nich, jeno smutek i smród wielki. Nie jest to dobry zakon ich. I przyszliliśmy do Niemców, i widzieliśmy w świątyni mnogie nabożeństwa odprawiane, a piękności nie widzieliśmy żadnej. I przyszliliśmy do Greków, i wiedli nas, gdzie służą Bogu swojemu, i nie widzieliśmy, w niebie li byliśmy czy na ziemi: nie ma bowiem na ziemi takiego widowiska, ni piękna takiego, i nie wiemy, jak powiedzieć o tym, tylko wiemy, że tam Bóg z ludźmi przebywa, i nabożeństwo ich jest najlepsze ze wszystkich krajów. My zaś nie możemy zapomnieć piękna tego, każdy bowiem człowiek, gdy skosztuje słodkości, później gorzkości nie przyjmuje, tako i my nie możemy tu żyć. Odpowiadając zaś bojarzy rzekli: jeśli lichy był zakon grecki, to nie przyjęła by go babka twoja, Olga, która najmądrzejsza ze wszystkich ludzi. I zapytując się Włodzimierz rzekł: gdzie chrzest przyjmujemy? Oni zaś odrzekli: gdzie ci lubo⁴.

Tak więc misja poselska bojarów z otoczenia księcia w celu rozpoznania „u kogo jaka wiara”, „jakie nabożeństwo” i „kto jak służy Bogu”⁵ spełniła Włodzimierzowe oczekiwania. Posłańcy, w pełni oczarowani liturgicznym pięknem i obrządkiem sprawowanego nabożeństwa, wyróżniając się różnorodnością form słownych, ruchomych, muzycznych, pysznością szat liturgicznych, swoistym nastrojem i wystrojem świątyni, bez wątpienia wpłynęli decydująco na wybór religii przez księcia Włodzimierza.

W tym kontekście widać wyraźnie, jaką doniosłą rolę odegrała wówczas misyjna i oświatowa działalność Cyryla i Metodego na terenie grecko-bizantyjskiego chrześcijaństwa, a także jaką wielką siłę przyciągania miała ona dla Słowian – najpierw

³ A. Poppe, *Perši sto rokov hristiánstva na Rusi* [v:] „Varšavski Ukraïnoznavči Zapiski”, t. 1, Varšava 1989.

⁴ *Powieść minionych lat*. Przekład i naukowe opracowanie F. Sielicki. Red. naukow. M. Jakóbiec, W. Jakubowski, Wrocław-Warszawa-Kraków, 1968, s. 287.

⁵ *Ibidem*, s. 286. Obszernie o tym: S. Kozak, *Z dziejów Ukrainy. Religia. Kultura. Myśl społeczna*, Warszawa 2006.

Morawian, Serbów, Bułgarów i oczywiście Rusinów. Książę Włodzimierz zawierzył swoim posłańcom, uczestniczącym w Liturgii, odprawianej w języku słowiańskim, opracowanym właśnie przez Sołuckich braci. Tak więc język Cyryla i Metodego stał się na Rusi mową liturgii, teologii, piśmiennictwa i nauki, głównie latopisów, homiletyki, hagiografii, zaś *Biblia* zwłaszcza *Ewangelia* i *Psalterz* były wzorcami sztuki słowa.

Zatem włączając się w nurt misji cyrylo-metodiańskiej władca Rusi z pełną świadomością stanął na grunt świata chrześcijańskiego, grecko-bizantyjskiego, jako modelu organizacyjnego, państwowego, struktury kościelnej, duchowości, obrzędowości, ekspresji kulturowo-artystycznej, a także zdobyczy cywilizacyjno-prawnych, w tym również rzymskiej proveniencji. Można więc z pewnością stwierdzić, że to umożliwiło władcy Rusi realizację państwowych zamiarów, przeznaczeń dziejowych, urzeczywistnienie się w dziedzinach cywilizacji materialnej i kultury duchowej, wreszcie ukształtowanie się państwowości oraz tradycji rusko-kijowskiej, zapoczątkowanej właśnie przez Włodzimierza Chrzcziciela i której rozkwit nastąpił za panowania syna księcia Włodzimierza – Jarosława Mądrego, zaś ten okres nazywany jest „Złotym wiekiem” w rozwoju Rusi Kijowskiej⁶.

Godna uwagi jest także relacja Nestora w *Powieści minionych lat*, że książę Włodzimierz dobrze znał podstawy religii greckiej, gdyż jeszcze w roku 986, posłany przez cesarza bizantyjskiego grecki filozof w rozmowie z księciem przedstawił obszernie zasady wiary i chrześcijaństwa, które opierał na kanwie ksiąg biblijnych i innych tekstów przekładowych. W konkluzji swojego wywodu grecki filozof uciekł się do argumentu, którego zapewne używano w mowach i kazaniach misyjnych, tj. argumentu nagrody w niebie dla wierzących i kary dla nie przyjmujących wiary Chrystusowej:

„[...] Ustanowił Bóg jeden dzień, w którym będzie sądzić, przyszedłszy z niebios, żywych i umarłych, i oddawać każdemu według uczynków jego: sprawiedliwym królestwo niebieskie i piękno niewysłowione, wesele bez końca i żywot wieczny; grzesznikom – mękę ognistą, nieustanny robak zgryzoty, a męce nie będzie końca... męczenie będą w ogniu, kto się nie ochrzci”⁷.

W literaturze przedmiotu można spotkać się z opinią, iż ten pełen ekspresji wykład teologiczny nazywany *Mową filozofa*, powstał jeszcze przed przyjęciem przez Ruś chrześcijaństwa i służył jako utwór o charakterze homiletycznym. Kronikarz Nestor włączył tę *Mowę filozofa* do swej *Powieści minionych lat*, ale jej rozmiar i rzucająca się w oczy odrębna całość wskazują na to, że istniała ona poza omawianym tekstem i stanowiła prawdopodobnie autentyczne kazanie misyjne, które powstało na Rusi i może być traktowane jako pierwszy utwór literatury staroruskiej,

⁶ *Ibidem*. Zob. także: M. Čubatij, *Īstoriâ hristiânstva na Rusi-Ukraiñi*, Rim-Nû Jork 1965, t. *Religiâ v žitti ukraiñs'kogo narodu*, Mûnhen-Rim-Toronto 1996; G. Lužic'kij, *Ukraiñska Cerkva miž Shodom i Zahodom*, Filâdel'fiâ 1954.

⁷ *Powieść minionych...*, s. 285.

charakteryzującej się pewnym wyrobieniem językowym, zdolnym wyrazić złożone myśli religijno-teologiczne, filozoficzne i etyczne⁸.

Cokolwiek można by powiedzieć o pochodzeniu *Mowy filozofa*, jedno jest oczywiste: stanowi ona niezaprzeczalny ślad tradycji Cyryla i Metodego na Rusi przed przyjęciem chrześcijaństwa. Kontynuacją tego gatunku piśmiennictwa religijnego po przyjęciu chrześcijaństwa było genialne *Słowo o prawie i łasce* Hariona Kijowskiego, pierwszego metropolity-Rusina, osadzonego na tron przez Jarosława Mądrego w 1051 roku, a także *Pouczenia braciom* biskupa Łukasza Żydiaty, oraz wiele kazań Teodozego Peczarskiego, Cyryla Turowskiego, pouczających o cierpieniu, pokorze i miłości chrześcijańskiej, a także na poły religijne na poły świeckie *Pouczenie* księcia Włodzimierza Monomacha.

Nie ulega wątpliwości, że ten gatunek piśmiennictwa był w owym czasie na Rusi bardzo rozpowszechniony. Wpływał on z grecko-bizantyjskiego źródła inspiracji, a także bliższego czasowo kaznodziejstwa bułgarskiego. Wszak zbiory *Pszczola* oraz *Izbornik Swiatosława* miały charakter pouczeń religijno-moralnych, a ponieważ na gruncie kijowskim znane były z przekładów, przeróbek lub oryginalnych wariantów, jak np. w przypadku *Izbornik Swiatosława 1096*, nie jest wykluczone, że to one razem z *Mową filozofa* legły u podstaw ukraińskiego kaznodziejstwa, torującego tym samym drogę na Ruś-Ukrainę tradycji cyrylo-metodiańskiej.

W tym kontekście należy także wspomnieć, iż nasz kijowski erudyta Nestor, odwołując się do najstarszych wydarzeń zabytków piśmiennictwa, posiłkuje się również obficie wielu legendami o rodowodzie apostolskim, jak np. o św. Andrzeju (rzekomo założycielu Kijowa, bracie świętego Piotra-apostoła), św. Pawle, św. Klemensie (uczniu św. Piotra-apostoła, także trzecim papieżu rzymskim, wygnańcu rzymskiego cesarza Trajana i równocześnie pierwszym męczenniku ruskim), nauczającym – jako wygnaniec – na skolonizowanym przez Greków wybrzeżu czarnomorskim, gdzie w okolicy Chersonu (Korsunia) odnaleziono go martwym, zaś jego relikwie przebywający tam apostoł Cyryl przywiózł do Rzymu i wręczył papieżowi Hadrianowi II⁹.

Takich i podobnych legend i opowieści związanych z centrum chrześcijańskim w Chersonie Nestor przytacza wiele, wskazując jednocześnie, że ważna misja Cyryla i Metodego do Chazarów w 860 roku również zatrzymała się w Chersonie, gdzie Konstanty znalazł przekład ksiąg biblijnych, *Ewangelię i Psalterz*, pisanie „literami roskimi”, a także spotkał człowieka mówiącego tą mową¹⁰.

Przytoczone wyżej wątki naprowadzają na myśl, iż owo wskazywanie przez Nestora na starszą misję i tradycję apostolską na czarnomorskim wybrzeżu kraju

⁸ *Ibidem*, zob. komentarz F. Sielickiego, s. 68.

⁹ Ī. Franko, *Svătij Kliment u Korsunī. Pričínok doistoriï starohristiânskoï legendi*, div. Ī. Franko, *Zibrannâ tvoriv u p'âtdesâti tomah*, t. 34, Kiïv 1981, s. 7-347.

¹⁰ *Zywot Konstantyna*, VIII, 15 [w:] T. Lehr- Splawiński, *Konstanty i Metody. Zarys monograficzny z wykazem źródeł*. Uzupełnił i słowem poprzedził F. Sławski, Warszawa 1967. Zob. także: A. Naumow, *Pasterze wiernych Słowian: święci Cyryl i Metody*, Kraków 1985.

podnosi rangę misyjną Rusi-Ukrainy i prowadzi do czytelnej konkluzji eklezjalno-kanonicznej o apostołskości kijowskiego chrześcijaństwa i jego niezależności od Konstantynopola. Włodzimierz Chrzciiciel Wielki poczynił w tym celu wiele działań i zabiegów, ale Konstantynopol blokował jego zamiary. Misję podjął syn Jarosław wynosząc biskupa Ilariona Rusina do godności metropolity oraz tworząc odrębną strukturę metropolitańską. Tak oto Ruś Jarosława Mądrego, pozostając nadal w kręgu oddziaływania cywilizacji, kultury i tradycji grecko-bizantyjskiej, zdecydowanie otwiera się szeroko na Zachód i pilnie zaczyna poszukiwać swojego miejsca na nowej chrześcijańskiej mapie Europy¹¹.

Temu miała służyć także idea apostołskości Kościoła Kijowskiego mającego dorównać Kościołowi Konstantynopolitańskiemu, zatem Kijów jako centrum chrześcijaństwa miałby spełniać rolę „Drugiego Konstantynopola”. Autor *Powieści minionych lat*, odnotowując jak to książę Włodzimierz Chrzciiciel „zaczął wznosić mnogie cerkwie, radując się duszą i ciałem, że ludzie jego są chrześcijanami, jak miłował słowa *Pisma Świętego* i wsłuchiwał się w Ewangelię przynoszące ukojenie duszy i nauczające mądrości”¹².

Wspomniane wznoszenie mnogich cerkwi, monasterów przez Włodzimierza Wielkiego, Jarosława Mądrego, Włodzimierza Monomacha było zaiste imponujące, budzi zachwyt, zwłaszcza architektura sakralna Kijowa, szczególnie Sobór Świętej Zofii, Mądrości Bożej, będącej odpowiednikiem Soboru świętej Zofii Mądrości Bożej w Konstantynopolu, a także wzorowana na Konstantynopolu Złota Brama (Worota) z nadbramną cerkwią – dziesiątki cerkwi z cudownymi ikonostasami, a przede wszystkim liczne monastera, w tym wyróżniający się zespół architektoniczny Kijowsko-Pieczerskiej Ławry z licznymi monasterskimi cerkwiami, imponującą dzwonnica i peczarami. Nieco ustępujący Ławrze np. Monaster Michajłowski z urokliwą cerkwią i cudownymi freskami lub cerkiew Cyryla i Anastazego Aleksandryjskich z imponującym zespołem malarstwa monumentalnego staro kijowskiej tradycji¹³.

Trudno przeceniać znaczenie, jakie dla dalszego rozwoju Rusi Kijowskiej miały owe „mnogie” monastera, soborowe szkoły i biblioteki. Wszak to one były siłą napędową dzieła misyjnego Cyryla i Metodego, to one krzewiły i upowszechniały religię i chrześcijańskie zasady życia i współżycia, tworzyły dzieła sprzyjające formowaniu osobowości Rusina „nowych czasów” i jednocześnie zaspokajające całokształt jego potrzeb religijnych, społecznych i kulturowych.

Wybitny badacz literatury i kultury Rusi-Ukrainy prof. Ołeksandr Biłeckii ujął ten problem niezwykle wyraziście:

¹¹ B. Ġudzâk, *Kryza i reforma. Kiïvska Mitropoliâ, Cargorods'kij Patriarhat i geneza berestejskoï uniï*, L'viv 2000, a także cytowane wyżej prace H. Łużnyckiego, M. Czubatego oraz *Teologia i kultura Starej Rusi*.

¹² *Powieść minionych...*, s. 299.

¹³ W. Aleksandrowycz, *Ukraińska sztuka religijna do końca XVIII w.*, [w:] *Warszawskie Zeszyty Ukrainoznawcze*, t. 11-12, s. 110 i następne.

„Otóż chrześcijaństwo uświadomiło nowo nawróconemu na tę wiarę Rusinowi, że Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo, że przyjęta wiara dała mu miejsce w cywilizowanym świecie i podarowała mu „oczy na świat” – pismo, książki dzięki którym poznał nową religię i sens istnienia [...] owe tajemne, biblijne i cerkiewne księgi otwierały mu cały świat nowych doznań [...] dawały odpowiedź na pytanie o pochodzeniu świata, człowieka i społeczeństwa”¹⁴.

Jak wynika z powyższych rozważań, dzieło misyjne Cyryla i Metodego na Rusi-Ukrainie nadało kijowskiemu chrześcijaństwu znamiona uniwersalności, zatem otworzyło możliwości zbliżenia i odegrania roli pomostu pomiędzy chrześcijańskim Wschodem i Zachodem oraz czerpać pełną garścią z dziedzictwa cywilizacji, kultury. Literatury, sztuki i nauki zarówno Wschodu jak i Zachodu. Nie przypadkiem więc Kijów pełniąc zaszczytną rolę „matki miast ruskich”, jednocześnie podobnie jak Konstantynopol postrzegany był jako „Nowa Jerozolima”. To owoce realizowanej przez ponad dwa stulecia idei apostołskości Kijowa przez władców Rusi-Ukrainy, która przeżywała wówczas swój „Złoty wiek” rozwoju.

BIBLIOGRAFIA

- Čubatij M., *Īstorîâ hristiânstva na Rusi-Ukraîni*, Rim-Nû Jork 1965, t. *Religiâ v žitti ukraîns'kogo narodu*, Mûnhen-Rim-Toronto 1996.
- Franko Ī. *Svâtij Kliment u Korsunî. Pričînok doistoriï starohristiânskoï legendi* [w:] Franko Ī., *Zibrannâ tvoriv u p'âtdesâti tomah*, t. 34, Kiïv 1981, s. 7-347.
- Gudzâk B., *Kriza i reforma. Kiïvska Mitropoliâ, Cargorods'kij Patriarhat i geneza berestejskoï uniï*, L'viv 2000.
- Kozak S., *Z dziejów Ukrainy. Religia. Kultura. Myśl społeczna*, Warszawa 2006.
- Lużic'kij G., *Ukraînska Cerkva miż Shodom i Zahodom*, Filâdel'fiâ 1954.
- Naumow A., *Pasterze wiernych Słowian: święci Cyryl i Metody*, Kraków 1985.
- Poppe A., *Perši sto rokiv hristiânstva na Rusi* [v:] „Varšavski Ukraïnoznavečî Zapiski”, t. 1, Varšava 1989.
- Powieść minionych lat*. Przekład i naukowe opracowanie F. Sielicki, red. naukowi M. Jakóbiec, Wrocław-Warszawa-Kraków 1968.
- „Tygodnik Powszechny”, nr 19, 1988.
- Żywot Konstantyna* [w:] T. Lehr- Spławiński, *Konstanty i Metody. Zarys monograficzny z wykazem źródeł*, uzupełnił i słowem poprzedził F. Sławski, Warszawa 1967.

¹⁴ O. Bileckij, *Zibrannâ prac' u p'âti tomah*, t. 1, Kyiv 1965, s. 134.

W roku 988 książę Włodzimierz podjął wielki, epokowe wyzwania wiary i łaski, dokonując zbawczej Tajemnicy Chrztu Rusinów oraz innych ludów słowiańskich, zamieszkujących na rozległych ziemiach Rusi Kijowskiej. To najważniejszy moment przełomowy aktu nawrócenia i procesu chrystianizacji, otwierający epokę chrześcijaństwa na całą Rusi i włączając Rus Kijowską w krąg cywilizacji państw wczesnego średniowiecza.

Trudno przeceniać znaczenie, jakie dla dalszego rozwoju Rusi Kijowskiej miały owe „mnogie” monasteria, soborowe szkoły i biblioteki. Wszak to one były siłą napędową dzieła misyjnego Cyryla i Metodego, to one krzewiły i upowszechniały religię i chrześcijańskie zasady życia i współżycia, tworzyły dzieła sprzyjające formowaniu osobowości Rusina „nowych czasów” i jednocześnie zaspokajające całokształt jego potrzeb religijnych, społecznych i kulturowych.

Dzieło misyjne Cyryla i Metodego na Rusi-Ukrainie nadało kijowskiemu chrześcijaństwu znamiona uniwersalności, zatem otworzyło możliwości zbliżenia i odegrania roli pomostu pomiędzy chrześcijańskim Wschodem i Zachodem oraz czerpać pełną garścią z dziedzictwa cywilizacji, kultury. Literatury, sztuki i nauki zarówno Wschodu jak i Zachodu. Nie przypadkiem więc Kijów pełniąc zaszczytną rolę „matki miast ruskich”, jednocześnie podobnie jak Konstantynopol postrzegany był jako „Nowa Jerozolima”. To owoce realizowanej przez ponad dwa stulecia idei apostołskości Kijowa przez władców Rusi-Ukrainy, która przeżywała wówczas swój „Złoty wiek” rozwoju.

Słowa kluczowe: chrzest Rusi, Cyryl, Metody, Rus Kijowska

MISSIONARY WORK OF CYRIL AND METHODIUS IN RUS-UKRAINE

In 988, prince Volodymyr took up the great epochal challenges of faith and grace, making the salvific secret of the Baptism of the Ruthenians and other Slav peoples inhabiting the vast lands of Kievan Rus.

This is the most important breakthrough moment of the act of conversion and the process of Christianization, opening the Christian epoch throughout Russia and including Kievan Rus in the civilization of countries of the early Middle Ages.

It is hard to overestimate the importance of these „plural” monasteries, council schools and libraries for the further development of Kievan Rus. After all, they were the driving force of the missionary work of Cyril and Methodius, they promoted and disseminated the religion and Christian principles of life and co-existence, created works conducive to the formation of Rusin’s personality of „new times” and at the same time satisfying the whole of his religious, social and cultural needs.

The missionary work of Cyril and Methodius in Rus – Ukraine gave Kyiv Christianity the hallmarks of universality, thus opening up the possibility of bringing together and playing the role of a bridge between Christian East and West and drawing a full hand on the heritage of civilization and culture. Literature, art and science of both the East and the West. It is no coincidence, therefore, that Kiev fulfilled an honorable role of „the mother of Ruthenian cities,” and at the same time as Constantinople was perceived as the „New Jerusalem”. It is the fruit of the idea of the apostolicity of Kiev realized by

the rulers of Rus-Ukraine for over two centuries, which experienced its „Golden Age” of development.

Key words: Baptism of the Ruthenians, Cyril, Methodius, Kievan Rus

zgłoszenie artykułu: 12.04.2019

przyjęcie artykułu do druku: 1.07.2019

Марія ЛУЦЮК¹

Львівський національний університет імені Івана Франка

ORCID 0000-0002-7311-8523

Диглосія вірувань у гуцульській колядковій традиції

Дослідження календарної обрядовості зимового циклу розпочалось у ХІХ ст. із фіксацій колядок З. Доленги-Ходаковського та М. Максимовича, наукових праць М. Шашкевича, І. Вагилевича, Я. Головацького, В. Гнатюка, В. Шухевича та ін. У складі колядкової традиції розмежовують твори християнського і світського змісту, часто оминаючи увагою апокрифічні сюжети і порівняно нові тексти (із елементами, запозиченими із різножанрових творів). Гуцульські колядки як добре збережені зразки української зимової календарно-обрядової поезії до цього часу виявляють архаїчні явища та ознаки, часто втрачені в інших регіонах.

Незмінною ознакою різдвяної обрядовості є синкретичність, що виявляється у єдності вербальних та невербальних елементів на рівні обряду. Зокрема, науковці звернули увагу на оригінальні риси жанрового наповнення її вербальної складової, проте досі одним із маловивчених питань залишилося явище диглосії, тобто співіснування християнських ідей із народними віруваннями і уявленнями, що найчастіше постає у єдності тем, мотивів та образів.

Тому метою статті є розкриття такої ознаки сучасної гуцульської колядкової традиції, як диглосивність, для цього формулюємо завдання: 1) схарактеризувати розвиток колядкової традиції в діяхронному зрізі, виокремивши сутнісні для дослідження диглосії явища християнізації та двоєвір'я; 2) дослідити світоглядні основи традиції та їх реалізацію в дуалістичних сюжетах, мотивах та образах гуцульських колядок.

Теоретичне підґрунтя статті формують праці О. Потебні, І. Франка, І. Свенціцького, М. Возняка С. Вінченза, О. Дея, М. Глушка, статті І. Денисюка та С. Пилипчука, які містять теоретичні положення про основні риси колядко-

¹ Марія Луцюк – фольклорист, магістр, кафедра української фольклористики імені академіка Філарета Колесси Львівського національного університету імені Івана Франка, marijalutsiuk@gmail.com

вої традиції, образну та сюжетно-мотиву характеристику, розкривають історіографію питання та зауваги до співвідношення християнського і язичницького елементів в фольклорній традиції.

Джерельною базою для аналізу послужили 40 власних записів колядок із с. Криворівня Верховинського р-ну Івано-Франківської обл.; 106 текстів із колядницького зошита прис. Москалівка, с. Криворівня; 8 текстів із колядницького зошита прис. Заріччя, с. Криворівня, а також фольклорно-етнографічні матеріали, опубліковані у книзі „Рік у віруваннях гуцулів” П. Шекерика-Доникова*.

Методи дослідження: описовий, компаративний, елементи дискурс-аналізу.

1. Розвиток колядкової традиції: процес християнізації та явище двосвір'я

Для розуміння різночасових нашарувань і явищ у колядковій традиції необхідно застосовувати діахронний підхід до вивчення матеріалу, оскільки зразки жанру колядок, з якими доводиться працювати сучасним дослідникам, упродовж тривалого часу змінювались і поєднали дві світоглядні системи, язичницьку та християнську. Змінені на вимогу церковних служителів колядки подекуди втратили світський елемент настільки, що їх народна основа простежується тільки у традиційній поетиці. Чимало творів скомпонували самі священики або дяки, стилізуючи їх під народні твори. Такий зв'язок релігійних систем, відображених у колядках, утруднює виокремлення власне народної, первісної основи колядок (яку дослідники пропонують виводити з характеристики ритмомелодичної структури). На цій основі свого часу виникла дискусія про розмежування колядок і коляд. І хоч науковці врешті дійшли спільного висновку, що все-таки ці жанри цілком автономні, фольклорний матеріал продовжує змінюватись, зумовлюючи нове смислове навантаження і функції.

Визнавши гуцульські зразки колядок одним із джерел для наукового дослідження, Я. Головацький, В. Гнатюк, В. Шухевич, О. Потебня зробили їх об'єктом наукового аналізу. Фактично всі дослідники зимового циклу обрядовості визначають колядки як жанр, який почав формуватися ще в дохристиянську добу, як про це свідчать збережені архаїчні елементи².

Термін «коляда» пов'язаний із дохристиянським святом Коляди, початком нового року і охоплює широку сферу зимової обрядовості: ним і зараз називають пісні, що виконують в час різдвяних свят, гостинці чи гроші, якими обдаровують колядників, тривалий час Колядою називали саме свято. Подібність назв у слов'янських народів дає підстави стверджувати, що така обрядовість

* Див. джерела.

² S. Pilipčuk, *Žanr kolâdki u naukovij recepciji Ivana Franka* [v:] „Visnik L'vivs'kogo universitetu. Serija filologična. Frankoznavstvo”, vip. 51, L'viv 2010, s. 133.

була добре розвинена і відома на широкій території³. Термін «колядка» є пізнішим і був уведений у науковий обіг через потребу розрізнення церковних і народних обрядових пісень, а «коляда» перейшла у церковний вжиток (проте народна термінологія подекуди все ще зберігає свою первісну етимологію).

Відомо, що християнізація (зумовлена прийняттям християнства в Київській Русі) ускладнила умови для існування язичницьких обрядів та вірувань: насаджування догм, незнайомих і незвичних для народу, часто спричиняло супротив. Християнство вороже сприймало практичні життєрадісні народні традиції і звичаї, що суперечили християнським аскетичним принципам. Церква розпочала активну боротьбу проти народної поганської обрядовості. Вже перші літописці зафіксували ненависть панівної верхівки і церкви до колядування і „бісівських пісень”, закликали викорінювати забави, „простої чаді”, що й далі, „кликкала коляду”, „вихиляла хребтами”, вела, „бісівські ігрища” на честь Коляди, тура й „інші бридкі речі вимисляла”⁴. Переслідування будь-яких виявів язичницької обрядовості тривали протягом декількох століть. Проти обряду колядування виступали К. Турівський, Архієпископ Новгородський Макарій, І. Вишенський та ін. як виразники офіційної церковної позиції щодо язичницької старовини⁵.

У XVII ст. з’явилися друковані збірники церковних коляд – „Богогласники”, що активно поширювались серед населення. На думку І. Франка, авторами цих коляд були „духовні, монахи, очитані в книгах церковних і творах отців церкви”⁶, однак, незважаючи на церковну цензуру, в текстах були внесені деякі соціальні елементи, близькі народові, завдяки чому коляди набули значного поширення. Формою і змістом народні колядки не вплинули на церковні тексти, тому вони „відрізняються від пісень народних більш тусклим колоритом”⁷, догматизуванням, риторичністю, „штучністю форми при браку мелодійності та граціозності самої мови”⁸. Ці церковні твори побутували в усній традиції лише під постійним контролем духовенства. Народ же намагався уникати цих чужих за формою і змістом коляд і зберігав свої споконвічні твори, близькі та зрозумілі. Як підкреслив І. Свенціцький, „для досвідченого бережи* усі церковні мотиви колядок і щедрівок є тільки заспівом і переходом до самого важного змісту – господарсько-сімейного поведження”⁹. Відмінність між давніми народними і церковно-релігійними колядками простежується не тільки

³ М. Gluško, *Kolādki i šedrivki*, Kiïv 1991, s. 5.

⁴ О. Dej, *Kolādki ta šedrivki. Zimova obrádova poeziâ trudovogo roku*, Kiïv 1965, s. 20.

⁵ Svêncic’kij I., *Dohristiâns’ki viruvannâ ukraïns’kogo narodu*, Kiïv 1992, s. 19–20.

⁶ І. Franko, *Naši kolâdi* [v:] *Zibrannâ tvoriv u 50 t*, t. 28, Kiïv 1890, s. 21.

⁷ *Ibidem*, s. 21.

⁸ *Ibidem*, s. 36.

* *Бережа* – керівник колядницької громади, основна ланка в ієрархічній структурі. Повинен бути добре обізнаним у локальній традиції, детально знати обряд, пісенний і танковий репертуар, мати добрий слух, голос і відчуття ритму.

⁹ І. Svêncic’kij, *Rizdvo Hristove v pohodi vikiv*, Kiïv 1933, s. 132.

на рівні змісту, образної системи, структури, віршової форми, мелодики, але і в особливостях виконання. Так, наприклад, якщо колядки співають лише під час колядних обходів, під хатою і в хаті, то церковні коляди є частиною різдвяних церковних відправ і богослужінь. У народному середовищі ці два жанри називалися по-різному: народні колядки *старосвітськими, сусідськими, газдівськими, людськими, притчами*, а церковно-релігійні – *церковними, христосанками*¹⁰. (Цікаво, що жанроназву *старосвіцькі колядки* використовував у своїх розвідках І. Франко – див.¹¹).

На Гуцульщині ще донедавна зберігався звичай, коли ватага колядників приходила в дім, береза питав у господаря: „Вам якої колідувати – церковної, чи газдівської?“, і тільки після відповіді господаря починав коляду. Церковної колядували, здебільшого, в домі священика, селяни ж віддавали перевагу газдівським колядкам, які були ближчі і зрозуміліші їм. Виконавці колядок відчували, що світські колядки цікавіші для слухачів, їх більше люблять. О. Потебня, М. Драгоманов, І. Франко, М. Лисенко, В. Гнатюк, М. Возняк та ін. чітко розмежовували народну колядку та церковну, підкреслюючи авторитет першої. Наприклад, М. Возняк писав, що „з появою християнства усна словесність мусила увійти у стосунки з християнським письменством. Наслідки цього взаємного зв'язку і пізніших впливів представляє та усна словесність, твори котрої маємо в теперішніх часах закріплені письмом. Текстів тої усної словесності, котра була в українського народу перед прийняттям християнства, не збереглося. Одначе знаємо, що в ній були ті форми, котрі й тепер є в нашій усній словесності“¹².

Тривалий час після прийняття християнства було поширене явище двоєвір'я. Воно виникло як наслідок неповної перемоги християнства та вияв компромісу між двома традиціями. У науці визначення цього явища ґрунтується на законі культурних пережитків, за яким становлення нового християнського світогляду відбувалося поряд із давнім, язичницьким¹³. Перевагу християнства визнала лише невелика кількість населення, більшість залишалася вірною старій традиції (потрібен був тривалий час, щоб прийняти християнські засади і цілком замінити ними давні, прадідівські). Звідси в народній творчості були тільки підмінені образи і сюжети, а нові боги сприймалися як звичні божества природи. Так, образ св. Юрія первісно був образом Велеса, св. Ілля набув рис Перуна, інші язичницькі божества теж знайшли своїх відповідників поміж християнськими богами. Інколи в колядкових текстах навіть образ Бога набував рис, притаманних язичницьким божествам¹⁴.

¹⁰ M. Gluško, *Kolâdki i šedrivki*, Kiïv 1991, s. 20.

¹¹ S. Pilipčuk, *Op. cit.*, s. 132.

¹² M. Voznâk, *İstoriâ ukraiñs'koï literaturi: u III m*, t. I, L'viv 1992, s. 245.

¹³ *Ibidem*, s. 246.

¹⁴ *Ibidem*.

Таке поєднання християнського елементу з язичницьким і є виявом дво-вір'я. Незважаючи на протистояння цих двох релігійно-світоглядних систем, між ними все-таки існує певний компроміс.

Твори із відголосом язичництва побутували на Гуцульщині майже в первісному вигляді:

„Из первовітку аж до половини XIX століття в нас у горах ніхто ни переслідував наших коледників за їх коледі. Коледували вни їх так, ек уміли. Учїлиси колед берези вид березів. Передавали старовіцкі коледі предіди своїм превнукам. Первовічнї коледі переходили з покоління в поколіне. Тоти старовіцкі коледі люди найліпше любили, тай до сегодне їх люб'єт. Старовіцкі коледі – це були первовічнї Божї слова. Ними ж споконвіку наші предки, тай ми славили Бога-Сонце тай величали ними Боже Риздво. Церковних колед гуцули ни переймали, ни любили їх, тай ни вчїлиси їх ніколи”¹⁵. Самі носії особливо зважали на арію, тобто мелодію виконання як одну із диференційних рис між народними і церковними творами („Уни коледували тай коледуют и до сегодне коледі свойов стародавнов гуцулсков арійов – сумнов та галаслизов, ек полонинскі вітри”¹⁶).

Записи П. Шекерика-Доникова свідчать про те, що активна християнізація на Гуцульщині розпочалась аж у другій половині XIX ст. (оскільки гірські села були ізольовані). Гуцули хоча й продовжували дотримуватись давніх традицій, однак багато із них у цей час вийшло із активного вжитку, тому й колядки зазнали змін. Однією із причин був контроль духовенства: „Уни [священики – Марія Луцюк, далі М. Л.] так само хотіли скасувати й старі гуцульські коледники звичеї, але це си їм так ни вдало легко, ек из коледами. Попи кричели з наказниц у церквах, шо гуцульські старовіцкі коледі – то поганцкі, а ни хрестіянскі коледі. Казали, шо в тих коледах укриваетси поганска віра, тай тимунь [того – М. Л.] їх грїх коледувати”¹⁷.

Потрібно враховувати, що процес творення церковних коляд найчастіше був примусовим. Священики забороняли проводити обряд колядування, поки берези не погоджувались змінити репертуар. Творення нових коляд потребувало винахідливості, оскільки вони мали відповідати запитам слухачів і пройти цензуру духовенства: „Дек читав нам Біблію, ми слухали, тай витак післїдь того укладали нові коледі на старовіцку моду. Ми їх так штудерно мусіли уложити, аби вни си удали й попови, тай людем. Помішели ми старе з новим так хєтро, шо піп на другий рік позволив нам уже пити березувати в коледники”¹⁸.

Отже, для розвитку колядкової традиції визначальним стало прийняття християнства. З утвердженням нової релігії чимало сюжетів і мотивів вийшли з ужитку або зазнали змін. Водночас християнство збагатило колядковий репертуар

¹⁵ P. Šekerik-Donikiv, *Rik u viruvannâh guculiv*, Verhovina 2009, s. 89.

¹⁶ *Ibidem*, s. 89.

¹⁷ *Ibidem*, s. 90.

¹⁸ *Ibidem*, s. 91.

мали міцну соціально-економічну основу. Однак треба зважити на те, що первісне магічне значення обрядів і пісень, які їх супроводжували, через зміну умов життя й еволюцію пізнання світу з часом поступово затерлося та набуло нових смислів. Від утилітарно зорієнтованого засобу інтерпретації дійсності народна творчість перейшла до її мистецького освоєння, дедалі більше приділяючи увагу естетичній функції усної словесності (в тому числі й колядок).

Численні сучасні колядкові твори є списаними із колядницького репертуару 1940-х рр.: у воєнний період він активно не використовувався, тому не зазнав значних трансформацій (тексти коляд дійшли до керівників-берез у рукописних збірках). Зважаючи на це, сюжети, мотиви і образи колядок залишаються сталими. Щодо дуалістичного сюжетно-мотивного наповнення, то традиційні колядки ще тісно пов'язані із тими давніми світськими творами, якими прославляли народження сонця і прихід весни, а отже, не цілком втратили своє первісне смислове навантаження (тому саме сучасні тексти і становлять найвищу цінність для вивчення).

На відміну від колядок із панівними хліборобськими, мисливськими чи військовими мотивами, які є своєрідними моделями життя конкретної особи чи спільноти, християнізовані тексти пізнішого часу творення близькі до молитов. Тут переважає звертання-прохання до Бога про здоров'я, добробут, мир і злагоду. Однак образи і мотиви в гуцульських колядах переплелись між собою, утворивши нові цілісні твори, які зберігають в собі елементи обидвох релігійних систем.

Давні світоглядні уявлення до наших часів досить виразно проявляються в колядках з різних етнографічних регіонів України, зокрема Гуцульщини. „Тільки у наших горах збереглися старі пісні, давні плеси, весь звичай, такий радісний, що аж до неба підскакує і тому правильно називається християнським... Християнство – це радість вільна, це доброзичливість приязна... смуток – це поганство або навіть диявольська спокуса”²¹, – так С. Вінценз називає радість як спільну основу, на якій зійшлась місцева традиція із християнською. Людина і природа в колядках змальовані життєрадісно, виявляючи органічну єдність. Адресати та реципієнти становлять невіддільну частину змодельованого в колядках навколишнього світу:

„Ой бо ти маєш тай чім гордіти,
Ой бо ти маєш три сади свої.
В першому саду виноградечко,
В другому саду райські пташечки,
В третьому саду ері бджілоньки...”²²

BD%D1%80%D0%B8%20%D0%92%D0%B8%D0%BF%D1%83%D1%81%D0%BA%20/, [23.09.2017]

²¹ S. Vincenz, *Na visokij polonini*, Īvano-Frankivs'k 2012, s. 358.

²² Īz fol'klornogo arhivu Marii Lucūk: *Kolāda gospodarevi*, tekst 52 [v:] Īz kolādnic 'kogo zošita berezi V. Zelenčuka (s. Krivorivnā: pris. Moskalivka). Foto – 2017 r.

Як правило, господар у колядці центральний персонаж, він „здоров ни сам из собов, з своєв родинов/ та й з діточками”²³, його шанують у громаді: Наш господарю, пане...,/ Які ви славні в нашій громаді,/ В нашій громаді та й у пораді...”²⁴

Дія святих у християнізованих колядках також відбувається за вже звичним традиційним алгоритмом – вони спускаються із неба на господарське поле чи двір та допомагають господареві. У колядці святі перебувають у реальному світі, відіграючи важливу сюжетну роль:

„Єк Ісус Христос по землі ходив,
По землі ходив, з людьми говорив.
З людьми говорив, людей научав...”²⁵

Простір колядки поєднує в собі дохристиянські та християнські образи божеств: сонце, місяць і зорі функціонують поряд із ангелами, Ісусом Христом та іншими святими, маючи на меті одну ціль – забезпечити господарям добрий урожай та щасливе життя. Християнські святі, набувши людських рис та звичок, замінили традиційні дохристиянські астральні образи-символи²⁶. Божественними силами в християнізованих гуцульських колядках найчастіше виступають ангели, Христос, Пречиста Діва та деякі святі (серед найпоширеніших колядкових персонажів – Миколай, Петро): „В нашого пана ходит Господь Бог, / Ходит Господь Бог та й по віннику, / Даєт ‘му коні, та все вороні...”²⁷. В іншій колядці святі виконують роль поважних гостей, які лиш раз на рік приходять до господаря: „За столом в газди сам Господь сидит, / Сам Господь сидит з всіма світцями...”²⁸

Окрім того, святі набувають притаманних людям рис і мають зрозумілі слухачам потреби, важливі для розуміння дальшого сюжету: „А тамки була все ж криниченька. / Ой, там сів Христос та й припочивав, / А святі пішли хліба купити...”²⁹

Дуалістичним є і мотив народження Христа, який у колядках найчастіше пов’язаний із народженням сонця і приходом весни. Наприклад:

В неділю рано сонце сходило,
Сади вишневі розвеселило.

²³ *Ibidem*, tekst 6.

²⁴ *Ibidem*, tekst 51.

²⁵ *Ibidem*, tekst 30.

²⁶ І. Denisûk, *Toržestvo svâtogo zboru*,

https://chasopys-rich.com.ua/2018/01/06/torzhestvo_sviatoho_zboru/#more-1738 [25.09.2018]

²⁷ *Kolâda gospodarevi...*, tekst 34.

²⁸ *Ibidem*, tekst 35.

²⁹ *Ibidem*, tekst 30.

В саду вишневім цвіток біленький,
Ой народивси Христос маленький...³⁰

Давнім є мотив перевезення душі через воду, який частіше трапляється в казковій прозі:

Господь Бог мовив светцу Николі:
«Светий Николай, де ти баривси»?
«Ой, Боже, Боже, я був далеко,
На синих морях, на перевозах,
І там перевіз 700 душечок.
Ні одну душу я там ни втопив.»³¹

Наскрізь дуалістичними є поширені апокрифічні сюжети про народження і переховування Христа, розп'яття Христа (наприклад, роздуми Ірода про невинність Ісуса).

Значно менше християнські ідеї вплинули на колядки, адресовані парубкові, дівчині та дітям. Причиною цього є незначний контроль духовенства, для якого ці твори мали невелику значимість.

Отже, лейтмотивом колядкової традиції є бажально-величальний характер та аграрні основи обрядовості. Саме із хліборобсько-господарськими мотивами найчастіше поєднуються християнські мотиви. Рідше трапляється дуалістичне поєднання християнських, військових та шлюбних мотивів. В ідеальний світ колядки народна свідомість переміщує християнські божества, які взаємодіють із народними образами колядок.

Висновки. Здійснений аналіз 154 текстів колядок дає підстави стверджувати, що сучасна гуцульська колядкова традиція є синкретичним цілим, яке поєднує вербальні та невербальні елементи, християнські та язичницькі елементи. Диглосивні риси найчастіше виявлені на змістовому рівні.

Діахронний огляд культурно-історичних умов побутування та формування колядкової традиції вказує на компроміс язичницьких вірувань та християнства. У текстах сучасних колядок складові обидвох світоглядно-релігійних систем настільки взаємопереплетені, що в окремішності вони втрачають своє значення. Ідеї християнства доповнюють і тлумачать давні народні інтенції, смисли, а біблійні образи, що замінили язичницькі, набули напівпоганських рис, подекуди зберігши їх до цього часу. Дуалізм образності, сюжетно-мотивного наповнення свідчить про тривалий час побутування цих традицій, про рух народного мислення, розвиток вірувань та уявлень.

³⁰ *Plês bilâ cerkvi*, tekst 112. s. Krivorivnâ Verhovins'kij rajon Іvano-Frankivs'ka oblast'.

³¹ *Kolâda gospodarevî*..., tekst 35.

Традиційний величальний характер та господарсько-аграрний дух всієї календарної обрядовості досі ставить адресата, наділяючи його всіма гараздами, в центр колядкового всесвіту. Християнські та язичницькі божества в колядковому просторі набувають людських рис і звичок та покликані забезпечити щасливе буття людини. Однак роль первісної утилітарності найчастіше затерта, а колядка все більше спрямована на задоволення естетичних прагнень слухачів.

Перспектива подальшого дослідження диглосії вірувань у колядковій традиції полягає в порівняльному аналізі колядкових текстів, записаних у інших населених пунктах Гуцульщини.

ДЖЕРЕЛА

Îz fol'klornogo arhivu Marii Lucûk: 40 zapisiv, зроблених u s. Krivorivnâ Verhovins'kogo rajonu Ivano-Frankivs'koï oblasti uprodovž 2010 – 2017 rr. vid (priblizno) 50 respondentiv.

Îz fol'klornogo arhivu Marii Lucûk: 106 tekstiv iz kolâdnic'kogo zošita berezi V. Zelenčuka (s. Krivorivnâ: pris. Moskalivka). Foto – 2017 r.

Îz fol'klornogo arhivu Marii Lucûk: 8 tekstiv iz kolâdnic'kogo zošita (s. Krivorivnâ: kolâdnic'ka «partîâ» pris. Zariččâ). Foto – 2017 r.

Šekerik-Donikiv P., *Rik u viruvannâh guculiv*, Verhovina 2009.

ЛІТЕРАТУРА

Vincenz S., *Na visokij polonini*, Ivano-Frankivs'k 2012.

Voznâk M., *Îstoriâ ukraïns'koï literaturi: u III m*, t. I, L'viv 1992.

Gluško M., *Kolâdki i šedrivki*, Kiïv 1991.

Dej O., *Kolâdki ta šedrivki. Zimova obrâdova poeziâ trudovogo roku*, Kyiv 1965.

Kilimnik S., *Ukraiïns'kij rik u narodnih zvičââh v istoričnomu osvittlenni*, T. I, Vinnipeg 1955.

Potebnâ O., *Estetika i poetika slova*, t. 1, Kiïv 1985.

Svêncic'kij I., *Dohristiâns'ki viruvannâ ukraïns'kogo narodu*, Kyiv 1992.

Svêncic'kij I., *Rîzdvo Hristove v pohodi vikiv*, L'viv 1933.

Pilipčuk S., *Žanr kolâdki u naukovij recepciï Îvana Franka* [v:] „Visnik L'vivs'kogo universitetu. Seriâ filologična. Frankoznavstvo”, vip. 51, L'viv 2010, s. 129–138.

Franko Ī., *Naši kolâdi* [v:] *Zibrannâ tvoriv u 50 t*, t. 28, Kyiv 1890.

Dej O., *Narodo-pisenni žanri*, <http://poridne.com/content/%D0%BA%D0%BD%D0%B8%D0%B3%D0%B8/%D0%9D%D0%B0%D1%80%D0%BE%D0%B4%D0%BD%D0%BE-%D0%BF%D1%96%D1%81%D0%B5%D0%BD%D0%BD%D1%96%20%D0%B6%D0%B0%D0%BD%D1%80%D0%B8%20%D0%92%D0%B8%D0%BF%D1%83%D1%81%D0%BA%20/>, [23.09.2017].

Denisûk Ī., *Toržestvo svâtogo zboru*, https://chasopys-rich.com.ua/2018/01/06/torzhestvo_sviatoho_zboru/#more-1738 [25.09.2018].

У статті розглянуто проблему диглосії в гуцульських колядках на прикладі взаємодії християнських і язичницьких елементів. За джерела дослідження слугують тексти колядок із с. Криворівня Верховинського району Івано-Франківської області, які проаналізовано в діахронному зрізі: розглянуто явища християнізації і двоєвір'я та їх реалізацію в гуцульській колядковій традиції. На підставі змістового та формального аналізу колядкових текстів виокремлено основні мотиви та образи, в яких реалізуються диглосивні риси. У статті окреслено основні світоглядні засади, втілені в колядках, та проаналізовано основні тематичні риси календарно-обрядового фольклору зимового циклу. У висновках зазначено, що сучасна гуцульська колядкова традиція виявляє синкретичне ціле, яке поєднує християнські і язичницькі елементи, а диглосивні риси найчастіше виявляються на змістовому рівні.

Ключові слова: диглосія, колядка, діахронія, християнізація, двоєвір'я, дуалізм.

DIGLOSSIA OF BELIEFS IN CHRISTMAS CAROL TRADITION OF HUTSULS

In the article the problem of diglossia in the Christmas carol of Hutsuls based on the interaction of Christian and heathen elements is discussed. The sources of the study are the texts of the Christmas carol which were recorded in the village of Kryvorivnia (Verkhovyna district, Ivano-Frankivsk region). These texts are analyzed in a diachronic section: the phenomena of Christianization and dual-faith and their implementation in the Christmas carol tradition of Hutsuls are considered. Based on the content and formal analysis of the text of the Christmas carol, the main motifs and images are singled out. It is emphasized that in these motifs and images of diglossia features are realized.

The article outlines the main ideological principles, embodied in Christmas carols, and analyzes the main thematic features of the calendar ritual folklore of a winter cycle. The differentiation of terminology, content and formal features of church carols and carols was also conducted. Based on the results of the content analysis of the text content of the carolytic tradition, its main functions are determined. The conclusions state that the modern Christmas carol tradition of Hutsuls reveals a syncretic completion, which combines Christian and pagan elements, and diglossia features most often appear on the content level. Descriptive and comparative methods, as well as elements of discourse analysis, were used for the study.

Key words: diglossia, Christmas carol, diachrony, Christianization, dual-faith, dualism.

Irena MYTNIK¹

Uniwersytet Warszawski

ORCID 0000-0002-9748-3314

Modlitwa Jezusowa jako dziedzictwo duchowe Polaków i Ukraińców

Niniejsze omówienie jest próbą spojrzenia na modlitwę Jezusową jako na wspólną dla Polaków i Ukraińców spuściznę duchową, a zarazem syntezą dotychczasowych przemyśleń traktujących o tej tradycji modlitewnej, sięgającej starożytności chrześcijaństwa². Zostało przygotowane z okazji konferencji jubileuszowej Katedry Ukrainistyki UW pt. „Dziedzictwo chrześcijańskie Polaków i Ukraińców – słowo i sztuka”, która odbyła się w dniach 29-30 maja 2018 r.

1. Modlitwa Jezusowa, zwana też modlitwą nieustanną, modlitwą serca lub modlitwą milczącej miłości, należy do najstarszych form chrześcijańskiej modlitwy kontemplacyjnej. Praktykowali ją Ojcowie Pustyni, Ojcowie Kościoła, mnisi, mistycy, osoby duchowne oraz świeckie. Wyrasta z pragnienia nieustannego przebywania w obecności Bożej, w wewnętrznej ciszy, w miłości z Miłością.

¹ I. Mytnik – językoznawca, dr hab., adiunkt Katedra Ukrainistyki, Uniwersytet Warszawski, iwmytnik@uw.edu.pl

² Por. np. J. Bolewski, *Prosta praktyka medytacji. Wprowadzenie do modlitwy imieniem Jezus*, Kraków 2017; A. Guillaumont, *Palacem Chrystusa jest serce. Szkice o modlitwie Jezusowej*, Kraków 2017; Sz. Hiżycki OSB, *Modlitwa Jezusowa. Bardzo krótkie wprowadzenie*, Kraków 2016; E. Janasek, S. Koza, *Modlitwa Jezusowa w chrześcijaństwie tradycji zachodniej*, „Roczniki Teologiczne”, t. LIII-LIV, zeszyt 7, 2006-2007, s. 127-143; A. Jasiewicz, *Główne elementy modlitwy Jezusowej*, „Seminare”, nr 26, 2009, s. 297-303; Mnich Kościoła Wschodniego, *Modlitwa Jezusowa. Jej początek, rozwój i praktyka w tradycji bizantyjsko-słowiańskiej*, przekład i redakcja: Sz. Hiżycki OSB, Kraków 2015; J. Naumowicz, *Wstęp [w:] Filokalia. Teksty o modlitwie serca*, Wstęp, przekład i opracowanie ks. J. Naumowicz, wyd. III, Kraków 2012, s. 9-55; A. Sobczyk MSF, *Hezychia jako owoc modlitwy Jezusowej według pism wybranych ojców z XIII/XIV wieku z Góry Athos*, „Kwartalnik Wydziału Teologicznego UMK”, 21(2013)1, s. 107-122; *Mistectvo molitvi. Pro molitvu Ćsusovu. Zbirnik poučen' Svĭtih Otciv ĭ dosvidĉenih u nij molil'nikiv*. Ukľav ĭgumen Valaams'kogo monastirĭ Hariton, pereklad z rosij's'koĭ L. Petroviĉ, L'viv 2010. Do tego nurtu duchowości nawiĭzywał takĹe św. Ignacy Loyola, por. I. Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, Kraków 1999, pkt. 258.

Jej źródła należy szukać w Piśmie Świętym. Kolebką modlitwy Jezusowej jest Egipt, skąd zaczęła rozprzestrzeniać się po całym chrześcijańskim Wschodzie: do Palestyny, na Półwysep Synajski (klasztory św. Katarzyny), do Bizancjum i na Górę Athos, po czym dotarła na ziemię słowiańską, przede wszystkim na Ruś i do Moskwy, z czasem przeniknęła do krajów zachodnich. I chociaż jest dziś najbardziej rozpowszechniona w Kościele prawosławnym i greckokatolickim, od wielu już lat przeżywa swoiste odrodzenie w Kościele katolickim. W Polsce jej popularność zawdzięczamy przede wszystkim pracy nazaretanek (Warszawa, Żdżary), benedyktynów (Lubin, Tyniec) oraz jezuitów (Częstochowa, Gdynia, Kalisz, Warszawa – Falenica), ich działalności edytorskiej i duszpasterskiej – ojcowie od lat wydają najważniejsze pozycje książkowe dotyczące praktyki kontemplatywnej. Benedyktyni w Lubiniu prowadzą Ośrodek Medytacji Chrześcijańskiej³, a w Jezuickich Domach Rekolekcyjnych organizowane są sesje weekendowe i rekolekcje poświęcone tej modlitwie.

Na Zachodzie i w Polsce wiele osób weszło na drogę modlitwy Jezusowej poprzez lekturę „Opowieści pielgrzyma”⁴, książki nieznanego autora z drugiej połowy XIX w., który opowiada o życiu i wędrówkach do sanktuariów rosyjskiego pielgrzyma, o jego drodze duchowej i roli, jaką odegrała w niej modlitwa serca. Poucza go o niej napotkany starzec: *Nieustanna wewnętrzna modlitwa Jezusowa to nieprzerwane, nigdy nie ustające wzywanie Boskiego imienia Jezusa Chrystusa ustami, umysłem i sercem ze świadomością stałej Jego obecności, z prośbą o zmiłowanie, podczas wszelkich zajęć, na każdym miejscu, w każdym czasie, nawet we śnie. Wezwanie to brzmi tak: Panie, Jezu Chryste, zmiłuj się nade mną! Kto przywyknie do takiego wzywania, znajdzie wielką pociechę i doświadczy potrzeby, by zawsze tak się modlić, i to takiej, że już bez modlitwy nie będzie mógł żyć, a ona sama będzie się wylewać w jego wnętrzu*⁵. Mnich opowiada też o znaczeniu lektury *Pisma Świętego i ksiąg Dobrotolubija* (scs. *добротолюбіе* – umiłowanie dobra). *Te ostatnie są cerkiewnosłowiańskim przekładem Filokalii* (z gr. *φιλοκαλία* – umiłowanie tego, co piękne i dobre), antologii najważniejszych pism ascetycznych o modlitwie z IV-XV w., w ogromnej większości autorów greckich i bizantyńskich, traktujących o modlitwie medytacyjnej, w tym o modlitwie Jezusowej⁶. Stała się ona

³ Owocem tej działalności jest Lubińska Wspólnota Grup Medytacji Chrześcijańskiej, która skupia część grup medytacyjnych w Polsce, praktykujących modlitwę Jezusową.

⁴ *Opowieści pielgrzyma. Szczere opowieści pielgrzyma przedstawione jego ojcu duchownemu*, tłum. A. Wojnowski, wyd. I, Poznań 1988, wyd. IV, Poznań 2015; *Opowieści pielgrzyma. Szczere opowieści pielgrzyma poświęcone duchownemu ojcu*, tłum. M. Cyrulski, Kraków 2011. Tytuł rosyjski: *Otkrovennye rasskazy strannika duhovnomu svoemu otcu*, 3-e izd., ispr., Moskwa 2009.

⁵ *Opowieści pielgrzyma...*, wyd. IV, 2015, s. 28.

⁶ W 1793 r. dzieło zostało przetłumaczone na język starosłowiański przez Paisjusza Wieliczkowski, mnicha na Górze Athos, pochodzącego z Połtawy. W roku 1857 ukazała się drukiem jego wersja rozszerzona. Wśród Słowian cieszyło się większą popularnością niż w Grecji, ponieważ było znane nie tylko w środowisku monastycznym, ale również ludzi świeckich. Na Ukrainie popularne są dziś dwa wydania w języku ukraińskim tłumaczenia Paisjusza Wieliczkowskiego: *Dobrotolubię*, u 5 t., per. Svätijšij Patriarh Kiiv's'kij i vsiěr Rusi–Ukraïni Filaret, Kiiv 2008 oraz *Dobrotolubię*, *abo*

podręcznikiem duchowości w tradycji wschodniej, który ułożyli dwaj mnisi z Góry Athos, św. Nikodem Hagioryta (1749-1809) i św. Makary Notaras z Koryntu (1731-1805)⁷. Zaczerpniętą od Ojców Pustyni naukę o medytacji i „modlitwie jednego słowa” Kościołowi zachodniemu przekazał św. Kasjan, popularyzator monastycyzmu wschodniego⁸. Dziś jej praktykę zawdzięczamy mistrzom życia duchowego, m. in. węgierskiemu jezuitcie Franzowi Jalicsowi oraz benedyktynowi Emmanuelowi Jungclaussenowi z klasztoru Niederalteich w Niemczech.

Tradycyjna formuła tej modlitwy ma postać wezwań o miłosierdzie. Jedną z nich jest wysłuchane przez Boga, pokorne i pełne wiary wołanie Bartymeusza, niewidomego żebraka na drodze u bram Jerycha: *Jezusie, synu Dawida, ulituj się nade mną* Łk 18,38. W innym miejscu napotykamy pokorne wołanie celnika: *Boże, miej litość dla mnie, grzesznika!* Łk 18,13. Łączy się z nimi pełne determinacji błaganie Kananejki, matki dręczonej przez złego ducha córki: *Ulituj się nade mną, Panie, Synu Dawida!* Mt 15,22. Modlitwa Jezusowa czerpie więc z Nowego Testamentu [...] *swe brzmienie, ale i ducha. Chodzi bowiem nie tylko o to, by powtarzać słowa celnika, niewidomego czy poganki. Trzeba przyjąć ich postawę: jak celnik uznać swą grzeszność i bezradność, jak niewidomy wołać o światłość, jak Kananejka swym wytrwałym krzykiem wyrazić swa ufność do Boga*⁹. A zatem modlitwie tej winno towarzyszyć pragnienie, by w огоłoceniu z siebie trwać w obecności Bożej i pokornie prosić o miłosierdzie. Według Katechizmu Kościoła Katolickiego¹⁰ *Modlić się, mówiąc „Jezus”, oznacza wzywać Go, wołać do Niego w nas. Tylko Jego imię zawiera Obecność, którą oznacza. Jezus jest Zmartwychwstałym i ktokolwiek wzywa Jego Imienia, przyjmuje Syna Bożego, który go umiłował i siebie samego wydał za niego* (2666). Ojcowie Pustyni, kontemplując Słowo Boże, powtarzali je i uczyli się na pamięć, po to, by pozostawało w ich wnętrzu, przemieniając duszę¹¹. Przystosowane fragmenty z czasem przekształciły się w krótkie inwokacje modlitewne, na wzór tak popularnych w Kościele katolickim aktów strzelistych¹².

Slova j glavi svâšennoho tverezinnâ, vibrani z tvoriv svâtih i bogonathnennih otciv; v n'omu tim, hto česnotlivij za diânnâm ta umorinnâm, lûbomudriêm um očîsaêtâ, prosvišaêt'sâ i doskonelim staê, u 2 t., per. S. Matîâš, L'viv 2010.

⁷ Na rynku polskim mamy wydanie *Filokalia. Teksty o modlitwie serca*, Wstęp, przekład i opracowanie ks. J. Naumowicz, Kraków 2012, które zawiera wybrane traktaty około 30 autorów pism duchowych. Benedyktyni z Tyńca pracują nad projektem „Filokalia”, przygotowującym edycję pierwszego polskiego przekładu całości antologii pism duchowych, *Filokalii*, w 5 t., por. *Modlitwa Jezusowa. O projekcie Filokalia*, <http://filokalia.pl/o-projekcie/>, [21.04.2018].

⁸ M. Nawara OSB, *Oddychać Imieniem*, „Nowy List”, 9, 2016, s. 22.

⁹ *Filokalia...*, s. 29.

¹⁰ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, II wyd. poprawione, Poznań 2012.

¹¹ *Ibidem*, s. 21.

¹² *Ibidem*. Por. również I. Mytnik, *Droga miłości w duchowości Sacré Coeur – na przykładzie Orędzia Jezusowego przekazanego s. Józefie Menéndez [w:] Aksjosfera duszy – dusza w aksjosferze. Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej*, pod red. J. Jurewicz, E. Masłowskiej, D. Pazio-Wlazłowskiej, Warszawa 2018, s. 718; Idem, *The way of love in the*

Dziś modlitwa ta polega na wielokrotnym powtarzaniu tradycyjnej formuły: *Panie, Jezu Chryste, Synu Boży, ulituj się nade mną lub Panie, Jezu Chryste, Synu Boży, ulituj się nade mną grzesznym* (w Kościele wschodnim), bądź też samego tylko imienia Jezus (przeważnie w Kościele zachodnim) tak, aby stała się modlitwą serca. W Piśmie Świętym jest wiele miejsc, w których jesteśmy zapraszani do wytrwałej modlitwy tym imieniem, prowadzącej, dzięki łasce Bożej, do modlitwy nieustannej. Jej siła tkwi jednak nie w bardziej czy mniej rozbudowanej formie, ale w wierze w moc Imienia Jezus i we wpatrywaniu się w Bożą obecność¹³.

Imię w tradycji hebrajskiej pełniło ważną rolę, stanowiło niejako o istocie osoby noszącej imię i funkcji, którą otrzymywała. W Biblii Bóg często sam nadaje (nowe) imiona, których znaczenie opisuje człowieka czy anioła, mówi o jego tożsamości i powołaniu¹⁴. Jeśli chodzi o strukturę, były to całe zdania lub związki wyrazowe. Kiedy Anioł Gabriel zwiastuje Maryi, że zostanie Matką Syna Bożego, mówi: *Nie bój się, Maryjo, znalazłaś bowiem łaskę u Boga. Oto poczniesz i porodzisz Syna, któremu nadasz imię Jezus. Będzie On wielki i będzie nazwany Synem Najwyższego, a Pan Bóg da Mu tron Jego praojca, Dawida. Będzie panował nad domem Jakuba na wieki, a Jego panowaniu nie będzie końca* Łk 1,30-33. Do Józefa zaś kieruje takie słowa: [...] *nazwiesz Go imieniem Jezus, bo On wybawi swój lud z ich grzechów* Mt 1,21. W Dziejach Apostolskich przeczytamy: *I nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni* Dz 4,12. Wyjaśnienie znajdujemy też w etymologii imienia Jezus, która łączy je z hebrajskim *Jehoszua* (יהושוע), składającym się z dwóch członów: *Jeho*, części starotestamentalnego imienia Boga *JHWH* (Jahwe), które oznacza *Jestem, który Jestem* Wyj 3,14 i czasownika *jasza* 'wybawiać, uratować, zbawić'¹⁵. Jest to więc imię teoforyczne, oznaczające: *JHWH zbawia* lub *JHWH jest zbawieniem*,

spirituality of Sacré Coeur and the example of the message of Jezus passed to sister Jozefa Menéndez [w:] *The Axiosphere of the Soul – The Soule in the Axiosphere. Anthropological and Linguistic Imgage of the Soul in Intercultural Perspective*, ed. J. Jurewicz, E. Masłowska, D. Pazio-Wlazłowska, Cambridge (w druku); M. Nawara OSB, *Oddychać Imieniem. O medytacji chrześcijańskiej*, Poznań 2017.

¹³ W niektórych grupach medytacyjnych w Polsce modlitwa serca bywa praktykowana przed ikoną, np. Chrystusa Pantokratora lub Chrystusa Święta Cisca. O modlitwie kontemplacyjnej przed ikoną i rosnącym dziś zainteresowaniu tym rodzajem sztuki sakralnej por. J. Jakubowska-Krawczyk, *Od ikony ludowej do abstrakcji* [w:] *Nowa ikona*, pod red. K. Jakubowskiej-Krawczyk, M. Sory, Warszawa 2018, s. 41-44.

¹⁴ Wiele imion biblijnych ma swój źródłosłów w językach semickich (hebrajskim czy aramejskim), niosąc ze sobą określoną semantykę, por. np. nowe imię patriarchy Jakuba (w Księdze Rodzaju), który wywalczył sobie błogosławieństwo Boga, to *jisrā'el* 'ten, który walczył z Bogiem' czy imiona Archaniołów, np. *gābrī'el* 'mąż Boży', *rāphā'el* '(którego) Bóg uzdrawia', *mīkhā'el* 'któż jak Bóg': Ć. Mitnik, *Movna kartina Arhangela Mihaila v ukrains'komu perekladzi Biblii ta Akafista*, "Visnik Prikarpat's'kogo universitetu im. V. Stefanyka. Filologija", vip. 44-45, Ivano-Frankivs'k 2015, s. 211-213.

¹⁵ M. Majewski, *Tajemnice biblijnych imion*, Kraków 2015, s. 10.

*mówiące zarazem o misji Jezusa, zadaniu, jakie wyznaczył Mu Bóg*¹⁶. Z kolei jego forma hipokorystyczna *Jeszua* (ישוע) ma związek z rzeczownikiem *jeszua* ‘ocalenie, wybawienie, ratunek’¹⁷ i oznacza Tego, do którego ucieka się dusza.

W Nowym Testamencie imię Syna Bożego pojawia się ponad 900 razy, szczególnie licznie w Dziejach Apostolskich. Przywołajmy niektóre fragmenty, mówiące o jego mocy i wartości w oczach Boga.

W liście do Filipian św. Paweł, pisząc o pokorze Jezusa i jego posłuszeństwie woli Ojca, tak mówi:

*Dlatego też Bóg Go nad wszystko wywyższył
i darował Mu imię
ponad wszelkie imię,
aby na imię Jezusa
zgięło się każde kolano
istot niebieskich i ziemskich i podziemnych.
I aby wszelki język wyznał,
że Jezus Chrystus jest PANEM –
ku chwale Boga Ojca* Flp 2, 9-11.

Sam Jezus niejednokrotnie zachęca do ufnej modlitwy w Jego imię. W mowie pożegnalnej, zapewniając uczniów o swojej opiece, poucza ich tymi słowami: *A o cokolwiek prosić będziecie w imię moje, to uczynię, aby Ojciec był otoczony chwałą w Synu. O cokolwiek prosić mnie będziecie w imię moje, Ja to spełnię* J 14, 14. Powraca do tego zaproszenia w zapowiedzi powtórnego przyjścia: *Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: O cokolwiek będziecie prosili Ojca, da wam w imię moje. Do tej pory o nic nie prosiście w imię moje: Proście, a otrzymacie, aby radość wasza była pełna* J 16, 23-24. Przekonuje ich, że zostaną wysłuchani, jeśli tylko będą się modlić z wiarą. Apostołowie tak właśnie czynili, głosili Dobrą Nowinę, uzdrawiali, wyrzucali złe duchy i czynili cuda w Jego imię.

Słowa te tłumaczą moc modlitwy imieniem Jezus wypowiedzianym z wiarą i miłością. Jest ona pielęgnowaniem pamięci o Nim, wejściem w bliską relację, jest też wyznaniem wiary, uwielbieniem, adorowaniem Boga – bo, jak mówi Psalmista, imieniu Bożemu należy się chwała¹⁸, jest też – wspominaną już – pokorną prośbą

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Por. np. *Przeto będę Cię, o Panie, chwalił między narodami
i będę wysławiał Twoje imię* Ps 18,50.
*Ja zaś wielbię Pana za Jego sprawiedliwość,
psalm śpiewam imieniu Pana Najwyższego* Ps 7,18.

O życiu modlitwą por. również; I. Mytnik, *Przymioty duszy w duchowości Sacré Couer* [w:] *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej. Świat oczyma duszy*, pod red. M. Kapelań, E. Masłowskiej, D. Pazio-Wlazłowskiej, Warszawa 2016, s. 263-64.

o miłosierdzie. Modlitwa Jezusowa nazywana jest modlitwą prostoty i ubóstwa, bowiem poza własną uwagą i sercem, pragnieniem bycia przed Bogiem, modlący się nie ma nic, co mógłby Mu ofiarować. Jest to zarazem nieustannie ponawiana decyzja poddania siebie i swego życia Bogu.

Katechizm Kościoła Katolickiego mówi, że *Wezwanie świętego imienia Jezus jest najprostszą drogą nieustannej modlitwy. Często powtarzane z pokorą przez skupione serce, nie rozprasza się w „wielomówstwie” (Mt 6,7), lecz zatrzymuje słowo i wydaje owoc przez swą wytrwałość* (por. Łk 8,15). *Jest możliwe „w każdym czasie”, ponieważ nie jest ono czynnością obok jakiejś innej, ale czynnością jedyną, mianowicie miłowaniem Boga, które ożywia i przemienia wszelkie działanie w Chrystusie Jezusie*” [2668]. Jednak wejście w ciszę, skierowanie swego umysłu ku wnętrzu i trwanie w Bożej obecności nie jest łatwe, zwłaszcza na początku drogi, żyjemy bowiem w świecie zalewu informacji. Takie przeszkody były dobrze znane również dawniej¹⁹. Przewodnicy duchowi zalecają nie walczyć z rozproszonymi myślami, pozwalając, by przepływały jak łódka, i na powrót trwać w skupieniu na Tym, którego imię wypowiadamy.

2. Moc modlitwy nieustannej doskonale rozumieci Ojcowie Kościoła. Na ich tradycji modlitewnej opiera swe nauczanie XVIII-wieczny mnich ukraiński, św. Paisjusz Wielickowski. Początki jego życia monastycznego związane były z Ławrą Kijowsko-Pieczerską, skąd powędrował na tereny mołdawsko-wołoskie, a następnie na Górę Athos. Studiując Pismo Święte oraz dzieła Ojców Kościoła odkrył modlitwę Jezusową, której gorliwym propagatorem i obrońcą pozostał przez resztę życia. Przetłumaczył grecką *Filokalię* na język starosłowiański, znaną jako *Добротолюбіє*, które cieszyło się ogromną popularnością w Rosji, rozpowszechniło się na Ukrainie, Białorusi i w Rumunii, gdzie założył kilka klasztorów²⁰. Św. Paisjusz wywarł ogromny wpływ na rozwój monastycyzmu prawosławnego, zwłaszcza w Rosji, dokąd udało się kilkuset jego uczniów. Pozostawił po sobie bogatą korespondencję oraz traktat *O modlitwie umysłu*, będący prawdziwą apologią modlitwy Jezusowej. Jego nauczanie zawarte w tym traktacie, przybliżające istotę modlitwy Jezusowej, przytoczę w oparciu o *Мучеумо молумбу. Про Ісусову молумбу*, przekład ukraiński nauk Ojców Kościoła zebranych przez Charytona, ihumena Wafaamskiego Monasteru²¹, na który często powołują się mnisi ukraińscy.

Mówiąc o najdawniejszej historii modlitwy umysłu, św. Paisjusz podkreśla, że Bóg oczekuje od człowieka modlitwy cichej, płynącej z głębi duszy, która jest

¹⁹ Por. np. M. Nawara OSB, *Milczący rejs w głąb*, „Życie duchowe”, 94, 2018, 17-25.

²⁰ Por. I. Cieślak, *Starcy Pustelni Optyńskiej*, Kraków 2012; Ilarion (Ogiënko Ę.), *Starec' Paisij Veličkovs'kij. Jogo žittâ, pracâ ta nauka*, Vinnipeg 1975; J. Kuffel, *W drodze na Tabor. Theosis w życiu i twórczości św. Paisjusza Wielickowskiego*, Kraków 2005; Paisij (Veličkovskij), *prep. Avtobiografîâ, žizneopisanie i izbrannye tvoreniâ po rukopisnym istočnikam XVIII-XIX vv.*, cost. P. B. Žgun, M. A. Žgun; obś. red. D. Pospelova, O. Rodionova. Moskva 2004; *Święty Paisjusz Wielickowski. O modlitwie umysłu albo modlitwie wewnętrznej*, przełożył i wstępem opatrzył J. Kuffel, Białystok 1995.

²¹ *Mistectvo molitvi. Pro molitvu Ęsusu*...

czystą ofiarą. Dlatego za św. Mateuszem Apostołem powtarza: *Ty zaś, gdy chcesz się modlić, wejdź do swej izdebki, zamknij drzwi i módl się do Ojca twego, który jest w ukryciu. A Ojciec twój, który widzi w ukryciu, odda tobie* Mt 6,6, podkreślając nie tyle zewnętrzny, co przede wszystkim duchowy wymiar tej metody ewangelicznej, będącej zaproszeniem do zanurzenia się w ciszy serca i оголоcenia z myśli i pragnień. Powołuje się też na Jana Chryzostoma (Jana Złotoustego), który poleca, by modlitwę zanosić ze szczerym pragnieniem serca, skrucą i wewnętrznymi łzami. Bolejący krzyk modlitwy serca Mojżesza i św. Anny poruszył serce Boga i otrzymali to, czego pragnęli. Zachęca więc, by krzyczeć jak Mojżesz i rozdierać przed Nim swe serce, ale mówi też o modlitwie, której nie wypowiadają usta, płynącej w milczeniu i ciszy z głębokości serca. *Szukaj Boga i przywołuj Go całym sercem, a znajdziesz Go. I nie puszczaj Boga, gdy już Go pochwyciłeś, by twoja dusza zjednoczyła się z Jego miłością* (św. Bazyli Wielki)²².

W dalszej części traktatu św. Paisjusz przytacza pouczenie św. Nila Synajskiego. Radzi on, by po dobrej modlitwie chronić jej owoc, który łatwo można utracić. Robi analogię do pierwszego człowieka. Jego przeznaczeniem i powinnością była uprawa ogrodu rajskiego – w czym widzi metaforę czystej modlitwy oraz dbałość o wystrzeganie się złych myśli. Za św. Grzegorzem Palamasem stawia za wzór modlitwę Maryi, która przez milczenie umysłu odkryła nową drogę prowadzącą do Nieba. Modlitwą świętej ciszy, w oddaleniu od ludzi i w skupieniu umysłu, uczyniła go wolnym od niepokoju i wzniosła się na najwyższy poziom – widzenia duszą Boga. Z kolei za św. Bazyliem Wielkim poucza o sile nieustającej modlitwy uwielbienia: *Chcę błogosławić Pana w każdym czasie, na ustach moich zawsze Jego chwała* Ps 34,2. Jak jednak jest to możliwe w codzienności? Odpowiada na to pytanie, wskazując na istnienie duchowych ust człowieka wewnętrznego. Mówi o nich też psalmista: *Otwórz usta szeroko, a Ja je napelnię!* Ps 81,12. Utrwalona w pamięci, we wnętrzu człowieka myśl o Bogu może być nazwana chwałą Bożą, która zawsze przebywa w duszy. Człowiek sprawiedliwy cokolwiek robi, wszystko na chwałę Bożą czyni. I kiedy nawet śpi, jego serce czuwa²³. Modlitwa nieustanna, Jezusowa chroni serce. O czujności i konieczności jego ochrony pisze św. Paweł w liście do Efezjan: *Nie toczymy bowiem walki przeciw krwi i ciału, lecz przeciw Zwierzchnościom, przeciw Władzom, przeciw rządcom świata tych ciemności, przeciw pierwiastkom duchowym zła na wyżynach niebieskich* Ef 6,12. Czytamy o tym także w Księdze Powtórzonego Prawa: *Strzeż się, by nie powstała w twym sercu niegodziwa myśl* Pwt 15,9.

Św. Paisjusz modlitwę wewnętrzną nazywa duchową sztuką. Poucza, że człowiek nie może nauczyć się jej sam, bez pomocy duchowego przewodnika, mistrza – wiele bowiem dobra wynika dla duszy z cnoty posłuszeństwa. Odwołuje się do pism jednego z najpopularniejszych wschodnich pisarzy ascetycznych, św. Jana Klimaka

²² *Filokalia. Teksty o modlitwie ...*, s. 77.

²³ *Ibidem*, s. 203. Por. też 1Kor 10,31, Pnp 5,2.

(Scholastyka), mnicha z klasztoru św. Katarzyny na Synaju, uważanego za ojca hezychazmu, tradycji duchowej, której istotą jest nieustanna modlitwa wewnętrzna, prowadząca do głębokiego wyciszenia²⁴. W dziele *Drabina do raju* opisał on cnoty wyznaczające drogę rozwoju duchowego, która wiedzie przez 30 stopni „duchowej drabiny”. Bardzo ważnym etapem w dążeniu do zjednoczenia z Bogiem jest właśnie osiągnięcie stanu hezychii (gr. *hesychia*), czyli wewnętrznego skupienia i harmonii między ciałem, umysłem i duszą. Pokój serca połączony z uważnością i nieustanną pamięcią o miłującym Bogu jest niezbędnym elementem modlitwy serca i trwania w Jego przemieniającej obecności. We fragmencie poświęconym 27 stopniowi radzi – podobnie jak św. Nil Synajski –, by ci, którzy opanowali sztukę wyciszenia, uważnie go strzegli i starali się dostrzec wroga usiłującego wykraść owoce modlitwy. Pokój i cisza serca prowadzą bowiem do stanu, w którym dusza w miłości „spoczywa” w Bogu²⁵. *Niech pamięć o Jezusie – poucza dalej – złączy się z twym oddechem, a wówczas poznasz pożytek wyciszenia (hezychii)* (św. Jan Klimak)²⁶.

Św. Paisjusz podkreśla wartość modlitwy serca. Podobnie jak św. Jan Klimak, widzi w niej przebywanie w Bogu i zjednoczenie z Nim, most oddzielający od pokus i ścianę chroniącą przed złem, źródło cnót, darów i przyszłej radości, ujarzmienie gniewu, przebaczenie, pokarm dla duszy, oświecenie umysłu, źródło duchowego wzrostu, wreszcie skarb modlących się. Za św. Makarym Wielkim poucza, że ten, kto każdego dnia podejmuje wysiłek trwania na modlitwie serca, zapala się miłością do Boga i oddaniem, otrzymuje łaskę duchowej doskonałości. Gorącego pragnienia tej modlitwy nie odczują w sobie owładnięci duchem tego świata i troską o ciało, nierozumiejący jej wartości duchowej, natomiast przyłgną do niej ci, którzy pragną zjednoczenia w miłości z Jezusem i odrzucają to, co proponuje świat. Kończąc, udziela rad podejmującym naukę modlitwy Jezusowej, by sprowadzali umysł do serca. Chroni on bowiem serce podczas modlitwy, zawsze czujnie przebywa w jego wnętrzu. Wypowiadane imię Jezusa pokonuje wrogów, a nie ma – jak pisze – broni potężniejszej ani na Niebie, ani na ziemi, należy więc wypowiadać je zawsze i w modlitwie nie ustawać.

O korzyściach płynących z tej modlitwy przeczytamy także we wspomnianych „Opowieściach pielgrzyma”: [...] *trojaki są skutki modlitwy serca: w duchu, w zmysłach i w oświeceniach. Na przykład w duchu są to: słodycz Bożej miłości, wewnętrzny spokój, zachwycenie umysłu, czystość myśli, rozkoszne trwanie myślą przy Bogu; w zmysłach: przyjemne uczucie tajania w sercu, napelnienie słodyczą*

²⁴ Por. J. Leloup, *Hezychazm. Zapomniana tradycja modlitewna*, Kraków 1966; K. Leśniewski, *Hezychazm – skarb chrześcijańskiego Wschodu* [w:] *Duchowość dalekiego Wschodu a chrześcijaństwo. Dialog czy konfrontacja?*, t. 6, *Duchowość, mistyka i medytacja chrześcijańskiego świata – prawosławie i protestantyzm*, pod red. J. Kamińskiego, J. Kulwickiej-Kamińskiej, J. Perszona, Toruń 2014.

²⁵ Por. również: *Filokalia* ..., s. 204.

²⁶ *Filokalia* ..., s. 210. Zdanie to stało się podstawą praktyki modlitwy polegającej na wymawianiu *Imienia Jezus, zharmonizowanym z oddechem tego, kto się modli* – *Ibidem*.

wszystkich członków, radosne wrzenie w sercu, lekkość i rzeźskość, radość życia, niewrażliwość na choroby i smutki. Pośród oświeceń wymienię: jasność umysłu, rozumienie Pisma Świętego, pojmowanie mowy stworzenia, zerwanie z próżnością, poznanie słodczy wewnętrznego życia, przekonanie o bliskości Boga i Jego ku nam miłości²⁷. Z kolei Franz Jalics, współczesny jezuita, zwraca uwagę na terapeutyczny aspekt trwania w cichej obecności przez Bogiem, który *Zanurza się w głębinę człowieka i wynurza na powierzchnię, wydobywając z głębin nieznane rany. Ich odkrycie boli, jednak Bóg może je przyjąć i uzdrowić, ponieważ jest prawdziwą ciszą. [...] Człowiek wcale nie musi ich wypowiadać. Jedyną rzeczą, jaką musi uczynić, jest pozwolić Bogu, aby mu je uświadomił, i umieć je wycierpieć w obliczu miłującego spojrzenia Boga. [...] Czysta sprawa jeszcze większy cud. Prowadzi nas ku głębi, gdzie patrzymy na Boga i na samych siebie.*²⁸ A Jego obecność przynosi głęboki pokój, wolność, siłę, miłość i radość.

Zachętę do ufnej modlitwy serca znajdujemy nie tylko w Piśmie Świętym czy w pouczeniach Ojców Kościoła. Mówi o niej sam Jezus, również dzisiaj, do jednej ze współczesnych polskich mistyczek, Alicji Lenczewskiej: *Aby ci ułatwić trwanie w zjednoczeniu ze Mną – w Miłości Mojej – mów Mi ciągle: Jezu kocham Cię i jestem Twoja*” [.] *To będzie twoja modlitwa Jezusowa i będziesz zawsze w jej wnętrzu, a tym samym we wnętrzu Mojego Serca. (.) Ona ogarnie cię, przesączy i przemieni, i będę mieszkał w tobie jako w domu Moim*²⁹.

3. Jak widzimy, modlitwa Jezusowa osadzona jest głęboko w Piśmie Świętym, związana z tradycją modlitewną pierwszych wieków chrześcijaństwa, praktykowana przez Ojców Pustyni i Ojców Kościoła, jest spuścizną duchową, łączącą wszystkich chrześcijan, w tym również Ukraińców i Polaków. Zwraca uwagę brak rozbieżności w rozumieniu i praktykowaniu modlitwy Jezusowej w obu porównywanych tradycjach: zachodniej (katolickiej) i wschodniej (prawosławnej i greckokatolickiej). Tak mówi o niej o. Alipij Fedun, studyta, hieromnich i mentor nowicjatu Ławry Zaśnięcia Najświętszej Marii Panny w Uniowie na Ukrainie, ceniony również w polskich środowiskach medytacyjnych duchowny i nauczyciel: *Żywe dziś zainteresowanie modlitwą Jezusową, które widzimy na Zachodzie, przekonuje, że jest to wspólne dziedzictwo, łączy nas bowiem ta sama wiara i chrzest. I właściwie nie ma innej drogi do Ojca jak przez Jezusa Chrystusa. Ciekawe, że właśnie modlitwa Jezusowa pokazuje nam taką drogę do Ojca Niebieskiego, która jest niczym innym jak żywą osobą Chrystusa, który łączy nieskończonego Boga ze skończonym człowiekiem*³⁰.

²⁷ *Opowieści pielgrzyma...*, wyd. IV, 2015, s. 50.

²⁸ F. Jalics SJ, *Droga kontemplacji*, Kraków 2015, s. 62-62. Por. też Idem, *Rekolekcje kontemplatywne*, Kraków 2007.

²⁹ A. Lenczewska, *Świadectwo. Dziennik duchowy*, Poznań 2016, s. 623.

³⁰ *Rozmowa z o. Alipijem Fedunem, studyckim hieromnichem i mentorem nowicjatu Ławry Zaśnięcia Najświętszej Marii Panny w Uniowie na Ukrainie* [w:] *Okruchy duchowości chrześcijaństwa wschodniego na Ukrainie. Modlitwa Jezusowa, część pierwsza*, <http://ukrytaukraina.pl/to-jest-test/> [21.04.2018].

Pragnienia każdej duszy były i pozostają wciąż te same: życia w bliskości, w zjednoczeniu z Tym, który dał jej życie, stworzył na swój wzór i podobieństwo. Trzeba je odkryć, pozwolić im zaistnieć i odnaleźć tę najbliższą duszy drogę do spełnienia w Miłości Bożej i na niej wytrwać, a Duch Święty obdarzy łaską modlitwy prostej, kontemplacyjnej i nieustannej. *Współczesny człowiek religijny wykazuje zauważalną tęsknotę za modlitwą kontemplacyjną. Jak jeszcze nigdy w historii, szuka prostoty i spokoju, właściwych dla drogi kontemplacji*³¹. I pragnie urealnienia złożonej przez Jezusa obietnicy: *Jeśli Mnie kto miłuje, będzie zachowywał moją naukę, a Ojciec mój umiłuje go, i przyjdziemy do niego, i będziemy u niego przebywać* J 14,23.

BIBLIOGRAFIA

- Bolewski J., *Prosta praktyka medytacji. Wprowadzenie do modlitwy imieniem Jezus*, Kraków 2017.
- Cieślak P., *Starcy Pustelni Optyńskiej*, Kraków 2012.
- Dobrotolubiê, abo Slova j glavi svâšennogo tverezinnâ, vibrani z tvoriv svâtih i bogonathnennih otciv; v n'omu tim, hto česnotlivij za diânnâm ta umorinnâm, lûbomudriêm um očišaêtâ, prosvišaêt'sâ i doskonalim staê*, u 2 t., per. S. Matiaš, L'viv 2010.
- Dobrotolubiê*, u 5 t., per. Svâtijšij Patriarh Kiivs'kij i vsiêi Rusi-Ukraïni Filaret, Kiiv 2008.
- Filokalia. Teksty o modlitwie serca*. Wstęp, przekład i opracowanie ks. J. Naumowicz, Tyniec, wyd. III, Kraków 2012.
- Guillaumont A., *Palacem Chrystusa jest serce. Szkice o modlitwie Jezusowej*, Kraków 2017.
- Hiżycki Sz. OSB, *Modlitwa Jezusowa. Bardzo krótkie wprowadzenie*, Kraków 2016.
- Īlarion (Ogiênko Ī.), *Starec' Paisij Veličkovs'kij. Jogo žittâ, pracâ ta nauka*, Vinnipeg 1975.
- Jakubowska-Krawczyk K., *Od ikony ludowej do abstrakcji* [w:] *Nowa ikona*, pod red. K. Jakubowskiej-Krawczyk, M. Sory, Warszawa 2018, s. 41-44.
- Jalics F. SJ, *Droga kontemplacji*, Kraków 2015.
- Jalics F. SJ, *Rekolekcje kontemplatywne*, Kraków 2007.
- Janasek E., Koza S., *Modlitwa Jezusowa w chrześcijaństwie tradycji zachodniej „Roczniki Teologiczne”*, t. LIII-LIV, zeszyt 7, 2006-2007, s. 127-143.
- Jasiewicz A., *Główne elementy modlitwy Jezusowej*, „Seminare”, nr 26, 2009, s. 297-303.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, II wyd. poprawione, Poznań 2012.
- Kuffel J., *W drodze na Tabor. Theosis w życiu i twórczości św. Paisjusza Wieliczkowskiego*, Kraków 2005.
- Leloup J., *Hezychazm. Zapomniana tradycja modlitewna*, Kraków 1966.
- Lenczewska A., *Świadectwo. Dziennik duchowy*, Poznań 2016.
- Leśniewski K., *Hezychazm – skarb chrześcijańskiego Wschodu* [w:] *Duchowość dalekiego Wschodu a chrześcijaństwo. Dialog czy konfrontacja?*, t. 6, *Duchowość, mistyka i medytacja chrześcijańskiego świata – prawosławie i protestantyzm*, pod red. J. Kamińskiego,

³¹ F. Jalics SJ, *Droga ...*, s. 89.

- J. Kulwickiej-Kamińskiej, J. Perszona, Toruń 2014.
- Loyola I., *Ćwiczenia duchowne*, Kraków 1999.
- Majewski M., *Tajemnice biblijnych imion*, Kraków 2015.
- Mistectvo molitvi. Pro molitvu Īsusovu. Zbirnik poučen' Svātih Otciv i dosvidčeniĥ u nĭj molil'nikiv. Uklav ĭgumen Valaams'kogo monastirā Hariton, pereklad z rosij's'koĭ L. Petrovič, L'viv 2010.
- Mitnik Ī., *Movna kartina Arhangela Mihaĭla v ukraĭns'komu perekladĭ Biblii ta Akafista*, "Visnik Prikarpat's'kogo universitetu im. V. Stefanyka. Filologĭa", vip. 44-45, Ivano-Frankiv's'k 2015, s. 211-216.
- Mnich Kościoła Wschodniego, *Modlitwa Jezusowa. Jej początek, rozwój i praktyka w tradycji bizantyńsko-słowiańskiej*, przekład i redakcja: Sz. Hiżycki OSB, wyd. II, Kraków 2015.
- Modlitwa Jezusowa. O projekcie Filokalia, <http://filokalia.pl/o-projekcie/>, [21.04.2018].
- Mytnik I., *Przymioty duszy w duchowości Sacré Couer* [w:] *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej*. Świat oczyma duszy, pod red. M. Kapeluś, E. Masłowskiej, D. Pazio-Wlazłowskiej, Warszawa 2016, s. 259-273.
- Mytnik I., *Droga miłości w duchowości Sacré Coeur – na przykładzie Orędzia Jezusowego przekazanego s. Józefie Menéndez* [w:] *Aksjosfera duszy – dusza w aksjosferze. Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej*, ed. J. Jurewicz, E. Masłowska, D. Pazio-Wlazłowska, Warszawa 2018, s. 713-724.
- Mytnik I., *The way of love in the spirituality of Sacré Coeur and the example of the message of Jezus passed to sister Jozefa Menéndez* [in:] *The Axiosphere of the Soul – The Soule in the Axiosphere. Anthropological and Linguistic Imgage of the Soul in Inter-cultural Perspective*, ed. E. Masłowska, Cambridge (w druku).
- Naumowicz J., *Wstęp* [w:] *Filokalia. Teksty o modlitwie serca*. Wstęp, przekład i opracowanie ks. J. Naumowicz, wyd. III, Kraków 2012, s. 9-55.
- Nawara M. OSB, *Oddychać Imieniem*, „Nowy List”, 9, 2016, s. 20-23.
- Nawara M. OSB, *Oddychać Imieniem. O medytacji chrześcijańskiej*, Poznań 2017.
- Nawara M., OSB, *Milczący rejs w głębi*, „Życie duchowe”, 94, 2018, 17-25.
- Opowieści pielgrzyma. Szczere opowieści pielgrzyma poświęcone duchownemu ojcu*, tłum. M. Cyrulski, Kraków 2011.
- Opowieści pielgrzyma. Szczere opowieści pielgrzyma przedstawione jego ojcu duchownemu*, tłum. A. Wojnowski, wyd. I, Poznań: W drodze 1988; wyd. IV, Poznań 2015.
- Otkrovennye rasskazy strannika duhovnomu svoemu otcu*, 3-e izd., ispr., Moskva 2009.
- Paisij (Veličkovskij), *prep. Avtobiografiā, žizneopisanie i izbrannye tvorenĭa po rukopisnym istočnikam XVIII-XIX vv.*, sost. P. B. Žgun, M. A. Žgun; obš. red. D. Pospelova, O. Rodionova. Moskva 2004.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, wyd. V, Poznań 2003.
- Rozmowa z o. Alipijem Fedunem, studyckim hieromnichem i mentorem nowicjatu Ławry Zaśnięcia Najświętszej Marii Panny w Uniowie na Ukrainie* [w:] *Okruchy duchowości chrześcijaństwa wschodniego na Ukrainie. Modlitwa Jezusowa, część pierwsza*, <http://ukrytaukraina.pl/to-jest-test/>, [21.04.2018].
- Sobczyk A. MSF, *Hezychia jako owoc modlitwy Jezusowej według pism wybranych ojców z XIII/XIV wieku z Góry Athos*, „Kwartalnik Wydziału Teologicznego UMK”, 21(2013)1, s. 107-122.

Święty Paisjusz Wieliczkowski. O modlitwie umysłu albo modlitwie wewnętrznej, przełożył i wstępem opatrzył J. Kuffel, Białystok 1995.

Artykuł jest próbą spojrzenia na modlitwę Jezusową jako na wspólne dziedzictwo duchowe wszystkich chrześcijan, w tym również Polaków i Ukraińców, a zarazem syntezą dotychczasowych przymysłów traktujących o tej tradycji modlitewnej, będącej jedną z najstarszych form chrześcijańskiej modlitwy kontemplacyjnej. Wyrasta ona z Pisma Świętego i medytacji Słowa Bożego, była praktykowana i rozwijana przez Ojców Pustyni, Ojców Kościoła, mnichów, osoby duchowne i świeckie, przede wszystkim w Kościołach chrześcijańskiego Wschodu. Dziś najbardziej rozpowszechniona jest w Kościele prawosławnym i greckokatolickim, jednak od wielu już lat przeżywa swoiste odrodzenie w Kościele katolickim. Artykuł przybliży naukę Kościoła, jego świętych i współczesnych mistrzów duchowych na ten temat.

Słowa kluczowe: modlitwa Jezusowa, Ojcowie Pustyni, Ojcowie Kościoła, chrześcijański Wschód, hezychazm, kontemplacja, wspólne dziedzictwo duchowe.

JESUS PRAYER AS SPIRITUAL HERITAGE OF THE POLISH AND THE UKRAINIAN

The article is an attempt to look at Jesus' prayer as a common spiritual heritage of all Christians, including the Polish and the Ukrainian, and at the same time a synthesis of the current thoughts on this prayer tradition, which is one of the oldest forms of Christian contemplative prayer. It originates from the Holy Scriptures and meditations of the Word of God, it was practiced and developed by the Desert Fathers, Fathers of the Church, monks, clergy and laity, above all in the Churches of the Christian East. Today, the most widespread is in the Orthodox and Greek Catholic Church, but for many years has been experiencing a kind of revival in the Catholic Church. The article presents the teaching of the Church, its saints and contemporary spiritual masters on this subject.

Key words: Jesus' prayer, Desert Fathers, Fathers of the Church, the Christian East, hezychazm, contemplation, common spiritual heritage.

zgłoszenie artykułu: 3.04.2019

przyjęcie artykułu do druku: 1.07.2019

Albert NOWACKI¹

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2418-0574>

Przestrzenie *sacrum* w „trylogii wołyńskiej” Wołodymyra Łysa

Współczesna literatura ukraińska nieustannie udowadnia, że stanowi integralną część światowego procesu historycznoliterackiego. Z łatwością przyswaja sobie najnowsze tendencje literatury światowej, adaptując je do własnych potrzeb, kontekstów i uwarunkowań. Początek XXI wieku przyniósł niezwykle ożywienie w literaturze naszego wschodniego sąsiada, które zaowocowało pojawieniem nowych nazwisk, jak chociażby Sofija Andruchowycz, Ołeksij Czupa, Lubko Daszwar, Lubko Deresz, Anatolij Dnistrowyj, Natalka Dolak, Irena Karpa, Wołodymyr Łys, Andrij Kokotiucha, Pawło Korobczuk, Dara Kornij, Bohdan Kołomijczuk, Żanna Kujawa, Switłana Powalajewa, Iren Rozdobud’ko, Natalka Śniadanko, Serhij Uszkałow, Pawło Wolwacz, Serhij Żadan i wielu innych, którzy dołączyli do takich klasyków najnowszej literatury ukraińskiej, jak Jurij Andruchowycz, Ołeksandr Irwaneć, Jurij Izdryk, Lina Kostenko, Łeś Poderwjanski, Taras Prochaśko, Wałerij Szewczuk, Wasyl Szklar, Jurij Wynnyczuk czy Oksana Zabużko. W swoich utworach młodzi pisarze ukraińscy poświęcają wiele uwagi recepcji współczesnych zjawisk kulturowych i społeczno-politycznych, próbując w ten sposób oswoić i tłumaczyć nową rzeczywistość swoim odbiorcom. Pojawiają się więc utwory analizujące postradziecką rzeczywistość ukraińską (Żadan, Powalajewa, Śniadanko, Uszkałow)², zagadnienia emigracji zarobkowej (Natalka Dolak)³, a także powieści zgłębiające skomplikowane

¹ A. Nowacki – literaturoznawca, dr, adiunkt, Katedra Literatury Ukraińskiej i Białoruskiej, Instytut Filologii Słowiańskiej, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, anowacki@kul.lublin.pl

² S. Żadan, *Anarchy in the UKR*, Harkiv 2005; Idem, *Vorošilovgrad*, Harkiv 2010; S. Povalâeva, *Eksgumaciâ mista*, Harkiv 2007; S. Uśkalov, *BŹD*, Harkiv 2013; N. Snâdanko, *Kolekciâ pristrastej, abo prigodi molodoï Ukraïnki*, Harkiv 2008.

³ N. Dolâk, *Gastarbajterki*, Harkiv 2012; Idem, *Zaplakana Ėvropa*, Harkiv 2013.

meandry historii ukraińskiej w kontekście europejskim (Zabużko, Kostenko)⁴. Warto podkreślić, iż próby analizy ukraińskiej rzeczywistości w kontekście historycznym podejmuje się m.in. Wołodymyr Łys.

Mieszkający w Łucku Łys to obecnie jeden z najbardziej rozpoznawanych i chętnie czytanych pisarzy ukraińskich, o czym wymownie świadczy liczba nagród przyznanych za działalność literacką, w tym czterokrotne uhonorowanie w prestiżowym konkursie literackim „Koronacja Słowa”. Swoją popularność zawdzięcza m.in. wykorzystywaniu w swojej twórczości takich gatunków literackich, jak chociażby saga rodzinna czy powieść historyczna oraz sposobem konstruowania bohaterów, kreując je na postaciach oryginalne, autentyczne, a przez to niezwykle wiarygodne. Niezwykle trafnie ujął to Wiktor Werbycz pisząc, że Łys to „postać absolutnie unikalna, znająca nie tylko tajemnice pogody i polityki, lecz także tajemnice ludzkiej duszy”⁵.

Sam pisarz niejednokrotnie przyznawał, iż jego bohaterowie wywołują prawdziwe zainteresowanie wśród czytelników ukraińskich, zwłaszcza z innych regionów Ukrainy. Jego zdaniem dzieje się tak, ponieważ inspirację dla jego twórczości stanowią realni ludzie i ich autentyczne historie, które pomimo tego, że wydają się nieprawdopodobne, jednak wydarzyły się na prawdę⁶. Pisarz niejednokrotnie wspominał, że postawił przed sobą zadanie ochrony lokalnego kolorytu Polesia Wołyńskiego, tym bardziej, że unikalnego dialektu tego regionu używają już niemal wyłącznie ludzie starsi. Jak powiada Łys, nadrzędnym zadaniem twórcy jest zachowanie dialektów, lokalnego folkloru, systemu wartości, gdyż tylko tak można pokazać, jak bogatą i różnorodną mozaikę tworzy społeczeństwo ukraińskie⁷. Wspomniane idee realizowane są przede wszystkim w powieściach historycznych, które jednocześnie tworzą konstrukt przypominający sagę rodzinną.

Wymienioną w tytule niniejszego artykułu „Trylogię wołyńską”, będącą czymś na kształt swoistego eposu biograficznego, tworzą trzy powieści Wołodymyra Łysa: *Stulecie Jakuba* (Століття Якова, 2010), *Solo dla Salomei* (Соло для Соломії, 2013) oraz *Pani Młynyszczka* (Діва Млинуща, 2016). Wszystkie trzy utwory opowiadają historię leżącej nieopodal Lubomla poleskiej wioski Zgorany (ukr. Згорани, w powieści występującej pod nazwą Zahorany lub – jak chce pisarz – Zahoreny.

⁴ O. Zabużko, *Muzej pokinutih sekretiv*, Kiïv 2012; L. Kostenko, *Zapiski ukrains'kogo samašedšogo*, Kiïv 2011.

⁵ V. Verbič, Volodimir Lis: *Same takou povinna buti literatura*, [strona www:] Molodiżnij portal Volini, <http://molod.in.ua/2010/10/30/volodymyr-lys-same-takou-povynna-buty-spravzhnya-literatura/> [10.04.2018]. Wspominając o tajemnicach pogody Werbycz miał na myśli publikowane na łamach prasy prognozy pogody Łysa, które tworzył przede wszystkim w oparciu o gruntowną znajomość bogatego folkloru ukraińskiego. Co ciekawe, większość z jego prognoz ma dużą sprawdzalność. Niektóre z tych tekstów ukazały się następnie w odrębnej publikacji, zob. V. Lis, *Taêmna kuhná pogodi: Kniga narodnogo sinoptika. Povist'-ese*, Luc'k 2008.

⁶ Spotkanie autorskie Wołodymyra Łysa w ramach VIII Wieczoru z literaturą ukraińską w Lublinie, 5 grudnia 2017 roku.

⁷ Z rozmowy z Wołodymyrem Łysem 5 grudnia 2017 r.

Obecnie: obwód wołyński) oraz losy jej mieszkańców na przestrzeni od początku XIX do początku XXI wieku. Jak wspomina autor, „починається в 1804 році, з першого рекрутського набору, який був проведений в моєму селі (...). У цій книжці є багато реальних історій. Я навіть двом героям залишив такі самі імена, як вони мали. В той же час, тут багато авторської фантазії”⁸. Pierwszy z utworów, jaki notabene niemal od razu wywołał pozytywne reakcje krytyków literackich⁹, opowiada dzieje Jakuba Mecha, mieszkańca jednej z ukraińskich wsi na Polesiu, który w ciągu niemal stu lat swego długiego życia stał się częścią historii pięciu państw – imperium rosyjskiego, Ukraińskiej Republiki Narodowej, Polski, hitlerowskich Niemiec, Związku Radzieckiego i wreszcie – wolnej Ukrainy¹⁰. Drugi z nich to również historia XX wieku, ale tym razem widziana oczyma kobiety, Salomei Roszczuk, również mieszkanki wspomnianej wioski¹¹. Warto zauważyć, że powieść ta stanowi coś na kształt biografii bohaterki, a wiele z przedstawionych w niej wydarzeń miało miejsce w rzeczywistości, gdyż jak twierdzi Łys, jest to utwór na wpół dokumentalny¹². Przestrzeń czasowa ostatniej „części” „sagi wołyńskiej”

⁸ D. Kučerenco, *6 novih knižok dlâ borot'bi z osinn'ou depressiëu*, [strona www:] Drug čitača, <https://vsiknygy.net.ua/neformat/46984/> [12.03.2018].

⁹ O. Zabužko, *Napravdu dobra knižka* [w:] V. Lis, *Stolitâ Ākova*, Xarkiv 2013, s. 5; Ė. Baran, *Apostol's'ka samota Ākova...*, [strona www:] Siveršina. Vseukraïns'kij nezaležnij medijnij prostir, <http://siver.com.ua/forum/62-469-1> [20.04.2018].

¹⁰ Wspomniana powieść doczekała się już kilku ciekawych opracowań badawczych, np.: A. Matusiak, „Stulecie Jakuba” *Wołodymyra Łysa jako literackie świadectwo ukraińskiej posttotalitarnej traumy*, „Przegląd Rusycystyczny” nr 3, 2018, s. 12-35; L. Goletiani, *Growing Old to Remember. The „Final Questions” of a Hundred-Year-Old Ukrainian Villager* [w:] *Aging in Slavic Literatures. Essays in Literary Gerontology*, red. D. Gramshammer-Hohl, Bielefeld 2017, s. 37-64; Ā. Poliśuk, *Stolitâ pričetnosti*, [strona www:] „LitAkcent”, <http://litakcent.com/2011/05/06/stolitja-prychetnosti/> [20.03.2018]; A. Sokolova, *Etnomental'ni konstantiportreta poliśuka v hudožn'omu prostori romanu Volodimira Lisa “Stolitâ Ākova”* [w:] „Slovo i čas”, nr 12, 2017, s. 28-33; N. Gorbač, *Moral'na imperativnist' epigrafiv u romanі V. Lisa “Stolitâ Ākova”* [w:] „Aktual'ni problemi slov'âns'koï filologii”. Seriâ: lingvistika i literaturoznavstvo, 2012, s. 183-191; Ī. Levčuk, *Antroponimiâ romanu Volodimira Lisa “Stolitâ Ākova”* [w:] „Naukovij visnik Shidnoëvropejs'kogo nacional'nogo universitetu im. Lesi Ukraïнки”, Filologični nauki. Movoznavstvo, nr 22, 2013, s. 69-74; Ū. Pan'ko, *Antropocentrizm âk risa hudožn'ogo tvorv v romanі V. Lisa “Stolitâ Ākova”* [w:] *Materiali Ī Vseukraïns'koï naukovy-praktičnoï internet-konferenciï dlâ studentiv, aspirantiv ta molodih učenih “Aktual'ni problemi slov'âns'koï filologii”*, Zaporizžâ 2015, s. 20-23.

¹¹ Zob. np.: O. Bakširova, *Literaturna tradiciâ âk osnova modelüvannâ hudožn'ogo svitu v romanistič Volodimira Lisa (na materiali tvorv “Solo dlâ Solomir”)*, [strona www:] „Sinopsis: tekst, kontekst, media”, nr 3 (15), 2016, <http://synopsis.kubg.edu.ua/index.php/synopsis/issue/view/19> [15.07.2018]; Idem, *Feminne pročitanâ istoriï v sučasnij ukrains'kij romanistič: demifologizaciâ i poetika povsâkdenного* [w:] „Science and Education a New Dimension. Philology” nr 16, 2018, s. 15-19; T. Hom'âk, *Žinka na vistrî istoriï (za romanom Volodimira Lisa “Solo dlâ Solomir”)* [w:] „Visnik Zaporiz'kogo nacional'nogo universitetu ” nr 1, 2014, s. 110-117.

¹² Ė. Kovalevs'ka, *Volodimir Lis: žinoči obrazi meni cikaviši*, [strona www:] BBC Ukraïna, https://www.bbc.com/ukrainian/entertainment/2013/11/131125_book_2013_interview_lys_ek [23.03.2018].

jest o wiele szersza, sięga bowiem aż do roku 1804 i przedstawia dwustuletnią historię nadzwyczajnie rozgałęzionego rodu Tereszczuków. Utwór spinają dwa wydarzenia – trzykrotne ukazanie się białej zjawy Pani Młynyszczka oraz znaleziona przez protoplastę rodu w Paryżu XVII-wieczna mapa Zahoran, która następnie raz jeszcze wypływa pod koniec powieści¹³.

W każdym ze wspomnianych utworów dość wyraźnie wyłania się tendencja „do mitologizacji oraz sakralizacji przestrzeni, z poleską wsią stanowiącą centrum wszechświata stworzonego przez ukraińskiego pisarza. Zanim jednak przejdziemy do właściwej analizy wspomnianych tekstów, spróbujmy najpierw sprecyzować kilka pojęć, które będziemy wykorzystać podczas naszych rozważań.

Badania nad fenomenem *sacrum* w literaturze mają już dość długą tradycję, sięgają bowiem mniej więcej połowy XX wieku. W nurt myśli europejskiej pojęcie „*sacrum*” jako określenie wszystkiego, co religijne, wprowadził badacz rumuńskiego pochodzenia Mircea Eliade¹⁴, który stosując opozycję *sacrum* – *profanum* z niej właśnie uczynił narzędzie do badania danej rzeczywistości. Stefan Sawicki podkreśla, że *sacrum* „jest często uważane (...) za rzeczywistość wspólną dla wszystkich religii, jest wynikiem szukania podobieństw i zbieżności. Treść tego pojęcia jest więc uboga i niezbyt jasna, silnie związana ze zjawiskami religii pierwotnych, sprowadzająca się ostatecznie do przeżycia bliżej nie określonej tajemnicy”¹⁵. Rozwijając to zagadnienie autorzy odnośnego hasła w *Encyklopedii katolickiej* stwierdzają, że *sacrum* to podstawowa kategoria religijna, którą można odnieść zarówno do sfery religijnej (tzn. teologicznej), jak też do sfery religioznawczej¹⁶. Karl Rahner i Herbert Vorgrimler w swym *Małym słowniku teologicznym* dodają że *sacrum* jako pojęcie religijne jest odmiennie pojmowane w filozofii, inaczej w teologii biblijnej i dogmatycznej, jeszcze inaczej w religioznawstwie, gdzie termin ów po prostu oznacza wszystko, czemu człowiek oddaje cześć¹⁷.

W naszych rozważaniach będziemy zatem wykorzystywać religioznawcze wyznaczenie terminu *sacrum* rozumianego jako wyodrębniona ze sfery codzienności „sfera świętości”, bez odniesienia do aspektów moralności¹⁸. Nie będzie dla nas istotne, czy *sacrum* stanowi rzeczywistość obiektywną, czy też jest wewnętrznym przedmiotem przeżycia religijnego, ważne jest, że w analizowanych utworach literackich występuje ono jako wartość sakralna dla człowieka¹⁹.

¹³ Zob. np.: O. Nesterčuk, *Slovotvir variantiv imen romanu V. Lisa "Diva Mliniša"* [w:] „Naukovi zapiski Ternopil's'kogo nacional'nogo pedagogičnogo universitetu im. Volodimira Gnatūka”, Seriā Movoznavstvo, nr 1, 2017, s. 220-223; I. Rodionova, *Mifologično-ritual'na struktura romanu Volodimira Lisa "Diva Mliniša"*, [strona www:] „Tekst. Kontekst. Intertekst. Naukovij elektronnij žurnal”, nr 3, 2018, [http://text-intertext.in.ua/pdf/n01\(03\)2018/rodionova_inna_03_2018.pdf](http://text-intertext.in.ua/pdf/n01(03)2018/rodionova_inna_03_2018.pdf) [15.03.2019].

¹⁴ Zob. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Łódź 1999.

¹⁵ S. Sawicki, *Sacrum w literaturze* [w:] „Roczniki Humanistyczne”, z. 1, t. XXVIII, 1980, s. 13.

¹⁶ *Sacrum* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. XVII: REPUBLIKA-SERBIA, Lublin 2012, s. 827.

¹⁷ K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1996, s. 542.

¹⁸ *Sacrum* [w:] *Encyklopedia katolicka*..., s. 827.

¹⁹ Por. S. Sawicki, *Sacrum w literaturze*..., s. 14.

Ksiądz Józef Tischner twierdził, iż *sacrum* to „wartość, na którą składa się po pierwsze tajemnica, po drugie fascynacja, a po trzecie trwoga, natomiast sama idea *sacrum* nie zawiera jeszcze wartościowania: dobre – złe. *Sacrum* jest tylko wartością estetyczną (...)”²⁰. Porządkując rozważane tutaj zagadnienie dokonał on istotnego – naszym zdaniem – rozróżnienia na *sacrum* i *sacrum* chrześcijańskie, czyli *sanctum*, będące przejawem dobra i świętości²¹. Tak określony termin badawczy postaramy się zastosować podczas analizy interesujących nas powieści Wołodymyra Łysa.

Stefan Sawicki podkreślał, że próba docierania do tzw. problematyki ogólnego sensu badanego utworu daje szerokie możliwości, pozwala bowiem na odnalezienie zawartego tam przesłania dla odbiorcy²². We wszystkich trzech powieściach ukraińskiego pisarza, już tylko przy pobieżnym spojrzeniu, na pierwszy plan wysuwa się pragnienie sakralizacji przestrzeni stanowiącej „małą ojczyznę” ich bohaterów. Zwerbowanego do carskiej armii Panasa Tereszczuka podczas całych dwudziestu pięciu lat służby wojskowej w chęci do życia utrzymuje tylko wspomnienie o rodzinnych Młynyszczach. Kiedy po pokonaniu armii napoleońskiej znalazł się w Paryżu, przez przypadek podsłuchiwał rozmowę oficerów o kupionej gdzieś okazji – mapie, która okazała się być cudzoziemską mapą jego rodzinnej wsi. Wykupił ją od jednego z nich z półroczny żołd, bo przypominała mu o jego rodzinnym domu:

Уже за казармою Панас розгорнув свій скарб. Чужі букви, а він і своїх не знав. Ну, цяя, вроді знакома. То, певно, «М», «ми» кажуть, отже, направду Млинище, а то Мережка, по чужому написана. Али й ніби по-їхньому. І тонка цівка річки, мов жилка на руці... (...) І раптом відчув – цей шматок, карта, ци як там, наче почала гріти його долоні, тулитися до них і тоже... тоже зігріти неї проситься... Ніби живе, далеке Млинище тулилося до його рук, не знати, як стало маленьке, мовби сліпе кошеня, що ще не знає світу, а вже просить у нього захистку...²³.

Przez wszystkie pozostałe lata protagonista będzie nosił mapę w uszytej specjalnie do tego celu, umieszczonej na ciele torebce, aby jego rodzinna wieś zawsze pozostawała blisko. O domu przypominają mu mijane po drodze elementy przyrody, a nawet widziane w Kubaniu naczynia użytku domowego, które swym wyglądem przypominają czarnego ptaka – „боцюна, такі гніздилися в їхніх поліських лісах”²⁴.

Jurij Łotman wskazywał na duże znaczenie przestrzeni, stanowiącej część semantyczną dzieła literackiego. Uważał on, iż struktura przestrzeni wpływa na sens

²⁰ A. Michnik, J. Tischner, J. Żakowski, *Między Panem a Plebanem*, Kraków 1995, s. 502.

²¹ Zob. *Ibidem*, s. 503-504.

²² Zob. S. Sawicki, *Sacrum w badaniach literatury* [w:] Idem, *Wartość – Sacrum – Norwid. Studia i szkice aksjologiczno-literackie*, Lublin 1994, s. 96.

²³ V. Lis, *Diva Mliniša*, Harkiv 2016, s. 62.

²⁴ *Ibidem*, s. 63.

i wymowę utworu, pomaga bowiem ustalić punkty odniesienia i w ten właśnie sposób może oddziaływać na sposób odczytania tekstu²⁵. We wszystkich częściach „sagi wołyńskiej” przestrzeń geograficzną wyznaczają granice Europy, jednak przestrzeń mentalna, sakralna, ogranicza się tylko do Polesia, albo do Zahoran z wszystkimi jej przysiółkami, dokąd tak czy inaczej każdy z bohaterów wraca po długiej wędrówce. Tam oczekuje na śmierć stuletni Jakub Mech ze *Stu lat Jakuba*, tam wraca po długiej tułaczce Panas Tereszczuk z *Pani Młynyszczu*, tam też upływa życie tytułowej Salomei. Dzieje się tak, ponieważ jak wyjaśnia Stefania Andrusiów – „przestrzeń i czas – to uniwersalne kategorie za pomocą których człowiek (ludzkość) zadomawia się w świecie, opisuje – wyjaśnia – przyswaja świat swojej egzystencji, wpisując siebie w niego – tworzy całościową mapę”²⁶. Tytułem uzupełnienia powyższej konstatacji warto w tym miejscu przytoczyć także stwierdzenie Beaty Siwek, że elementy przyrody zamieszkiwanego świata mają wpływ na mentalność i duchowość jego mieszkańców²⁷. Nie dziwi więc, że literaccy bohaterowie Łysa najlepiej czują się na swoim Wołyniu, czyli przestrzeni, którą sobie oswoili i z którą współlistnieją.

Sakralizację przestrzeni małej ojczyzny oraz jej szczególne znaczenie dla zakorzenionego w niej człowieka doskonale ilustruje znamienity fragment powieści *Pani Młynyszczu*: jeszcze podczas służby wojskowej Panas Tereszczuk poznał egzotyczną piękność, Czerkieskę o imieniu Asmine, w której się zakochał, zresztą z wzajemnością, i z którą obdarzyła go synem. Aby być razem, zarówno Panas, jak i dziewczyna musieli wyrzec się części siebie. Bohater postanowił zrezygnować z powrotu w stronę rodziny, a młoda Czerkieska zerwała kontakty z rodziną, która wyrzekła się jej z powodu pokochania „niewiernego”. Jednakże po pewnym czasie oboje zrozumieli, że nie mogą żyć bez swojej „świętej” przestrzeni, z której wyszli oraz gdzie się urodzili i wychowali. Jako pierwsza zrozumiała to Asmine, która – odrzucając propozycję Panasa, aby osiedlić się na Kubaniu – stwierdza:

– Не, ми не останемося (...). Ти тут з нудьги помреш, Паньяс. Твій далекий ліс, у кому рисі живуть, тебе кличе. (...) – Я вже не та Асміне, що до річки приходила. Та Асміне віддала тобі тіло, а душа її так там, у горах, і осталася. Тепер вона й тіло за собою кличе²⁸.

Józef Tischner zwrócił uwagę, że „zachodzi jakieś głębokie pokrewieństwo między wewnętrznym poczuciem wolności, jakie człowiek nosi w duszy, a zewnętrznym

²⁵ Por. J. Łotman, *Problemy przestrzeni artystycznej* [w:] Idem, *Struktura tekstu artystycznego*, Warszawa 1984, s. 312.

²⁶ S. Andrusiów, „Sebe pobačiti âk vlüstri”. *Dešo pro antropologičnu prirodu transkordonnih peremišen'* [w:] *Między Wschodem a Zachodem. Z dziejów kultury pogranicza polsko-wschodniosłowiańskiego*, pod red. W. Kołbuka, A. Nowackiego, L. Puszaka, Lublin 2010, s. 155.

²⁷ B. Siwek, *Ojczyzna duża i mała. Poeci białowieskiego stowarzyszenia „Białowieża” wobec problematyki ojczyźnianej*, Lublin 2004, s. 32.

²⁸ V. Lis, *Diva Mliniša...*, s. 75, 76.

obrazem przestrzeni, w której żyje i działa. Powiedz mi, w jakiej przestrzeni żyjesz, a ja ci powiem, jaką wolnością jesteś wolny. Można to zaobserwować na przykładzie wolności załęcznionej. Kto się lęka, ten buduje kryjówkę. Wynajduje miejsce, na które trudno trafić, otacza je przeszkodami, wznosi płoty, robi zamki do drzwi, zamyka się i... wreszcie jest «u siebie»²⁹. Bohaterom Wołodymyra Łysa prawdziwą wolność daje jedynie ukryta na końcu świata poleska wieś, która stanowi bezpieczną, „świętą” przystań, ten kawałek świata, który otrzymali w prezencie od Boga.

Odniesieniami do Stwórcy napełnione są wszystkie z analizowanych utworów. Autor często sięga po zagadnienia dobra i zła, co jest właściwe dla powieści o problematyce sakralnej w środkowoeuropejskim kręgu kulturowym. W przekonaniu bohaterów analizowanych utworów to Bóg jest tym, który kieruje zarówno światem, jak też i ludzką egzystencją. W trudnej sytuacji życiowej Panas Tereszczuk odnajduje pociechę w stwierdzeniu, że „Мабуть, справді, в Бога все на письменах написано”³⁰. W innej zaś sytuacji Sołomija Tereszczuk – mama tytułowej Salomei – odczuwa lęk przed grzechem. Kobieta postanawia wybrać się do mieszcowskiej znachorki, aby już wcześniej poznać płeć dziecka, którego się spodziewa. Z jednej strony kieruje się zwykłą ludzką chęcią poznania, z drugiej jednak drży ze strachu na myśl, że odważyła się przekroczyć tabu i wejść w posiadanie tajemnicy, którą zna jedynie Bóg. Jeszcze przed udaniem się do znachorki modli się w domu przed obrazem Matki Boskiej:

„Соломія стала на коліна перед образом Божої Матері й попросила простити за те, що зважається на такий гріх – заглєнути туди, куди поки що допускається тико Боже око чи око його Матері.

– Вельми мені кортить знати, Матінко Маріє, – шептала Соломія.

– Вельми кортить, ну несила ще півроку ждати. Прошу ж тебе, подаруй мені дівчинку, дочечку, бо хочу її мати. А за те назву дитинку Марією” (...) ³¹.

Do Boga zwraca się też stary Jakub Mech, który popełnił grzech najcięższy – pozbawił życia inną istotę ludzką, jednak uczynił to, by ratować bliską mu młodą dziewczynę, narkomankę, którą wziął pod opiekę:

„– Господи, прости мене, – сказав Яків. – Прости мене Господи. Я погубив одну неправедну душу, али й порятував одну (...).

«Я знаю, що Ти не простиш, – подумав Яків. – Як, певне, не протистив і те моє колишнє смертовбивство. Я забагато взяв на себе, Господи» (...) ³².

²⁹ J. Tischner, *Krótki przewodnik po życiu*, Kraków 2017, s. 38.

³⁰ V. Lis, *Diva Mliniša...*, s. 84.

³¹ V. Lis, *Solo dlâ Solomiï*, Harkiv 2016, s. 15.

³² V. Lis, *Stolittâ Âkova*, Harkiv 2013, s. 90.

Ukraiński pisarz stara się sięgać głęboko do duszy ludzkiej, do samej istoty człowieczeństwa, wychodząc tym samym naprzeciw ludzkim bólom, tragediom i niepokojom. Przestrzeń sakralna analizowanych utworów rozciąga się nie tylko na „małą ojczyznę” na ziemi, ale także na przyszłą ojczyznę w niebie – tę uświęconą przestrzeń, do której tęsknią i której na końcu ziemskiej wędrówki pragną. Józef Tischner stwierdzał, że współczesna literatura, współczesna kultura ucieka od śmierci, gdyż człowiek „nie tylko nie chce myśleć o śmierci, ale myśli tak, jakby jej nie było”³³. Inaczej rzecz dzieje się u Łysa: jego bohaterzy mają nieustanną świadomość kruchości swego życia, a każde opuszczenie rodzinnej wsi przez jednego z nich poprzedzone jest licznymi rytuałami pożegnalnymi, jakby człowiek odchodząc ze wsi, stawał się jednocześnie martwym. Pisarz przypomina odbiorcy, że człowiek został przez Stwórcę obdarzony nieśmiertelną duszą, która wobec odrzucenia i odtrącenia przez ludzi może być skarbnicą największych tajemnic. Lida, jednak z bohaterów *Solo dla Salomei* mówi:

„Моя душа – птах, який живе в мені, подумала якось Ліда. – Він має гніздо, а може, й виведе там пташенят. Тоді я годуватиму їх словами, віршиками і задачками. Я не покажу те гніздо нікому”³⁴.

Wspomniany już Józef Tischner zauważał, że człowiek musi stawić czoło własnej śmierci. Zapytywał więc: „Ale co to znaczy: rozwiązać problem własnej śmierci? Znaczy: zaryzykować. Zaryzykować życie, aby wznieść się ponad śmierć”³⁵. Bohaterowie Łysa nie boją się położyć swego życia na szali. Tytułowy Jakub odważa się narazić swoje życie w obronie Olenki tylko dlatego, że już wcześniej pogodził się ze śmiercią, że żyje z nią nieustannie, mało tego – wyczekuje, jak najlepszej przyjaciółki: „Кликав смерть і знав, що не докличеться, а якщо й прителюються стара карга, то днів за два-три. А стильки чекати не міг”³⁶. Autor ułatwia swoim postaciom łączenie życia ziemskiego z nieodłącznym życiem duchownym poprzez przypominanie o istnieniu Nieba oraz podejmowanie prób „oswajania” tej Boskiej przestrzeni. Warto w tym miejscu przytoczyć rozmowę małej Sołomiji z miejscowym księdzem, ojcem Andronijem, który o niebie mówił w ten sposób:

„– Найбездонніше і найзріліше небо буває восени (...).
– Хіба небо буває зрілим? – спитала тоді Соломійка.
– Авжеж, – сказав батюшка трохи сумовито. – Навесні небо зовсім інше. Як і літом, і зимою. У нього, як і в людей – чотири пори

³³ J. Tischner, *Krótki przewodnik po życiu...*, s. 170.

³⁴ V. Lis, *Solo dla Solomii...*, s. 185.

³⁵ J. Tischner, *Krótki przewodnik po życiu...*, s. 172.

³⁶ V. Lis, *Stolittá Ákova...*, s. 90.

року, тільки в людини раз в житті – і весна, й літо, й осінь, і зима. А в неба – щороку зима. Небо проживає всі наші літа і всі життя”³⁷.

Mircea Eliade zwrócił uwagę, że dla człowieka religijnego przestrzeń nie jest homogeniczna, zawiera bowiem zerwania i szczeliny, części różniące się od innych jakościowo³⁸. Takim elementem wyróżniającym się na tle przestrzeni *sacrum* w rozważanych powieściach ukraińskiego pisarza jest niewątpliwie zjawą, Biała Dama ze wsi Młynyszcz. Właściwie niewiele o niej wiadomo. Dzięki opowieściom starej Justyny, matki Panasa Tereszczuka, odbiorca dowiaduje się jedynie, że to Pani Młynyszcz, opiekunka wsi i jej mieszkańców, zjawą, która ukazuje się tylko raz na sto lat:

„(...) То колись дівчина, яку багач сватав з міста, а вона ни схотіла, коли силоміць пробував до себе забрати. Вирвалася й до лісу втекла... Думали, мо’ втопилася ци вовки задерли... Тико ж тіла ни найшли... Ну й являється чес до чесу... Коли порятувати когось хоче”³⁹.

Legenda o Białej Damie, którą pisarzowi opowiadała jego babka, tworzy mistyczną nić utworu *Solo dla Salomei*. Zjawą ukazuje się bohaterom dokładnie wtedy, kiedy ich życie znajduje się w jakimś przełomowym i decydującym momencie. W analizowanej powieści pojawia się trzykrotnie: raz aby doradzić, raz aby uratować, i raz aby ukarać. Jak przekonuje sam pisarz, obraz Pani Młynyszcz jest personalizacją, mitycznym obrazem sumienia i zbiorowej moralności⁴⁰. Mieszkańcy wsi mają do niej zaufanie, podporządkowują się jej decyzjom, a po każdym jej pojawieniu się oczekują daleko idących zmian.

Tajemniczy związek dobra i zła, grzechu i świętości są cechą charakterystyczną „sagi wołyńskiej” Wołodymyra Łysa. Autor sakralizuje w niej Polesie oraz jedną z jego wsi wraz z licznymi przysiółkami. Tworzy specyficzny świat, gdzie człowiek żyje z Bogiem, wyczuwając Go niemal fizycznie. Stefan Sawicki zauważył, że dzięki związkom z religią można czasem zauważyć pojawianie nowych jakościowo struktur, na przykład symboli religijnych utrwalonych w literaturze dzięki tradycji⁴¹. Taką strukturą może być chociażby wspomniana Biała Dama chroniąca mieszkańców swojej wsi, znajdująca się w przestrzeni pomiędzy wiarą w istoty nadprzyrodzone, a wiarą w Boga, jednak niechybnie tworząca kolejną przestrzeń *sacrum* w jednej z omawianych powieści. Podobnym elementem jest także

³⁷ V. Lis, *Solo dla Solomiï...*, s. 68-69.

³⁸ M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, Warszawa 1999, s. 15.

³⁹ V. Lis, *Diva Mliniša...*, s. 22.

⁴⁰ Spotkanie autorskie Wołodymyra Łysa w ramach VIII Wieczoru z literaturą ukraińską w Lublinie, 5 grudnia 2017 roku.

⁴¹ Por. S. Sawicki, *Sacrum w badaniach literatury...*, s. 98.

wykorzystywany w utworze język bohaterów, czyli dialekt zachodniopoleski. Autor dokonuje sakralizacji tego języka zapewne dlatego, że ma świadomość jego powolnego odchodzenia, a przecież ten właśnie język stanowi dlań kwintesencję specyfiki Polesia Wołyńskiego. Powieści Wołodymyry Łysa to nie tylko proste melodramatyczne historie, to także próba zagłębienia się w świat wewnętrzny współczesnego Ukraińca, a także zaproszenie do podjęcia wysiłku zrozumienia, jak na prawdę wygląda system wartości ogólnoludzkich we współczesnym świecie.

LITERATURA

- Bakširova O., *Femînne pročitannâ istoriï v sučasnij ukrain's'kij romanistici: demifologizaciâ i poetika povsâkdenного* [w:] „Science and Education a New Dimension. Philology”, nr 16, 2018, s. 15-19.
- Bakširova O., *Literaturna tradiciâ âk osnova modelûvannâ hudožn'ogo svîtu v romanistici Volodimira Lisa (na materialî tvorû “Solo dlâ Solomîi”)*, [strona www:] „Sinopsis: tekst, kontekst, media”, nr 3 (15), 2016, <http://synopsis.kubg.edu.ua/index.php/synopsis/issue/view/19> [15.07.2018].
- Baran Ê., *Apostol's'ka samota Âkova...*, [strona www:] Sîveršîna. Vseukrain's'kij nezaležnij medijnij prostîr, <http://siver.com.ua/forum/62-469-1> [20.04.2018].
- Eliade M., *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, Warszawa 1999.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Łódź 1999.
- Encyklopedia katolicka*, t. XVII: REPUBLIKA-SERBIA, Lublin 2012.
- Goletiani L., *Growing Old to Remember. The „Final Questions” of a Hundred-Year-Old Ukrainian Villager* [w:] *Aging in Slavic Literatures. Essays in Literary Gerontology*, red. D. Gramshammer-Hohl, Bielefeld 2017, s. 37-64.
- Gorbač N., *Moral'na imperativništ' epîgrafiv u romanî V. Lisa “Stolittâ Âkova”* [w:] „Aktual'ni problemi slov'âns'koï filologii”. Serîâ: lingvistika i literaturoznavstvo 2012, s. 183-19.
- Hom'âk T., *Žînka na vîstrî istoriï (za romanom Volodimira Lisa “Solo dlâ Solomîi”)* [w:] „Visnik Zaporiz'kogo nacional'nogo unîversitetu”, nr 1, 2014, s. 110-117.
- Kovalevs'ka Ê., *Volodimir Lis: žînoči obrazi menî cikaviši*, [strona www:] BBC Ukraîna, https://www.bbc.com/ukrainian/entertainment/2013/11/131125_book_2013_interview_lys_ek [23.03.2018].
- Kučerenko D., *6 novih knižok dlâ borot'bi z osînn'ou depresîeû*, [strona www:] Drug čitača, <https://vsiknygy.net.ua/neformat/46984/> [12.03.2018].
- Levčuk Î., *Antroponimiâ romanu Volodimira Lisa “Stolittâ Âkova”* [w:] „Naukovij visnik Shidnoëvropejs'kogo nacional'nogo unîversitetu im. Lesi Ukraînki”, *Fîlologični nauki. Movoznavstvo*, nr 22, 2013, s. 69-74.
- Lis V., *Dîva Mlinîša*, Harkiv 2016.
- Lis V., *Solo dlâ Solomîi*, Harkiv 2016.
- Lis V., *Taëmna kuhnâ pogodi: Kniga narodnogo sinoptika. Povîst'-ese*, Luc'k 2008.
- Łotman J., *Problemy przestrzeni artystycznej* [w:] Idem, *Struktura tekstu artystycznego*, Warszawa 1984.

- Matusiak A., „*Stulecie Jakuba*” Wołodymyry Łysa jako literackie świadectwo ukraińskiej posttotalitarnej traumy, „Przegląd Rusycystyczny”, nr 3, 2018, s. 12-35.
- Michnik A., Tischner J., Żakowski J., *Między Panem a Plebanem*, Kraków 1995.
- Nesterčuk O., *Slovotvîr variantiv imen romanu V. Lisa “Dîva Mliniša”* [w:] „Naukovi zapiski Ternopil's'kogo nacional'nogo pedagogičnogo unîversitetu im. Volodimira Gnatûka”, Seriâ Movoznavstvo, nr 1, 2017, s. 220-223.
- Pan'ko Ū., *Antropocentrizm âk risa hudožn'ogo tvorû v romanî V. Lisa “Stolittâ Âkova”* [w:] *Materiali Ĩ Vseukraïns'koï naukovo-praktičnoï internet-konferencii dlâ studentiv, aspirantiv ta molodih učenih “Aktual'ni problemi slov'âns'koï filologii”*, Zaporizžâ 2015, s. 20-23.
- Polišuk Â., *Stolittâ pričetnosti*, [strona www:] „LitAkcent”, <http://litakcent.com/2011/05/06/stolittja-prychetnosti/> [20.03.2018].
- Rahner K., Vorglimler H., *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1996.
- Rodionova Ĩ., *Mifologično-ritual'na struktura romanu Volodimira Lisa “Dîva Mliniša”*, [strona www:] „Tekst. Kontekst. Ĩntertekst. Naukovij elektronnij žurnal”, nr 3, 2018, [http://text-intertext.in.ua/pdf/n01\(03\)2018/rodionova_inna_03_2018.pdf](http://text-intertext.in.ua/pdf/n01(03)2018/rodionova_inna_03_2018.pdf) [15.03.2019].
- S. Andrusiv, „*Sebe pobačiti âk vlûstri*”. *Dešo pro antropologičnu prirodu transkordonnih peremîšen'* [w:] *Między Wschodem a Zachodem. Z dziejów kultury pogranicza polsko-wchodniosłowiańskiego*, pod red. W. Kołbuka, A. Nowackiego, L. Puszaka, Lublin 2010, s. 155-168.
- Sawicki S., *Poetyka. Interpretacja. Sacrum*, Warszawa 1981.
- Sawicki S., *Sacrum w badaniach literatury* [w:] Idem, *Wartość – Sacrum – Norwid. Studia i szkice aksjologiczno-literackie*, Lublin 1994, s. 95-103.
- Sawicki S., *Sacrum w literaturze* [w:] „Roczniki Humanistyczne”, z. 1, t. XXVIII, 1980, s. 13-26.
- Siwek B., *Ojczyzna duża i mała. Poeci białowieskiego stowarzyszenia „Białowieża” wobec problematyki ojczyźnianej*, Lublin 2004.
- Sokolova A., *Etnomental'nî konstanti portreta polišuka v hudožn'omu prostori romanu Volodimira Lisa “Stolittâ Âkova”* [w:] „Slovo i čas”, nr 12, 2017, s. 28-33.
- Tischner J., *Krótki przewodnik po życiu*, Kraków 2017.
- V. Lis, *Stolittâ Âkova*, Harkiv 2013.
- Verbič V., *Volodimir Lis: Same takou povinna buti literatura*, [strona www:] Molodižnij portal Volini, <http://molod.in.ua/2010/10/30/volodymyr-lys-same-takou-povynna-buty-spravzhnya-literatura/> [10.04.2018].
- Zabužko O., *Napravdu dobra knižka* [w:] V. Lis, *Stolittâ Âkova*, Xarkiv 2013, s. 5-6.

Niniejszy artykuł poświęcono kwestii funkcjonowania przestrzeni *sacrum* w prozie współczesnego pisarza ukraińskiego, Wołodymyry Łysa. Podstawę dla niniejszych analiz stanowią trzy powieści, tworzące „trylogię wołyńską” (*Stulecie Jakuba*, *Solo dla Solomiji*, *Pani Młynyszczka*). Przeprowadzone analizy wspomnianych utworów pozwalają stwierdzić, że ten twórca dość często odnosi się do kategorii świętości, którą w umowny sposób można podzielić na kilka przestrzeni. Jedną z nich jest niewątpliwie sakralizacja Wołynia jako „małej ojczyzny” jego mieszkańców, lecz analizy ujawniły także wykorzystywanie legend, wierzeń ludowych oraz częste odnoszenie się do tradycji religijnej i wiary w Boga. Można

powiedzieć, że tajemniczy związek dobra i zła, grzechu i świętości są cechą charakterystyczną całej „sagi wołyńskiej” Wołodymyry Łysa, która tworzy specyficzny świat, gdzie człowiek żyje z Bogiem, wyczuwając Go niemal fizycznie.

Słowa kluczowe: Polesie, mała ojczyzna, sacrum, sanctum, Wołodymyr Łys, tradycja.

SPACES OF THE SACRED IN “VOLYN TRILOGY” BY VOLODYMYR ŁYS

This paper is devoted to the problems of the sacred space in the prose of one of the contemporary Ukrainian writers Volodymyr Lys. The basis for these analyses are three novels that form the co called “Volhynia trilogy” (*Jacob’s Century*, *Solo for Solomiya*, and *Virgo of Mlynshche*). The analyses of the above-mentioned works allow us to conclude that the writer quite often refers to functioning of category of sanctity which can be divided in a conventional way into several spaces. One of them is undoubtedly the sacralization of Volyn as a “small homeland” of its inhabitants, but the analysis also revealed the use of legends, folk beliefs and frequent references to religious tradition and the belief in God. It can be said that the mysterious relationship between the good and the evil, sin and sanctity is a characteristic feature of Volodymyr Łys’ “Volhynia Saga,” which creates a specific world where man lives with the God, sensing Him almost physically.

Key words: Polesia, little homeland, sacrum, sanctum, Volodymyr Lys, tradition.

zgłoszenie artykułu: 3.04.2019

przyjęcie artykułu do druku: 1.07.2019

Marta ZAMBRZYCKA¹

Uniwersytet Warszawski

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-2123-8531>

Paulina OLECHOWSKA²

Uniwersytet Warszawski

ORCID <https://orcid.org/0000-0003-1375-8921>

Świat po katastrofie. Motywy postczarnobylskie w powieści *Очамумря Олександра Ірванца* i w dramacie *Na początku i na końcu czasów* Pawła Arje

Katastrofa w Czarnobylu odegrała kluczową rolę w rozwoju współczesnej ukraińskiej literatury i kultury. Czarnobyl bardzo szybko zaczął funkcjonować jako uniwersalna metafora wykraczająca daleko poza dziedzinę ekologii i obejmująca kontekst kulturowy i polityczny. W ukraińskim dyskursie polityczno-społecznym pojawiło się pojęcie „duchowego Czarnobyla” a w świadomości Ukraińców już około półtora roku po katastrofie „dokonał się zwrot: od uświadomienia, że niezbędna jest radykalna zmiana postawy w kwestiach dotyczących ochrony środowiska naturalnego człowieka do postulatów zachowania historycznej pamięci i duchowej jedności z przodkami [oraz] szacunku do własnego języka i tradycji”³. Tematyka czarnobylska stała się istotnym elementem kinematografii i literatury.

¹ Marta Zambrzycka – literaturoznawca, kulturoznawca, dr, adiunkt w Katedrze Ukrainistyki Uniwersytetu Warszawskiego, m.e.zambrzycka@uw.edu.pl

² Paulina Olechowska – literaturoznawca, dr, starszy wykładowca w Katedrze Ukrainistyki Uniwersytetu Warszawskiego, p.olechowska@uw.edu.pl

³ O. Hnatiuk, *Pożegnanie z imperium. Ukraińskie dyskusje o tożsamości*, Lublin, 2003, s. 75.

Pierwsze filmy dokumentalne pojawiają się już w roku katastrofy⁴, a teksty literackie rok po niej.⁵

Przełomowe znaczenie miała katastrofa czarnobylska również dla refleksji nad procesem literackim. Jej znaczenie w kontekście literaturoznawczym przeanalizowała Tamara Hundorowa w dość licznych tekstach⁶. Zdefiniowała ona źródła ukraińskiego postmodernizmu właśnie w katastrofie czarnobylskiej, uznając ją za moment „narodzin na Ukrainie nowej postmodernistycznej świadomości i literatury”⁷. Hundorowa pisała: „Ми живемо в післячорнобильській ситуації, майже в після-апокаліптичному часі, і цей час виявився в Україні періодом народження не лише нової держави, але й нової постмодерної свідомости і нової української літератури.”⁸

Wydaje się, że dziś nie trzeba już przybliżać istoty wprowadzonej przez Hundorową koncepcji „tekstu postczarnobylskiego” czy „postczarnobylskiej biblioteki”, opisaną dokładnie w książce *Післячорнобильська бібліотека. Український літературний постмодернізм* wydanej po raz pierwszy w 2005 roku i uzupełnionej w 2013. Skracając znacznie wywód posłużymy się cytatem, trafnie rekapitulującym główne założenia ukraińskiej literaturoznawczyni, a definiującym tekst czarnobylski jako taki, który

⁴ Pierwszymi filmami dokumentującymi skutki katastrofy elektrowni w Czarnobylu były: *Czarnobyl, kronika ciężkich tygodni* (Чорнобиль. Хроніка важких тижнів) (1986) Wołodymyra Szewczenki; *Czarnobyl, dwa kolory czasu* (Чорнобиль, два кольори часу) Igora Kobrina z 1988 r., oraz film tego samego reżysera *Przebudzenie* (Пробудження) z 1992 r. Roman Serhijenko reżyseruje w latach 1986-1989 trzy serie filmu *Dzwon Czarnobyla* (Дзвін Чорнобиля) oraz *Próg* (Поріг, 1988). Kolejne filmy Serhijenki to: *Zbliżenie do Apokalipsy. Obok Czarnobyla* (Наближення до Апокаліпсису. Чорнобиль поряд, 1990), *Czarnobyl, msza żałobna* (Чорнобиль тризна 1993). Pierwszy pełnometrażowy film fabularny o tematyce czarnobylskiej to *Rozpad* (Розпад) Mychajła Bjelikowa z 1990 r. Fabularyzowaną opowieścią o katastrofie czarnobylskiej elektrowni jest też *Aurora* (Аврора) Oksany Bajrak z 2006. Warto wymienić też film *Ziemia zapomnienia* (Земля Забуття) Miszel Bohanima z 2011.

⁵ Ů. Šerbak, *Čornobil' (dokumental'na povist')* 1987, Ĭ. Drač, *Čornobil's'ka madonna* 1987, V. Āvorivs'kij, *Mariā z polinom u kinci stolittā* 1988; por. K. Jakubowska-Krawczyk, *Zona Czarnobyl* [w:] „Karta Kwartalnik Historyczny”, z. 67, 2010, s. 116-121.

⁶ T. Gundorova, *Pisláčornobil's'ka biblioteka. Ukraïns'kijliteraturnij postmodernizm*, Kiïv 2013; T. Gundorova, *Post-Čornobil': transgresiï katastrofizmu isučasna ukraïns'ka kul'tura* [v:] *Ukraïns'ki transgresiï XX–XXI st. Zvil'niti majbutné vid minulogo? Zvil'niti minule vid majbutнього?*, za red. A. Matusák, Vroclav-L'viv 2012, s. 190-211; T. Gundorova, *Postkolonial'nij roman generacijnoi travmita postkolonial'ne čitannā na shodi Ėvropi* [v:] *Postkolonializm, generaciï, kul'tura*, za red. A. Matusák, T. Gundorova, Kiïv, s. 26-45.

⁷ I. Boruszkowska, *Mapowanie apokalipsy – pustka i ślad czarnobylskiej zony w narracjach poczarnobylskich* [w:] *Po Czarnobylu. Miejsce katastrofy w dyskursie współczesnej humanistyki*, pod red. I. Boruszkowskiej, K. Glinianowicz, A. Grzemskiej, P. Krupy, Kraków 2017, s. 83.

⁸ T. Gundorova, *Pisláčornobil's'ka biblioteka. Ukraïns'kijliteraturnij postmodernizm*, Kiïv 2013, s. 10.

„może [...] odnosić się do awarii i jej skutków symbolicznie, bowiem żadną miarą nie jest poświęcony omawianemu wydarzeniu [tj. samemu wybuchowi elektrowni w Czarnobylu M.Z. P.O.], które wspomniane jest tylko w sposób ukryty, dyskursywny i ideologiczny. Literaturoznawczynie konstatuje, iż cały ukraiński postmodernizm można analizować z punktu widzenia tej katastrofy i mówić o nim jako o wirtualnym tekście postczarnobylskim.”⁹

W niniejszym tekście chcemy odejść od tak szerokiego rozumienia tekstu poczar-nobylskiego i skoncentrować się na utworach, które do katastrofy czarnobylskiej nawiązują w sposób bardziej bezpośredni. Przeanalizujemy dwa utwory: powieść Ołeksandra Irwańca *Очумумря* z 2003 roku i dramat Pawła Arje *Na początku i na końcu czasów*, którego pierwsza publiczna prezentacja odbyła się 23 listopada 2013 roku na lwowskim Festiwalu Dramaturgii Współczesnej „Dramat. UA.”¹⁰. W obu tekstach wybuch atomowy (u Arje ujęty dosłownie, jako wybuch reaktora nr IV w Czarnobylu, u Irwańca w sposób mniej określony – jako jakiś wybuch) stanowi element kluczowy fabuły, mający wpływ na losy bohaterów i kondycję otaczają-cej ich rzeczywistości. Oba teksty nawiązują do konwencji postapokaliptycznej, łączą elementy fantastyczne z katastroficzną wizją rzeczywistości. W obu istotną rolę odgrywa kategoria czasu, zataczającego pętlę. W powieści Irwańca powrót do początków realizuje się przez umiejscowienie fabuły w czasach powtórnego śre-dniowiecza, w tekście Arje poprzez zwrot ku tradycyjnym, folklorystycznym wie-rzeniom i przedindustrialnej wizji świata.

Proza postapokaliptyczna, ujmująca apokalipsę jako katastrofę jednocześnie eko-logiczną, technologiczną, cywilizacyjną, moralną i kulturową zyskała w przestrzeni postkomunistycznej dość dużą popularność. Ciekawymi przykładami takiej litera-tury są rosyjskie powieści, między innymi *Kyś* Tatiany Tołstoj, *Trylogia* Władimira Sorokina, *Kopalnia* Władimira Bałaczana¹¹ czy bijąca rekordy popularności try-logia *Metro 2033/34/35* Dmitrija Głuchowskiego, a także jego powieść *Futu.re*. W Ukrainie również powstają teksty nawiązujące do konwencji postapokaliptycznej i ukazujące futurystyczne obrazy rzeczywistości po katastrofie. 2011 roku ukazała się powieść Jurija Szerbakha *Час смертохристів: Міражі 2077 року*. W roku 2018 pojawił się zbiór opowiadań *Український постапокаліпсис*.¹² Postapokaliptyczna

⁹ M. Mościszko, *Jurij Izdryk i fenomen stanisławowski – postmoderniści czy „spostmoderni-zowana” awangarda?* [w:] „Slavia Orientalis” LXV, 4/2016, s.722.

¹⁰ Por. A. Korzeniowska-Bihun, *Kilka słów o współczesnym dramacie ukraińskim* [w:] *Nowy dramat ukraiński. W oczekiwaniu na Majdan*. Tom 1., wyb., red. i wst. A. Korzeniowska-Bihun i A. Mos-kwin, Warszawa 2015, s. 1.

¹¹ A. Zywert, *Witajcie w piekle (Metro 2033 Dmitrija Głuchowskiego)* [w:] *Fantastyka rosyjska dawniej i dziś*, pod red. A. Polak, Katowice 2013, s. 159-177.

¹² *Ukrains'kij postapokalipsis*, zbirka konkursnih robıt, M. Starževs'ka, Ĩ. Hom'ak, B. Âvir, L. Musihina, A. Stepovik; vstup. sl. Ĩ. Ševčenko, Lipi Kiřv 2018. We współczesnej literaturze

wizja przyszłości w prozie obszaru poradzieckiego łączy się najczęściej z metaforą totalitaryzmu.¹³ Fikcyjne postapokaliptyczne społeczności powracają do jakiejś formy reżimu, narzucającego szereg opresyjnych norm, skierowanych najczęściej na utrzymanie ludzi w stanie ignorancji i niewiedzy. Zagadnienie opresyjnej władzy i różnych form kontroli nad społeczeństwem odgrywa w tych tekstach ważną rolę.

***Очамимря* Aleksandra Irwańca**

Aleksandr Irawneć to poeta, prozaik i autor utworów dramatycznych. W swojej prozie proponuje różne warianty alternatywnych historii, połączone wątkiem postkatastroficznym. Motyw tragicznego w skutkach wybuchu jest kluczowy dla wydanej w 2003 roku powieści *Очамимря. Повість безврем'яних літ*. Już sam tytuł, nawiązujący do kronikarskiego zabytku epoki Rusi Kijowskiej wskazuje, iż ważną rolę odgrywać będą nawiązania do epoki średniowiecza. I rzeczywiście, pojawiają się one zarówno w opisach struktury społeczeństwa (średniowieczny podział władzy, oddający ją w ręce kniazia i drużynników, określenie najniższej warstwy społeczeństwa smerdami), jak i na poziomie struktury fabularnej, opartej na średniowiecznej baśni o Kyryle Kożumiaku uwalniającym lud spod terroru smoka-potwora. Odwołanie staroruskiej baśni i przedstawienie jej w konwencji groteskowej wpisuje powieść Irwańca w tradycję ukraińskiej trawestacji, której korzenie sięgają Iwana Kotlarewskiego.¹⁴

Cały tekst przenika zresztą duch parodii i groteski, właściwy Irwańcowi jeszcze z epoki Bu-Ba-Bu. Śmiech wywołują imiona bohaterów i bóstw (bogini Faka i bóg Fak, księżniczki Kokakola i Pepsikola itp.) a także same postaci tychże bohaterów. Osią fabularną jest quasi-baśniowa historia ogromnej jaszczurki (tytułowej Oczamymry), która swój nieposkromiony apetyt zaspokaja mordując mieszkańców grodu. Kres jej poczynaniom kładzie sprytny Kryjucha (imię bezpośrednio nawiązuje do baśniowego prototypu), zabijając potwora za pomocą podstęp. Sam autor tłumaczy groteskową konwencję powieści poprzez nawiązania do tak zwanego „folkloru czarnobyłskiego”, przedstawiającego katastrofę w konwencji czarnego humoru. W jednym z wywiadów Irawneć mówił:

ukraińskiej apokaliptycznej: por. K. Jakubowska-Krawczyk, S. Zhadan's „Internat” as a tale of wandering – a man and a boy [w:] „Oriens Aliter”, 1, 2019, s. 35-46.

¹³ T. Komarovska, *Totalitarizm kak pričina i posledstvie apokalipsisav romane Margaret Ètvud Oriks i Krejk j povesti Tat'any Tolstoj Kys'* [w:] *W kręgu problemów antropologii literatury. Antropologia przyszłości*, pod red. W. Supy, E. Pańkowskiej, Białystok 2018, s. 85-95.

¹⁴ K. Levkiv, *Oleksandr Irawneć vipravlâe „vadisuspil'sta”* [v:] „Studia Methodologica”, 32, 2011, s. 143.

„Але коли мені кажуть, що не можна сміятися над Чорнобилем ... Вибачте, народ сміявся над Чорнобилем буквально через тиждень після аварії, тоді з'явилися дуже дошкульні народні віршики, частівки».¹⁵

Ów czarny humor i gorzką ironię odnajdziemy zarówno na poziomie fabularnym, w nazwach własnych i w charakterystyce bohaterów jak również w płaszczyźnie językowej, będącej połączeniem surżyka z językiem stylizowanym na dawnoukraiński oraz z chwytami stylistycznymi typowymi dla tradycji folklorystyczno-baśniowej. Zdecydowanie ironiczną wymowę ma umiejscowienie fabuły w realiach charakterystycznych dla czasów Rusi Kijowskiej. Historyczny „Złoty Wiek”, czas rozkwitu państwowości i kultury, epoka chrystianizacji i rozwoju literatury, nieodmienny punkt odniesienia wszelkich ukraińskich narracji tożsamościowych zostaje bowiem w powieści Irwańca zastąpiony obrazami prymitywizmu, zacofania i ciemnoty z typowymi dla prozy postapokaliptycznej motywami upadku wysokorozwiniętej cywilizacji i związanych z nią technologii. Ze szczegółów topograficznych czytelnik dowiadyuje się, iż główne wydarzenia fabularne mają miejsce w Kijowie, a raczej w ruinie, która pozostała po dawnym złotym grodzie. Miasto, określane w powieści po prostu Grodem to zniszczone, spalone zabudowania (dawne świątynie, budynki rządowe). Jednym z niewielu ocalałych z przeszłości zabytków jest ogromny radziecki pomnik Matki-Ojczyzny. Pozostałości sieci komunikacyjnej i elementy dawnej techniki stanowią dla jego mieszkańców zagadkę. Mimo, że Gród znajduje się w stanie opłakanym, uważany jest za miejsce wręcz kwitnące w porównaniu z otaczającą je jeszcze większą ruiną. Przyczyną owego zastraszającego upadku były dwa tajemnicze wybuchy, przypisywane przez półdzikich mieszkańców Kijowa gniewowi bożemu:

„Ото жили собі перві люде і лиха не знали. Та тільки не зауважили вони, що їхній бог уже помер. Не помітили. [...] Ото й були два великих Спалахи, з перервою в дванадцять років, дванадцять місяців, дванадцять тижнів і дванадцять днів. Такий, видати термін божої вагітності, та й то, мабуть, не повний. І світ наш через те ненароджений. То й мусимо у ньому жити, який вже він нам діється.”¹⁶

Choć struktura społeczna przywodzi na myśl epokę średniowiecza, zamieszkujący miasto ludzie przypominają bardziej tych z epoki kamienia łupanego. Nie potrafią czytać ani pisać, nie mają pojęcia o pochodzeniu i przeznaczeniu większości

¹⁵ V. Poturemec', *Liričnij ta ironičnij Oleksandr Īrvanec'*, Seriâ „Sučasniukraińs'ki pis'menniki” Īntelekt-reliz, vip. 24, 2018, s. 11.

¹⁶ O. Īrvanec', *Očamirná. Povist' bezvrem`anih lit*, Kiïv 2003, s. 13-14.

przedmiotów, które pozostały z czasów rozwoju technologicznego, poddają się bezwolnie władzy księcia i kapłanów, gdyż z powodu swej bezgranicznej ignorancji nie są w stanie się bronić. Całkowita niezajomość własnej przeszłości a także bałwochwalcze uwielbienie dla władzy kniazia stanowi dość wymowny komentarz do kondycji postradzieckiego społeczeństwa:

„А внизу за течією ріки Град стоїть. Великий, багатий і славний. Його перві люди ще невідь-коли збудували. Ніхто навіть зі старих, кому 30 літ і більше, сказати не може, коли Град постав за Рікою. Кажуть, ніби він ту вічно стояв. [...] Певно, навіть Кнезь не знає, скільки часу Град наш стоїть. Хоча ні. Кнезь знає все. Він добрий, наш Кнезь, він великий і сильний, він старий і премудрий. Він почти всіх знає, як хто зветься з вільних, що у Граді живуть. А смердів усяких – їх чого ж на ім'я кликати, вони й самі себе на ім'я не завжди знають, до них тільки єйти й говориться.”¹⁷

Bezkrytyczny i bierny stosunek do władzy widać w podejściu mieszkańców miasta do pracy. Co dzień drużynnicy zapędzają ich do morderczej i całkowicie bezsensownej budowy mostu, która za każdym razem kończy się fiaskiem z braku podstawowej wiedzy konstrukcyjnej i architektonicznej. Co prawda obok, na rzece stoją stalowe konstrukcje dawnych mostów, zniszczonych po wybuchach, jednak władca zabronił z nich korzystać, aby nie zawdzięczać nic nieznanym i zaginionym przodkom.¹⁸ To świadome odcięcie się od tradycji i pograżanie w ignorancji skutkuje niewiedzą o podstawowych niegdyś osiągnięciach, takich jak korzystanie z telefonu czy posługiwanie się środkami transportu:

„Онде по всьому Граду колісници стоять металеві, та ніхто не вміє їх урухомити. Кажуть, чарівне слово треба знати, а його перві люди з собою забрали. Висять на стінах домів смішні незрозумілі скриньки з кругленькими рильцями спереду і зі слухавкою збоку. Рилця ті, повідають, перві люди якось крутили скількись там разів, а потім у слухавку говорили, і чути їх було за багато-багато верстов.”¹⁹

Mentalna degeneracja i prymitywizacja owej postkatastroficzej rzeczywistości przejawia się już na poziomie języka, zwłaszcza tego, jakim posługuje się powieściowa elita – książ i drużynnicy – autor wykorzystuje tu surżykiem – „kaleką” wersją języka ukraińskiego, z licznymi wstawkami rosyjskimi. Psychologiczna

¹⁷ *Ibidem*, s. 6.

¹⁸ *Ibidem*, s. 12.

¹⁹ *Ibidem*, s. 13.

i intelektualna miernota opisanej społeczności łączy się z mizérią cielesną a także dysfunkcjami a nawet mutacjami. Sam władca, choć „potężny” z racji pełnionej funkcji, jest posturą raczej mizernej, słabowity i chuderlawy. W tekście pojawiają się też informacje o cielesnych deformacjach, z których najbardziej charakterystycznym przykładem są postaci córek kniazia oraz wzmianki o sporadycznych narodzinach podobnych „potworów”. Dziewczynki są zrosnięte ze sobą od pasa w dół, mają jedną parę nóg, dwa tułowie, dwie głowy i dwie pary rąk. Mają też dwie osobowości oraz dwa oddzielne imiona:

„Кнєзева при пологах померла [...]. Але народила вона, вже помираючи, дитину Кнєзеві. Дитину пізню, довгождану, хоча й незвичайну. Мала дівчинка два тулуби, від пуповини починаючи, дві голови на двох осібних шиях, по парі рук – а при цьому лише одну пару ніг нижче пояса. [...] Вразився Кнєзь дочкою-потворкою, та не відіслав нікуди і втопити також не наказав. Після Спалахів часом такі діти незвичайні де-не де народжуються, і тоді з ними саме так здебільшого чинять. [...] І росте ото (чи ростуть?) дівчина (чи дівчата?) за високим парканом, у величезному домі Кнєзевому. Отримали доньки два імені: одну нарекли Піпсіколою, другу – Кукаколою. Бо дві голови, два обличчя маютьчи, вони й думки, і бажання вже мають роздільні, осібні. От, тільки пересуватися, рухатися обидві дівчинки можуть тільки разом, на спільних ногах.”²⁰

Postaci mutantów i osób znacznie zdeformowanych nawiązują do pojawiających się po wybuchu elektrowni w Czarnobylu, często mocno przesadzonych bądź zupełnie fikcyjnych informacji o patologiach fizycznych, które powstają w skutek promieniowania. Wyobrażenia zmutowanych noworodków, dwugłowych zwierzętach czy ogromnych rozmiarów roślinach weszły na stałe do czarnobylskiego dyskursu potocznego.

Przedstawiona przez Ołeksandra Irwańca postkatastroficzna wizja stanowi w gruncie rzeczy dość typową dystopię i czytelną (nawet zbyt czytelną) metaforę postkomunistycznego społeczeństwa, które pomimo pozornej swobody nie jest w stanie uwolnić się od skutków traumatycznych doświadczeń i wypracować nowych, wartościowych kierunków rozwoju. Widmo katastrofy rozumianej w sensie dosłownym – jako niszczycielskie wybuchy – dominuje nad opisaną rzeczywistością, jednak katastrofą jest tu w istocie nie tylko przeszłość ale przede wszystkim codzienność bohaterów. Groteska, czarny humor i gorzka ironia przeplata się w tekście z krytyczną diagnozą zarówno systemu sprawowania władzy jak i stanu świadomości społeczeństwa. Wyraźne są aluzje do elit rządzących w Ukrainie, widoczne choćby w imieniu jednej z najbardziej negatywnych postaci, drużynika

²⁰ *Ibidem*, s. 28.

Azarjana, nawiązującym do nazwiska dwukrotnego premiera, cieszącego się wyjątkowo złą sławą Mykoły Azarowa, czy opisie wyglądu kniazia, przywodzącego na myśl prezydenta Leonida Kuczmę. Analogia nie ogranicza się do imion i wyglądu, lecz rozciąga również na metody sprawowania władzy, bezkarność i pogardę dla ludzkiego życia, czego dowodem jest nigdy nieukarane zabójstwo ukochanej głównego bohatera powieści. Przedstawiciele władzy są więc zdemoralizowani i bezkarni, a społeczeństwo pozostaje bierne i przesiąknięte apatią. Tytułowa Oczamymra – wielka, żarłoczna jaszczurka to, według słów samego Irwańca wcielenie patologii politycznych i społecznych, które degenerują współczesną Ukrainę:

„Очамимря – корупція, всепоглинаюче зло, невблаганне, що проникає усюди, від низів до верхів. (Очамимря поїдає як простий народ, так і верхівку), втілення всього бездуховного: вона лише спить, їсть і росте. Сьогодні ми також спостерігаємо тотальну бездуховність. Народ деградує. Тому люди й стають легкою здобиччю Очамимрі. Якщо дозволити аморальності, бездуховності рости далі, то вона, як ця тварина, розчавить, знищить націю.”²¹

Wymowne jest również zakończenie – zgoła odmienne niż w średniowiecznej baśni o bohaterze pokonującym smoka. W powieści Irwańca główny bohater zabija co prawda jaszczurkę-giganta, ale sam ginie przygnieciony jej ogonem a trujące wyziewy ze ścierwa potwora sprowadzają na gród śmierć i spustoszenie. Jest to więc wizja nie dająca nadziei i przedstawiająca ostateczną destrukcję społeczeństwa.

Motyw nawiązujący bezpośrednio do katastrofy czarnobylskiej lub wizja postapokaliptycznej rzeczywistości, która sugeruje katastrofę nie definiując jej rodzaju pojawia się również w innych utworach Irwańca. W pochodzącym z 1992 roku tekście *Krótką sztuką o zdradzie dla jednej aktorki* nieokreślona rzeczywistość, w której rozgrywają się wydarzenia ma znamiona posttotalitarne, czego dowodzą wzmianki o odchodzącym reżimie i niedawnej rewolucji. Jest też aluzja do jakiejś katastrofy ekologicznej (wybuch tajemniczej Molwy), a dokładnie, co jest oczywistą reminiscencją Czarnobyli. Choć wybuch Molwy nie stanowi on motywu przewodniego, fabuła rozwija się w bezustannym związku z reminiscencjami katastrofy, która wywołała protesty i w efekcie doprowadziła do zmian społecznych i politycznych. W wydanej w 2010 roku powieści *Choroba Libenkrafta* Irwanec kreuje kolejną wizję przyszłości, w której społeczeństwo, znajdujące się w sytuacji postkatastroficznej zostaje poddane reżimowi politycznemu i przede wszystkim intelektualnemu, polegającemu na rugowaniu pamięci i wiedzy. Czytelnik nie wie, jaka dokładnie katastrofa miała miejsce w przeszłości, nie ulega jednak wątpliwości, iż opłakany stan duchowy, mentalny, intelektualny w jakim znajduje się opisana społeczność wiąże się z jakimś dramatycznym wydarzeniem z przeszłości, które przerwało ciągłość

²¹ V. Poturemec', *Op. cit.*, s. 11.

pamięci i wywołało nieuleczalną traumę. Bohaterowie to ludzie nie tylko okrutni i obojętni na cierpienie innych, lecz również pogrążeni w bezbrzeżnej ignorancji, nie znający tradycji literackiej i kulturowej, nie orientujący się w zasadach obyczajowości. Z kart powieści wyłania się obraz „społeczeństwa ślepców”, a chorobowe plamki na powiekach (symptom tytułowej choroby) okazują się stygmatem jednostek, które przejrzały na oczy i zaczęły uświadamiać sobie swoją kondycję. W utworze tym kluczową rolę odgrywa metafora maladyczna, która wykracza poza tytułową chorobę Libenkrafta. Choroba wydaje się w tekście wszechobecna, manifestuje się w reakcjach cielesnych i samopoczuciu bohaterów, (chroniczny stan podgorączkowy, dreszcze, potliwość), jednak co ważniejsze – znajduje ona odzwierciedlenie również w sferze duchowej i psychicznej, we wspomnianej już ignorancji, głupocie, okrucieństwie, braku rozwoju. Ostatecznie metaforą choroby zostaje objęty sam ustrój państwowy, zniewalający bohaterów:

„państwo jest [...] w powietrzu. Jak mikrob, jak wirus chorobotwórczy. Atakuje każdego, wnika w ciało, przechodzi do wnętrza, wsiąka w krew. Bez niego nie ma życia.”²²

Na początku i na końcu czasów Pawło Arje

W dramacie Pawła Arje *Na początku i na końcu czasów* wybuch reaktora nr IV w Czarnobylu stanowi element kluczowy fabuły, determinuje losy bohaterów wpływa na kondycję otaczającej ich rzeczywistości. Arje, podobnie jak Irwaneć, przedstawia postapokaliptyczną wizję świata. Jednak konwencja przedstawienia problemów, i cech takiej rzeczywistości, czyli: zniszczona cywilizacja, osamotnieni, często słabi i chorzy ludzie oraz brak wszelkich zasad moralnych, jest zupełnie inna. Wybuch atomowy to katastrofa technologiczna, ekologiczna, kulturowa i wreszcie moralna. Dotyka ona wszystkich bohaterów dramatu.

Miejscem akcji jest „malutki chutor, głuchy kąt, z którego nie ma dokąd uciekać, wokół lasy i bagna”²³ we wsi położonej w trzydziestokilometrowej strefie wysiedlenia wokół elektrowni atomowej w Czarnobylu. Żyje w nim trójka bohaterów: babka, córka i wnuk. Rodzina przebywa w izolacji od świata zewnętrznego. Ich przestrzeń życiowa ogranicza się do gospodarstwa oraz skażonych radiacją lasów. Gospodarstwo nosi znamiona normalności, ale jest zniszczone, ogrodzone parkanem zrobionym „z różnego śmiecia”²⁴. Dominującym elementem przestrzeni jest dwumetrowy żelazny krzyż prawosławny, którego podstawa utkwiona jest w masywnej

²² *Ibidem*, s. 127.

²³ P. Arje, *Na początku i na końcu czasów* [w:] *Nowy dramat ukraiński. W oczekiwaniu na Majdan*. Tom 1., Warszawa 2015, s. 18.

²⁴ *Ibidem*, s. 19.

kamiennej bryle z wyrytym napisem „Ludzie dobrzy! Pokłońcie się tym, którzy w radości i smutku żyli tu i nigdy już powrócą”.²⁵

Rodzina żyje bez bieżącej wody i prądu (*ktoś ukradł kable jakiś czas temu*), bez sąsiadów, bez sklepu. Akcja toczy się w miejscu skazanym na zagładę przez władze i organizacje społeczne. Jest to więc postapokaliptyczny obraz przestrzeni, pustkowie, gdzie troje ludzi egzystuje w oparciu o pozostałości zniszczonej cywilizacji, starając się przetrwać i przystosować do niesprzyjających warunków. Bohaterowie, co jest charakterystyczne dla postapokaliptycznej wizji świata, są osamotnieni, odizolowani od społeczeństwa, mają poczucie odcięcia od innych. I o ile z tym stanem rzeczy godzi się babka i jej córka, o tyle wnuk pragnie innego życia.

Katastrofa technologiczna i ekologiczna, która dotknęła ludzi mieszkających w sąsiedztwie elektrowni spowodowała swoisty zwrot ku przedindustrialnej kondycji świata. Powrót do „czasu przed cywilizacją” był dla ludzi, którzy zdecydowali się pozostać w zonie i dożyć w niej swoich dni, wymuszony chęcią przeżycia. Z drugiej stanowił on dla nich szansę na egzystencję, która zyskiwała sens. Życie na pustkowiu wymagało zdobywania pożywienia, jak w czasach pozbawionych dóbr cywilizacyjnych. Bohaterką, która pozostała w zonie z własnej woli jest w dramacie Arje babcia Prysia. Jako kobieta w pełni samowystarczalna, korzysta z zasobów przyrody: sieje, zbiera, poluje – nie wierzy w radiację. Zapewnia byt sobie, córce i wnukowi. Prysia ma kontakt z istotami (znane z mitologii słowiańskiej) zamieszkującymi lasy, pola i zbiorniki wodne. Ludowe wierzenia i sposoby na większość ludzkich bolączek są jej dobrze znane. Uczy wnuka „czytać” las i bagna:

„Sława: Grzeszysz tymi czarami swoimi! Stoczysz się do piekła do góry nogami!

Baba Prysia: To nie grzech! To jest nasza wrodzona WIEDZA [wyr. P.O., M.Z.]. Od matki Ziemi do nasz przeszła przez tych, co w grobach leżą, przez przodków naszych. W rodzinie naszej i zielarze byli, i czarownicy, i co tu kryć – wiedźmy też były.”²⁶

Prysia ma swoją koncepcję katastrofy:

„Niebieskie ludki wszystko wcześniej zaplanowały (*zagina palce*): awarię w elektrowni atomowej, przesiedlenie ludzi, metro [prowadzące z Czarnobyla do Kijowa – P.O., M.Z.] także oni zbudowali i krach ZSRR to też jest ich robota.”²⁷

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*, s. 36

²⁷ *Ibidem*, s. 28.

Prysia jest osadzona w dwóch światach²⁸, ale ten obecny w ludowych wierzeniach nadaje sens jej egzystencji. Ma poczucie, że żyje w kontakcie z siłami nadprzyrodzonymi, rozmawia z syrenkami, otrzymuje od nich dary lasu, np. tajemnicze grzybki, które raz na sto lat wyrastają i nazywają się „te, co otwierają Bramę”²⁹:

„Syrenki nie są złe. Mogą być groźne, ale jak im zaśpiewasz, wianek upleciesz albo ręczniczek biały podarujesz, to cię nie ruszą, a odwrotnie: o nieszczęściu uprzedzą, przed wrogiem ukryją...Ja tu jestem ostatnia, co się na nich zna i z nimi przyjaciółkuje”³⁰

Baba pali zioła i zażywa różne substancje, by doświadczać odmiennych stanów świadomości. Bohaterka uczy respektu natury także swojego wnuka i córkę, ale wiedzę leśnej demonologii pragnie przekazać jedynie wnukowi. Kontakt istotami zamieszkującymi las sygnalizuje babie nadchodzącą śmierć:

„Na mokradłach miałam widzenie...Syrenkę spotkałam...Może to nie widzenie, a coś między snem a jawo, nie każdy to może zobaczyć...Ja tu całe życie przeżyłam, wiem, że jak ktoś syrenkę w dzień, a nie w nocy ujrzy, to mu do chaty śmierć zastuka i to bardzo szybko...”³¹

Syrenka ukazuje się również Wowoczykowi i rzeczywiście oboje, Wowczyk od rany postrzałowej w wyniku zabawy osób organizujących w zonie nielegalne polowania, baba po „wyczerpujących negocjacjach ze śmiercią” – zmarli. Z tekstu Pawła Arje wyłania się wizja świata upatrująca w katastrofie atomowej i związanym z nią upadku wysokorozwiniętej cywilizacji paradoksalnej szansy na powrót do pierwotnego odczuwania świata, opartego na poszanowaniu praw ziemi, natury:

„Ale można spotkać je [syrenki] tylko u nas, i jeśli się żyje tak, jak my. Reszta świata już od dawna żyje w prostym czasie, nie mają dnia ani nocy, każdy śpi i pracuje, kiedy chce, a nasz czas jest okrągły – wstajemy ze słońcem, kładziemy się spać z księżycem. Mamy zimę, wiosnę, lato, jesień, o oni czują jeden wiek: truskawki w zimie, Boże Narodzenie w lecie...Cały świat się dokądś spieszy i zawsze się spóźnia, bo ich czas jest prosty. A my nie mamy dokąd się spieszyć, nasz czas jest

²⁸ Baba Prysia zna historię tego obszaru. Wspomina oprawców i okupantów swojej ziemi: Tatałów, Polaków, Rosjan, Niemców. Stosunek babki do władzy radzieckiej, ale i obecnej jest krytyczny. Doświadczyła wielu traum, najsilniejsza jednak dotyczy głodu sztucznie wywołanego przez Stalina w latach 30.

²⁹ *Ibidem*, s. 30

³⁰ *Ibidem*, s. 37.

³¹ *Ibidem*.

okrągły: wszystko ma swoje godzinę, swój dzień, swoje porę roku. My żyjemy na początku i na końcu czasów...”³²

Świat po apokalipsie to jednak również rzeczywistość pozbawiona zasad i kodeksów. Prysia jest wiedźmą, i jest to określenie ambiwalentne, mające pozytywne, ale też bardzo negatywne konotacje. Ma ona swój własny kodeks moralny, mści się za doznane krzywdy. Ma na swoim koncie kilka ludzkich istnień, nie tylko oddział Niemców z 1942 roku, ale także prawdopodobnie ojca i syna, którzy postrzelili podczas nielegalnego polowania w zonie jej ukochanego wnuka oraz dzielnicowego, który odmówił pomocy w przywiezieniu lekarza i leków umierającemu wnukowi, wcześniej kazała policjantowi uczestniczyć w rzucaniu przekleństwa, „...bo ja nie wybaczam nigdy!” – kwituje bohaterka po zabiciu dzielnicowego.³³

Podobnie jak w powieści Irwanca, bohaterowie Arje są samotni i odizolowani od społeczeństwa. Życie w izolacji jawi się dla nich jako konieczność i zarazem jedyna możliwość. Sława – bohaterka Arje, reprezentująca średnie pokolenie uważa życie w zonie za jedne możliwe, bowiem świat zewnętrzny, znany już do długiego czasu wyłącznie z informacji radiowych przeraża ją. Sława została ukazana w dramacie jako chorowita, zależna od matki kobieta w średnim wieku. Czuje się skazana na bezustanną obecność matki, ale będąc blisko niej ma jednocześnie poczucie bezpieczeństwa, doświadczyła bowiem podwójnego odrzucenia – przez środowisko, do jakiego trafiła po opuszczeniu wsi po katastrofie oraz przez męża, który uciekł od niej po powrocie rodziny do zony. W podczarnobylskiej głuszy szuka spokoju i ochrony przed światem zewnętrznym, ma nadzieję, że ochroni także syna: „Swoją dawkę promieniowania i nienawiści już dostaliśmy.”³⁴

Baba Prysia uważa, że jej córka należy do „straconego pokolenia”, czyli ludzi bez zdolności do działania, bez inicjatywy, złamanych w sensie duchowym, niezdolnych do odczuwania szczęścia: „Żyjemy w czasach, kiedy trzeba wziąć swoje życie i swoje ziemie we własne ręce. Ale wy nie potraficie być szczęśliwi, wasze dusze są kalekie, jesteście zniszczonym pokoleniem...[...]”³⁵ Podobnie „stracony” jest mąż Sławy, który nie poradził sobie z traumą wysiedlenia, odrzucenia, ani z chorobą syna i zapił się na śmierć. Zawarta w utworze retrospekcja umożliwia dokładne poznanie losów rodziny Sawczenków: w chwili wybuchu reaktora Wowczyk miał rok, Sława z mężem zdecydowali się na ewakuację, w końcu zamieszkali na Krymie. W nowym środowisku byli traktowani jako obcy, napiętnowani, zostali odrzuceni. Wowczyk był bity przez rówieśników. Sława czuła się bezsilna, w małżeństwie często wybuchały awantury, prosiła o interwencję męża: „Tylko żresz i chłasz,

³² *Ibidem*, s. 38.

³³ *Ibidem*, s. 47.

³⁴ *Ibidem*, s. 34.

³⁵ *Ibidem*, s. 37.

i srasz, i śpisz, gdy ci syna zbijają!³⁶ – rozpacziała. Ojciec nie bronił syna, za jego opóźniony rozwój intelektualny winił żonę, czuł się bezradny:

„Ni cholery...Wszyscy srają na nas...Siedem lat mieszkamy w tej dziurze, siedem lat! I kim dla nich jesteśmy? Odszczepieńcami, przecież nawet nazywają nas „czarnobylcami”. NIE Sławą, nie Wową, i nie rodziną Sawczenków! [...] I srają na wszystkie nasze uczucia, przeżycia, na twojego syna i na twoje ręce wymazane jego krwią...”³⁷

Choroba, podobnie jak w utworach Irwana wydaje się w tekście wszechobecna, przejawia się w reakcjach cielesnych i samopoczuciu bohaterów. Nie można jednak jej interpretować tak, jak w utworach Irwana, gdzie psychologiczna i intelektualna miernota opisanej społeczności łączy się z mizérią cielesną. U Irwana dominuje konwencja groteski podczas kiedy u Arje postaci są realistyczne i tragiczne. Wowczyk jest ofiarą promieniowania oraz w jakimś sensie rodziny, która z traumą sobie nie poradziła. Matka i babka mają świadomość jego niepełnosprawności i opóźnienia w rozwoju intelektualnym, z resztą chociaż kochają go bardzo, to jednak często odnoszą się do niego bez szacunku, pogardliwie, nie traktują go poważnie.

Dwudziestoosmioletni Wowczyk jest jednak względnie świadomy swojej sytuacji. Nie lubi życia w zonie. Poprzez kontakt ze stalkerami odkrywa Internet i świat zewnątrz. Marzy o opuszczeniu zony: „Ja chcę do Kijowa, zobaczyć metro i McDonald’sa, i internet, i jeszcze chcę coca-coli.”³⁸ – wykrzyczy do matki. Chłopak dojrzewa płciowo i pragnie kontaktów seksualnych z kobietami. Jego jedyny kontakt z innym światem jest możliwy – ku trwodze matki i baki – przez spotkania z osobami, które „przyjeżdżają do zony wypasionymi brykami na nielegalne polowania”. Chłopak często ucieka z domu nad Prypeć, czeka na te spotkania, wierzy w opowieści ludzi z „niezony”, żyje tymi opowieściami. Na jednej ze swojej wypraw do lasu zostaje postrzelony przez osoby, które urządzają sobie na tym terenie polowanie. Przyjezdni wiedzieli, że strzelają w pobliżu człowieka, potraktowali chłopaka jak zwierzę, urządzili sobie zabawę. Ci, którzy przyjeżdżają do zony na zabawy w polowania, jak podkreśla dzielnicowy „kiedyś bandziory, a teraz władza”³⁹ są bezkarni, mogą nawet po prostu zabić człowieka, bo to jest strefa poza wpływem działania wszelkich regulacji prawnych, państwowych, społecznych – strefa po apokalipsie, a ludzie tam żyjący są przez innych traktowani jak dzikie zwierzęta. Dzielnicowy postrzega babkę, Sławę, Wowczyka jako dziwnych, nienormalnych, brudnych⁴⁰,

³⁶ *Ibidem*, s. 33.

³⁷ *Ibidem*, s. 34.

³⁸ *Ibidem*, s. 31.

³⁹ *Ibidem*, s. 27.

⁴⁰ Policjant/dzielnicowy – nie traktuje babki jak człowieka:

„Widziałem ją na drodze, jak idzie i worek ciągnie [...]”.

Sława: Mógłbyś podwieźć, skoro do nas jechałeś.

Dzielnicowy: Toć ona brudna jak swołocz, gdzieś ją do czystej kabiny...”, *Ibidem*, s. 26.

postępuje wobec nich tak, jak jemu jest wygodnie. Nadużycia ze strony władzy wobec rodziny są dla niego rzeczą normalną, problemem jest rodzina babki, ich obecność w zonie. Ma lekceważący stosunek nawet do postrzelonego chłopaka: „Trafiło ci się nieszczęście- zdychaj sobie.”⁴¹

U Arje świat *po apokalipsie* nie ogranicza się do gospodarstwa baby Prysi, dewaluacja wartości i kara dotyka bowiem wszystkie postaci z „niezony”. Umiera postrzelony Wowoczyk i babka, Sława popełnia samobójstwo, ale wcześniej Prysia zabija przecież posła i syna, którzy postrzelili jej wnuka oraz dzielnicowego, za bark pomocy dla umierającego Wowczyka. Ostatecznie śmierć zabiera wszystkich dopełniając tym samym obraz duchowej katastrofy i utrwalając obraz Czarnobyła jako miejsca przepełnionego śmiercią, ponieważ Czarnobyl jest emblematem apokalipsy, jego związek ze śmiercią nie jest symboliczny, jest realny – Czarnobyl to śmierć⁴².

W obu opisanych utworach można dostrzec dość liczne podobieństwa wynikające przede wszystkim z konwencji charakterystycznej dla literatury postapokaliptycznej. Dominujący w końcowej części motyw wszechobecnej śmierci, izolacja bohaterów i brak perspektyw życiowych, demoralizacja przedstawicieli władzy oraz intelektualna i duchowa słabość większości bohaterów (wyjątkiem są protagoniści: Kyriucha w powieści *Очамумря* i Prysia w *Na początku i na końcu czasów*.) Wspólna jest też w pewnym stopniu wizja świata, powracającego do epoki przed rozwojem cywilizacji a także koncepcja czasu zataczającego koło. O ile jednak w powieści Irwana zwrot czasowy ma wymowę groteskową i negatywną, w dramacie Arje wiąże się on z powrotem do pierwotnego, sakralnego odczuwania rzeczywistości. Oba teksty poruszają też kwestie istotne dla współczesnego poradzieckiego społeczeństwa, czynią to jednak na dwa, skrajnie różne sposoby. Irwanec odwołuje się do konwencji groteskowej, odbierającej bohaterom głębię, Arje czyni swoich bohaterów ludźmi głęboko tragicznymi i prawdopodobnymi psychologicznie.

BIBLIOGRAFIA

- Arje P., *Na początku i na końcu czasów* [w:] *Nowy dramat ukraiński. W oczekiwaniu na Majdan*. Tom 1, wyb., red. i wst. Anna Korzeniowska-Bihun i Andriej Moskwini, Warszawa 2015.
- Boruszkowska I., *Mapowanie apokalipsy – pustka i ślad czarnobylskiej zony w narracjach poczarnobylskich* [w:] *Po Czarnobylu. Miejsce katastrofy w dyskursie współczesnej humanistyki*, pod red. I. Boruszkowskiej, K. Glinianowicz, A. Grzemskiej, P. Krupy, Kraków 2017, s. 80-90.
- Gundorova T., *Пisłáčornobil's'ka biblioteka. Ukraïns'kij literaturnij postmodernizm*, Kiïv 2013.
- Gundorova T., *Пisłáčornobil's'ka biblioteka. Ukraïns'kij literaturnij postmodernizm*, Kiïv 2013.

⁴¹ *Ibidem*, s. 42.

⁴² I. Boruszkowska, *Op. cit.*, s. 87.

- Gundorova T., *Post-Čornobil': transgresiï katastrofizmu isučasna ukraińs'ka kul'tura* [v:] *Ukraïns'ki transgresiï XX–XXI st. Zvil'niti majbutné vid minulo? Zvільnutи минуле від майбутнього?, Zvil'niti minule vid majbutn'ogo?*, za red. A. Matusák, T. Gundorova, Wrocław-L'viv 2012, s. 190-211.
- Gundorova T., *Postkolonial'nij roman generacijnoï travmita postkolonial'ne čitannâ na shodi Ėvropi* [v:] *Postkolonializm, generaciï, kul'tura*, za red. A. Matusák, T. Gundorova, Kiïv, s. 26-45.
- Hnatiuk A., *Požegnanie z imperium. Ukraïnskie dyskusje o tożsamości*, Lublin 2003.
- Īrvanec' O., *Očamimrâ. Povist' bezvrem'ânih lit*, Kiïv 2003.
- Jakubowska-Krawczyk K., *S. Zhadan's „Internat” as a tale of wandering – a man and a boy* [w:] „Oriens Aliter” 1, 2019, s. 35-46.
- Jakubowska-Krawczyk K., *Zona Czarnobyl* [w:] „Karta Kwartalnik Historyczny”, z. 67, 2010, s. 116-121.
- Komarovskaâ T., *Totalitarizm kak pričina i posledstvie apokalipsisav romane Margaret Ėtvud Oriks i Krejk j povesti Tat'âny Tolstoj Kys'* [w:] *W kręgu problemów antropologii literatury. Antropologia przyszłości*, pod red. W. Supy, E. Pańkowskiej, Białystok 2018, s. 85-95.
- Korzeniowska-Bihun A., *Kilka słów o współczesnym dramacie ukraińskim* [w:] *Nowy dramat ukraiński. W oczekiwaniu na Majdan*. Tom 1., wyb., red, wst.: A. Korzeniowska-Bihun i A. Moskwin, Warszawa 2015.
- Levkiv K., *Oleksandr Īrvanec' vipravlâe „vadisuspil'stva”* [v:] „Studia Methodologica”, 32, 2011, s. 141-148.
- Mościszko M., *Jurij Izdryk i fenomen stanisławowski – postmoderniści czy „spostmodernizowana” awangarda?* [w:] „Slavia Orientalis”, LXV, 4/2016, s. 721-731.
- Poturemec' Varvara *Liričnij ta ironičnij Oleksandr Īrvanec'*, Seriâ „Sučasniukraińs'ki pis'menniki” Īntelekt-reliz, vip. 24, 2018.
- Zywert A., *Witajcie w piekle (Metro 2033 Dmitrija Głuchowskiego)* [w:] *Fantastyka rosyjska dawniej i dziś*, pod red. A. Polak, Katowice 2013, s. 159-177.

Tematem artykułu jest analiza motywów postczarnobylskich w powieści Ołeksandra Irwańca *Очамимря* i w dramacie Pawła Arje *Na początku i na końcu czasów*. Katastrofa w Czarnobylu odegrała kluczową rolę w rozwoju współczesnej ukraińskiej literatury i kultury. Czarnobyl bardzo szybko zaczął funkcjonować jako uniwersalna metafora wykraczająca daleko poza dziedzinę ekologii i obejmująca kontekst kulturowy i polityczny.

W obu tekstach wybuch atomowy (u Arje ujęty dosłownie, jako wybuch reaktora nr IV w Czarnobylu, u Irwańca w sposób mniej określony – jako jakiś wybuch) stanowi element kluczowy fabuły, mający wpływ na losy bohaterów i kondycję otaczającej ich rzeczywistości. Chociaż utwory te należą do dwóch różnych rodzajów literackich i prezentują dwie różne konwencje przedstawiania rzeczywistości, łączy je postapokaliptyczna wizja świata oraz koncepcja czasu zataczającego pętlę. Bohaterowie obu tekstów żyją w czasie po katastrofie, pozbawieni dóbr cywilizacyjnych i odizolowani od reszty świata. W powieści Irwańca ów czas po katastrofie jest swego rodzaju „nowym średniowieczem” o zdecydowanie pesymistycznej wymowie, w dramacie Arje powrót do światopoglądu przedindustrialnego zawiera nadzieję na odnalezienie tradycyjnych wartości. Oba teksty poruszają też kwestie istotne dla

współczesnego poradzieckiego społeczeństwa, czynią to jednak na dwa, skrajnie różne sposoby. Irwanec odwołuje się do konwencji groteskowej, odbierającej bohaterom głębię, Arje czyni swoich bohaterów ludźmi głęboko tragicznymi i prawdopodobnymi psychologicznie.

Słowa kluczowe: Czarnobyl, katastrofa, apokalipsa, choroba, izolacja

**THE WORLD AFTER THE CATASTROPHE.
THE POST-CHERNOBYL THEMES IN THE NOVEL
OCHAMIMRIYA BY OLEKSANDR IWANIEC
AND THE DRAMA *AT THE BEGINNING AND END
OF THE TIMES* BY PAWEŁ ARJE.**

The subject of the article is the analysis of post-Chernobyl themes in the novel by Oleksandr Irwaniec *Ochamimriya* and in Paweł Arje's play *At the beginning and end of time*. The Chernobyl disaster played a key role in the development of contemporary Ukrainian literature and culture. Chernobyl very quickly became a universal metaphor that have gone far beyond ecology and into a cultural and political context.

In both works, the atomic explosion (taken literally by Arje, as the explosion of the No. IV reactor in Chernobyl and by Irwaniec more vaguely as an explosion) is a key element of the plot, affecting both the fate of the characters and the shape of the surrounding reality. Although these works belong to two different literary genres and showcase two different conventions of presenting reality, they are connected by a post-apocalyptic vision of the world and the concept of a looping time. The heroes of both texts live in a time after the catastrophe, deprived of civilized goods and isolated from the rest of the world. In the novel by Irwaniec, this time after the catastrophe is a sort of "new medieval" with a decidedly pessimistic expression while in Arje's drama the return to the pre-industrial worldview contains hope for finding traditional values. Both texts also address issues relevant to the modern post-Soviet society, but they do so in very different ways. Irwaniec uses grotesque, to deprive his characters of complexity, while Arje makes his characters deeply tragic and psychologically probable.

Key words: Chernobyl, catastrophe, apocalypse, sickness, isolation

zgłoszenie artykułu: 3.04.2019

przyjęcie artykułu do druku: 1.07.2019

Lidia STEFANOWSKA¹

Uniwersytet Warszawski

Nr ORCID 0000-0002-2760-8345

Антитези і парадокси у поезії. До 110 роковин з дня народження Б. І. Антонича

Структура поезії Богдана Ігоря Антонича – це майстерне плетиво різного роду антиномій. Через антитези та парадокси, через бачене й небачене, матеріальне та трансцендентне поет мовби намагається передати таку думку: частина того, що ми відчуваємо та переживаємо, не піддається розумінню. Пам'ять і бажання передбачити майбутнє, усвідомлення темпоральності буття, себто протікання хвилин, які вже ніколи не повторяться, – тільки в якомусь епіфанічному, безпосередньому досвіді можуть стати різновидом катарсису. Завдяки входженню в цей стан людина позбувається марних надій та починає приймати справжню дійсність, хоча би вона й означала смерть. А проте знову – парадоксально – лише рух у часі дозволяє охопити фрагменти вічності.

Антонича цікавить не стільки матеріальна форма світу, скільки його прихований, таємний сенс і невидимі виміри. В його творах реалізується своєрідна мітизація матерії через прояви *sacrum*, на різних рівнях усесвіту в актах ісрофанії:

З речей потоку дно недвижне, твердь нетлінна
в екстази сріблі прозирає й звук проносить.
Бо тільки наглий захват може суть розкрити,
Ввести в сполуку нас, в містичну єдність з світом.
(„Шість строф містики”)

¹ Lidia Stefanowska – literaturoznawca, dr hab., adiunkt, Katedra Ukrainistyki, Uniwersytet Warszawski, lstefanowska@uw.edu.pl

Або у вірші „Молитва”:

Навчіть мене рослини зросту,
буяння, кипіння і хмелю.
Прасловом, наче зерном простим,
хай віцлю в суть, мов птаха трелем.

Поетичний аналіз космічних, а також біологічних їєрофаній (люнарні ритми, рослинність, вегетація), на його думку, дозволяє наблизитися до розуміння взаємозв'язків космосу з матеріальним буттям землі. Тому система поетичних образів складена з гетерогенних елементів підлягає або інтегруванню, або розпадові – залежно від характеру рефлексій. Отже, з одного боку, маємо діло з пасторальною візією природи:

Весна – неначе карусель,
на креслі білі коні.
Гірське селов садах морель,
і місяць, мов тюльпан, червоний.
(Зелена євангелія)

Пасторальним картинам природи Антонич протиставляє образи з репертуару „надреалістичного натуралізму”, катастрофічну деструкцію. Нерідко він компонує свої художні побудови за допомогою порівнянь і метафоричних окреслень, мовби експериментуючи, зіставляє різні непокєднувані інгредієнти, що, змішані в одне, утворюють шукану цілість. Внутрішній розрив між пасторальною та апокаліптичною візіями світу переданий у цій поезії через взаємодію гармонійних образів і ритмів із дисгармонійними:

Мов кусні зір розбитих, сплять на цвинтарях машин завмерлі авта,
Червоне квіття цвілі міряє застигли в мідь роки й хвилини
і лиш незнане сонячне ядро колишеться, як вічна правда,
що теж для нас невловна, наче синій дух бензини.

Буває, що мерців з металу люди, мов шакали, в сні тривожать
і крам своїх жадоб і спраг і нужд, мов на базарі, розкладають
і мертві тулуби у синяві ночей стають за грішні ложа
бездомних любощів кривляк і шлюх, що зорі зла в них чад впливають.
(Мертві авта)

Важливим є те, що авторське датування творів засвідчує, що пасторальні та катастрофічні вірші виходили зпід Антоничевого пера рівночасно. А отже, напруга між Аркадією та катастрофою існувала вже в самій структурі поетової

уяви, в картині світу, котру він сповідував. Поет навіть у своїй першій книжці зводив опозиційні теми, міняв способи вираження і нпр. модерністський вірш „Привітання життя” існує поруч з романтичним бунтом проти світу присутнім нпр. у творах „Прелюдія” або „Ракета”. З часом цей метод Антонича перейшов у загальну літературну стратегію: багатоголосся, коли у межах однієї книжки він зіставляє контрастні теми та різні перспективи огляду дійсності.

Поліфонія як літературна стратегія поета, що намагається „погодити службу сучасному з тривікішими, вищими мистецькими вартощами”² – про що написав у програмному тексті „Становище поета” – приносила справді визначні результати. Саме цей засіб був однією з тих важливих ознак, які відрізняли поезику Антонича від письма більшості сучасних йому колег по перу в Галичині. Світ, явлений у його творах, існує через зіставлення та гру кількох пізнавальних перспектив, часто навіть суперечних, що дозволило йому прийти до **синтетичного** бачення світу, показати парадоксальність існування через *coincidentia oppositorum*, що за словами Еліаде – „є одним із найбільш архаїчних способів висловлювання парадоксу божественної дійсності”³. Причому до можливості різних перспектив огляду дійсності Антонич додає, на противагу, певність фактів екзистенції – життя, смерті, людського біологізму, сексуальності. Це, окрім того, акти смотності і спосіб відчування власного буття у світі. Самотність має тут екзистенційний характер.

У текстах поета можна помітити також інші тенденції, котрі одна одній суперечать. Скажімо, з одного боку, він прагне кожную ідею чи емоційний стан перетворити на емпірично відчутний образ; з іншого – помічаємо схильність до оніричної образотворчості: ява, сплетена з фантастикою, проявляє свій символічний характер, еротичний та мітологічний підтексти. Поліфонія проявляється також у тому, що поезиці міту, котра домінує в *главах* збірок *Книга Лева* та *Зелена Євангелія*, Антонич вибудовує гармонійну – і в тематичному, й у формальному сенсі – противагу у *ліричних інтермецо*. Наприклад, після мітолічно-біблійних поем *Першої глави Книги Лева* наступає *Пеше ліричне інтермецо* з переважанням поезики „конкрету”, де описується фізично реальна дійсність і цілком конкретні елементи: радіо, короп у ванні, телефон, квіти тощо. Після *Другої глави*, де вміщено, зокрема, такі твори, як *Апокаліпсис* і „Пісня про незищенність матерії”, наступає *Друге ліричне інтермецо*, що його головною темою є любов. Одне слово, поетичний світ Антонича тримається на **антиноміях**, які постають на різних рівнях структури його текстів.

Постійна напруга між візією та конструюванням, між урівноваженою (часами навіть класицистичною) фразою та картинами, що викликають жах, між теплом, плинністю аркадійських образів – і монументальністю катастрофічних ландшафтів (між „травою” та „каменем”), а до цього ще й невідступна

² В. І. Antoniĉ, *Stanoviše poeta* [v:] *Tvori*, Kyiv 1998, s. 514.

³ М. Eliade, *Traktat o historii religii*, Łódź 1993, s. 403.

мітологічна символіка, – все це наповнює Антоничеві вірші ознаками зрілості та незвичайною поетичною вродою. Хоч він у багатьох місцях виразно відділяє себе від авангардистських засад (не сподіває культу цивілізації та ідеї прогресу) і навіть одверто їм протиставляє (наприклад, у візіонерстві), проте деякі творчі принципи авангарду відіграли в Антонича роль вихідних початків. Одна з найважливіших засад, які він переймає, – це тяжіння до культу майстерності, ремесла (часом навіть віртуозності), протилежного так званій „поетиці сповіді”. Причиною, можливо, було те, що автор *Трьох перстенів* рішуче відкидав поетичне багатослів'я й емоційну нестриманість, які він знаходив і критикував наприклад, у молодомузівців.⁴

Будучи прибічником нової естетики, Антонич як творець разом із тим уважно досліджував конкретну матерію мистецтва і, попри тяжіння до метафізичності, мітичності, епіфанічності, він водночас розумів для себе, що поезія є ремеслом.⁵ Окрім того, він також уважно вивчав відповідні концепції авангардистів – які, власне, поверталися до античного розуміння мистецтва, і, своєю чергою, суголосно цьому розумінню, він сам у творі „Концерт” писав про мистецтво у такому дусі:

Надлюдські справи це нелюдські квітів льоти,
 празелень звуків, флейт прамова, дно натхнення.
 Невидний і нечутний чийсь незнаний дотик
 і трав, мов струн поземних супровід зелений.
 Для розуму зачинені, невидні двері
 Відчинить звук, мов ключ, мов ключ чуття несхибний.
 Не птах, не квіт, це грає зміст, це грають первні
 речей і дій, музика суті, дно незглибне. (...)
 Не клич натхнення! Ніч брову зламає сиву,
 а те, що звуть мистецтвом,
 творять
 шал і розум. (...)

Поряд із образними та формальними антиноміями, тут виникають також екзистенційні та метафізичні опозиції: добро бореться зі злом, світло з темрявою, світ лагідний – зі світом насильства. Завдяки ним поезія Антонича набуває драматизму та відповідної, пов'язаної з дими опозиціями динаміки. Сусідство двох світів, які прагнуть один одного побороти (але врешті доходять взаємодоповнення), породжує найбільш характерні для творів автора „Зеленої євангелії”

⁴ Por. również fragment niedokończonej powieści Antonycza *Na drugomu berezi* [v:] *Tvori*, s. 380-454.

⁵ Takiemu wyobrażeniu o sztuce poeta wiele miejsca poświęcił też w tekstach teoretycznych, głównie w artykule z 1932 r. pt. *Nacional'ne mistectvo* [v:] *Tvori*, s. 467-476.

зіткнення. Ба, більше – під вплив антиномій підпадає також і концепція поетової постаті: з одного боку, за візирь править первісна людина з її ірраціональним світосприйняттям, з іншого – в Антонича стала відчутною сильна потреба раціональної дисципліни мислення, що її зразки частково постачав йому авангард. Тобто в цій творчості поет розуміється як поєднання **провидця** та **ремісника**.

Очевидно, Антонич продовжує Платонівську традицію. Проте у новочасній поезії „провидницька” парадигма найбільше відповідала настановам символізму, а парадигма ремісника – авангардизму. Автор *Книги Лева* поєднує обидві, тобто аполонівську „розумну” форму з діонісійським „шалом” уяви. Тому, крім концепції поезії як продукту зовнішнього об’явлення (натхнення, епіфанії), в його роботах знайдемо також представлення поета талановитим, скрупульозним „виробником”. Поетова майстерня в такому сенсі відповідає майстерні ремісника, а писання віршів означає дисципліновану, професійну роботу, спрямовану на досягнення перфекційно майстерної форми. Цікаво, що метафору поета-ремісника знайдемо не тільки у віршах, але й в інших текстах Антонича. Такі образи він, наприклад, використав під час публічного виступу „Становище поета”, коли говорив: „Сіра братіє й світочі моєї парохії, **челядники й майстри з мого цеху, теслі строф, гончарі поем, різьбарі сонетів, ткачі повістей, будівничі драм (...)**”.⁶ Або в іншому місці: „Тільки поети повинні зрозуміти, що їх співуче ремесло це не автомат, але жива хвиля, електричний струм, що виходить із цього вищого світа і дрижить на чулих дротах душі.”⁷ Для Антонича не існує Поезії без поєднання „натхнення і розуму”, який контролює емоції, без технічної, формальної майстерності. А отже, попри враження стихійності, його письмо насправді ніколи не вислизає з під контролю розуму.⁸

Дослідження особливостей поетичної уяви Антонича дає змогу вирізнити певні образи-матриці, що творять його світ, показати відносно сталий „набір елементів”, які він використовував у своїй творчості. Йдеться про систему, зосереджену на якнайважливіших моментах людського життя та діяльності. Причому велику вагу має сама структура презентації, котру поет реалізує, прагнучи до універсальної правди, до відповіді на запити про суть існування. Таким чином, усі елементи, з яких утворена ця поезія, всі мітологічні посилення засвідчують, що має бути й певна метаконструкція, завдяки якій вони набувають загальнішого сенсу й отримують точку відліку. Цією точкою відліку,

⁶ B. I. Antoniĉ, *Stanoviše poeta* [v:] *Tvori*, s. 515 (podkrešlenie moje – L.S.)

⁷ B. I. Antoniĉ, *Na drugomu berezi* [v:] *Tvori*, s. 428.

⁸ Tylko Orest Ziłyńskijski słusznie podkreślił ów kluczowy fenomen poezji Antonicza: „Bujny, metaforyczny splot wierszy Antonicza zakrywa w jego poezji elementy intelektualnej konstrukcji na tyle, że zwykle jest ona przyjmowana jako produkt żywiołowej inspiracji. W rzeczywistości w utworach Antonicza nie ma ani śladu emocjonalnego zagubienia, natłoku wrażeń, który charakteryzuje niektórych romantyków, bezładnego zarzucania obrazami, automatycznej rejestracji myśli, jaką próbowali odnowić poeci surrealiści. Tu zawsze znajdziemy surową selekcję materiału z życiowych doświadczeń.” Por. O. Ziłins’kij, *Dim za zoreŭ* [v:] *Slovo pro Antoniĉa*, L’viv 1989, s. 91.

але також і пунктом призначення, в творах Антонича є *космічний дім* – останнє і остаточне пристановище людини:

Від'їду вже. Тут був я тільки принагідним гостем.
До інших зір молитимусь і інших ждати ранків. (...)

Живу коротку мить. Чи довше житиму, не знаю,
тож вчусь в рослин сп'яніння, зросту і буяння соків.
Мабуть мій дім не тут.
Мабуть аж за зорею.

Поки
я тут, інстинктом чую це: співаю – тож існую. (...)

Від'їду вже з долонями на лірі сонця сходу,
співаючи хвалу надлюдським і рослинним бурям.
(*Дім за зорею*)

Так само цікаво проаналізувати образи людини як протиставлення стихії та хаосу теперішнього часу. Зразу бачимо, що вона (людина) завжди прагне безпечного притулку. Людина у розумінні поета – це *homo viator*, *вічний пілігрим постійно в дорозі*, а мотиви мандрівки, походу за золотим руном (вірш *Руно*), пошуки золотоморя (вірш *Золотоморе*), про які оповідає *Третя глава Зеленої євангелії*, стають своєрідною підготовкою до останньої подорожі в напрямі „космічного дому”. Бо тільки в сакральному просторі – читаємо в Антонича – можна існувати реально: на землі людина – лише „принагідний гість” та „вічний пілігрим”:

Дорога жовта під ногами,
блакитне небо понад нами.
Іду незнаними шляхами.
Людина – вічний пілігрим. (...)

І так мандрую без упину,
мов чотки, пхаю кожну днину,
і аж тоді я відпочину,
коли дійду в Єрусалим.

Liberum peregrinorum, Книга прочан, 3 (Єрусалим)

Як у цьому разі герой Антоничевої поезії уявляє своє життєве завдання? Хто він є або ким хоче бути? Здається, найважливіше для нього – це спроба вчинити опір самотності та відчуттю нездоланної кризи людського порядку в сучасному йому світі. Можна сказати, що перш за все він намагається бути філософом

і митцем. На початку, в першій книжці „Привітання життя”, ми чули романтичний бунт проти світу, що суперечило заголовкові збірки. Але пізніше, почавши „читати” *Книгу Природи* та *Книгу Життя*, Антонич усвідомлює, що значення світу неможливо повністю пояснити. Адже те, що в цих образах найсуттєвіше, вислизає зіпід влади розуму та прямує просто до Тайни Існування – „найдивнішої тайни”, яка доступна лише за посередництвом метафізичного пережиття. А це переживання, до того ж, має бути підсилене мистецькими, філософськими чи релігійними емоціями, що не зводяться ні до „здорового глузду”, ні до логічного дискурсу. Антонич розуміє мистецтво як дійсність винесену за межі звичайного досвіду і дає таку його дефініцію: „мистецтво дає такі переживання, яких не дає реальна дійсність”. Навіть більше, мистецтво трансцендентне не лише по відношенню до дійсності, але також стосовно самого творчого процесу. Отож, суть мистецтва для Антонича не зводиться лише до краси, витлумаченій як дорога без кінця. Мета мистецтва для нього – це найвища правда, „єдина міра”, а в площині екзистенції – це „дім за зорею”. Налагодивши духовний контакт із мітичним праджерелом усього сенсу, герой Антонича може стати митцем і філософом, може зреалізувати себе як людина. Дім за зорею – мітичний простір у тому сенсі, який приписують цьому поняттю Касіер⁹ і Башляр¹⁰ – отже, це передовсім функція психіки, а не конкретна територія. **Космічний дім функціонує як постулат, як „завдання”,** котре слід виконати: „Мабуть мій дім не тут. // Мабуть аж за зорею” – пише поет. Антоничеве „мабуть” – а відтак і невпевненість або сумнів – можна розуміти так, що туга за „справжнім” домом спонукає до творчості, до постійних пошуків прасенсу, а також виглядає спробою впорядкувати буттєвий хаос, опертою на інтуїтивне **передчуття** Тайни Існування, а не стовідсоткову „розумову” впевненість. А отже поезія – так само, як будування дому чи святині, – це рівночасно повторювання космогонічного міту. Ще у 1933 році Антонич написав вірш *Малий гімн*, який уперше був надрукований аж у „Зібраних творах” 1967 року, У тексті є такий фрагмент:

Переливати в бездушність
слова сердечний зміст
найкращих літ.
Так руйнувати і так наново
щоденно будувати світ.

Крізь літературні епіфанії в Антонича показана **людина-мандрівник** (*Homo viator*), *вічний пільгрим*, яка шукає правди та постійно перебуває в дорозі до джерела пізнання. Цей шлях важкий, як і кожна спроба втаємничення, кожен

⁹ E. Casirer, *Symbol i język* [wybór artykułów], przeł. B. Andrzejewski, Poznań 1995.

¹⁰ G. Bachelard, *Wyobrażenia poetycka. Wybór pism*, tłum. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1975.

мітичний героїчний похід, сповнений страждання, хвилювань і непевности. Шлях важкий, бо йдеться про перехід від світського до сакрального, від дочасного та позірного – до реального й вічного, від життя до смерті. Відповідно, досягання до „центру” рівнозначне з граничним досвідом та ініціацією¹¹, коли на зміну ілюзорній, світській екзистенції приходить нове існування – дійсне та вічне. Ця потреба дістатися до святого місця, на думку Еліаде, виражає загальне становище людини у світі, свідчить про „тугу за втраченим раєм” і прагнення до постійного перебування в серці світу, до відновлення близького контакту із сакральним. І найважливіше тут навіть не те, чи буде така спроба вдалою, а те, що людина у принципі відчуває потребу якнайглибшого відчуття архетипів та все життя незмінно перебуває під впливом туги за трансцендентними формами існування.

З цього погляду, Антоничів „дім за зорею” – це також **слід**, свідоцтво існування дійсності „по той бік”. А отже, маємо справу з механізмом творення модерністичного тексту як мистецького свідчення про наявність невимовного (*niewyraźnego*), а також епіфанічного дискурсу, котрий у різні способи пересуває межі (не лише мистецькі) пізнання та розширює доступні для людського досвіду території. Тому цю поезію можна назвати процесом поступового самопізнання та самовизволення: вона висловлює досвід сучасної людини та відчуття кризи, яке з особливою гостротою показувало небезпеки, що чатують на кожного у світі, позбавленому сакральності. Поет пропонує змінити перспективу погляду на традицію та нові елементи формування часу теперішнього, де був би врахований новий уклад ідеологічних і суспільних сил. Ці зміни вимагають нового мистецтва. На його думку, розв’язання, яке пропонує справжнє новочасне мистецтво в добу домінування матеріалізму – ідеалістичне і цим розв’язанням є „світська відміна релігії”. Саме це означення – „світська відміна релігії” – вживає Марко, герой роману *На другому березі*:

Дійсна поезія має свою і тільки свою, власну й нічим незамінну красу, є суспільною потребою, як етика чи наука, й є фізичною потребою, як, наприклад, для собаки виття до місяця, творить вищі життєві вартості, як релігія. Є світською відміною релігії.¹²

Невидиму дійсність Антонич відкриває у всіх проявах матеріального, видимого світу, а також доводить свою спроможність будувати власну ідеальну дійсність, яка ґрунтується на єдності всього буття. Завдання це нелегке хоча би тому,

¹¹ Pojęcie „situacji granicznej” w egzystencjalnym doświadczeniu człowieka wprowadził Karl Jaspers.

¹² B. I. Antonycz, *Na drugomu berезі...*, s. 428. Widząc upadek kultury, moderniści byli przekonani, że jedyną formą ratunku przed zagładą współczesnego świata jest sztuka, dzięki której można rozpoznać dobro i prawdę. Przejawem tego przekonania w literaturze był zwrot do religii, liturgii, rytuału, które otwierały dostęp do sacrum.

що поет, будуючи свій ідеальний світ, прагне, однак, не випускати з уваги різних контрастів і глибоких конфліктів між різними зовнішніми та внутрішніми силами, що скеровані в різних напрямках і підпорядковані розбіжним принципам. Проте в Антоничевому світі, як уже знаємо, різноманітність і багатоспрямованість не означають незгоди чи дисгармонії. Всі сили на землі і у всесвіті доповнюють одна одну і це розмаїття відкриває нові перспективи й аспекти світу та людини. А отже, з елементів незгоди постає гармонія протилежних напруг, ідеальна **велика гармонія – саме такий заголовок має збірка його релігійної поезії.**

Тому протагоніст Антоничевих творів не відчуває загрози з боку космічних і природних сил, а навпаки – переживає глибокий зв'язок із цією дійсністю, бажаючи ідентифікування з нею. Натомість небезпеку він бачить у речах та явищах, які вигадала людина (війна, терор). Ці явища, загрозливі для світової рівноваги, він силується приручити, вписати в космічний порядок – хоча й часом виражає свій страх перед загибеллю старого ладу. Втім, у цілому літературний проект Антонича покликаний давати розраду та спрямований до „позитивної” мети: подолання відчуженості людини через реконструювання первісного міту та сенсу. Неспроможності людської уяви релігійно створювати простір, з його погляду, відповідає хаос, і в його творах відображенням цього стає метафорика фрагментів, руїн і розпаду. Тому мітизація дійсності у задумі Антонича – це спроба інтегрування людини, загубленої у щоразу жакливішому світі. З міту проростає ідеал синтезу, відчуття єдності буття, і всі метафори чи епіфанії, котрі поетові являє зовнішній світ, мають потенціал для того, щоби „доповнювати” далі єдине значення Сенсу Праслова („прасловом – наче зерном простим хай вцілю в суть, мов птаха трелем”) Тому з різноманітних, часто протилежних картин в Антоничевій поезії врештірешт завжди постає „порядок світу”, „велика гармонія”.

Ідеалом цієї поезії є лад, гармонія, ієрархія, що їх необхідно повернути у світ, інакше людині погрожує знищення. Через те творчості Антонича не можна витлумачити лише в поняттях „боротьби за нову естетику”, за оновлення української поетичної мови. Насправді тут йшлося про більше: про пошук відповіді на запитання, що має робити людина у всесвіті „знеціненому” сцієнтичним і позитивістським світоглядами (дилеми радикально оголені в Ніцше). Для Антонича та інших модерністів таких як Сйтс, Еліот, Рільке або Шульц, центральною була проблема мистецтва як акту творення цінностей і навіть Бога, а отже – мистецтва як замінильника релігії. Творчість Антонича можна розуміти як мрію про прихильний до людини космічний лад, мрію скептика, стурбованого візією катастрофи.

ЛІТЕРАТУРА

- Antonič B. Ī., *Stanoviše poeta* [v:] *Tvori*, Kiïv 1998.
 Antonič B. Ī., *Na drugomu berezi* [v:] *Tvori*, Kiïv 1998.
 Antonič B. Ī., *Nacional'ne mistectvo* [v:] *Tvori*, Kiïv 1998, s. 467-476.
 Bachelard G., *Wyobraźnia poetycka. Wybór pism*, tłum. A. Tatarkiewicz, Warszawa, 1975.
 Casirer E., *Symbol i język* [wybór artykułów], przeł. B. Andrzejewski, Poznań 1995, 2004.
 Eliade M., *Traktat o historii religii*, Łódź 1993.
 Zilins'kij O., *Dìm za zoreù* [v:] *Slovo pro Antoniča*, L'viv 1989.

АНТИТЕЗИ І ПАРАДОКСИ У ПОЕЗІЇ. ДО 110 РОКОВИН З ДНЯ НАРОДЖЕННЯ Б. І. АНТОНІЧА

Структура поезії Богдана Ігоря Антонича – це майстерне плетиво різного роду антиномій. Через антитези та парадокси, через бачене й небачене, матеріяльне та трансцендентне поет мовби намагається передати таку думку: частина того, що ми відчуваємо та переживаємо, не піддається розумінню. Пам'ять і бажання передбачити майбутнє, усвідомлення темпоральності буття, себто протікання хвилин, які вже ніколи не повторяться, – тільки в якомусь епіфанічному, безпосередньому досвіді можуть стати різновидом катарсису. Завдяки входженню в цей стан людина позбувається марних надій та починає приймати справжню дійсність, хоча би вона й означала смерть. Б. І. Антонич був одним з найкращих українських поетів ХХ ст. Ідеалом цієї поезії є лад, гармонія, ієрархія, що їх необхідно повернути у світ, інакше людині погрожує знищення. Через те творчості Антонича не можна витлумачити лише в поняттях „боротьби за нову естетику”, за оновлення української поетичної мови. Насправді тут йшлося про більше: про пошук відповіді на запитання, що має робити людина у всесвіті „знеціненому” сциєнтичним і позитивістським світоглядами.

ANTITHESIS AND PARADOXES IN POETRY: MARKING THE 110TH ANNIVERSARY OF THE BIRTH OF B. I. ANTONYCH

Bohdan Ihor Antonych was one of the most remarkable modernist Ukrainian poets of the twentieth century. He left an extraordinary literary legacy with just a handful of books of published poetry despite his premature death at the age of twenty-eight in 1937. He was a poet, literary critic, translator, and journalist. From the outset of his literary career, in the context of western Ukrainian literature, his poetry had a different sound and texture to it. Antonych's literary interests were unconventional for his milieu: he concerned himself with the metaphysical, philosophical, and metapoetic issues. The power of his accomplishment is that he restored the human need, suppressed by centuries of colonization, for metaphysical, non-political meditation on the meaning of life, eternity and art, rather than --

as it was in a previous Ukrainian literary canon -- in the name of national interests, where literature had to play a didactic role designed to amplify the patriotic feelings of a reader. Antonych mastered the poetic language of antithesis and paradoxes, and by using it he rises from the level of personal experience to that of a universal archetype.

Key words: metaphysical poetry, eternity and art, language of antithesis and paradoxes.

zgłoszenie artykułu: 15.04.2019

przyjęcie artykułu do druku: 2.07.2019

Тетяна ШАДРИНА¹

Запорізький державний медичний університет

ORCID 0000-0002-3571-5175

Національна ідентичність як сфера сакрального у творах канадських авторів українського походження

Нині в Канаді проживає одна з найчисленніших українських діаспор. Як будь-яка діаспора, канадська українська спільнота дивиться вперед: вона добре інтегрована в канадський соціум і пов'язує своє майбутнє саме з цією країною, але водночас оглядається назад, на стару батьківщину, у своєму прагненні зберегти себе, не розчинитись у багатонаціональній Канаді.

Коли людина опиняється поза межами рідної землі, вона перш за все шукає духовне опертя, щось, що надає їй відчуття ґрунту під ногами. „Укорінення – це, можливо, найважливіша та найменш визнана потреба людської душі, одна з тих, які найважче піддаються визначенню. У людини є коріння завдяки її реальній, активній та природній участі в житті спільноти, яка зберігає живими певні скарби минулого та деякі передчуття майбутнього”.²

Таким природним середовищем, вмістилищем традицій є зазвичай діаспора, саме вона, за словами Т. Цимбал, забезпечує іммігрантам відчуття дому.³ Українська діаспора в Канаді активно підтримує збереження і розвиток культурної спадщини свого народу. Це своєрідний акт національного самозбереження, завдяки якому національна ідентичність з часом входить до сфери сакрального. Обов'язковою умовою успішної акультурації на „чужій землі”, повноцінної реалізації усіх моральних, культурних, духовних цінностей, смислів

¹ Шадріна Тетяна Володимирівна – кандидат філологічних наук, доцент, Запорізький державний медичний університет, доцент кафедри культурології та українознавства, shadrina414@ukr.net

² Т. Tsymbal, *Mizh dvoh kultur: problema zberezhenia natsionalnoyi identychnosti v umovah immigratsiyi* [v:] *Naukovi zapysky*. Seriya „Filosofiya”, vyp. 5, 2009, s. 131.

³ *Ibidem*, s. 131.

іммігранту вкрай необхідне вміння зберегти свою „внутрішню цілісність”, основою якої, безперечно, є національна ідентичність. Адже досягнення загальнолюдських культурних цінностей неможливе без „перебування” у власному, рідному „середовищі”. На думку Т. Цимбал: „Саме з локальним пов’язують сьогодні сакральність взагалі, а особливо в умовах імміграції, коли втрачається безпосередній зв’язок з батьківщиною, національне підґрунтя”⁴

Ідентичність в різні часи стає об’єктом досліджень в соціальних науках (філософії, психології, соціології). Різні аспекти ідентичності вивчали З. Фройд, Е. Дюркгейм, Е. Еріксон, Е. Гофман, З. Бауман, П. Бергер, Е. Сміт, П. Рікер, С. Шульман тощо. Проблеми етнокультурної, національної ідентичності актуальні у працях сучасних зарубіжних та вітчизняних дослідників Ч. Тейлора, С. Гантінгтона, К. Хюбнера, П. Сороки, В. Сучаки, Л. Грекул, М. Косташ, Л. Ледоховські, В. Арбеніної, Л. Нагорної, М. Козловця, Ю. Арутюняна, Г. Касьянова, Т. Рудницької та ін.

Попри великий інтерес науковців до проблеми ідентичності, збереження якої в сучасному глобалізаційному просторі видається все більше важливим, недостатньо вивченим залишається питання формування ціннісних передумов її сакрального виміру. Особливого значення набуває особистісна ідентифікація для іммігрантів, які перебувають в ситуації подвійної переорієнтації цінностей: коригування установок з огляду на всеохопні глобалізаційні процеси в сучасному соціумі та пристосування до культурно-національних реалій країни імміграції. Зазначені процеси в умовах тотальної кризи ідентичності на сучасному етапі і визначають актуальність даного дослідження.

Сакральне (від лат. *sacrum* – священна річ, дія) – термін, що характеризує церковні таїнства, предмети релігійного поклоніння, речі, які належить до релігійного культу, все, що, згідно з вченням церкви, наділене Божою благодаттю. Науковий інтерес до проблеми сакрального виникає ще в XIX ст. Думка про важливість існування цього поняття, його безпосередній зв’язок із архаїчною культурою людства звучала в працях Ф. Шлеєрмахера, М. Шелера, М. Еліаде, З. Фрейда, Е. Дюркгейма, Г. Рохайма, Р. Каюа та ін. В історичному контексті – в процесі переходу від “релігії закону” до “релігії спасіння” – сакральне інтерпретується як “святе”, набуваючи чітких етичних характеристик.⁵

Сакральне завжди протиставляється профанному (мирському). Сакральне і профанне хоч і складають певну опозицію одне до одного, але водночас є нерозривно пов’язаними між собою. Не може існувати сакрального без профанного і навпаки. Вони існують паралельно і доповнюють одне одного. Сакральне – надприродне, ірраціональне, те чому притаманна найвища цінність.

Найчастіше сакральне співвідноситься з релігійними цінностями, як такими, що знаходяться за межами людського пізнання. Утім, до найвищих цінностей

⁴ *Ibidem*, s. 134.

⁵ *Filosofskiyi entsyklopedychnyi slovnyk*, holov. red. V. I. Shynkaruk, Kyiv 2002, s. 562.

належить не тільки релігійна сфера, а також культурні надбання, національні символи тощо виступають священними цінностями та смислами людського буття. „У сакральне, пов'язане з різними емоціями, впирається своєю вершиною ієрархія цінностей будь-якої культури, будь-якої традиції”, – стверджує українська дослідниця М. Новикова.⁶ Теоретик категорії сакрального Р. Каюа також наголошує, що сакральне „постає як категорія чуттєвості”.⁷ Таким чином, природно, що емігранти все більше віддаляючись від материкової України, від природного середовища існування мови і культури, все більше сакралізують („очуттєвлюють”) їх, конструюючи таким чином сакральний простір свого особистісного буття (інакше кажучи, „вимір чуттєвого переживання” – Т. Костюк).⁸

Імігруючи, – зазначає Т. Цимбал, – знаходячи нові ідентичності, людина все більше прагне до сакралізації національного, того, що забезпечує їй „почуття культурної укоріненості”.⁹ Адже це є необхідною умовою для створення об'єктивних і суб'єктивних факторів існування людини, її розвитку та збереження свого неповторного образу в чужорідному середовищі. Це також забезпечує успішне „вкорінення” в нове соціокультурне оточення.

Можна стверджувати, що всі твори авторів українського походження, написані про українців і Україну, є репрезентативними щодо сакралізації елементів національної ідентичності. Найбільш показовими в цьому плані в українській канадській англomовній літературі є: роман *Жовті чобітки* (1954) В. Лисенко, поетична збірка *В ім'я народу* (1981) А. Сукнацького, нон-фікційна проза *Усі діти баби* (1977), *Кровні лінії* (1993) М. Косташ, роман *Зелена бібліотека* (1996) та нон-фікційна проза *Мед і поніл* (1998) Дж. Кулик Кіфер, роман *Співай для мене, Калино* (2003) Л. Грекул та інші.

Одним з найбільш дражливих і неоднозначних у процесі становлення діаспорної ідентичності є „мовне питання”. Адже мова є одним із механізмів „творення” нації, вона виступає важливим маркером її ментальності. Разом з тим рівень володіння батьківською мовою стрімко зменшується і цей процес є прямо протилежним до часу перебування національних меншин на чужій території. Кожне наступне покоління діаспорної групи знає мову предків гірше, ніж попереднє. З втратою мови група втрачає і один з основних консолідуючих факторів, який фактично тримає її в одному „національному полі”. Відтак, що більше діаспора втрачає мову, а з нею і емоційний та психологічний зв'язок з Батьківщиною, то більшої сакралізації мова зазнає.

Варто зазначити, що мову як соціокультурний феномен вивчали ще Ф. де Соссюр, Б. де Куртене, О.Потебня, Ю. Габермас, Г. Гадамер. Ф. де Соссюр

⁶ Т. Vilchynska, *Kontseptosfera sakralnoho v suchasnyy naukovi paradyhmi* [v:] „Teoriia i praktyka vykladannia ukraïnskoi movy yak inozemnoi”, nr 3, 2008, s. 152.

⁷ R Kaiua, *Liudyna ta sakralne*, Kyiv 2003, s. 34.

⁸ Т. Kostiuk, *Aksiologichny vymir sakralnoho prostoru identychnosti: vitchyzniany vymir* [v:] „Filosofy ka antropologiya ta filisofiya kul'tury”, nr 11, 2013, s. 33.

⁹ Т. Tsymbal, *Op. cit.*, s. 134.

наголошував на взаємопов'язаності вивчення мови та таких соціокультурних явищ, як звичаї, повір'я, традиції. У широкому значенні дослідження діяльності людини має бути реалізоване через дослідження її мови. Іншими словами мова є виразником так званої колективної свідомості народу. Поза цією свідомістю вона не може існувати. Традиції Ф. де Соссюра продовжував Б. де Куртене. Мову як психічне явище слідом за де Соссюром розглядав О. Потебня. На його думку, провідна роль у формуванні мислення та свідомості відіграє саме мова. Ю. Габермас вважав мову засобом і середовищем формування ідентичності. Г. Гадамер пропонував розглядати соціально-політичні, культурні проблеми буття нації крізь призму мови.

Батьківщина для нації – це не тільки спільна територія існування. Це основна онтологічна складова буття нації як такої. Ментальне самоусвідомлення останньої формується з часом саме завдяки спільній території проживання, яка набуває статусу „рідного краю”. Фізичне (географічне та часове) віддалення рідного краю від представників нації природно спричинюють його очуттєвлення. Відтак, образ Батьківщини в творах англomовних авторів українського походження ідентифікується як священна земля, далека і недосяжна. А. Сукнацький у своїх віршах асоціює Україну із дитинством, спогади про яке повертають його до маленького гуцульського селища:

Kosmach
 where
 dream of home
 lies
 curled
 in horns of baran
 ram
 gracing pysanka
 dream of home
 contained
 in the Carpathian
 ram
 hutsul symbol
 for leadership
 and strength
 in face of
 adversity¹⁰

Ці спогади передають атмосферу затишку і спокою, адже це пам'ять про дитинство. Особливого національного колориту цим рядкам надають українські слова *baran*, *pysanka*, „вживлені” в англійський текст.

¹⁰ A. Suknaski, *In the Name of Narid*, Erin 1981, s. 11.

Часто Україна співвідноситься із страдницею, матір'ю-страдницею. Увага поета зосереджена на фактах, пов'язаних з трагічними сторінками української історії, де катом виступає Москва. За цими фактами вгадується мати-Україна, яка страждає через своїх закатованих дітей.

5 to 6 million dead in
3 years
some perishing by cholera
some by
spotted fever
and dysentery
others mostly
by femine¹¹

У цій поезії, присвяченій пам'яті Володимира Івасюка, трагічність подій, пов'язаних із нелюдською діяльністю КДБ, постає як антитеза до весняної пори – пори кохання і Святої неділі. Насильницька смерть протиставляється природним виявам життя.

that you volodymyr
vanished
on an april monday
when others were
falling in love
or crossing themselves
before holy sights¹²

За смертю В. Івасюка, якій офіційно було надано статусу суїциду, проступає аналогія до страти Ісуса Христа, а в образі України відповідно проглядає образ Божої Матері. Така асоціативність свідчить про основи релігійної свідомості як обов'язковий елемент ментальності українців. Як бачимо, ціннісні орієнтири емігрантів залишаються в межах національного культурно-історичного досвіду українського народу, його традицій, звичаїв, духовної сфери (сакрального простору). Показовими у цьому плані є слова одного з персонажів роману І. Кирияка *Сини землі* Григорія Воркуна: „Як їдеш десь далеко у світ і коли береш діти з собою, то мусиш брати з собою і церкву, й коляду, й Великдень, бо що ж вони робитимуть без них? Здичіють”.¹³

¹¹ *Ibidem*, s. 19.

¹² *Ibidem*, s. 21.

¹³ Y. Slavutych, *Ukrayins'ka literature v Kanadi*, Edmonton 1992, s. 232.

На тлі жахливої картини 5-6 мільйонів загублених життів особливо цинічним постає організований Й. Сталіним в Україні перший симпозиум бандуристів: своєрідна „данина народним традиціям”.

stalin
 who paid tribute
 to the last
 trace
 of an oral tradition
 by holding
 the first symposium
 of bandurysty¹⁴

Образ України співвідноситься і з первісними віруваннями його народу, фольклорними образами, а також оприявнюється міфологічний, магічний світогляд.

rusalka
 some child dying
 unnamed
 rusalka
 a female fetus
 summoned to light by
 a drunkard's
 boot
 rusalky
 do they ever speak
 the dead
 unnamed
 back
 into life?

Поет сакралізує образ Батьківщини, апелюючи до історичної та генетичної пам'яті свого народу.

...didy
 and baby
 “the ancestors”
 the ghostly
 plowmen

¹⁴ A. Suknaski, *Op. cit.*, s. 19.

and hoeing women...
... who work
tireless
on the margins
of selo ¹⁵

Автор часто звертається до національних архетипів: ‘the dneiper’, ‘the dnies-ter’, ‘white washed straw and mud shacks with thatched roof’, ‘khortytsya’, ‘pyrohy’, ‘selo’, що символізує емоційний та духовний зв’язок з Батьківщиною. Отже, „національне” та „народне” для українців-емігрантів є невід’ємною складовою їх особистого сакрального простору. Пам’ять про історичне минуле України, про трагічні сторінки її історії, як також і традиції та звичаї рідного народу, закріплені у фольклорі, апіорі є священними для тих, хто опинився за межами Батьківщини.

Деякі автори демонструють своє (за словами Флуссера) існування (життя) в мові вводячи українські слова в англійський контекст. В А. Сукнацького, крім зазначених уже ‘baran’, ‘pysanka’, ‘selo’, ‘rusalka’, ‘khortytsya’ та ін., зустрічаємо також ‘dereva’, яке автору з його власних слів імпонує більше, ніж англійське ‘dead trees’.

У романі В. Лисенко *Жовті чобітки* (1954) головна героїня – Лілі, дочка українських емігрантів, переживає своє становлення як особистості (вона дорослішає і шукає власну особистісну та національну ідентичність). Сучасна канадська дослідниця українського походження Л. Грекул вважає, що „Лисенко зображує Лілі як ідеальну канадку, яка бере кращі аспекти своєї старої культури і робить їх частиною нового життя”. ¹⁶

З одного боку, героїня В. Лисенко звільняється від задушливої атмосфери своєї патріархальної родини, з іншого боку, вона зберігає вірність духовному спадку свого народу, навіть попри те, що все більше „канадізується” і набуває таким чином подвійної національної ідентичності. „Трансформація Лілі стосується помітних змін у всіх сферах її життя, крім одної. Утікши з власної громади і живучи поза її межами, Лілі не позбавлена глибинних зв’язків із своїм українським спадком, вона все ж визнає свою етнічну ідентичність”, – небезпідставно вважає В. Сучака. ¹⁷ Лілі прагне стати професійною співачкою і виконувати „народні пісні для всіх іммігрантів, хто вважає Канаду своїм домом”. ¹⁸ Отже, для дівчини духовний зв’язок з рідною культурою проявляється у виконанні народних українських пісень для українських іммігрантів. Наприкінці

¹⁵ *Ibidem*, s. 16.

¹⁶ L. Grekul, *Re-placing Ethnicity: Literature in English by Canada’s Ukrainians: Thesis for the Degree of Doctor of Philosophy*, Vancouver 2003, s. 226.

¹⁷ W. Suchacka, *Za Hranetsiu – ‘Beyond the Border’: Constructions of Identities in akademischen Grades eines Doktors der Philosophie*, Greifswald 2010, s. 197.

¹⁸ *Ibidem*, s. 254.

роману Лілі визнає: „Тепер я знаю, де моє місце, я зрозуміла, що насправді мені потрібна не слава, а просто співати і бути почутою цими людьми – моїм народом – де б вони не були”.¹⁹

У романі Л. Грекул *Співай для мене, Калино*, (2003) концепти національної ідентичності оприявнюються завдяки намаганням канадської дівчинки українського походження зрозуміти свою українську сутність. Колін (Калина українською) – юна співачка, яка талановито співає українські пісні на пісенному конкурсі, і яка глибоко переживає свою поразку за нібито неналежну українську вимову, намагається відстояти своє право на етнічну приналежність до свого народу. Міра досягнення нею української культури, її боротьба за вивчення дідівської мови в школі визначає для неї міру сакралізації компонентів української ідентичності: автентичний національний костюм, в якому вона виступала на конкурсі, український клас, який з мовчазної згоди дорослих закривають через зменшення кількості учнів, імена українських композиторів (виявляється бувають українські композитори!), які звучать для неї священно, трагічна історія країни її предків. Дівчинка почувається самотньою у боротьбі за свою національну ідентичність, тому її відчуття загострюються, набуваючи трагічно-романтичного флеру. Пропускаючи інформацію через скривджену підліткову свідомість і залишившись наодинці із своїми переживаннями, Колін надто тривіально інтерпретує історичні події: українські композитори „... all suffered and died because they were Ukrainian, because they wanted to stay Ukrainian when other countries invaded Ukraine”.²⁰

Героїня відчуває себе зрадженою навіть власними батьками, які на її думку не хочуть залишатись українцями, намагаючись пристосуватись до нових умов життя. Для цього треба забути своє минуле, свою мову і культуру. „‘Mom and Dad talk about French like it’s a good thing, like it’s the only language that counts because anyone who speaks French can get a good government job’”.²¹

Батьки Колін обмежують не тільки спілкування власних дітей українською мовою, вони також не заохочують їх до відвідування української церкви, хоча самі при цьому ходять до церкви. Колін вживає батьківське слово ‘brainwashing’, яке характеризує ставлення старшого покоління до ролі церкви у вихованні дітей. Утім, вчинки батьків Колін можна пояснити прагненням полегшити інтеграцію власних дітей в соціокультурне середовище країни, яка стала їм рідною за народженням.

Загалом усі вчинки Колін – це вияв опору зовнішнім обставинам перед загрозою втрати ідентичності. Слід зауважити, що Колін належить до четвертого покоління діаспори, для якого загроза втрати етнічної ідентичності наразі є актуальною.

¹⁹ V. Lysenko, *Yellow Boots*, Edmonton 1992, s. 345.

²⁰ L. Grecul, *Kalyna's song*, Regina 2003, s. 80.

²¹ *Ibidem*, s. 84.

Автор роману *Співай для мене*, Калино Ліза Грекул і сама є представницею четвертого покоління українців у Канаді. За її власними словами книга написана з метою „розібратися в собі”, знайти відповіді на запитання „хто я є?”. Л. Грекул вводить в канадський контекст чимало назв, притаманних українському культурно-історичному досвіду: ‘baba’, ‘dido’, ‘tsymbaly’, ‘kolomyika’, ‘holubtsi’, ‘pyrohy’, ‘nalysnyky’, ‘Chaban’, ‘Baba Babi Cazala’ та багато інших, які в чужомовному та чужокультурному контексті є маркерами власної національної ідентичності, і які не допускають повної асиміляції канадських українців у генетично чужому соціокультурному середовищі.

Відома канадська письменниця українського походження Мирна Косташ у книзі *Кровні лінії: подорож до Східної Європи*, (1993), зазначає про вивчення української мови в шкільні роки, що вона не була лише засобом спілкування, її студіювання в українській громаді прирівнювалось до „акції культурного та політичного значення”, відмова від неї сприймалась як „катастрофа національного масштабу”.²² Мова у творах діаспори є головним індикатором наближення/віддалення від національної культури. Особливого звучання питання мови набуває в англomовних творах. Іммігрант важко переживає розрив з батьківщиною, а мова певною мірою компенсує втрату, тому в творах іммігрантів спостерігається сакралізація мови як своєрідного сурогату втраченої вітчизни.

Дж. Кулик Кіфер (роман *Зелена бібліотека*, 1996) також вводить українські слова та фрази в англійський текст. Її героїня Іва Чаун дізнавшись у дорослому віці про своє українське коріння, прагне долучитись до національної культури через вивчення мови. Цікаво, що раніше питання національної ідентичності її ніколи не турбувало. Вона намагається не просто вивчити мову предків, має бажання відчувати її. Їй здається, що тільки за такої умови вона зможе відчутися себе українкою. „Teach me some of the language” – просить вона свого українського друга Алексу. „Things that are simple in English turn out to be impossibly polysyllabic. „Pleased to meet you” is *duzhe preiemno zvamy poznaimetesia*. „Excuse me” is *pereproshuyu*. Even „Good bye” is something like *dopobachennia*.”²³

У Дж. Кулик Кіфер у романі *Зелена бібліотека* як один із основних маркерів ідентичності виступає історія. Канадський дослідник українського походження М. Тарнавський у цьому контексті говорить про „історичну ідентичність”. У романі національна історія подається як обов’язкова складова етнічної ідентичності, з якою треба миритися, приймати такою, як вона є. І навіть неприємні чи трагічні факти історії України, пов’язані з родиною, слід сприймати як належне, як неминуче. Оксана Мороз, яка в Канаді стала Сьюзен Фрост, виправдовується перед Івою після того, як розповіла її сину Бену неприємні факти з біографії його діда. „You’re every right to be furious with me, but fury isn’t much use against history, is it, Eva? Family history, public history, things you

²² M. Kostash, *Bloodlines: A Journey into Eastern Europe*, Vancouver – Toronto 1993, s. 193-194.

²³ J. Kulyk Keefer, *The Green Library*, Toronto 1996, s. 160.

can't hide or change, however much you'd like to".²⁴ На думку М. Тарнавського у *Зеленій бібліотеці* „історія виступає найбільш важливим фактором ідентичності” героїв.²⁵

Таким чином, у творах канадських англомовних авторів українського походження компоненти національної ідентичності сакралізуються за допомогою релігійних образів, національних архетипів, народно-поетичних образів, елементів усної народної творчості. У цілому, сакральний простір буття у творах канадських авторів українського походження формують обов'язкові для національної ідентичності компоненти: релігійні уявлення; спільний край – Батьківщина предків, Україна; національна історія; мова; спільні національні міфи; історична пам'ять; елементи національної культури.

Отже, в загальному розумінні сакральне – це категорія, на якій базується релігійне ставлення, яка надає йому специфічного характеру, яка сповнює віруючого відчуттям певної поваги, котре охороняє його віру від посягань розуму, відволікає її від дискусій, розташовує її ззовні й по той бік розуміння.²⁶ Сакральне – це те, чому притаманна найвища цінність і що перебуває за межами досяжності (фізичної і розумової). Унікальність категорії сакральне полягає в тому, що вона є індикатором стану культури. Зміна соціального оточення, світоглядних орієнтирів (що є притаманним для іммігрантів у той чи інший час) спричинює зміну сакральних цінностей. Для людини, яка потрапляє в чужорідне соціальне середовище, це означає неминучу втрату ідентичності. „У сфері рідної культури, у сфері сакрального особистість зіставляє себе зі смислоутворюючими складовими буття, вищими цінностями”. Саме тому іммігрант намагається будь що зберегти своє етнічне самоусвідомлення (духовно вкоренитися), що дозволяє йому не втратити свою самість поряд з іншими етнічними групами. Адже ідентичність оприявнюється лише поряд з іншими ідентичностями. А сакральне в даному контексті виявляє свою особливу онтологічну природу, утворюючи своєрідний сакральний простір, з усталеними національними цінностями, так званими кодами нації.

ЛІТЕРАТУРА

- Filosofskyi entsyklopedychnyi slovnyk*, holov. red. V. I. Shynkaruk, Kyiv 2002.
 Gadamer H. G., *Aktualnost' precrasnogo*, Moskva 1991.
 Grecul L., *Kalyna's song*, Regina 2003.
 Grekul L., *Re-placing Ethnicity: Literature in English by Canada's Ukrainians: Thesis for the Degree of Doctor of Philosophy*, Vancouver 2003.

²⁴ *Ibidem*, s. 243.

²⁵ M. Tarnawsky, *What is told in "The Green Library"* [v:] *Canadian Ethnic Studies*, № 3, Vol. 31, 1998, s. 107.

²⁶ R. Kaiua, *Op. cit.*, s. 34.

- Habermas Yu., *Democratyiya. Razum. Nравstvennost'*, Moskva 1995.
- Kaiua R., *Liudyna ta sakralne*, Kyiv 2003.
- Kostash M., *Bloodlines: A Journey into Eastern Europe*, Vancouver – Toronto 1993.
- Kostiuk T., *Aksiologichny vymir sakralnoho prostoru identychnosti: vitchyzniany vymir* [v:] „*Filosofs'ka antropologiya ta filosoфиya kul'tury*”, nr 11, 2013, s. 31-37.
- Kulyk Keefer J., *The Green Library*, Toronto 1996.
- Lysenko V., *Yellow Boots*, Edmonton 1992.
- Novykova M., *Mify ta misiia*, Kyiv 2005.
- Potebnia A., *Estetika i poetika*. Moskva 1976.
- Slavutych Yar., *Ukrayins'ka literature v Kanadi*, Edmonton 1992.
- Suchacka W., *Za Hranetsiu' – 'Beyond the Border': Constructions of Identities in akademischen Grades eines Doktors der Philosophie*, Greifswald 2010.
- Suknaski A., *In the Name of Narid*, Erin 1981.
- Tarnawsky M., *What is told in "The Green Library"* [v:] *Canadian Ethnic Studies*, № 3, Vol. 31, 1998, s. 104-113.
- Tsymbal T., *Mizh dvoh kultur: problema zberezhenntia natsionalnoyi identychnosti v umovah immigratsiyi* [v:] „*Naukovi zapysky*” Seriya „*Filosofiya*”, nr 5, 2009, s. 130-138.
- Vilchynska T., *Kontseptosfera sakralnoho v suchasnii naukoviі paradyhmi* [v:] „*Teoriia i praktyka vykladannia ukrainskoi movy yak inozemnoi*”, nr 3 (2008), s. 150-159.

Стаття присвячена вивченню ціннісних установок, які визначають сакральний вимір соціокультурного досвіду народу. Сакральне розглядається не в релігійному контексті, а як найвища цінність, яка знаходиться за межами розуміння. Доведено що, людина, потрапляючи в інокультурне середовище, прагне зберегти свою національну ідентифікацію, що допомагає їй „вкоренитися” в новому оточенні. У творах канадських авторів українського походження сакральний простір особистісного буття індивіда визначається вищими духовними цінностями, створеними власним народом; а отже – формується завдяки очуттєвленню релігійних уявлень, батьківського краю – України, рідної мови, елементів національної культури та історії, спільних національних міфів, історичної пам'яті.

Ключові слова: сакральне, профанне, національна ідентичність, сакральний простір, канадські автори українського походження, національна культура.

NATIONAL IDENTITY AS SACRAL FIELD IN WORKS OF CANADIAN AUTHORS OF UKRAINIAN ORIGIN

The article is devoted to the study of value systems which determine the sacred dimension of the socio-cultural experience of the people. Sacramental is considered not in the religious context, but as the highest value that lies outside the understanding. Sacramental is an indicator of the state of culture. The change in the social environment, ideological orientations (which is inherent to immigrants at one time or another) causes a change in sacred values.

It is proved that, having fallen into an inocultural environment, a person strives to preserve their national identity, which helps to get „rooted” in the new place. It also provides preserving their unique image in the alien socio-cultural environment and guarantees a sense of security, stability, cultural uprooting. In the works of Canadian authors of Ukrainian origin, the sacred space of the individual’s personal existence is determined by the higher spiritual values created by his own people; and hence – is formed due to the sensation of religious representations, the fatherland’s land of Ukraine, the native language, elements of national culture and history, common national myths, historical memory.

Key words: sacred, profane, national identity, sacred space, Canadian authors of Ukrainian origin, national culture.

о. д-р Аркадій ТРОХАНОВСЬКИЙ¹

Парох Греко-католицької парафії у Валчі

ORCID 0000-0003-0722-6902

Виселені, але з почуттям своєї гідності. Приклад української спільноти з Валча

У 1945 р. після встановлення польсько-радянського кордону на ялтинській конференції на території Польщі залишилась тільки значна частина греко-католицької Перемиської єпархії і територія Апостольської Адміністрації для Лемківщини. Залишились автохтонні українці з земель Закерзоння, тобто з Надсяння, Бойківщини, Лемківщини, а також з Підляшшя та Холмщини. До 1944 р. на цій території проживало майже 650 тисяч українців. В роках 1944-46 виселено в рамках акції „Ряшів” на Радянську Україну майже пів мільйона людей.² Тих, які залишились на цій території, виселено в 1947 р. на північні та західні землі Польщі. Закерзоння – це зона насильного вигнання місцевих українців та грабування й нищення їхніх культурних надбань.

У 1947 р. комуністична влада виселила українське населення на західні і північні землі в рамках акції “Вісла”. Акція почалася 28 квітня 1947 р. і закінчилась з початком серпня 1947 р.³ Деякі виселення відбувалися ще й у наступних місяцях, а навіть у 1950 р.⁴ Процес виселення супроводжувався грубими порушеннями прав і свобод людини і громадянина; повною заборонаю повернення на рідні землі; вилученням майна; безальтернативним закріпленням за поселеннями на новому місці, покидати які було заборонено; обмеженням політичних, соціальних, економічних та культурних прав – це все призвело до

¹ о. д-р Аркадій Трохановський – доктор богословських наук, парох греко-католицької парафії у Валчі (Польща), arekt1@wp.pl, arektrochanowski@gmail.com

² J. Pisuliński, *Akcja specjalna „Wisła”*, Rzeszów 2017, s. 32-33.

³ R. Drozd, *Droga na Zachód*, Warszawa 1997; K. Grünberg, B. Sprengel, *Trudne sąsiedztwo, stosunki polsko-ukraińskie w X – XX wieku*, Warszawa 2005, s. 649-678; E. Misiło, *Akcja „Wisła”*, *Dokumenty*, Warszawa 1993.

⁴ J. Hawryluk, *Od wypraw Włodzimierza do Linii Curzona*, Toronto-Białystok 2013, s. 429.

руйнування української культурної та історичної спадщини. Через акцію Вісла призупинилося тисячолітнє існування „найзахіднішої гілки” українства. Як великим злочином була акція Вісла, показує перепис населення Польщі з 2011 р. Згідно з переписом населення з 2011 р., автохтонних українців, включаючи також лемків, є 62 тисячі.

Український Греко-католицький Перемиський ординарій, єпископ (владика) Йосафат Коциловський (пом. 1947 р.), який відмовлявся співпрацювати з польською комуністичною владою, був арештований, вивезений до СРСР і там засланий до концтабору. Його помічник, єпископ Григорій Лакота (пом. 1950 р.), був арештований і засланий до концтабору на Воркуту. Польська комуністична влада перестала визнавати існування Греко-Католицької Церкви в Польщі.⁵ Від цього моменту вірні греко-католицького віросповідання були позбавлені своєї церковної єпархії аж до 1989 року, в якому єпископом для греко-католиків став о. Іван Мартиняк. В 1991 р. Іван Павло II призначив його ординарієм Перемиської єпархії, яка протягом 45 років була позбавлена церковного керівництва.

Українська спільнота на Валецькій Землі 1947-1959

У 1947 р. під час Акції „Вісла” на територію давнього Кошалінського воєводства було депортовано 31 тис. українців. На території Валецького повіту опинились 2734 особи української національності, це становило 6% його мешканців.⁶ Більша частина переселенців походила з декількох сіл з Любачівщини – Цешановського повіту: Люблинець Новий та Люблинець Старий, а також із Західної Бойківщини – Леского повіту: Середнє Село, та Перемищини – перемиського повіту: Торки. Ними були заселені наступні місцевості біля Валча: Буди, Волові Ліси, Папово, Русиново, Тучно, Сипнево, Надажице, Мірославець.⁷ До парафії у Валчі належать також вірні, які були виселені з Грибовського повіту з Лемківщини і які заселили околиці Тшчянки (біля 1400 осіб).⁸

З 1947 по 1989 р. Греко-католицьку Церкву у Польщі вважалося нелегальною.⁹ Щоправда був один священник о. Мирослав Ріпєцький, який відкрив

⁵ P. Pelc, *Położenie prawne Kościoła grekokatolickiego w Polsce w latach 1945-1989* [w:] „Więź”, nr 7, 1992, s. 108.

⁶ M. Syrnuk, *Ukraińcy w powiecie waleckim w latach 1947-2000* [w:] „Zeszyty Wałeckie”, nr 3, 2007, s. 80-81.

⁷ M. Czech, *Ukraińcy w Polsce 1989 – 1993*, Warszawa 1993, s. 298; Idem, *Ukraińcy w powiecie waleckim w latach 1947-2000* [w:] „Zeszyty Wałeckie”, nr 3, 2007, s. 79; E. Miśło, *Akcja „Wisła”, Dokumenty, Archiwum Ukraińskie*, Warszawa 2011, s. 1013-1134.

⁸ A. Słabig, *Osadnicy z akcji „Wisła” na Ziemi Trzcieńskiej w latach 1947-1970* [w:] „Kronika Ziemi Trzcieńskiej”, nr 7, 2017, s. 49-68; A. Trochanowski, *Zapomniani Lęmkowie z akcji „Wisła”. O Lęmkach z Doliny Noteci* [w:] „Kronika Ziemi Trzcieńskiej”, nr 7, 2017, s. 69-80.

⁹ R. Drozd, *Życie religijne ludności ukraińskiej w Polsce w latach 1944-1956* [w:] „Przegląd Zachodniopomorski”, nr 1, 2002, s. 78-79.

душпастирство для греко-католиків в Хшанові біля Елку – північна Польща, але це був виняток.

В околицях Валча з 1947 р. по 1959 р. проживало 5 священників: о. Арсеній Кулібаба, о. Михайло Паславський, о. Михайло Дочило, о. Йосафат Романик, о. Степан Дзюбина. Однак їм було заборонено душпастирювати в українській громаді. Носталгія за рідними землями та почуття, що ми повернемось до себе, не дозволяло на адаптацію в нових умовах. Польське суспільство, яке опинилось на Валецькій Землі, походило в більшості з Волині і було дуже негативно наставлене до українців. На жаль, це був перший етап асиміляції, який рішучо вплинув на відхід чималої кількості українців від української громади. Після 1956 р., коли у Польщі почалися перші зміни – настала т.зв. жовтнева відлига – почався процес повернення до своєї національності. Це було вістуном надії для виселених українців.

У 1952-1956 р. з в'язниць на волю випущено молодих українців, яких засуджено за співпрацю з УПА. Їх першим бажанням було повернути Церкву, літургію, а завдяки цьому рідну українську мову. Упродовж 3 років постійно просили Латинського Єпископа Теодора Бенша (T. Bensch) – адміністратора для Західних Земель Польщі, щоб приділити українського священника до Валча. Вважали, що тільки в цей спосіб буде можна протидіяти асиміляції та зберегти себе та своїх дітей. Поставили собі прості запитання: хто я, хто свій, хто чужий для мене, як будувати українську спільноту тут на чужині.¹⁰

Греко-католицьке душпастирство у Валчі 1959-1983

Першу Святу Літургію для греко-католиків відслужив у Валчі о. Теодор Марків, який після 10-ох років ув'язнення вийшов на волю. Польська комуністична влада покарала його за співпрацю з УПА. Ця важлива подія відбулась 21 червня 1959 р., в день Зіслання Святого Духа. Від цього року о. Марків розпочав ведення парафіяльних книг і протягом довгих років самовіддано виконував душпастирські обов'язки. Спочатку відправляв Літургію в кожен неділю та у кожен першу п'ятницю місяця.¹¹ Він проводив катехізацію дітей у місцевостях біля Валча: Буди, Папово, Русиново та євангелізував – навчав Божого закону. Окрім цього навчав української мови та пригадував батькам, щоб дітей посилали на навчання до українських шкіл: Білий Бір та Лігниця. За короткий час свого душпастирювання став великим авторитетом, як духовним, моральним так і національним. Великою заслугою отця було те, що він інтегрував спільноту та відвідував родини в часі душпастирських відвідин (зі свяченою

¹⁰ L. Bąk, *Życie religijne w Walczu w latach 1945-2005* [w:] *Zarys historii Walcza w latach 1945-2005*, t. VI *Garnizon walecki. Życie religijne*, pod red. B. Gałki, Piła 2008, s. 224.

¹¹ *Ibidem*, s. 225.

водою).¹² За час перебування у Валчі отець охрестив 147 дітей¹³ та повінчав 46 молодих пар.¹⁴ Отець Теодор був гарантом стабілізації. З його приходом почався процес як повернення до Церкви, так і повернення до національності. Кожна релігійна подія була як національне свято; наприклад Урочисте Святе Причастя чи Вінчання.

На початку праці у Валчі стався інцидент: було підпалено церковний посуд, яким користувався о. Теодор. Ніколи не викрито тих, які вчинили цей злочин.¹⁵ У душпастирській праці йому допомагав о. Михайло Дочило, який проживав у Скшатушу біля Валча. Завдяки допомозі була можливість служити греко-католицьку Літургію у свята в Надажицах. Смерть о. Теодора Марківа була великою втратою для українців. Він належав у Польщі до групи греко-католицьких священників, які співпрацюючи з о. В. Гриником протистояли асиміляції українців в цьому дуже важкому періоді. Завдяки їх невтомній праці українці зберегли себе. Особливим підтвердженням ролі отця Василя Гриника і кільканадцяти його сучасників, до яких треба зачислити також о. Теодора Марківа – безстрашних священників – у збереженні тотожності депортованих в 1947 році з рідних земель греко-католиків є слова одного римо-католицького священника. Розповів про це отець професор Броніслав Дембовський, священник варшавської дієцезії, згодом перший єпископ влодавської дієцезії, великий приятель нашої Церкви. Десь на півночі Польщі, де жили виселенці з операції „Вісла”, він почув від одного латинського пароха: „Якби не греко-католицький клир, українці вже давно були б поляками, і ми не мали б з ними клопотів”.¹⁶

Після його смерті 3.08.1974 р., душпастирем Валча було призначено о. Ярослава Гребеняка. Він вклав багато зусиль для інтеграції спільноти, яка була довірена його опіці. Це був час великої активності української громади. Створено відділ Українського Суспільно-Культурного Товариства. Організовано різні культурні заходи, як участь у Фестивалях української культури в Кошаліні та в Сопоті, релігійних в Білому Борі.¹⁷ Треба також сказати, що у тому часі було найбільше число вірян у Церкві.¹⁸ У 1975 р. отець Ярослав розпочав у Валчі навчання релігії для дітей з українських родин. У 1975 р. створено перший дитячий ансамбль „ЗІРКИ”, який виступав на фестивалях української культури в Кошаліні до 1987 р.¹⁹ В 1976 р. на релігію приходило 63 дітей.²⁰

¹² *Ibidem*, s. 225.

¹³ *Kniga Ohrešeniĥ, Greko-katolic'ka parafiâ v Valču, 1959-1974.*

¹⁴ *Kniga Vinčannâ, Greko-katolic'ka parafiâ v Valču, 1959-1974.*

¹⁵ L. Baĭ, *Op. cit.*, s. 225.

¹⁶ *List rektora seminariû o. Bogdana Pančaka. Zbírka na duhovnu Seminariû v Lúblinì, 2018-2019*, s. 1.

¹⁷ M. Syrnyk, *Op. cit.*, s. 89.

¹⁸ *Ibidem*, s. 90.

¹⁹ *Ibidem*, s. 92.

²⁰ *Ibidem*, s. 90.

У катехитичній послужі допомагали о. Гребеняку сестри Служебниці НДМ з Кошаліна, які проводили тут навчання до 1989 р.

В 70-тих і 80-тих роках ХХ століття тривав процес міграції багатьох українських родин з села до міста. Позитивним наслідком цього було м.ін. введення в дію у 1983 р. пункту навчання української мови (однак тривало це неповний рік). На лекціях, які проводились у школі №1, брали участь 20 дітей.

Ослаблення української спільноти настало після хвилі імміграції молодих людей до Канади і США. Тільки протягом двох років – у 1984 і у 1989 – виїхало близько 100 осіб. Після смерті о. Ярослава Гребеняка, який був похований у Перемишлі, греко-католики не мали у Валчі духовного опікуна. Обов'язки душпастиря виконував о. Володимир Пирчак, який доїжджав з Кошаліна.

Новий етап 1985-2001

Згаданий о. Володимир Пирчак свою службу сумлінно виконував протягом двох років, до 1985 р., після чого новим душпастирем для греко-католиків у Валчі і Щецінку призначено о. Богдана Галушку. Це була нова хвиля молодих українських священиків. Від цього моменту можна говорити про новий етап в житті парафії у Валчі. У 1988 р. українці з Валча взяли участь в святкуваннях Ювілею 1000-ліття Хрещення Київської Руси-України в Римі (Ватикані). Подібна подія відбулася в вересні 1988 р. в Ченстохові, і тут також були присутні українці з Валча. У 1991 р. було відновлено навчання української мови. Заняття вів пан Марко Сирник. У навчальному році 1994/1995 завдяки панові М. Сирникові був створений дитячий ансамбль пісні і танцю „Веселка”. Цей ансамбль відіграв величезну роль у формуванні свідомості дітей і батьків. Крім цього, він був візиткою української культури в місцевому середовищі.²¹

Життя спільноти вірних завжди зосереджується в святині і на пов'язаних з нею справах. Свідченням цього було відзначення 25 вересня 1994 р. ювілею 35-ліття валцької парафії. Саме тоді, після довгих і наполегливих вимог вірних, церковної ради і о. Богдана Галушки, теперішній митрополит архієпископ Іван Мартиняк оголосив, що ординарій Кошалінсько-Колобжезької єпархії єпископ Чеслав Домін передав святиню для вжитку греко-католикам. У червні 1996 р. в церкві урочисто було прийнято посла України в Польщі пана Петра Сардачука.²²

Незабаром було прийнято рішення про ремонт святині і пристосування її до потреб східного культу християн. Своїми власними силами зробили ремонт. Орієнтовні і реальні кошти ремонту значно перевищували фінансові можливості вірних. Тому отримано також фінансову допомогу від благодійних

²¹ *Ibidem*, s. 92.

²² L. Ваґ, *Op. cit.*, s. 226.

організацій західньої Європи таких, як: Kirche in Not (Німеччина), Renovabis (Німеччина), Конференція Американського Єпископату (США), а також МВС. З фінансовою підтримкою звісно поспішили також греко-католики валщини і емігранти, більшість яких проживає в Торонто. Серед багатьох осіб, які фінансово підтримували спільну справу, особливу жертвенність проявили: панство Галина і Богдан Чабан з Валча, панство Емілія і Мирослав Чабан з Вонгровца (спонсори ікон і конструкції іконостасу). Панство Емілія і Іван Козак з Торонто провели в Канаді збірку серед осіб пов'язаних з валцькою парафією. Автором ікон і проекту іконостасу була б. п. пані Валентина Бір'юкович з Академії мистецтв у Києві.²³

У 1999 р. святкувався ювілей 40-річчя парафії. Під час цієї урочистості було посвячено іконостас. Ця подія відбулась з участю єпископа Володимира Ющак – нового ординарія Вроцлавсько-Гданської єпархії. З 2000 р. по 2001 р. катехезу для дітей проводила пані Єлисавета Гіза.

У січні 2001 р. після номінації о. Богдана Галушки на уряд Протосинкела Вроцлавсько-Гданської єпархії (Генеральний Вікарій) обов'язки душпастиря перейняв о. Іван Сеньків, який походив з України. Це був новий досвід та дуже безпосередній зв'язок з Україною. Свої священнічі обов'язки він виконував на жаль до серпня 2001 р. Після отримання номінації на пароха кафедральної парафії у Бучачі (Україна, Бучацька єпархія) він залишив Вроцлавсько-Гданську єпархію.²⁴

XXI століття

19 серпня 2001 р. парохом греко-католицької парафії у Валчі призначено о. Аркадія Трохановського. Він проводив душпастирську діяльність і катехізацію дітей і молоді. На цей час греко-католицька спільнота налічувала 180 сімей.

Парафія також бере дуже активну участь у душпастирському житті Вроцлавсько-Гданської єпархії. Жінки з парафії беруть участь у з'їздах жінок, які організовуються Вроцлавсько-Гданською єпархією. Молодь приймає участь у щорічних з'їздах греко-католицької молоді, які організовуються у Білому Борі. Ціла спільнота приймає участь в прощах до Білого Бору, де знаходиться ікона Мати Божої Скитальців. Крім цього діти беруть участь у Фестивалі Сакральної Творчості, а також у Фестивалі „Українська байка”, які проводяться у Білому Борі. Діти і молодь беруть участь у спортивних турнірах, які організовує Вроцлавсько-Гданська єпархія. Організуються також урочистості, присвячені життю і творчості українського провісника Тараса Шевченка, чи

²³ L. Bąk, *Op. cit.*, s. 228-229; A. Trochanowski, *Historia grekokatolików na Ziemi Wałeckiej w latach 1947-2009* [w:] „Zeszyty Wałeckie”, nr 5, 2009, s. 88-89.

²⁴ L. Bąk, *Op. cit.*, s. 231.

інші заходи, присвячені історії України, а також історії УГКЦ.²⁵

Щорічно з 1992 р. організовуються виїзди до Старого Люблінця і до Нового Люблінця, звідки походить більшість парафіян Валча, та екскурсії в Україну. Організовує їх Суспільний комітет охорони Церкви в Люблінці Новому. Саме українці з Валча були ініціаторами поїздок до Нового Люблінця і до Старого Люблінця. Метою цих прощ було відродження пам'яті минулого, а також прагнення показати молодому поколінню місця, звідки походять їхні предки. Паломництва з кожним роком набували все більшого значення і ставали чисельнішими, тому що приєднувались переселенці, які опинились у Вармії і Мазурах. Крім цього приєднались сім'ї, які були депортовані на Україну. Прощі мають характер національний та релігійний. Учасники цих поїздок беруть участь у Літургії, яка відправляється в церкві в Новому Люблінці. Крім цього на цвинтарях у Новому Люблінці і Старому Люблінці відправляються жалобні богослужіння за душі померлих, похованих на цих цвинтарях, а також за тих, які боролись за незалежність України.²⁶

Завдяки цим виїздам у співпраці з товариством Любачівщина було задіяно студентів з львівської політехніки у допомозі в часі літніх канікул відновлювати пам'ятники на кладовищах у Новому та Старому Люблінцях. З 2015 р. упорядкуванням кладовищ займається місцева польська влада. Окрім цього у валчан була велика потреба підтримати зв'язок з Україною. Одним з багатьох видів діяльності, якими займається Об'єднання Українців у Польщі – відділ у Валчі – є організація поїздок на Україну. Поїздки на Україну розпочались у 1992 р. Метою цих поїздок є пізнання України і усього багатства української культури, яке продовжують уже наступні покоління молодих українців; були в Криму, Донбасі, Харкові, на Полтавщині, Волині, Карпатах та в Києві.²⁷

Щорічно відбуваються релігійні події – парафіяльні відпусти з нагоди свята Воздвиження Чесного Хреста. Це свято об'єднує усіх українців Валецької землі. Відбуваються також релігійні концерти за участю ансамблів та церковних хорів м. ін. зі Львова. Нещодавно 14 жовтня з нагоди свята Покрову Пресвятої Богородиці концертував у Валчі хор Гомін зі Львова. Окрім цього в парафії щорічно проводяться реколекції для мирян, екуменічні богослужіння (2004, 2011, 2014), концерти коляд, запусти, вшановується пам'ять жертв акції „Вісла”. Парафію відвідали також Зіновій Куравський (2005) та Мирон Янків (2013) – Генеральні Консули України в Польщі. У 2009 р. парафія відзначила ювілей 50-ліття свого існування на Валецькій Землі. Упродовж року відбувались різні культурні (концерти), наукові (конференції) та релігійні заходи, м. ін. проща

²⁵ A. Trochanowski, *Op. cit.*, s. 91-100.

²⁶ H. Komar, *Życie kulturalne wspólnoty ukraińskiej w powiecie waleckim [w:] Mniejszość ukraińska w trosce o swoją tożsamość. Jubileusz 50-lecia parafii greckokatolickiej w Walczu*, pod red. J. Moskałyka, Walcz 2010, s. 75.

²⁷ *Ibidem*, s. 75-76.

рідними землями Закерзоння. У серпні 2013 р. група прочан з Валча взяла участь у посвяченні собору Воскресіння Христового УГКЦ в Києві. Спільнота не була байдужа до подій, які відбулись в Україні в 2014 р. Організовано допомогу родинам, рідні яких потерпіли на Майдані та в Донбасі. Виготовлено п'ятдесят 20-ти кілограмних пачок. З 2015 р. парафія активно включилась в акцію „Свята без тата” – допомога дітям, які втратили своїх батьків в наслідок російсько-української війни в Донбасі. У 2017 р. відзначено 70-ті роковини акції Вісла. І, як завжди, у Валчі організовано конференцію, концерти, а також прощу рідними землями та в Україну.

Виселенці в околиці Валча написали також книжки про свої місцевості. Жителі Старого Люблінця і Нового Люблінця біля Любачева опублікували книгу п.н.: «Тут було наше село», а б. п. пан Олекса Костик, виселений з місцевості Торки біля Перемишля, опублікував книгу п.н. «Торки. Село з-над Сяну». Вийшли також публікації польською мовою, які описують життя спільноти у Валчі: „Mniejszość ukraińska w trosce o swoją tożsamość”²⁸. Це збірна праця, яка повстала після конференції, яка відбулась у Валчі в 2009 р. Найновіше видання – це книжка авторства п. Марка Сирника „Na waleckiej Ukrainie”.²⁹

Свідомість релігійної активності є священниці покликання з греко-католицької парафії у Валчі: о. Роман Ференц – парох греко-католицької парафії у Члухові, о. Іван Ференц – душпастир у Львові, о. Богдан Боровець – греко-католицьке душпастирство у Канаді, о. Зенон Вальницький – греко-католицьке душпастирство у Канаді, о. Іван Мар'як – Перемисько-Варшавська архієпархія.³⁰

У 2003 р. виник фольклорний ансамбль ЧЕРЕМХА, який зберігає і культивує автохтонний український фольклор. Ансамбль виступав на різних фестивалях, а також на переглядах, здобуваючи відзнаки і нагороди. Першим керівником ансамблю була пані Мар'яна Бальцерек. Досягнення ансамблю – це м.ін. здобута у 2003 р. відзнака на воєводському Огляді Сеньйорних Колективів у Щеціні. В 2004 і 2005 рр. ансамбль став лауреатом Воєводського Огляду Сеньйорних Колективів у Сьвідвіні. Ансамбль зайняв III місце в 2004 р. на загальнопольському Огляді Сеньйорних Колективів у Мендзиздрах. Він отримав також *Срібну Мальву* в 2004 р. і *Бронзову Мальву* в 2005 р. на Фольклорних Зустрічах Центрального Помор'я в Дравську Поморському, а також нагороду в 2004 і 2005 рр. у Воєводському Огляді Фольклорних Колективів у Ліпяхах. У 2008 р. ансамбль взяв участь в лемківській Ватрі в Монастириськах біля Івано-Франківська.³¹

Діють також українські організації: Фондація Просвіта, яка організовує концерти „Зустрічі з українською культурою”, та гурток Об'єднання українців.

²⁸ *Mniejszość ukraińska w trosce o swoją tożsamość. Jubileusz 50-lecia wspólnoty greckokatolickiej w Walczu*, pod red. J. Moskałyka, Walcz 2010.

²⁹ М. Сырник, *Na waleckiej Ukrainie*, Walcz 2017.

³⁰ А. Trochanowski, *Op. cit.*, s. 100.

³¹ Н. Komar, *Op. cit.*, s. 73.

Створення Творчої Групи ОувП, яка знайшла продовження свого існування в Фондації Просвіта, було щільно пов'язане з діяльністю дитячого ансамблю пісні і танцю „Веселка”; її метою були організація і підтримка діяльності цього ансамблю. Задумом організації перших „Зустрічей з українською культурою” у Валчі було не лише винесення назовні традиційної української культури, але, перед усім, створення шансу і можливості для презентації „Веселки” і інших визнаних ансамблів на польській і українській сценах. „Зустрічі...” – це цикл концертів, у яких мають можливість виступити українські фольклорні ансамблі з Польщі і України. Перші „Зустрічі...” відбулись у Валчі у 1996 р. В той час на сцені Валцького Центру Культури виступив ансамбль „Голос” з Чернівців, „Джерело” – також з Чернівців і, звичайно, валцька „Веселка”.

Закінчення

Для українського населення, яке опинилось на західних і північних землях Польщі після 1947 р., церква є місцем, у якому підтримуються релігійні і культурні традиції. Греко-католицька парафія у Валчі є під тим оглядом дуже активна. Навколо парафії квітне культурне життя, культивуються традиції і підтримується національна приналежність до українського народу. Участь у богослуженнях, окрім релігійного виміру, підкреслює еклезіологічну відмінність, показуючи приналежність греко-католиків до Східної Католицької Церкви. Церковна приналежність відігравала також величезну, іноді навіть вирішальну роль у протистоянні асиміляції. Греко-католицька парафія у Валчі належить до Кошалінського деканату Вроцлавсько-Гданської єпархії Української Греко-Католицької Церкви. Вірні, які належать до цієї парафії, проживають у таких повітах: Валцькому, Дравському (Західньопоморське), Пільському, Тшчянецько-Чарнковському, Злотовському. Можна сказати, що по 70-тих роках ті, які були приречені на асиміляцію, не скорилися; є сьогодні амбасадорами української культури у Валчі та його околицях в польському суспільстві. Сьогодні парафія приймає також заробітчан, які працюють у Валчі та його околицях.

Патріарх Святослав Шевчук, візитуючи парафії УГКЦ в США в Чикаго, сказав, що парафії УГКЦ в діаспорі є осередками духовності та українства. Парафія у Валчі є справжнім осередком духовності та українства в діаспорі.

ЛІТЕРАТУРА

- Bąk L., *Życie religijne w Walczu w latach 1945-2005* [w:] *Zarys historii Walcza w latach 1945-2005*, t. VI *Garnizon walecki. Życie religijne*, pod red. B. Gałki, Piła 2008, s. 224-231.
- Czech M., *Ukraińcy w Polsce 1989-1993*, Warszawa 1993.

- Drozd R., *Droga na Zachód*, Warszawa 1997.
- Drozd R., *Życie religijne ludności ukraińskiej w Polsce w latach 1944-1956* [w:] „Przegląd Zachodniopomorski”, nr 1, 2002, s. 78-79.
- Grünberg K., Sprengel B., *Trudne sąsiedztwo, stosunki polsko – ukraińskie w X-XX wieku*, Warszawa 2005, s. 649-678.
- Hawryluk J., *Od wypraw Włodzimierza do Linii Curzona*, Toronto-Białystok 2013.
- Kniga Ohrešenih, Greko-katolic'ka parafiâ v Valču*, 1959-1974.
- Komar H., *Życie kulturalne wspólnoty ukraińskiej w powiecie wałęckim* [w:] *Mniejszość ukraińska w trosce o swoją identyczność. Jubileusz 50-lecia parafii grekokatolickiej w Wałczu*, pod red. J. Moskałyka, Wałcz 2010, s. 73-76.
- List rektora seminarîi o. Bogdana Pančaka. Zbirka na duhovnu Seminarîu v Lûblini*, 2018-2019.
- Misiło E., *Akcja „Wisła”*, Dokumenty, Warszawa 1993.
- Misiło E., *Akcja „Wisła”*, Dokumenty, Warszawa 2011.
- Mniejszość ukraińska w trosce o swoją identyczność. Jubileusz 50-lecia wspólnoty grekokatolickiej w Wałczu*, pod red. J. Moskałyka, Wałcz 2010.
- Pelc P., *Położenie prawne Kościoła grekokatolickiego w Polsce w latach 1945-1989* [w:] „Więź”, nr 7, 1992, s. 107-121.
- Pisuliński J., *Akcja specjalna „Wisła”*, Rzeszów 2017, s. 32-33.
- Ślabig A., *Osadnicy z akcji „Wisła” na Ziemi Trzcianeckiej w latach 1947-1970* [w:] „Kronika Ziemi Trzcianeckiej”, nr 7, 2017.
- Syrnyk M., *Na wałęckiej Ukrainie*, Wałcz 2017.
- Syrnyk M., *Ukraińcy w powiecie wałęckim w latach 1947 – 2000* [w:] „Zeszyty Wałęckie”, nr 3, 2007, s. 80-92.
- Trochanowski A., *Historia grekokatolików na Ziemi Wałęckiej w latach 1947-2009* [w:] „Zeszyty Wałęckie”, nr 5, 2009, s. 88-100.
- Trochanowski A., *Zapomniani Łemkowie z akcji „Wisła”. O Łemkach z Doliny Noteci* [w:] „Kronika Ziemi Trzcianeckiej”, nr 7, 2017, s. 69-80.

У 1947 р. комуністична влада виселила українське населення на західні і північні землі в рамках акції “Вісла”. На території Валецького повіту опинились 2734 особи української національності, це становило 6% його мешканців. З 1947 по 1989 р. Греко-католицьку Церкву у Польщі вважали нелегальною. Першу Святу Літургію для греко-католиків відслужив у Валчі о. Теодор Марків. Його велика заслуга в тому, він що інтегрував спільноту. У 70-тих роках видно велику активність української громади. Створено відділ Українського Суспільно-Культурного Товариства. Організовано різні культурні заходи, як участь у Фестивалях української культури в Кошаліні та в Сопоті, релігійних – в Білому Борі. Життя спільноти вірних завжди зосереджується в святині і на пов’язаних з нею справах. Церква є місцем, у якому підтримуються релігійні і культурні традиції. Навколо парафії квітне культурне життя, культивуються традиції і підтримується національна приналежність до українського народу.

Ключові слова: Акція Вісла, асиміляція, Валецька Земля, Українці, Греко-Католицька Церква, ідентичність, душпастир, ансамблі.

IMPORTANCE OF GREEK CATHOLIC PARISH FOR UKRAINIAN COMMUNITY ON LAND OF WAŁCZ AFTER 1947

The Ukrainians were displaced in 1947. The number of 2734 people were displaced to the vicinity of Wałcz. The Greek Catholic church was considered illegal in Poland. The Greek Catholic parish in Wałcz, which was established only in 1959, played an important role in shaping religious and national consciousness among Ukrainians on the Land of Wałcz. In 1959 Teodor Markiw, priest begins his pastoral work. The Greek Catholic parish was a pillar in the fight against national and religious assimilation for the displaced Ukrainian population from the “Vistula” campaign. The Ukrainian community was going through various stages of its existence, among others: a period without specific forms of religious worship – the believers without a parish, pastoral activity and integration of a dispersed community. The Greek Catholic parish helps break down various stereotypes. The Ukrainian community in Wałcz keeps in close contact with Ukraine. The article shows the presents activity of the parish on two levels: religious and national.

Key words: Greek Catholics, Church, the Land of Wałcz, Ukrainians, priest, assimilation, identity.

zgłoszenie artykułu: 15.11.2018
przyjęcie artykułu do druku: 2.07.2018

Marta ZAMBRZYCKA¹

Uniwersytet Warszawski

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-2123-8531>

Motyw choroby i dysfunkcji w powieści Marii Matios Słodka Dariusia

Choroba jako fenomen kulturowy – uwagi wstępne

Georges Vigarello we wstępie do książki *Historia zdrowia i choroby* stwierdza, iż w sposobach, w jakie określa się chorobę i w formach zapobiegania jej obecna jest cała nasza kultura.² Choroba jako zjawisko kulturowe łączy się z ideami i dodatkowymi znaczeniami, które wykraczają zdecydowanie poza sferę dysfunkcji somatycznej czy psychosomatycznej.³ Rozumiana jest więc przez badaczy nie tylko i nie przede wszystkim jako dolegliwość cielesna, lecz raczej jako przedmiot konceptualizacji w kategoriach światopoglądowych danego społeczeństwa, formacji kulturowej itp.⁴ Pole semantyczne związane z konceptem choroby nie jest stałe i zmienia się w zależności od wielu czynników, w tym od konkretnej jednostki chorobowej. Są schorzenia naznaczone wyjątkowo negatywną konotacją i takie, które nie wzbudzały na przestrzeni wieków szczególnie złych skojarzeń. Metafora choroby może też stanowić doskonałe narzędzie krytyki postaw moralnych, nagannych zachowań społecznych, może być barwną i przemawiającą do czytelnika egzemplifikacją wszystkiego tego, co w danej kulturze patologiczne. Susan Sontag zauważa, iż „choroby zawsze wykorzystywane były metaforycznie w celu wzmocnienia stawianych

¹ Marta Zambrzycka – literaturoznawca, kulturoznawca, dr, adiunkt w Katedrze Ukrainistyki Uniwersytetu Warszawskiego, m.e.zambrzycka@uw.edu.pl

² G. Vigarello, *Historia zdrowia i choroby*, tłum. M. Szymańska, Warszawa 2011, s. 6.

³ M. Okupnik, *W niewoli ciała. Doświadczenie utraty zdrowia i jego reprezentacje*, Kraków 2018, s. 117.

⁴ D. Pekala-Gawęcka, *Antropologiczne spojrzenie na chorobę jako zjawisko kulturowe* [w:] „Medycyna Nowożytna”, nr 1-2, 1994, s. 6.

społeczeństwu oskarżeń o korupcję czy niesprawiedliwość.”⁵ Wszelkie zaburzenie ładu społecznego, wszelka dysfunkcja życia politycznego i kulturowego znajduje analogię w obrazie choroby.

Choroba bywa też nobilitowana jako synonim tego, co twórcze, nieprzeciętne, wykraczające poza codzienność. Romantyczne, a zwłaszcza modernistyczne przewartościowanie kategorii tej kategorii polegało na uznaniu chorych, nieprzystosowanych jednostek „za indywidua przodujące w rozwoju gatunku ludzkiego.”⁶ Dotyczy to zwłaszcza chorób nerwowych, umysłowych oraz gruźlicy, które nabierają w okresie modernizmu charakteru elitarnego.⁷ Źródeł nowego rozumienia choroby można poszukiwać między innymi w pismach Fryderyka Nietzschego, który widział w niej możliwość prawdziwego samopoznania. Jak pisze Dorota Sajewska, w filozofii Nietzschego „choroba, mająca swoje korzenie w przemianach społecznych, staje się momentem objawienia własnej tożsamości.”⁸ Ten poznawczy potencjał stanów chorobowych jest bodajże najciekawszym aspektem ich kulturowego funkcjonowania. W dalszej części tekstu skoncentruję się na konceptualizacji choroby i dysfunkcji (zarówno psychicznej jak i fizycznej) w jednej z najgłośniejszych ukraińskich powieści ostatnich lat – *Słodkiej Darusi* Marii Matios, w której niedomagania cielesne głównej bohaterki a także przejawiająca się w postawie dysfunkcyjnej forma oporu wobec rzeczywistości społecznej jest nie tylko wymownym obrazem historycznej traumy doświadczonego totalitaryzmem społeczeństwa, ale również punktem wyjścia dla rozważań nad jego współczesną kondycją tożsamościową.

Choroba, dysfunkcja, trauma w ukraińskiej prozie. *Słodka Darusia* Marii Matois

Wątki chorobowe były obecne w ukraińskiej literaturze na przestrzeni wieków. Kalectwo, ułomność i dysfunkcja stanowiły bardzo ważne motywy literatury doby romantyzmu – wspomnijmy choćby o bogatych w treść symboliczną postaciach ślepych, kalekich kobziarzy.⁹ Skontrastowany ze „ślepotą duchową” otoczenia niewidomy wieszcz czy poeta przestaje być postrzegany jako osoba ułomna, a jego kalectwo staje się „pozytywnym wyróżnikiem, ponieważ ociem-

⁵ S. Sontag, *Choroba jako metafora, AIDS i jego metafory*, tłum. J. Anders, Kraków 2016, s. 73.

⁶ D. Sajewska, „Chore sztuki” choroba/tożsamość/dramat. *Przemiany podmiotowości oraz formy dramatycznej w utworach scenicznych przełomu XIX i XX wieku*, Kraków 2005, s. 27.

⁷ D. Sajewska, *Op. cit.*, s. 28.

⁸ *Ibidem*, s. 55.

⁹ A. Ursulenko, *Czy ślepcy widzą lepiej? Motywy ślepoty i nadprzyrodzonego postrzegania w twórczości ukraińskich romantyków* [w:] „Wielkie tematy kultury w literaturach słowiańskich. Slavica Wratislaviensia”, CLXI, Wrocław 2015, s. 137-146.

niale oczy zostały zastąpione oczyma duszy.”¹⁰ Choroba, szczególnie gruźlica i szaleństwo to również częste motywy ukraińskiego modernizmu i literatury I połowy XX wieku (Łesia Ukrainka, Olha Kobylańska, Mychajło Kociubynskij, Wasyl Stefanyk i inni.)

Koniec XX wieku przyniósł nowe konteksty polityczne, historyczne, społeczne a wraz z nimi nowe rozumienie wielu kategorii takich jak choćby cielesność, tożsamość. W nowym świetle powraca też – po dziesięcioleciach dominacji socrealizmu i kreowanego przez niego wizerunku człowieka jako zdrowego, silnego, „użytecznego” przedstawiciela pewnej grupy społecznej – motyw dysfunkcji oraz psychicznych i fizycznych defektów. Ogromne znaczenie w zwrocie ku tematyce cielesności i związanych z nią niedomagań miał wybuch elektrowni atomowej w Czarnobylu, który wywołał nie tylko szok i niedowierzanie, ale był również niezwykle silnym bodźcem dla refleksji wolnościowej. Tamara Hundorowa twierdzi, że Czarnobylska katastrofa to również punkt wyjścia dla nowatorskich tendencji w literaturze, która tym samym zostaje wpisana w kontekst posttraumatyczny¹¹. Autorzy debiutujący na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych, będący już dziś „klasykami” ukraińskiej niepodległej prozy, łączą obraz dysfunkcyjnej i chorej cielesności z refleksją nad kondycją doświadczonego traumą społeczeństwa. Marko Andrejczuk podkreśla, że choroba fizyczna i psychiczna stanowi motyw przewodni większości utworów tzw. pokolenia lat osiemdziesiątych.¹² Niedomagania, dysfunkcje, stany patologiczne i chorobowe stają się przedmiotem mniej lub bardziej szczegółowych opisów w powieściach Jurija Andruchowycza, Stepana Procuika, Oksany Zabuzko, Jurija Gudzia, czy Jurija Izdryka. Wszyscy wymienieni autorzy łączą stan chorobowy z kondycją mentalną, polityczną i ekonomiczną poradzieckiego społeczeństwa. Choroba jest w ukraińskiej prozie okresu niepodległości symptomem potraumatycznym, przejawiającym się w zarówno w planie indywidualnym – w ciele i psychice bohatera – jak i ale mającym szerszy, ponadindywidualny wymiar, pozwalający diagnozować kondycję mieszkańców przestrzeni posttotalitarnej.

Przełożenie doświadczenia historycznego na chorobowy stan organizmu znajdziemy w wydanej w 2003 roku, uhonorowanej wieloma nagrodami¹³ powieści Marii Matios *Słodka Darusia*. Utwór ten to jedna z najgłośniejszych pozycji literackich ostatnich lat, analizowanych przez wielu ukraińskich literaturoznawców w tym: Sofiję Filonenko, Jarosława Holoborodko, Niłę Zborowską i inni. Tamara Hundorowa określa tę niewielką książkę jednym z bardziej jaskrawych w ukraińskiej

¹⁰ *Ibidem*, s. 141.

¹¹ T. Hundorowa, *Czarnobyl, nuklearna apokalipsa i postmodernizm* [w:] „Teksty Drugie”, nr 6, 2014, s. 253.

¹² M. Andrejčik, *Intelektual âk geroj ukraińs'koï prozi 90-h rokiv XX st*, L'viv 2014, s. 152.

¹³ Książka przetłumaczona na osiem języków, w 2004 otrzymała tytuł „Książki Roku”, w 2005 roku autorce przyznano Państwową Nagrodę im. Tarasa Szewczenki, w 2007 roku *Słodką Darusią* uznano za najpoczytniejszą książkę roku. Przeniesioną ją na deski teatrów (w Czerniowcach, Iwano-Frankivsku i Lwowie).

literaturze przykładów „powieści traumy”¹⁴ Tragedia jednostki przeplata się tu nierozdzielnie z ponadjednostkowym doświadczeniem wojny i komunistycznego reżimu.¹⁵ Determinująca całe życie bohaterki pamięć o nieświadomej zdradzie ojca, którego dziecko wydaje funkcjonariuszom NKWD symbolizuje traumę doświadczanego totalitaryzmem narodu. Powieść Matios dotyka niezwykle istotnych dla ukraińskiego społeczeństwa kwestii pamięci historycznej. Zamęt tożsamościowy, niemożność wygenerowania wspólnej narracji o przeszłości, oraz narastające anomalie związane z wymazywaniem wielu tragicznych wydarzeń autorka wciela w postać cierpiącej, niemej Darusii.

Reakcją bohaterki na nieszczęśliwe wydarzenie z okresu dzieciństwa jest nie-domaganie fizyczne, Dariusia jest nękana przez bardzo silne bóle głowy. Boleści te przybierają niezwykle uciążliwy charakter, a opisy fizycznego cierpienia kobiety zajmują w powieści dość dużo miejsca. Oto kilka przykładów:

„Darusia w te dni nie wychodziła z chaty – tak bolała ją głowa, że nie mogła nawet patrzeć w sufit. Obwiązywała się chustkami, nakrywała poduszką i odwracała do ściany. Nie jadła, nie piła, nie wstawiała do wychodka – tylko czekała, kiedy wreszcie pękną te żelazne obręcze, co ścisnęły jej głowę tak, jakby chciały ją całkiem zgnieść.”¹⁶

Lub:

„Rankiem Maria zastawała Dariusię odwróconą do ściany, z obwiązaną pięcioma chustkami głową. Z twarzą ziemistego koloru, o której trudno było powiedzieć, czy to twarz trupa, czy żywego człowieka...”¹⁷

Największe cierpienie sprowadza na bohaterkę wzmianka o cukierkach. Cukierek odgrywa w tekście rolę infantylizowanego obiektu, na który bohaterka przenosi symboliczną winę za nieświadomą zdradę ojca. O fizycznym bólu, powodowanym przez najmniejszą wzmiankę o słodyczach czytamy w powieści wielokrotnie:

¹⁴ Gundorova T., *Postkolonial'nij roman generacijnoï travmi ta postkolonial'ne čitannâ na shodi Ėvropi* [v:] *Postkolonializm, generacij, kul'tura*, za red. A. Matusâk, T. Gundorovoï, Kiïv, 2014, s. 34.

¹⁵ O roli historii w powieści patrz: S. Žila, „Tragediâ, adekvatna istoriï”: *[roman Mariï Matios Solodka Darusâ ta čitač'ka konferenciâ za cim tvorom* [v:] „Ukraińs'ka literatura v zagal'noosvitnij školi”, 3, 2007, s. 6-12; A. Novikov, *Roman Mariï Matios „Solodka Darusâ” âk virok komunistično-kadebists'komu reżimu* [v:] „Naukovî zapiski Ternopil's'kogo nacional'nogo pedagogičnogo universitetu imeni Volodimira Gnatûka. Literaturoznavstvo”, 45, 2016, s. 59-71.

¹⁶ M. Matios, *Słodka Dariusia. Dramat na trzy życia*, tłum. A. Korzeniowska-Bihun, Warszawa 2010, s. 8.

¹⁷ *Ibidem*, s. 27.

„We wsi nikt mądry nie wspomina przy Darusi o cukierkach i nikt jej ich nie daje: wszyscy wiedzą, że od słodczy boli ją głowa i że zaczyna po nich wymiotować. Tak mocno, że następnego dnia nie zostaje w niej ani krztynki życia. I dochodzi do siebie przez tydzień, zupełnie jakby powracała z tamtego świata.”¹⁸

W innym zaś miejscu: „Dopóki o konfietach Darusia myśli sobie w duchu, głowa jej nie boli, a jak tylko ktoś je wspomni głośno – wtedy czaszka pęka, jakby w nią waliła tępą siekiera: łup-łup, i tylko kości dłubie, a ściąć nie może.”¹⁹ Cukierek, słodka, kusząca, kojarzona z dzieciństwem i beztroską rzeczą staje się w powieści synonimem ludzkiego zła. Jest też dość paradoksalnym symbolem opresyjnej władzy, która podstępem zniewala człowieka zmuszając go wbrew jego woli do czynów niegodnych. Skutki działania tej władzy manifestują się nie tylko na psychicznym poziomie egzystencji generując postawy, lecz są widoczne również w ciele, w którym kumulują się pod postacią dysfunkcji i cierpienia.

Poczucie winy sprawia, że Darusia wybiera milczenie. Niemota jest bez wątpienia dysfunkcją fizyczną, kojarzoną bardzo często z niepełnosprawnością umysłową. Osoba niema, czyli nie mogąca wypowiedzieć się, usprawiedliwić, obronić zostaje postawiona poza marginesem społeczeństwa. W związku z tym, że mowa stanowi jeden z ważniejszych wyróżników człowieka jako istoty społecznej, osoba niema traci bardzo istotne uczestnictwo, jest – w wymiarze symbolicznym – kimś z pogranicza świata ludzkiego i nieludzkiego. Brak zdolności wypowiadania się sprawia, że niemy na powrót staje się dzieckiem, jest jak dziecko bezbronny ale też jak dziecko niewinny, gdyż wyłączony z kakofonii głosów, pomówień, oskarżeń i usprawiedliwień. Ta „dziecięcość”, jednocześnie czysta i bezbronna jest charakterystyczną cechą Darusi. Już sama przydawka „słodka” czyni z niej kobietę-dziecko. Niemota ściąga też na bohaterkę stygmat „inności”. Mieszkańcy wsi, w której mieszka Darusia traktują ją i nazywają „szaloną” lub „nieszczęsną”. Wiadomo, że szaleństwo, zwłaszcza połączone z ułomnością fizyczną, która częściowo wyklucza jednostkę z hierarchii społecznej bywało w kulturze tradycyjnej włączane w kontekst sakralny – wspomnijmy choćby o wschodniochrześcijańskim „szaleństwie chrystusowym”. W takim kontekście Darusia jest nie tylko kobietą-dzieckiem, ale też kobietą-jurodiwą.

Silne bóle głowy, samotność i niemota czynią z bohaterki osobę chorą, wykluczoną, inną. Jest ona ofiarą minionej traumy, żyjącą w swoistym zapętleniu czasowym. Czas zatrzymał się dla niej w okresie dzieciństwa, gdy nieświadomie wydała oddziałom NKWD własnego ojca. W toku powieści dowiadujemy się jednak, że nie-mówienie bohaterki jest nie tyle dysfunkcją, co świadomym wyborem. Wyrządzone przez ludzi zło spowodowało celowe wycofanie się ze świata społecznego, „odejście od świata ludzi: „Darusia wszystko słyszy i o wszystkim wie, ona tylko z nikim nie

¹⁸ *Ibidem*, s. 8.

¹⁹ *Ibidem*, s. 17.

rozmawia. Ludzie myślą, że ona jest niema. Ale ona nie jest niema. Ona po prostu nie chce rozmawiać. Słowa mogą narobić szkody.”²⁰ Lub: „Ona tak starannie ukrywała, że umie mówić, iż czasem sama nie wierzyła, że jest inaczej.”²¹ Darusia milczy, nie jest jednak niema.

Milczenie ma bogate konotacje symboliczne, w przypadku Darusi jest jednak przede wszystkim wynikiem traumy. Wiek XX wraz z jego okrucieństwami niejako zmusza współczesnego człowieka do milczenia jako reakcji na to, co niewyśławialne. Ewelina Suszek pisze, iż: „do milczenia zmusza współczesnego człowieka jeszcze coś innego: tragiczne wydarzenia XX wieku.”²² Ostapczuk wpisuje natomiast figurę milczenia w kontekst refleksji postkolonialnej, podkreślając, że w kulturach dotkniętych doświadczeniem kolonizacji i dekolonizacji kategoria milczenia zyskuje szczególną wagę: „Особливого розголосу проблеми мовчання / замовчування / замовкання / затихання / тиші набули в добу постколоніалізму.”²³ Milczenie w tym ujęciu należy rozumieć jako wynik przymusu, uciszenia, odebrania prawa wypowiedzania się, ale też poczucia bezradności i braku sprawczości słowa. Milczenie jest więc wyrazem cierpienia, często traumy: „W języku hebrajskim istnieje słowo *dumija*, oznaczające ciszę powstałą w skutek utraty zdolności mówienia, kiedy człowiek jest niemy, ciszę, gdy nie ma co powiedzieć, bo cierpienie jest tak wielkie, że nie ma słów, by je wyrazić, by je nazwać.”²⁴ Cierpienie Słodkiej Darusi bez wątpienia jest zbyt wielkie aby mogło zostać zwerbalizowane, nie należy jednak pomijać kontekstu postkolonialnego/postzależnościowego i związanej z nim koncepcji niemego, pozbawionego głosu podmiotu.

Milczenie nie musi mieć jednak wymiaru wyłącznie negatywnego, nie jest tylko brakiem możliwości mówienia. Widać to w teologii chrześcijańskiej, gdzie cisza [i milczenie] to zachowanie niezbędne by „słuchać Boga i pojąć pochodzący od Niego [...]”²⁵ Człowiek milczący nie żali się, nie przeklina losu, nie włącza w otaczającą kakofonię gniewu, pomówień ocen, potępienia i rozpacz. A jednak jego milczenie jest bardziej wymowne niż jałowe mówienie. Tak jest też w przypadku Słodkiej Darusi: „Мовчання Дарусі є більш комунікативно наповнене смислом, ніж пустослів”я її односельчан, яке увесь час присутнє в тексті у формі безособових діалогів.”²⁶

²⁰ *Ibidem*, s. 14.

²¹ *Ibidem*, s. 25.

²² E. Suszek, *Milczeń na wiele sposobów Milczenie w filozofii i nie tylko* [w:] „Czasopismo Filozoficzne”, 7, 2011, s. 23.

²³ Ostapczuk T., *Movčannâ âk motiv oporu v postkolonial'nomu teksti (na materialî romaniv A. Roj Bog dribnic' ta M. Matios Solodka Darusâ* [v:] „Naukovî pracî. Lîteraturoznavstvo”, t. 231, vyp. 2014, s. 79.

²⁴ M. Okupnik, *Op. cit.*, s. 219.

²⁵ W. Misztal, *Cisza i milczenie: aktualność propozycji chrześcijańskiej* [w:] „Analecta Cracoviensia”, 45, 2013, s. 187.

²⁶ T. Ostapczuk, *Op. cit.*, s. 81.

Darusia jest przez mieszkańców swojej wsi uważana za osobę szaloną, „niepełna rozumu”. Jej szaleństwo jest jednak – podobnie jak milczenie – udawane, jest rodzajem gry, która pozwala pozostać na marginesie i nie narażać się na krzywdę ze strony „normalnych” ludzi.²⁷ Postać Darusi ma więc pewne znamiona jurodstwa, a milczenie, to – jak pisał Aleksander Panczenko – idealny język jurodiwych²⁸. W kontekście szaleństwa chrystusowego milczenie jest tożsame z wewnętrzną modlitwą i medytacją. Tej wewnętrznej modlitwy nie przerywa nawet konieczność samoobrony. Henryk Paprocki podkreśla podobieństwo postawy niewzruszonego milczenia z postawą Chrystusa, który nie bronił się słowami nawet przed czekającą go śmiercią.²⁹ Cezary Wodziński pisał natomiast, iż milczenie jurodiwego jest strategią celowego wyobcowania, co również upodabnia bohaterkę powieści Marii Matios do postaci wschodnio chrześcijańskich szaleńców chrystusowych. Pozwolę sobie zacytować fragment książki *Święty Idiota*: „Milczenie jurodiwego [...] stanowi przede wszystkim najbardziej wymowny znak obcości i rozmyślnego wyobcowania. Nikt nie jest większym odmieńcem w rozgadany na zabój świecie aniżeli milczący. Zwłaszcza, że niemota – podważająca sens gadaniny, urągająca rozgadanemu światu – powzięta jest tu z rozmysłem.”³⁰

Henryk Paprocki pisał, iż cała historia prawosławia jest naznaczona milczeniem, które jest właściwą drogą poznania Boga.³¹ Paul Evdokimov zaś stwierdził: „w milczeniu [...] możemy odkryć, że [...] jesteśmy stworzeni [...] przez Boga, którego jesteśmy ikoną.”³² Ten niezwykle pobieżny i skrótowy przegląd refleksji nad teologicznym wymiarem milczenia zakończę cytatem z pracy przytaczanej już wyżej autorki, który pozwala dokonać odwrócenia pojęć i określić rzekomą „głupotę” Słodkiej Darusi prawdziwą mądrością: „mędrzec mówi mało, a wierzący najlepiej modli się w milczeniu, gdyż Bóg – będący ponad wszystkim – nie potrzebuje żadnych słów. Milczenie jest cierpliwym i pokornym oczekiwaniem na spotkanie z Bogiem, drogą do Jego przyjścia, świadectwem gotowości słuchania.”³³

W swojej powieści Maria Matios wykorzystuje bogatą symbolikę kategorii milczenia, nie można jednak zapominać, iż głównym tematem powieści a zatem również głównym kontekstem w jakim należy rozpatrywać nie-mówienie Słodkiej

²⁷ O motywach szaleństwa w powieści *Słodka Darusia* patrz: T. Sopronûk, *Koncept boževillâ v romanah „Solodka Darusâ” M. Matios ta „Žitkovs'ki bogini” K. Tučkov* [v:] „Literaturoznačiči studij”, 69, 2017, s. 39-42.

²⁸ A. Panczenko, *Staroruskie szaleństwo Chrystusowe jako widowisko* [w:] *Semiotyka dziejów Rosji*, tłum. B. Żyłko, Łódź 1993, s. 126.

²⁹ H. Paprocki, *Lew i mysz. Tajemnica człowieka. Esej o bohaterach Dostojewskiego*, Białystok 1997, s. 88.

³⁰ C. Wodziński, *Św. Idiota*, Gdańsk 2000, s. 138-139.

³¹ *Ibidem*, s. 88.

³² P. Evdokimov, *Życie duchowe w mieście*, tłum. M. Żurowska, Poznań 2011, s. 15.

³³ E. Suszek, *Op. cit.*, s. 23.

Darusi, jest przeżyta przez nią trauma. Pozostałe, teologiczne i filozoficzne, wymiary milczenia „narastają”, „nawarstwiają się” na tej dramatycznej podstawie składając się na obraz nieprzeciętnej, strauumatyzowanej lecz na swój sposób silnej osobowości. Darusia to jedna z ciekawszych postaci kobiecych współczesnej prozy ukraińskiej. W tej literackiej kreacji można dostrzec dążenie do zbudowania nowej koncepcji posttraumatycznej tożsamości, dążącej do wewnętrznej integracji i harmonii wbrew trudnym doświadczeniom z przeszłości. Jest to bez wątpienia tożsamość chora, w ogromnym stopniu dysfunkcyjna, doświadczenie choroby zostaje wpisane w osobowość bohaterki i staje się punktem wyjścia dla jej autoidentyfikacji. Poprzez cierpienie i chęć uniknięcia go bohaterka zwraca się ku sferze wartości, które możemy ogólnie scharakteryzować jako sakralno-rodzime. Matois jednoznacznie dowartościowuje obrazy rodzimego terytorium i podkreśla zbawienne działanie naturalnych żywiołów, w których chora bohaterka szuka ratunku. W ten sposób powieść jest kolejną pozycją mitologizującą przestrzeń lokalną (inne to choćby proza Wałerija Szewczuka czy Tarasa Prochaški). Opuszczając świat ludzi i żyjąc w swoistym czasowym zamrożeniu – linearny bieg historii zatrzymał się na traumatycznym wydarzeniu z przeszłości – bohaterka zwraca się ku przestrzeniom, które zawierają silną konotację sakralną. Darusia żyje blisko natury w zgodzie z żywiołami nieba, wody, ziemi.³⁴

Cierpiąca Darusia ucieka się do pomocy wody i ziemi, które łagodzą jej ból. Zanurzając się w wodzie lub wręcz zakopując w ziemi bohaterka dokonuje aktu symbolicznego zakorzenienia, wrośnięcia w terytorium na którym żyła od urodzenia, na którym żyli jej rodzice i które, mimo tylu tragedii nie utraciło swej mocy: „Kiedy boli ją głowa, Darusia musi wejść do rzeki po pas. Inaczej ból rozerwie ją na drobne kawałki.”³⁵

Lub:

„Kiedy chodzi boso, ból ją mniej męczy. Czasem nawet kopie pośrodku ogrodu dół aż do pasa, wchodzi do niego, okrywa się czarną, wypełnioną życiem derką, która łaskocze ciało porwanymi kołnierzami, czerwiami i zbutwiałymi liśćmi, i tak godzinami niby stoi, niby to siedzi w żywej ziemi. Ziemia wyciąga ból i daje soki. Wędrują one poprzez ciało jak poprzez pień drzewa, aż do samej głowy. I Darusia znów czuje w sobie siłę, wcześniej zduszoną w głowie przez rozżarzone żelazo bólu, które teraz wyłazi z niej, zdawałoby się, nawet uszami i skórą.”³⁶

³⁴ O sakralizacji terytorium w powieści *Słodka Darusia* patrz: A. Zemlâns'ka, O. Kol'cova, *Sakral'nij prostir romanu M. Matios Solodka Darusâ* [v:] „Naukovi zapiski Nacional'nogo universitetu Ostroz'ka akademiâ Seriâ Filologična”, 52, 2015, s. 114-116.

³⁵ *Ibidem*, s. 9.

³⁶ *Ibidem*, s. 13.

Przestrzenią wartościowaną sakralnie jest też cmentarz, na terenie którego bohaterka zaczyna mówić i słyszeć swój głos. Wyprawa na grób ojca to cyklicznie powtarzające się święto, swoisty rytuał w którym Darusi towarzyszą jedynie bezpańskie psy, stworzenia będące uosobieniem poniżenia, odrzucenia ale też dobroci i bezinteresownej wierności. W powieści widoczna jest sakralizacja rodzimego terytorium, a przebywająca w owej uświęconej przestrzeni, milcząca bohaterka zdaje się mądrzejsza i bardziej świadoma niż pozostali mieszkańcy wsi, zanurzeni w błahą gadaninę codzienności.

Choroba jest w powieści Matios rezultatem doświadczenia traumatycznego, lecz jednocześnie to właśnie w chorym i niemym ciele bohaterka odnajduje przestrzeń indywidualizmu i punkt wyjścia dla stworzenia nowej tożsamości. Choroba zamyka Darusię, izoluje ją od społeczeństwa, czyni „inną i „dziwaczną”, lecz jest też rodzajem twierdzy, do której opresyjna rzeczywistość zewnętrzna nie ma dostępu. Co więcej, w miejsce zdecydowanie negatywnie wartościowanego systemu ról społecznych, utartych schematów zachowań powtarzanych bezmyślnie przekonanych pojawia się nowa propozycja poszukiwania wartości. Osobowość bohaterki „odtworza się” poprzez powrót do wartości rodzimych i należących do sfery sacrum. Podobną intuicję wyraża Jarosław Holoborod’ko pisząc: „Марія Матіос дуже делікатно передала жіночність і жіночу експресивність Дарусі, яка безпорадно потерпає від фізичних страждань і душевних мук, наголошуючи на тому, що в її героїні – не божевілья, а – свій, інший, відмінний світ, в якому, найімовірніше, ще більше виявив людяного й суто людського.”³⁷

Na podstawie jednej powieści nie można oczywiście wysnuć bardziej ogólnych wniosków dotyczących roli i miejsca choroby w ukraińskiej prozie okresu niepodległości, być może jednak, po prześledzeniu większej ilości tekstów słuszną okazałyby się intuicja, iż motyw choroby, dysfunkcji, dezintegracji psychosomatycznej jest nie tylko znakiem doświadczonej traumy, metaforą rozpadu i patologii, które nękają poradzieckie, posttotalitarne społeczeństwo, lecz stanowi również ową wspomnianą przez filozofów sytuację samopoznania, punkt wyjścia dla autorefleksji i bodziec do konstruowania nowej identyfikacji tożsamościowej, opartej na tym, co indywidualne, ludzkie, intymne choć często bolesne i trudne do zaakceptowania. Motyw choroby w ukraińskiej literaturze stanowiłby wówczas nie tylko efekt określonych, bolesnych doświadczeń lecz również czynnik stymulujący poszukiwanie nowej tożsamości. Wszak, jak podkreśla Iwona Boruszkowska, choroba to dynamiczny proces, który „łączy się z odkrywaniem nowych kontekstów egzystencji, zmian w stosunku do wnętrza i zewnątrz, a choroba staje się nowym elementem tożsamości.”³⁸ Również Małgorzata Okupnik podkreśla poznawczy, wzbogacający aspekt choroby, pisząc: iż jest ona „doświadczeniem bardzo trudnym, zaburzającym

³⁷ А. Goloborod’ko, *Sociumnij inter’er či psihologičnij dizajn (Hudožni dilemi Marii Matios)* [v:] „Slovo i čas”, 12, 2008, s. 84.

³⁸ I. Boruszkowska. *Literackie aut/pato/grafie -szkice*, Kraków 2016, s.17.

ciągłość biograficzną jednostki, ale zarazem ważnym, ponieważ może ją wzbogacić, przyczynić się do jej rozwoju duchowego. Człowiek, który stracił zdrowie, zostaje zmuszony do stworzenia nowej relacji z własnym ciałem [...] Musi przystosować się do nowych warunków egzystencji.”³⁹ Tak, jak autorka Słodkiej Darusi przenosi jednostkowe doświadczenie w sferę szerokich metafor historyczno-społecznych, tak też ja pozwolę sobie konstatację cytowanych wyżej badaczek przełożyć z języka doświadczeń chorej jednostki na sytuację dramatycznie poszukującego nowych wyznaczników tożsamościowych, doświadczonego niełatwą historią społeczeństwa.

BIBLIOGRAFIA

- Andrejčik M., *Ľntelektual ák geroj ukráins'koĭ prozi 90-h rokiv XX st*, L'viv 2014.
- Boruszkowska I., *Literackie aut/pato/grafie -szkice*, Kraków 2016.
- Eco U., *Historia brzydoty*, Przekład zbiorowy, Poznań 2016.
- Evdokimov P., *Życie duchowe w mieście*, tłum. M. Żurowska, Poznań 2011.
- Goloborod'ko Á., *Sociumnij inter`ěr či psihologičnij dizajn (Hudožni dilemi Mariĭ Matios)* [v:] „Slovo i čas”, 12, 2008, s. 81-85.
- Gundorova T., *Postkolonial'nij roman generacijnoĭ travmi ta postkolonial'ne čitannâ na shodi Ėvropi* [v:] *Postkolonializm, generaciĭ, kul'tura*, za red. A. Matusák, T. Gundorovoĭ, Kiĭv 2014, s. 26-45.
- Hundorowa T., *Czarnobyl, nuklearna apokalipsa i postmodernizm* [w:] „Teksty Drugie”, 6, 2014, s. 249-263.
- Matios M., *Słodka Darusia. Dramat na trzy życia*, tłum. A. Korzeniowska-Bihun, Warszawa 2010.
- Misztal W., *Cisza i milczenie: aktualność propozycji chrześcijańskiej* [w:] „Analecta Cracoviensia”, 45, 2013, s. 185-203.
- Okupnik M., *W niewoli ciała. Doświadczenie utraty zdrowia i jego reprezentacje*, Kraków 2018.
- Ostapčuk T., *Movčannâ ák motiv oporu v postkolonial'nomu teksti (na materialĭ romaniv A. Roj Bog dribnic' ta M. Matios Solodka Darusâ)* [v:] „Naukovĭ pracĭ. Literaturoznavstvo”, t. 219, vyp. 231, 2014, c. 79-83.
- Paczkowski M., *Doświadczenie choroby i troska o chorych w monastycyzmie starochrześcijańskim* [w:] *Doświadczenie choroby w perspektywie badań interdyscyplinarnych*, pod red. B. Płonki-Syroki i M. Skrzypka, Wrocław 2010, s. 465-493.
- Panczenko A., *Staroruskie szaleństwo Chrystusowe jako widowisko* [w:] *Semiotyka dziejów Rosji*, tłum. B. Żyłko, Łódź 1993.
- Paprocki H., *Lew i mysz. Tajemnica człowieka. Esej o bohaterach Dostojewskiego*, Białystok 1997.
- Pekala-Gawęcka D., *Antropologiczne spojrzenie na chorobę jako zjawisko kulturowe* [w:] „Medycyna Nowożytna”, 1-2, 1994, s. 5-16.
- Sajewska D., *„Chore sztuki”. Choroba/tożsamość/dramat*, Kraków 2005.

³⁹ M. Okupnik, *Op. cit.*, s. 115-116.

- Siwicka M., *Obraz zarazy ateńskiej w relacji Tukidydesa* [w:] *Doświadczenie choroby w perspektywie badań interdyscyplinarnych*, pod red. B. Płonki-Syroki i M. Skrzypka, Wrocław 2010, s. 435-444.
- Sontag S., *Choroba jako metafora, AIDS i jego metafory*, tłum. J. Anders, Kraków 2016.
- Suszek E., *Milczeć na wiele sposobów Milczenie w filozofii i nie tylko* [w:] „Czasopismo Filozoficzne”, 7, 2011, s. 1-23.
- Ursulenko A., *Czy ślepcy widzą lepiej? Motywy ślepoty i nadprzyrodzonego postrzegania w twórczości ukraińskich romantyków* [w:] „Wielkie tematy kultury w literaturach słowiańskich. Slavica Wratislaviensia”, CLXI, Wrocław 2015, s.137-146.
- Vigarello G., *Historia zdrowia i choroby*, tłum. M. Szymańska, Warszawa 2011.
- Wodziński C., *Św. Idiota*, Gdańsk 2000.

Tekst dotyczy tematu choroby w ukraińskiej literaturze na podstawie powieści Marii Matios *Słodka Darusia*. Powieść wydana została w 2003 roku, otrzymała wiele nagród i jest jedną z najgłośniejszych powieści ukraińskich ostatnichdziesięcioleci. O *Słodkiej Darusi* pisało wielu ukraińskich literaturoznawców w tym: Sofija Filonenko, Jarosław Holoborodko, Niła Zborowska i Tamara Hundorowa. Maria Matios analizuje w powieści *Słodka Darusia* chorobę jako metaforę zjawisk społecznych i kulturowych. W pierwszej części tekstu zastanawiam się nad funkcjonowaniem metafory choroby i dysfunkcji w ukraińskiej literaturze. Druga część tekstu traktuje o chorobie jako konsekwencji traumatycznego doświadczenia bohaterki, w którym Maria Matios ilustruje problemy pamięci narodu ukraińskiego. Choroby, dysfunkcje, stany patologiczne to motywy dość popularne w ukraińskiej prozie okresu niepodległości. Pojawiają się one między innymi w tekstach Jurija Andruchowycza, Stepana Procuika, Oksany Zabuzko, Jurija Gudzia, czy Jurija Izdryka. Wszyscy wymienieni autorzy łączą stan chorobowy z kondycją mentalną, polityczną i ekonomiczną poradzieckiego społeczeństwa. Choroba jest w ukraińskiej prozie okresu niepodległości symptomem potraumatycznym, przejawiającym się w zarówno w planie indywidualnym – w ciele i psychice bohatera – jak i ale mającym szerszy, ponadindywidualny wymiar, pozwalający diagnozować kondycję mieszkańców przestrzeni posttotalitarnej. W powieści *Słodka Darusia* Marii Matios, cierpienie fizyczne i choroba głównej bohaterki jest wymownym obrazem historycznej traumy doświadczonego totalitaryzmem społeczeństwa. Choroba w tej powieści jest punktem wyjścia dla autorefleksji i bodźcem do konstruowania nowej identyfikacji tożsamościowej, opartej na tym, co indywidualne, ludzkie, intymne choć często bolesne i trudne do zaakceptowania.

Słowa kluczowe: choroba, dysfunkcja, literatura, tożsamość, trauma.

THE MOTIF OF ILLNESS AND DYSFUNCTION IN NOVEL BY MARIA MATIOS *SWEET DARUSIA*

The text concerns the subject of the disease in Ukrainian literature based on the novel by Maria Matios *Sweet Darusia*. The novel was published in 2003, has received many awards and is one of the most famous Ukrainian novels of the last decades. Many Ukrainian literary scholars have written about this novel, including Sofia Filonenko, Jarosław

Holoborodko, Nila Zborowska and Tamara Hundorowa. Maria Matios analyzes in *Sweet Darusia* an illness as a metaphor for social and cultural phenomena.

In the first part of my paper, I analyse the metaphor of a disease and dysfunction in Ukrainian literature. The second part of the text is about a disease as a consequence of the traumatic experience of the heroine, in which Maria Matios illustrates the problems of memory of the Ukrainian nation. Diseases, dysfunctions, and pathological states are quite popular motifs in the Ukrainian prose of the independence period. They appear, among others, in the texts of Yuri Andrukhovych, Stepan Procuik, Oksana Zabuzko, Yuri Gudz, and Yuri Izdryk. All mentioned authors combine a state of disease with the mental, political and economic condition of post-Soviet society. In Ukrainian prose, the disease is a posttraumatic symptom, manifested in both the individual plan – in the hero's body and psyche – and also with a broader, over-individual dimension, allowing to diagnose the condition of post-totalitarian space residents. In the novel *Sweet Darusia*, physical suffering and illness of the main character is an image of a historical trauma experienced by totalitarian society. The illness in this novel is the starting point for self-reflection and the stimulus to construct new identification, basing on what is individual, human, intimate but often painful and difficult to accept.

Key words: illness, disfunction, literature, identity, trauma.

zgłoszenie artykułu: 15.03.2019

przyjęcie artykułu do druku: 2.07.2019

Галина ЖУКОВСЬКА¹

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

Сфера sacrum у художньому дискурсі Марії Матіос

Проза Марії Матіос у сучасній українській літературі вирізняється яскраво індивідуальним неомодерним стилем, у якому тісно поєдналися неоромантизм, неореалізм, імпресіонізм та експресіонізм. „Етнорегіональний життєпис”², представлений книгами „Нація” (2001), „Життя коротке” (2001), „Солодка Даруся” (2004), „Щоденник страченої” (2005), „Майже ніколи не навпаки” (2007) та ін., позначений глибинним проникненням у філософські, психологічні і соціально-побутові основи людського буття, драматизованим ліризмом, афористичністю та метафоричністю мови, неповторним буковинським колоритом, засвідчив з’яву в українській літературі самотнього феномена жіночого прозописьма. „Солодка Даруся” Марії Матіос удостоєна Національної премії України імені Тараса Шевченка (2005)³ і визнана найкращою книгою першого 15-річчя Незалежності, що найбільше вплинула на українців⁴. Творчість письменниці, за спостереженням І.Набитовича, стала провідником народження „нового літературного світобачення та світовідображення”⁵, що базується на засадах сакрального світосприймання, не тільки в українських вимірах, але й у європейських загалом.

¹ Галина Жуковська – літературознавець, доцент кафедри історії української літератури, теорії літератури та літературної творчості Інституту філології Київського національного університету імені Тараса Шевченка, gелena7g@gmail.com

² Ya. Goloborod'ko, *Xudozhni klejnody` Mariyi Matios* [v:] „Literaturna Ukrayina”, nr 41, Ky`yiv 2007, s. 6.

³ *Mariya Matios: Lyuds`ke v lyudy`ni ne zalezhy`t` ni vid chasu, ni vid ideologiyi*, <http://bukvoid.com.ua/digest/2010/03/23/215907.html>, [23.03.2010].

⁴ *Kny`gy` Mariyi Matios*, <https://www.segodnya.ua/lifestyle/chitay-ukranskoyu-top-3-knigi-marmatos-706473.html>, [08.05.2016].

⁵ I. Naby`tovy`ch, *Znaxarka troyakoyi ruzhi (My`stecz`ky`j svit Mariyi Matios)* [v:] M. Matios, *Iy`brane*, L`viv 2011, s. 3-4.

Специфіки відображення сакрального у творчості Марії Матіос безпосередньо чи мимобіжно стосувалися наукові студії М.Якубовської, Я.Голобородька, І.Набитовича, І.Насмінчук, С.Гірняк, І.Шумей та ін. Досліджуючи функціонування сфери *sacrum* у художньому дискурсі Марії Матіос, беремо за основу філософсько-релігійознавчі праці М.Лейріса, Р.Отто, Е.Кассіра, М.Еліаде, а також праці українських літературознавців про взаємозв'язок літератури й релігії В.Сулими, А.Нямцу, В.Антофійчука, І.Качуровського, Я. Поліщука.

Мета розвідки дослідити особливості художнього втілення сфери *sacrum* у повістях Марії Матіос „Солодка Даруся” і „Майже ніколи не навпаки”, виявити мотиви, образи, символи, що репрезентують сакральне в художньому дискурсі письменниці.

Хоча поняття сакрального, а отже, й сфери, яку воно охоплює, на сьогодні не є уніфікованим, у визначенні терміна *sacrum* послуговуємося релігійознавчими працями, у яких зокрема зауважено, що сакральне (від лат. *sacer* – священний) включає в себе 1) релігійні цінності – віросповідання, віровчення, таїнства, церковні обряди; 2) сукупність предметів, осіб, дій, текстів, які входять у систему релігійного культу; 3) надприродних істот, які є об'єктом поклоніння в певному релігійному культі”⁶. Досліджуючи втілення сфери сакрального у творах Марії Матіос, також враховуємо думку І.Набитовича, який вважає категорію *sacrum* універсальною, що містить „найхарактерніші ключові поняття та концепти різних релігій, та, беручи ширше, концепти культури загалом”⁷.

Вибрані для аналізу повісті близькі на змістовому та формальному рівнях. Композиційно кожен твір складається із трьох новел, об'єднаних темою трагічної людської долі на фоні кривавої історії України ХХ ст. Моделюючи свою розповідь, Марія Матіос поєднує священний простір (батьківщина, рідні для письменниці місця) і жорстокий, десакаралізований час кривавих світових воєн ХХ ст.: першої – у повісті „Майже ніколи не навпаки” та другої – у „Солодкій Дарусі”. Водночас авторка наповнює свій прозовий дискурс глибоким філософським змістом, раз по раз акцентуючи філософські проблеми, серед яких чи не найголовніша – від чого залежить земне життя кожної людини?! Від того, як жили її предки і як живе вона сама? Чи від волі Божої або інших, непідвладних людському пізнанню та розумінню, чинників?

Сфера *sacrum* в аналізованих художніх творах перш за все укорінена у відображенні суто релігійного народного досвіду, у основі якого визнання існування трансцендентного.

Мешканцям сіл Тисова Рівня (повість „Майже ніколи не навпаки”) та Черемошне (повість „Солодка Даруся”) близькими є релігійні цінності. Більшість

⁶ V. Shevchenko, *Slovnýk-dovidnyk z religijeznavstva*, Ky'viv 2004, s. 313.

⁷ I. Naby'tovy'ch, *Universum „sacrum“ y v xudozhnij prozi (vid Modernizmu do Postmodernizmu)*, Drogoby'ch: Lyublin 2008, s.13.

із них глибоко віруючі люди, ходять до церкви, моляться, здійснюють різні релігійні обряди (вінчання, хрещення тощо), пам'ятають Божі заповіді.

Віра в Бога, за Марією Матіос, – фундаментальна підвалина життя та світогляду буковинців. У діалогах і монологах героїв повістей вирізьблюється образ Бога: „Бог усевидючий. Він усе знає”⁸, „Бог добрий – переживемо і це”⁹, „Бог допоможе”¹⁰, „Бог – справедливий”, „Поки судять люди – правди нема. Бог розсудить усіх по совісті й правді”¹¹. Ці й подібні фрази, багаторазово в різних варіаціях вплетені в тканину текстів, репрезентують уявлення людей про Бога як творця Всесвіту, джерело сили, влади, мудрості. Більшість героїв повістей переконані, що Бог судить за справедливістю і правдою і його милість поширюється на живих і мертвих.

Вірячи в чудодійну силу молитви, мешканці обох сіл найчастіше складають долоні до молитви „Отченаш”¹², моляться Богу, Матері Божій, інколи іншим святим. Михайло („Солодка Даруся”) вчить свою доньку, що виказаний ввечері „Отченаш” – „це найкраща розмова з Богом”¹³. Яскраво індивідуалізовані молитви героїв, доповнені суб’єктивними роздумами й проханнями, виконують у текстах Марії Матіос важливі художньо-змістові функції, наповнюють їх символічним змістом.

Так, на початку „сімейної саги в новелах” „Майже ніколи не навпаки” Кирило Чев’юк, зібравши трьох своїх синів і помолившись разом з ними за „грішну душу раба Божого Дмитра”, найменшого сина, „що пішов у глину парубком, не маючи й двадцяти років”, незвичними словами закінчив молитву: „<...> а нас заступи-заборони від злого умислу й дурного діла”¹⁴. Молитва, що покликана захистити тих, хто вірує в Бога й надіється на Нього, у цьому випадку не виконала своєї функції. Остання фраза мала трагічний профетичний зміст: „злий умисел і дурне діло” вже не тільки стояли на порозі дому цієї родини, а й міцно вкоренилися в душах окремих її членів, спричинили зраду і братовбивство, унаслідок чого три рідні брати Чев’юки стали чужими – „розсварилися так, що обходять здалеку один одного третьою дорогою <...> між собою німуть”¹⁵.

Зовнішня ритуально-релігійна заангажованість героїв прозового дискурсу Марії Матіос у багатьох випадках не має нічого спільного зі справжнім нумінозним переживанням. Письменниця акцентує увагу на тому, що люди можуть формально виконувати якісь християнські приписи чи обряди: ходити в церкву,

⁸ М. Matios, *Ky'brane*, L'viv 2011, s. 40.

⁹ *Ibidem*, s. 146.

¹⁰ *Ibidem*, s. 183.

¹¹ *Ibidem*, s. 48.

¹² *Ibidem*, s. 21.

¹³ *Ibidem*, s. 104.

¹⁴ *Ibidem*, s. 21.

¹⁵ *Ibidem*, s. 49.

молитись, причащатись, сповідатись, хрестити дітей, але якщо в серці нема любові й тепла до ближнього: брата, сестри, батька, матері чи просто сусіда, якщо нема співчуття до немічних, прагнення допомогти тому, хто це потребує, віра стає симулякром.

Досліджуючи „історію в людині та людину в історії”, перебуваючи в пошуках „украденого щастя нації” і „украденого щастя окремої людини”¹⁶, глибоко занурюючись у психологічне буття жінки, Марії Матіос шукає смисли феномену людського життя, яке саме є найсакральнішим, оскільки, за християнським вченням, дароване Богом. Сентенцію „На все воля Божа”, – багаторазово повторюють герої аналізованих творів, і ця Воля часто незбагненна і непояснювальна людським розумом.

Життя „солодкої” Дарусі з однойменного твору, яку односельці називають „дурною”¹⁷, сповнене болю: душевного, спричиненого самотністю, нерозумінням, людськими обмовками та осудом, і фізичного, нестерпного повторюваного болю голови. У письменницькій наративній стратегії таке Дарусине буття спричинене мимовільним гріхом дитини, яка сказала емгебістам правду про „лісових хлопців” і батька, що сам віддав їм „людське добро” – „сир, бринзу і масло”¹⁸. Ця правда зруйнувала сакральний простір сім’ї. За логікою християнської моралі це абсурдно, бо правда – свята, а отже, угодна Богові. У чому смисл страждань головної героїні? У контексті богословських істин ці страждання не тільки набувають смислу, але й отримують позитивне значення¹⁹. Даруся стає богоподібною, бо й праведний і чистий син Божий страждав безневинно, нагадуючи про Хрест, який необхідно нести кожному: „Багатьма скорботами належить нам увійти в Царство Боже” (Діян. 14: 22)²⁰, „Блаженні ті, що плачуть, бо вони втішаться” (Мат. 5:4)²¹. Такі слова Спасителя актуалізують глибинний смисл страждань, які є не лише неминучими, але й рятівними. Водночас, якщо все, що відбувається у світі, відповідає універсальному закономірному причинно-наслідковим зв’язкам, то випробування Дарусі, очевидно, спричинені й гріхами її предків.

У дусі християнського віровчення герої Марії Матіос проходять очищення через страждання: одні покійно несуть свій хрест, інші бунтують, опинившись в граничних ситуаціях. Мотронка, мати Дарусі, не розуміє Божого промислу в людському житті. Віддана, любляча дружина і мати, глибоковірющая жінка, що постійно ходить у церкву на Божу службу („Вона роками незмінно стояла у першому ряду бабинця, ближче до ікони Миколая Угодника, і намагалася не піднімати очей ні на кого, окрім як на Михайла, що стояв так само у першій

¹⁶ *Duxovnyj sproty v Mariyi Matios*, <https://risu.org.ua/ua/index/blog/~chervak/40338/>, [23.01.2011]

¹⁷ М. Матіос, *Op. cit.*, s. 98.

¹⁸ *Ibidem*, s. 178.

¹⁹ М. Јелиаде, *Mif o vechnom vozvrashhenii*, Sankt-Peterburg 1998, s.154.

²⁰ *Syate py's'mo Starogo ta Novogo Zavitu*, L'viv 1992, s.167.

²¹ *Ibidem*, s.11

ряду челядинця, та священника”²²) потрапляє в немилосердні жорна історії, „яка ніколи не припиняє їхати колесами по людях”²³. Під впливом жорстоких обставин (йдеться про знущання над нею офіцера КГБ, який випитував про зв’язок з оунівцями, а також про насильницьке встановлення радянської влади на Буковині, нову систему „цінностей”, принесених чужинцями, які потоптали одвічні моральні норми, навчили людей красти, брехати, доносити) у внутрішньому світі героїні зароджується сумнів у Божу справедливість. Мотронка не розуміє, „як на таке дивиться Бог і чому він не карає недобрих людей так, щоби це було всім видно?! ...”²⁴. А коли їхня дитина, навчена говорити правду, нею ж зраджує батьків, Мотрончина віра в доброго Бога остаточно помирає, витісняється гнівним розпачем: „Де той ваш Бог, коли він відвернувся від нас, як від послідних грішників? Чого він не відвертається від того, хто робить другому зло, а сам гараздує? Що я завинила Богові, що він прислав сьогодні мені в хату мого ката? Я думала, що за мої муки мій кат давно зогнив, а він мені сьогодні з моєї дитини ворога зробив? То де Бог, чи він осліп, Михайле, коли я так ревню молилася йому все життя, а він і у вас відібрав був розум, бо ви били мене, як худобину, а я мусила мовчати?! Задурно били, самі знаєте, а той, що винен, прийшов мене сьогодні доконати. І Бог не зупинив його”²⁵. Такі гнівні інвективи на адресу Бога не тільки відсилають нас до Шевченкових текстів („Чи бог бачить із-за хмари/ Наші сльози, горе?/ Може, й бачить, та помага,/ Як і оті гори ... /”²⁶, а й детально фіксують поступову десакралізацію буття буковинців, спричинену чужинцями, які зневажили все, що було раніше цінним. Порожнечу в людській душі, звідки витіснилася віра в людей, в добро, в Бога, заповнює зневіра, небуття, смерть.

Устами своїх героїв Марія Матіос утверджує думку про амбівалентну природу Бога, який причетний до людських страждань, і що найбільш незрозуміло, часто за найдобріші людські наміри і вчинки. Поєднуючи в собі добро і зло, Бог і Його воля залишаються незбагненими для пересічної людини, бо „життя – то трояка ружа...То чорне тобі покажеться, то жовте, а там, дивися, загориться червоним. Ніколи не знаєш, яку барву завтра уздриш. Чекаєш одної, а воно тобі показує другу. Ох, довго думав Бог, аби людям усякі карі попридумувати. Довго і добре думав, кумо. А ми і не знаємо, за що...”²⁷.

Даруся, позбавлена здатності говорити, у художній тканині тексту залишається поза такими діалогами. Тиха, впокорена та самотня, „з розірваною від болю головою у порожній хаті”, дівчина знаходить порятунок в одвічних сакральних природних стихіях – воді й землі, наділених животворчою Божою

²² М. Matios, *Op. cit.*, s. 40.

²³ *Ibidem*, s. 172.

²⁴ *Ibidem*, s.173

²⁵ *Ibidem*, s.183.

²⁶ Т. Shevchenko, *Kobzar*, за red. G. Semenyuka, Ky`yiv 2004, s. 214.

²⁷ М. Matios, *Op. cit.*, s. 190.

енергією зцілення: „Її босі ноги і далі – до кісточок – полоще чистенька прозора водичка. Вона чує, як їй нарешті легшає. Шум ріки остаточно заспокоює Дарусю – і вона знову вертається до свого безконечного думання”²⁸. У повісті, як і в біблійно-християнській традиції, воді і землі відведений особливий статус. З землі, неба й води починалося створення світу: „На початку сотворив Бог небо й землю. Земля ж була пуста й порожня та й темрява була над безоднею, а дух Божий ширяв над водами” (Бт.1:1-2)²⁹. Вода, за Біблією, місце присутності Святого Духа, з нею пов’язано чимало історій про спасіння. Героїня Марії Матіос за допомогою води і землі знову поверталася до життя, „ніби верталася з того світу”³⁰. В одне з найбільших християнських свят, на Великдень, Даруся йде не до церкви, не до людей, а „вбувається у дуже давні, але іще великодні черевики” і йде до річки, „сідає на березі просто на зелену травичку, що вже проситься до сонечка, і дивиться на воду”³¹.

Деталізуючи відчуття героїні під час „спасіння” водою чи „живою” землею письменниця символічно зображує ініціційне воскресіння: „<...> копає посеред городу яму на глибину до своїх крижнів, спускається в неї, вгортається чорним живим покривалом, що лоскоче тіло перерубаними корінцями, червами і зотлілим листям, – і так годинами чи то стоїть, чи сидить у живій землі. Земля витягує біль і дає їй соки. Вони піднімаються тілом до самого тім’я, як по стовбуру дерева, і Даруся знову чує в собі силу, забрану з голови розпеченим залізом болю, коли воно вилазить, здається, навіть крізь вуха і шкіру”³². Таке наповнення енергетикою землі відкривало дівчині таємниці досі незбагненого, вона знала і бачила більше ніж звичайно.

Як відомо, у вертикально-горизонтальній структурі світотворення земля займає серединний простір між небом і підземним світом (світом мертвих), де перебувають предки. Покійника ховають в землі, сподіваючись, що він відродиться з неї. Марія Матіос наділяє землю й воду сакральними статусами оберегів, трансцендентною здатністю очищати та відроджувати. Це наближає описану історію до лунарних міфів, „у яких все відбувається циклічно, за смертю неминуче приходить відродження, за катаклізмом – нове творення”³³.

Даруся близька до Божого світу природи, чужа гріховному світу людей, проте не озлоблюється, не втрачає віру в саме життя: „І нащо село роками сміється з нещасної Дарусі?...Люди не розуміють, що Даруся рятує себе, як може. Коли водою, коли землею, коли травами. Бо понад усе їй хочеться жити у цьому світі, такому веселому, такому кольоровому і запашному”³⁴.

²⁸ *Ibidem*, s. 102.

²⁹ *Svyate py's'mo Starogo ta Novogo Zavitu*, L'viv 1992, s. 3.

³⁰ M. Matios, *Op. cit.*, s. 100.

³¹ *Ibidem*, s. 102.

³² *Ibidem*, c. 103.

³³ M. Jeliade, *Mif o vechnom vozvrashhenii*, Sankt-Peterburg 1998, s. 159.

³⁴ M. Matios, *Op. cit.*, s. 103.

Однак всім ходом сюжетних перепитій своєї „драми на три життя” Марія Матіос декларує, що силою, сильнішою за воду і землю, є любов. Коли з’являється Іван Цвичок і турбується про Дарусю, як про малу дитину, дівчину покидають її болі. Особливо тоді, коли його почуття виливаються в дрімбу: „і залізні обручі спадали із неї, як листя з дерева, і робилося їй якось легко-легко <...> біль зникнув, мов і не було його ніколи”³⁵. І навпаки, коли Іван „подавався” у світ з своїми дримбами, „Даруся падала в хаті на ліжко – і цілими добами дивилася в стелю, не підводячись ані до їжі, ані до печі”³⁶.

Простір двох, де чоловіче й жіноче начала тісно поєднані силою почуття, у прозі письменниці сакралізується. Пошук царства духа, який є органічною частиною людської душі, відбувається саме в цьому просторі, де жінка „твоя найбільша приятелька, а більше чоловікові в цім світі ніхто не є приятелем”³⁷.

Любов стає мірилом життя, його духовної підвалиною, сакральною цінністю. Це те, чого люди найбільш спрагли і чому найбільше заздять. У „Солодкій Дарусі” спочатку заздять кохання Михайла й Мотронки, поки „не заговорюють” його і тоді приходить „чорна біда”, потім втручаються у світ Дарусі та Івана Цвичка і теж руйнують його. У повісті „Майже ніколи не навпаки” найбільша нелюбов у родині Чев’юків торкнулася, якби це абсурдно не звучало, старшої невістки Доці, „не через що інше, як через мовчазну, але тверду, мов камінь, любов до Доці свого найстаршого й найдобрішого сина Павла”³⁸.

Марія Матіос ставить любов на найвищу сходинку серед інших людських почуттів, у своїх численних інтерв’ю задекларує це формулою: „Ніколи не говори „ні” любові”, акцентує увагу на її Божій сутності, як у 60-і Григій Тютюнник, присвятивши „Любові всевишній” одну з найкращих своїх новел – „Три зозулі з поклоном”. Той, хто любить, духовно відчуває кохану людину, як Марфа відчувала Михайла („Три зозулі з поклоном”), як Даруся („Солодка Даруся”), яка наперед знала, коли повернеться з мандрів її Іван, або як Дмитрик („Майже ніколи не навпаки”), який теж завжди чув Петруню: „Коли стоїть на своєму подвір’ї, повернута обличчям до нього./ Коли спотикається об камінь, йдучи від криниці з повними відрами./ Коли плаче, забившись у пивниці обличчям у пахучі ранети ... / Дмитрик тоді дихає на неї./ З кожної шпарки./ Кожним подувом вітерцю./ Кожним листком./ Краплею дощу ...”³⁹. Така поетизована авторська мова, з використанням анафори, яскравих метафор, неповних коротких речень покликана ще раз увиразнити небуденність одного з найзагадковіших і найглибших людських почуттів.

³⁵ *Ibidem*, s. 118.

³⁶ *Ibidem*, s. 118.

³⁷ *Ibidem*, s. 156

³⁸ *Ibidem*, s. 19.

³⁹ *Ibidem*, s. 73-74.

Справжня християнська любов – це стан, коли двоє стають одним цілим, а при необхідності без будь-яких вагань готові віддати своє життя заради коханої людини. Письменниця декларує це устами найменшого Чев'юкового сина: „<...> перекажи Петруні, що за другу не вмер би, навіть якби гриз зубами камінь. А за неї таки, видиш, умираю”⁴⁰.

На противагу такому почуттю, зраджена любов стає великим злом. У повісті „Майже ніколи не навпаки” зрада Кирила спочатку спричинилась до смерті Мариньчиного серця і душі, а згодом притягнула й помножила інші гріхи, зокрема, вчинений Дмитриком („Любилися ми, поки Іван був на війні”, „Я знав, що Іван воює. Що не вольно мені”⁴¹), які призвели до занепаду любові й взаємоповаги між членами родини та до поступового знищення роду.

Моделюючи мотив зрадженого чи нереалізованого кохання Марія Матіос увиразнює концепт серця. Даруся („Солодка Даруся”), Петруня, Маринька („Майже ніколи не навпаки”) мають „видище серце”, бо воно, „коли любить, усе знає й чує без чужого розказу”⁴².

За Марією Матіос, кохання – це благо, але водночас і випробування. Воно часто балансує на межі між праведністю й гріховністю. Нестримність у коханні може призвести до надто великої плати за нього, інколи й „життям невинної душі”⁴³. Коли Петруня („Майже ніколи не навпаки”) опиняється на роздоріжжі, де з одного боку – кохання до Дмитрика, а з іншого – „темниця” в шлюбі з Іваном, вона не знає в кого просити розради й допомоги, апелює лише до свого внутрішнього світу, замикається на серці, бо „людям правди не розкажеш. Вони її знати все одно не хочуть”⁴⁴.

Трагізм становища героїні поглиблюється протиставленням кохання і шлюбу, у якому її позбавлено права на кохання. У цьому контексті кохання осмислюється як вибір між духовним і матеріальним, між правдою і брехнею, між свободою і залежністю. Петруня не розуміє, чому за неї все вирішили інші (батько і чоловік, який старший за її батька) і вибрали відповідно – матеріальне, брехню і залежність. Така поведінкова модель найрідніших спустошує душу, спричиняє віроломні руйнівні наслідки: „Петруня стоїть перед образом Божим із розпростертими руками, як із прочиненими навстіж дверима, – і пальці їй не складаються до молитви. Не годна вона ні молитися Богові, ні звертатися до сатани. Бо ні той, ні другий не допоможуть. Вона сама себе спровадила на таку дорогу.

І Петруня безмовними словами звертається до свого серця, як колись зверталася до свого християнського Бога”⁴⁵.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 27.

⁴¹ *Ibidem*, s. 27.

⁴² *Ibidem*, s. 67.

⁴³ *Ibidem*, s. 74.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 66.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 66.

Актуалізацією образу „свого серця”, отруєного гріхом зради або перелюбства, та згодом омитого слізьми болю і страждань, що підноситься на сакральну висоту, Марія Матіос наголошує: шлях до Бога (Царства Божого) пролягає через чисті серця, бо ж „блаженні чисті серцем, вони Бога побачать” (Мт. 5, 8)⁴⁶.

У прозі Марії Матіос кохання-гріх стає способом порятунку від нестерпного буття. У діалогах-роздумах сільських людей концепт кохання-гріха з’являється на позначення людської заздрості й недоброзичливості, викликаних закритим світом глибоких почуттів закоханих: „казали онюде старі люди: не можна так дуже любитися, як ці двоє любилися, – на людей не зважали <...> бо ніхто, навіть Бог, не любить, коли людина жиє – і лиш тільки тішитися. Людина, поки на землі, мусить страждати. А на небесах буде тішитися”⁴⁷. Натомість з інших уст лунає заперечна попередній гіпотеза: „<...> тішитися треба, поки живий. Хіба ці двоє що лихе людям зробили?! <...> Зарано вони покарані, зарано. Чи гріхи чий відбувають? Воно то таке ... гріх іде за людиною із сьомого коліна”⁴⁸.

Такі антитетичні висловлювання в художньому світі Марії Матіос позбавляють сенсу опозицію сакральне – профанне, бо свідчать про аксіологічну амбівалентність сакрального, у якому тісно поєднані добро і зло, благодать і гріх. Аргументом на користь страждання в житті стає думка про те, що людина в щасті наповнюється гординою та егоїзмом: „Людина, коли щаслива – вона гонорова. Інших недобачає. Думає, що Бога за бороду злупала. А то Бог її на своєму гачку тримає ... А людині, токмо, щасливий, треба видіти всіх. І всі тебе мусять видіти. Тоді всі рівні. А ці двоє хотіли бути вищі”⁴⁹. У подібні діалоги героїв авторка майстерно вплітає власні переконання про те, що „без страждань і болю людині не можуть відкритися істини життя”⁵⁰.

Травматичні зовнішні обставини, протиріччя між бажаним і реальним спричиняють глибокий внутрішній конфлікт особистості, який у „Солодкій Дарусі” перетворився в мовчання героїні. Якщо тут незрозуміла іншими та невисловлена в патріархальному суспільстві жінка ховається від зовнішнього світу у свій внутрішній, то в повісті „Майже ніколи не навпаки” вона потрохи вивільняє своє тіло і душу. Марія Матіос показує поступове усунення психологічних мурів, які блокують контакт особистості (у контексті аналізованої прози – жінки) з внутрішнім світом її власних глибоких почуттів і природних інстинктів. У тексті це відбувається через сплески жіночої чуттєвості, через вихід назовні притамованих жіночих бажань і потреб. Наративні стратегії текстів Марії Матіос актуалізують невідповідність внутрішнього життя жінки та зовні надв’язуваного сценарію буття без кохання.

⁴⁶ *Syate py's'mo Starogo ta Novogo Zavitu*, L'viv 1992, s. 11.

⁴⁷ M. Matios, *Op. cit.*, s. 158.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 158.

⁴⁹ *Ibidem*, c. 159.

⁵⁰ *Duxovnyj sproty'v Mariyi Matios*, <https://risu.org.ua/ua/index/blog/~chervak/40338/>, [23.01.2011].

Кейванова Теофіла („Майже ніколи не навпаки”), зазнавши насилля від вояка-черкеса в часи „третього прищестя” „советів”, водночас зазнає незнаной досі насолоди: „вона була легко приборкана, але не розтоплана” і „мусила тепер зживатися з думкою, що одна-єдина мить нелюдської боротьби й короточасної покори, дала їй несамовиту й незнану досі мить насолоди. Єдину мить гострого торжества не розбудженої до того плоти”⁵¹. Насильство й гріх роблять жінку сильнішою в прагненні визволитися від гніту терпіння і пізнати радість життя. У змалюванні цього авторка не тільки зближує і змішує духовне і тілесне, святе й гріховне, але й десакралізує образ Богоматері. Під час молитви героїня „падає на коліна й палко молиться образам, що, здається, й собі знітилися від небаченої сміливості нагої жінки <...> вона вчинила нечуване зухвальство: стиснула праву долоню в кулак і пригрозила ним жінці в золотистому німбі сумнівної непорочності, яка зі стіни мовчки засуджує Теофілу, не зазираючи їй у душу”⁵². «Нага жінка» перед іконою стає викликом, спробою подолати своє становище жертви, поступовим розумінням того, що тільки вільне тіло може стати запорукою вільного духу.

Прагнення героїнь Марії Матіос народжуються в зіткненні з прагматичними настановами суспільства, у якому панують традиційні уявлення про жіночі ролі. Шлях до себе проходить через усвідомлення свого добровільного (Петруня) і насильницького (Теофіла) гріхопадіння і намагання зрозуміти Божу волю в людському житті: „А коли Теофіла вчула в собі плід, тоді здалася на волю Божу. В селі вона така не перша й не остання. І вона не винна, що Бог і цісар забрав чоловіка на війну, а її лишив напризволяще. То значить сам Бог хотів, щоб її тіло знову носило?! Це ж він послав їй чорного чоловіка? Він улив у неї його чорне сім'я? Бо ж ніщо ні на цьому, ні на тому світі не відбувається без Божої на те волі! Вона знає. Так її вчили. То хто їй може докоряти, що перст Божий упав на неї?”⁵³.

Зафіксовані авторкою зміни в жіночому світосприйнятті свідчать про поступове психологічне розкріпачення жінки у патріархальному світі, де пізнання себе відбуваються через складні душевні пошуки. Жіноче тіло в художньому дискурсі Марії Матіос зображується і як об'єкт чоловічого бажання (Теофіла), і як „сакральна плоть” (Даруся).

У системі аксіологічних перспектив сакрального герої досліджуваних творів, особливо – позбавлені здатності говорити, утверджують думку про недосконалість людської мови. Натомість, за авторкою, довершеною є музика. Як добрий знавець гуцульського світу письменниця не випадково робить Івана Цвичка майстром дримби, магічного інструмента, відомого в Карпатах з давніх-давен, який використовували в різних магічних обрядах. Дримба має особливу силу, її звуками „можна вилікувати хворобу, ці звуки пробуджують енергію каменя,

⁵¹ *Ibidem*, s. 90.

⁵² *Ibidem*, s. 85.

⁵³ *Ibidem*, s. 90.

дерева, металу, вони наділяють мольфара особливою силою. За допомогою звуків дрімби можна причарувати кохану людину, приручити дикого звіра, ворога зробити другом ...”⁵⁴. Іван і Даруся, наповнені таємничою музикою дрімби, яка гармонізує їхні внутрішні світи й допомагає налагодити гармонію з зовнішнім світом, стають щасливими. Проте навіть магічна дрімба, обрис якої символізує людський шлях від народження до смерті, а середина – межу між ними, не рятує цю пару від суспільного зла: „Життя, мабуть, як і люди, мстиве за радість. А особливо – якщо радість для двох – величезна: така, як для Івана – Дарусин стогін під його руками, а для Дарусі – Іванова любов і турбота, якої вона позбулася тоді, коли їй дали конфету недобрі люди”⁵⁵. Такі авторські включення в текст з виразним філософським наголосом продовжують діалоги-роздуми персонажів, про щастя в людському житті, любов і ненависть, добро і зло, гріх і покару.

Прикметно, що Марія Матіос моделює образи незвичайні для української літератури, це люди позначені Богом, вибрані, про що стверджує устами одного з героїв: „Слабі на голову – то Божі люди”⁵⁶. У описі життя „солодкої” Дарусі, „дурної Параски”, „Мариньки-богодухи” знаходимо алюзії на Ісусові страждання та жертвовність. Так, „почорніла з лиця Маринька” із вбитим зрадою коханого Кирила, який проміняв почуття на „Василинині ґрунти і полонини, повні овець”, серцем і мертвою душею, прощає його: „Хай тішиться чоловік, якщо Бог дав йому втіху. Кирило заслужив утіхи. І діти його заслужили”⁵⁷. Вона грішить перед Богом, намагаючись завдати собі смерті, та „не захотів Бог прийняти Мариньчину душу до себе”⁵⁸, а наділив профетичними видіннями: „Вона перед Богом винна, бо сама замахувалася на життя, Богом дане! Вона бажала собі смерті – а Бог дав їй життя ... Гріх вона має неспасний. Отож лякає Бог її такими страшними видіннями. Вчить, щоб знала, як із Богом жартувати”⁵⁹. Вона, як і „солодка” Даруся, вірить, що Бог справедливий, розсудить, „а за всіх них відкарається Маринька. Бо що їй ще робити на цьому світі, коли світ відібрав від неї всю роботу, окрім одної, – знати й відбувати біду за інших?”⁶⁰.

Всеохопний характер сфери *sacrum* у прозі Марії Матіос поширюється не тільки на світ живих, але й світ мертвих, у якому перебувають душі померлих, які все бачать, знають і навіть відчують. Так, Одокія садить на могилці Дмитрика канупер-любисток: „Хай пахне. Може до Дмитрикової душі той запах якось донесеться й на той світ”⁶¹.

⁵⁴ G. Berdny`k, *Znaky` karpats`koyi magiyi*, Ky`yiv 2008, s. 75.

⁵⁵ M. Matios, *Op. cit.*, s. 134.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 104.

⁵⁷ *Ibidem*, s.80.

⁵⁸ *Ibidem*, s.77.

⁵⁹ *Ibidem*, s.79.

⁶⁰ *Ibidem*, s.80.

⁶¹ *Ibidem*, s.48.

Дарусині ритуальні походи на батькову могилу теж яскраво свідчать про народні вірування в те, що „фізична присутність не обривається із настанням смерті, а лиш змінює місце своєї дії. Будь-який культ мертвих заснований, по-суті, на вірі в те, що мертвий постійно продовжує потребувати і фізичних засобів підтримування свого існування, що в нього має бути їжа, одяг, майно”⁶². Як зауважує І.Набитович таке світосприймання „балансує на межі між ритуально-мітологічним та релігійним простором, інколи, застигаючи на межі, знаходячи пояснення того чи іншого явища як у першій площині, так і в другій”⁶³. Вхід Дарусі на територію цвинтаря символічно прочитується „як вхід у межовий сакральний простір, в якому вічність (як один із елементів сакрум) зустрічається із миттю сучасності”⁶⁴. Цвинтар у творі зображений не тільки вмістилищем тлінної плоти, а й Вічного Духу. Тут відбувається вихід душі із тіла і повернення її назад: „Дарусі здається, що бідна душа на якийсь час залишила її і полетіла на татовий голос. Лишилося одне тіло, нібито й не Дарусине, не зболене і не зчорніле, а чиєсь чуже, незнане холодне тіло, по якому весело снують мурашки. Вона сидить, завмерла, майже не дихаючи, із заплушченими очима, ніби боїться, що ось-ось душа вернеться назад в її тіло, але вже без татового голосу. А голос пливе звідусюди, як призахідне сонце, — лагідне, недокірливе, терпляче. І Даруся схиляє таку ясну тепер, покірну голову, сама не знаючи перед ким: чи перед сонечком, чи отим голосом, що пеленає з ніг до голови, ніби хоче зігріти, чи налюбити, чи нажаліти...”

Нарешті налюблена поволі зникаючим татовим голосом, із повернутою у тіло душею, Даруся лівно розплющує очі, підводиться із землі і аж тоді роззирається довкіл ”⁶⁵.

Цвинтар стає сакральним топосом, вивищеним над іншими, з висоти якого більше і далше видно не тільки для окремого індивіда, але й для цілого народу: „Най люде частіше, кумко, ходять поза Йорчиху – звідти усе так добре видко, що а-а-але де тобі!... Краще, як із Чорногори ”⁶⁶.

Трагедійне звучання „драми щоденної” посилюють роздуми дівчини про вогонь свічки, в яких переосмислюється його традиційне символічне християнське значення як джерела життя і вічного Світла: „Вона ніколи не палить тут свічку. Бо свічка горить-горить та й випалює все, що є довкіл людського. Вогонь свічки виганяє не тільки злий дух, але й дух людини, яка не завжди була мертвою. А як зникає дух — тоді за вмерлою людиною тужиш все менше і менше, поки не перестаєш тужити зовсім”⁶⁷. У цьому контексті Даруся є носієм язич-

⁶² Je. Kassirer, *Filosofija simvolicheskikh form*, Moskva: Sankt-Peterburg 2002, s. 67.

⁶³ I. Naby'tovy'ch, *Universum „sacrum” y v xudozhnij prozi (vid Modernizmu do Postmodernizmu)*, Drogoby'ch: Lyublin 2008, s. 517.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 519.

⁶⁵ M. Matios, *Op. cit.*, s. 109.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 108.

⁶⁷ *Ibidem*, s.110.

ницького світогляду, за яким наші пращури, шануючи святість і очисну силу вогню, спалювали покійників, бо вірили, що душі з вогнем відлітають у небо.

Герої Марії Матіос, окрім Бога, вірять в існування інших надприродних сил, від яких теж, не менше як від Бога, залежить людське життя.

Якщо у світі неодмінно існують добро і зло, і навіть добро буває амбівалентним, то поруч з Богом важливу участь у людському житті бере й сатана: „Не тільки люди, але й сатана нервує, коли комусь добре трохи довше ніж собі планує сатана”⁶⁸. Тільки праведне життя простих людей, „що вірять у Бога, говорять і постять, вчать дітей послуху і „отченашу”, поминають мертвих і дбають про майбутнє своїх дітей”, за Марією Матіос, може внести корекцію „у сатанинські плани” і дарувати спасіння. В амбівалентному аксіологічному полі сфери *sacrum* текстові опозиції Бог/люди, сатана/люди завжди не на користь останніх. У порівнянні з людьми навіть нечистий має більше позитивних якостей: „Ні-ні, жоден сатана не має такої сили, як прості люди у час заздрості, ненависті і помсти ...”⁶⁹.

Філософський зміст аналізованих повістей, як і всієї творчості Марії Матіос, вияскравлений глибокими авторськими сентенціями, як наприклад, „у світі завжди одне і теж: одні люди вбивають інших людей, а якісь інші люди в цей самий час – люблять ще інших. А ще інші ненавидять тих, хто любить. І не можуть собі дати ради ні перші, ні другі. Ні з любов’ю. Ні з ненавистю. І майже ніколи не є навпаки”⁷⁰, які засвідчують характерне для аналізованих творів особливе зближення й взаємопроникнення святого й гріховного, сакрального й профанного.

У фокусі авторської нарації головно перебуває внутрішній світ героїв, їхні почуття, відчуття, думки: частіше – переживання, страждання, страх, рідше – радість, любов. Трагічний психологізм текстів Марії Матіос, глибокі стани внутрішнього напруження героїв моделює авторська майстерність візуалізувати простір за допомогою містких символічних образів, яскравих епітетів, метафор, гіпербол („згорблена Доцька із заломленими перед себе долонями”⁷¹, „отетеріла Петруня, хрестячись одночасно обома руками”⁷²), телеграфічного стилю коротких неповних речень тощо.

Отже, досліджуючи внутрішній світ людини в різних життєвих ситуаціях, проза Марії Матіос завжди „залишається в полі сакрального світосприймання та світовираження, в якому елементи християнства тісно переплітаються з міфологічно-ритуальними наративними стратегіями”⁷³. Універсальною форму-

⁶⁸ *Ibidem*, s. 132.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 132.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 21-22.

⁷¹ *Ibidem*, s. 74.

⁷² *Ibidem*, s. 96.

⁷³ I. Naby'tovy'ch, *Universum „sacrum” y xudozhnij prozi (vid Modernizmu do Postmodernizmu)*, Drogoby'ch: Lyublin 2008, s. 517.

лою сакральної світобудови і світобачення, яка об'єктивувалась у художньому дискурсі письменниці є триада „теоцентризм – антропоцентризм – етноцентризм”. У часопросторі аналізованих творів до вищого сакрального, Божого світу, окрім суто релігійних сегментів, належить любов, природа, музика, натовість людський профанний світ заповнили нерозуміння, заздрість і злоба.

Сфера *sacrum* у творах Марії Матіос змодельована в руслі етнонаціонального колориту. Письменниця детально фіксує функціонування сакрального в щоденному людському житті, показує взаємодію різних сакральних елементів та явищ, спостерігає процеси сакралізації й десакралізації в буттєвому просторі буковинців, де тісно переплелися християнство та язичництво.

ЛІТЕРАТУРА

- Berdny`k G., *Znaky` karpats`koyi magiyi*, Ky`yiv 2008.
- Duxovny`j sproty`v Mariyi Matios, <https://risu.org.ua/ua/index/blog/~chervak/40338/>, [23.01.2011].
- Goloborod`ko Ya., *Xudozhni klejnody` Mariyi Matios* [v:] „Literaturna Ukrayina”, nr 41, Ky`yiv 2007, s. 6.
- Jeliade M., *Mif o vechnom vozvrashhenii*, Sankt-Peterburg 1998.
- Jeliade M., *Svjashhennoe i mirskoe*, Moskva 1994.
- Kassirer Je., *Filosofija simvolicheskikh form*, Moskva: Sankt-Peterburg 2002.
- Kny`gy` Mariyi Matios, <https://www.segodnya.ua/lifestyle/chitay-ukranskoyu-top-3-knigi-mar-matos-706473.html>, [08.05.2016].
- Mariya Matios: *Lyuds`ke v lyudy`ni ne zalezhy`t` ni vid chasu, ni vid ideologiyi*, <http://bukvoid.com.ua/digest/2010/03/23/215907.html>, [23.03.2010].
- Matios M., *Majzhe nikoly` ne navpaky`* [v:] Mariya Matios, *Vy`brane*, L`viv 2011.
- Matios M., *Solodka Darusya* [v:] Mariya Matios, *Vy`brane*, L`viv 2011.
- Matios M., *Vy`brane*, L`viv 2011.
- Macz`kiv P., *Konceptosfera BOG v ukrayins`komu movnomu prostori*, Ky`yiv 2007.
- Naby`tovy`ch I., *Znaxarka troyakoyi ruzhi (My`stecz`ky`j svit Mariyi Matios)* [v:] Mariya Matios, *Vy`brane*, L`viv 2011.
- Naby`tovy`ch I., *Universum „sacrum” y xudozhnij prozi (vid Modernizmu do Postmodernizmu)*, Drohoby`ch: Lyublin 2008.
- Otto R., *Svjashhennoe. Ob irracional`nom v idee bozhestvennogo i ego otnoshenii s racional`nym*, Sankt-Peterburg 2008.
- Shevchenko V., *Sloyny`k-dovidny`k z religiyevnavstva*, Ky`yiv 2004.
- Shevchenko T., *Kobzar*, za red. G. Semenyuka, Ky`yiv 2004.
- Svyate py`s`mo Starogo ta Novogo Zavitu, L`viv 1992.

У статті досліджено особливості художньої інтерпретації сфери sacrum у прозі Марії Матіос, яка оприявнюється через вживання релігійно маркованих концептів, символів, алузій під час художнього осмислення феномену людського життя. Виявлено, що автор наділяє сакральними статусами, окрім суто релігійних сегментів, людські почуття, землю, воду, музику тощо. Образ Бога у творах Марії Матіос амбівалентний, Він поєднує в собі добро і зло, при цьому Його воля залишається незбагненою для смертної людини. Функціональне навантаження сфери sacrum у творах Марії Матіос спричинене етнонаціональним колоритом авторської нарації, з особливим зближенням і взаємопроникненням сакрального й профанного, з детальною фіксацією процесів десакралізації в людському житті, з тісним переплетенням християнства й язичництва.

Ключові слова: художній дискурс, образ-символ, сфера sacrum, десакрацізація, релігійні маркери.

SACRUM SPHERE IN TE MARIA MATIOS' ART DISCOURSE

The article discusses the features of the artistic interpretation of the sacrum sphere in the prose of Maria Matios, in particular in the stories „Solodka Darusia” („Sweet Darusia”) and „Maizhe Nikoly Ne Navpaky” („Almost never the other way round”). The author artistically comprehends the tragedy of human destiny against the backdrop of bloody history of the twentieth century, the author deeply immerses in the psychological being of a woman, Maria Matios who is looking for the meanings of the phenomenon of human life, which is the most extraordinary because, according to the Christian doctrine, given by God.

It is revealed that the sphere of sacrum in the analyzed artistic texts is first of all rooted in the reflection of purely religious folk experience, which is expressed through the use of religiously marked concepts, symbols, allusions in texts. In the spirit of Christian doctrine, the characters of Maria Matios' undergo a purification process through suffering: some have their cross to bear, others rebel, being in extreme situations. The image of God in the works of Maria Matios is ambivalent, it combines the good and evil in itself, while His will remains incomprehensible to a mortal human. The author makes no sense of the opposition sacred – profane, confirming the axiological ambivalence of the sacred. It was investigated that the writer, besides purely religious segments, gives sacred statuses to human feelings, land, water, music, etc. The all-embracing nature of the sphere of sacrum in the prose of Maria Matios extends not only to the world of the alive, but also to the world of the deceased where there are the souls of the deceased.

The functional load of the sacrum sphere in the stories of Maria Matios „Solodka Darusia” („Sweet Darusia”) and „Maizhe Nikoly Ne Navpaky” („Almost never the other way round”) is deepened by ethno-national coloring in which the sacred and profane are especially converging and interpenetrating, where the processes of sacralization and desacralization are constantly taking place, where Christianity and paganism are closely intertwined. The universal formula of the sacred worldview, embodied in the

artistic discourse of Maria Matios, became the triad of theocentrism – anthropocentrism – ethnocentrism.

Key words: artistic discourse, image-symbol, sphere sacrum, desacralization, religious markers.

zgłoszenie artykułu: 18.12.2018

przyjęcie artykułu do druku: 2.07.2019

Katarzyna JAKUBOWSKA-KRAWCZYK

Uniwersytet Warszawski

ORCID 0000-0002-6281-7011

**Identity and memory questions
in contemporary Ukrainian literature
– Гібридна топографія. Місця й
не-місця в сучасній українській
літературі
by Jaroslav Polishchuk**

*Гібридна топографія. Місця й не-місця в сучасній українській літературі*¹ is an important reading position for everyone who is not indifferent to literary processes taking place in the latest Ukrainian literature. In his monograph, the author examines the relations between literature, socio-political changes and differences in the processes of shaping Ukrainian identity in various regions of the country. For the readers following the Ukrainian literary discussion, Jaroslav Polishchuk is known for such books as *Міфологічний горизонт українського модернізму* (1998), *Література як геокультурний проект* (2008), *3 дискурсів і дискусій* (2008), *Пейзажі людини* (2008, 2013), *“І ката, і героя він любив...” Михайло Коцюбинський. Літературний портрет* (2009), *Ukraińskie rozstaje* (Białystok, 2015), *Ревізії пам'яті* (2011), *Реактивність літератури* (2016) and others. The problems of linking literature with social and historical conditioning are not new to the researcher. Therefore, he can even present current phenomena happening here and now, often extremely difficult and emotionally marked, with a distance and without submitting to common moods subject to scientific analysis.

“Is it really about the return of the << great story >> in the current Ukrainian literature? I don't think so. More probably it is, the effect of spiritual and cultural

¹ Â. Poliřuk, *Gibridna topografiã. Miscã j ne-miscã v sučasnij ukraińskij literaturi*, Ćernivci 2018.

mobilization is fundamentally important in the state of the information warfare.”² – he states on the pages of his latest monograph. The author’s attention is not escaped by the contemporary context of functioning of literature, its reception, the manners of reaching readers and gaining the power of influence and its various connections with the mass media. Therefore, it does not consider it in isolation from the social environment, on the contrary, it postulates to look at literature as the one that responds to the events of its time and tries to formulate a new quality of culture. In the book *Гібридна топографія. Місця й не-місця в сучасній українській літературі* he asks questions about the formation of national culture and bends over attempts to create a topography of the Ukrainian memory. ”The war is a good occasion to evaluate not only the mistakes of the present but also the calculations of the past.”³

Analyzing the links between literature and social issues, Jaroslav Polishchuk could not ignore the concept of a hybrid war, which returns with many issues raised in the monograph. «The war (and also the Maidan one) becomes a starting event (as Jacques Derrida), which restructures the semantic field so that the usual hierarchies are subject to deconstruction and verification: the conceptually undifferentiated epoch of posttruth totally hybridizes everything.”⁴ – we read.

He examined selected works by Sophia Andruhovych, Oleksiy Chupa, Serhiy Nayn, Volodymyr Lys, Nadija Morykvas, Volodymyr Rafajenko, Vasyl Shkliar and Yuri Andrukhovych, etc. As the author admits, this choice was made in terms of issues raised, social resonance and impact on the formation of public discourse. He does not evade responsibility for subjectivism dictated by his own evaluation and literary experience.

The author’s considerations oscillate around the various categories of places that shape geographic location, historical events, and time. He writes about places where it is possible to take root, and about those who do not give such a possibility, in which the meanings dissolve and the people living there lose their sense of identity. The axis of the book became a kind of war between the place and the non-place. Poliszczuk drew these terms from two French researchers – Pierre Nora and Marc Auge. In the introduction to the anthropology of modernity the latter states, “If a place can be described as an identity, familiar and historical, then a space that cannot be defined as an identity and an familiar or historical one will define a non-place. [...] Pre-modernity produces non-places, i.e. spaces that are not themselves anthropological places and which – contrary to Baudelaire’s modernity – do not integrate old places: those, registered and classified as ‘places of remembrance’, occupy a truncated place and specific.”⁵

² *Ibidem*, s. 7.

³ *Ibidem*, s. 14.

⁴ *Ibidem*, s. 14.

⁵ *Ibidem*, s. 129.

In his monograph, Jaroslav Polishchuk is looking for both in the work of Ukrainian writers. He draws attention to the tendencies of Ukrainian literature of the transitional period on two opposite vectors: internal and external expansion. The first of these are works focusing on issues related to the problems of the Ukrainian province and its cult. Frequently, these are attempts related to literary playback or creation of the Ukrainian province cult, ruined in the times of the Soviet Union as depicted by Walery Szewczuk, Volodymyr Drozd, Mariya Matios, Volodymyr Lys, Vasyl Szklar and others. The second trend of literature development indicated by the researcher is most often based on contrasting the fuzzy identity of the place and space of the hero's strong individuality, focusing on the figure that crosses the boundaries to abandon the well-known world to gain new horizons. Jaroslav Polishchuk finds these elements in the works of Yuri Andrukhovch, Oksana Zabuzhko, Yuriy Izdryk, Taras Prohasko, Serhija Zhadan.

In the first part of his monograph, the researcher focuses mainly on the province cult, most often associated with Western Ukraine, presented in the work of Volodymyr Lys, Nadija Morykvas and Sofija Andruchovych. He follows various attempts reaching both the Auto-Hungarian myth and the cult of the small homeland. He reaches out to the works of Volodymyr Lys, liked by the older generation of readers, to search for the "cultural alternative of the region" in the works of Sofija Andruchovych. Still another picture of the province he sought in the writing of Nadiji Morykwas, which oscillates between recreating the Galician myth and evoking characters from the past.

Jaroslav Polishchuk devoted the next part to the theme of war, above all, the latest one. He draws attention to the role literature can play in the situation of widespread disorientation and lack of ideas for effective resolution of the crisis: "The system of humanitarian values paralyzes and breaks down a practice that is based on postmodernist denied high truths and an ironic tale of facts"⁶ – writes the author. "A hybrid war destroys any idea of the logic and ethics of hostilities, not to mention the absolutely valuable weapon used by propagandists. Such a weapon possesses the word, engraved in the armor of mass propaganda."⁷ – he adds. The researcher focuses on the image of war as a territory of struggle for value. He considers two works in this context. The first one gives the reader an opportunity to refer to the historical panorama caused by the text *Troshcha* by Vasyl Shkliar, in which the writer in the center of his literary interests puts post-war activities of the UPA, placing Poliszczuk with the latest novel by Serhiy Zhadan *Internat*. In his analysis, he raises a whole range of difficult topics related to both the context of a specific historical moment and the timeless one showing the man's struggles with life on the verge of death, his constant crisis or divergence.

⁶ *Ibidem*, s. 115.

⁷ *Ibidem*.

Finally, the third part of the monograph is devoted to the Donbas' own space both in a historical and geographical context, considering it as a non-place. Referring to lectures by Olena Romanenko, Poliszczuk recalls three key metaphors of Donbass related to the image of the steppe and hard work, the zone of exemplary development of the Soviet industry and, finally, the latest – the permanent crisis of the region. In this part, we deal with a somewhat surprising but interesting selection of the analyzed texts: the novels *Dovhi chasy* by Volodymyr Rafijenko and *Ukraine* by Oleksij Chupa, *Amorte* by Oleksandra Ivaniuk, and finally references to the novel *Kochanci Justyci* by Yuri Andrukhovych. Polishchuk, however, concentrates mainly on the literary demythologization of the Donbas and topics that, according to him, should go beyond literary discussions only. This is because the dehumanization and existential emptiness widely presented by Zhadan is an important social subject. The image of a Donbass inhabitant present in the texts of many authors, living in constant uncertainty, discomfort and sense of foreignness is not only a purely fictional literary creation but a picture strongly inspired by reality.

Гібридна топографія. Місця й не-місця в сучасній українській літературі, the monograph by Jarosław Poliszczuk, is an important lecture introducing readers to a wide range of problems faced by contemporary Ukrainian literature. Not only does it pose parlous questions about the place and role of literature in the war in the east, but it also looks at broader social contexts. Following the historical and literary process, the researcher examines the roots of various regions of Ukraine undertaken by writers, analyzes their struggles with questions about their individual, group, regional or national identity.

LITERATURE

- Marc A., *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*, Warszawa 2010.
- Nora P., *Między pamięcią a historią: Les Lieux de Mémoire* [w:] „Tytuł roboczy: Archiwum”, nr 2, 2009, s. 4-12.
- Polišuk Â., *Gibridna topografiâ. Mîscâ j ne-mîscâ vsučasnij ukraïns'kij literaturî*, Černîvcî 2018.
- Polišuk Â., *Reviziji pam'yati: literaturna krytyka*, Luts'k 2011.
- Polišuk Â., *Reaktivništ' literaturi*, Kyiv 2016.

**IDENTITY AND MEMORY QUESTIONS
IN CONTEMPORARY UKRAINIAN LITERATURE
– ГІБРИДНА ТОПОГРАФІЯ. МІСЦЯ Й НЕ-МІСЦЯ
В СУЧАСНІЙ УКРАЇНСЬКІЙ ВІД ЖАРОСЛАВА
POLISHCHUK**

Гібридна топографія. Місця й не-місця в сучасній українській літературі is an important reading position for everyone who is not indifferent to literary processes taking place in the latest Ukrainian literature. In his monograph, the author examines the relations between literature, socio-political changes and differences in the processes of shaping Ukrainian identity in various regions of the country. Polishchuk draws attention to the tendencies of Ukrainian literature of the transitional period on two opposite vectors: internal and external expansion. The first of these are works focusing on issues related to the problems of the Ukrainian province and its cult. Frequently, these are attempts related to literary playback or creation of the Ukrainian province cult, ruined in the times of the Soviet Union as depicted by Valery Shevchuk, Volodymyr Drozd, Mariya Matios, Volodymyr Lys, Vasyl Shklar and others. The second trend of literature development indicated by the researcher is most often based on contrasting the fuzzy identity of the place and space of the hero's strong individuality, focusing on the figure that crosses the boundaries to abandon the well-known world to gain new horizons. Jaroslav Polishchuk finds these elements in the works of Yuri Andrukhovch, Oksana Zabuzhko, Yuriy Izdryk, Taras Prohasko, Serhij Zhadan.

Гібридна топографія. Місця й не-місця в сучасній українській літературі, the monograph by Jaroslav Poliszczuk, is an important lecture introducing readers to a wide range of problems faced by contemporary Ukrainian literature. Following the historical and literary process, the researcher examines the roots of roots of various regions of Ukraine undertaken by writers, analyzes their struggles with questions about their individual, group, regional or national identity.

Key words: Ukrainian literature, war, province, national identity.

zgłoszenie artykułu: 15.12.2018
przyjęcie artykułu do druku: 1.07.2019

Olena MAŁANIJ¹

Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки

0000-0002-6651-9871

**Panorama of Ukrainian identity:
cultural aspect
(Katarzyna Jakubowska-Krawczyk,
Switłana Romaniuk, Marta Zambrzycka,
*Культура і традиції українців:
з минулого в сучасність, Warszawa,
2018.*)**

The border issue is extremely important not only as a cultural, but also political, economic, social and psychological component of a civilized society. Migration processes taking place in modern Europe show a levelling of borders between states, countries and peoples. The policy of the European community aims at a friendly and tolerant unifying force of representatives of different nations and nationalities. Gradual assimilation into the socio-cultural space of representatives of other nationalities, so-called minorities, is becoming an increasingly common phenomenon and an important component of government policy.

The Ukrainian community in Poland has a long history. Its assimilative steps in Polish culture, literature, and art were organic, since our people have historically united for centuries. But, like every nation for Ukrainians it is essential to preserve their national identity, even under conditions of life – namely, in the process of merging with another's ethno-political environment. Therefore, the preservation and study of their traditions, customs, rites, language and literature is an indispensable condition for national self-identification.

¹ Олена Маланій – кандидат філологічних наук, доцент кафедри української літератури Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки, mollena@ukr.net

Extremely important in today's politics are the steps of educational and informational activities, popularization of all Ukrainian, informing the European community about Ukrainian virtues, and not just flaws, problems or disadvantages.

The textbook "Culture and traditions of Ukrainians: from the past to the present day" is aimed at solving all the above-stated problems.

It is addressed to students studying Ukrainian culture, traditions, customs, and all those interested. The uniqueness of this textbook is its universality, since it can become a source of knowledge about Ukraine not only for ethnic Ukrainians who, by the will of fate or due to circumstances, have become «outsiders,» but it is important not to lose the mental thread that binds them to their homeland, the land of ancestors, but also for anyone interested in the topics of historical neighborhoods or interethnic communication.

Lecture presentations on the history and culture of Ukraine, which form the basis of the textbook, are complemented by well thought out and logically selected educational and methodological recommendations. The textbook is conveniently divided into thematic blocks, content modules, which allows a reader to structure the received knowledge, to master the topic gradually, but thoroughly.

The authors of the textbook covered a huge layer of Ukrainian culture – from the times of Kievan Rus, the culture of Trypillia, the Ukrainian Baroque to the beginning of the twentieth century. The ceremonies, customs and traditions, sacred symbolism, beliefs, specifics of ethnography and everyday life of Ukrainians are described in detail, attention is paid to traditional folk music and the development of theatrical art.

In my opinion, the positive point of the textbook, its great value, is the presence of rich presentations, graphic drawings, tables, pictures, which greatly enlivens the material outlined on the pages, enlivens the text, as much as possible contributes to the assimilation of the thematic sections successfully selected variety of practical tasks create additional conditions for mastering content modules. The book creates – an equal dialogue between the authors and their addressees – students.

The texts and tasks make students analyze, logically think, discuss, and memorize the proposed topics. The translation tasks are interconnected, which – undoubtedly adds a practical value to the textbook. The authors of the study book worked well with the recommended literature, using the latest scientific research, Internet sources, allowing students to study thematic blocks on their own, to freely orient themselves in the study, identify the actual directions of new developments, and stimulate the analysis of the knowledge and skills acquired.

The sections devoted to the narrative of Ukrainian traditions, applied arts, clothes, elements of everyday life, customs, amulets, folk symbols (motankas, pysanka), religious and calendar holidays, traditions of the Ukrainian family, the cult of the house, beliefs and sayings, sacred symbols and beliefs give a very pleasant impression. The materials presented according to the topics, promote a comprehensive

and thorough study of Ukrainian traditions, introduce centuries-old processes of the formation and development of Ukrainian culture, reveal the secrets of national mentality, direct young researchers to ancient sources, origins of a distinctive nation that exists geographically and historically between Asia and Europe.

An introduction to Ukrainian embroidery as a code of a nation is one of the key parts of the textbook. The material is illustrated with the photos and a detailed description of embroidered clothes by a region. The symbolism of the ornament is written clearly and in a presentation. This will allow students to get to know Ukraine geographically, get acquainted with the diversity of color in different parts of the region, which will stimulate a deeper study of the history of embroidery.

There is also a theme block about Ukrainian music, about the pride of Ukrainian musical performing arts, an opera singer, applauded by the most prestigious halls of Europe – Solomiya Krushelnytska. The history of the formation and development of the Ukrainian theatre is given in a broad historical and cultural section – from school drama to the theater of the Coryphaeus. The theatre of Nicholas Sadovsky and Maria Zankovetska is a truly remarkable phenomenon of Ukrainian culture, especially given the conditions (all Ukrainian theatres were prohibited during the reign of Ukrainian lands of the Russian Empire), in which this theatre had to work.

The only disadvantage is that the authors of the textbook do not know about such a phenomenon as Lesya Ukrainka's modern theatre, the experimental theatre of Les Kurbas, the cinema of Alexander Dovzhenko. Namely this period of the beginning and the first decades of the twentieth century is marked by a powerful progress, the renewal of theatrical art has a European orientation, marked by influences and borrowings from European literatures, including Polish.

It is said not as a note, but rather as a good wish to the textbook authors to 'prove' the narrative about the culture of Ukrainians to the present. After all, the twentieth century, and already the beginning of the XXI century, occupies a special place in the development of Ukrainian culture, in particular, the period of early Ukrainian modernism at the beginning of the twentieth century.

Also, for the future authors the textbook should supplement a new edition with a separate section – an account of the development of Ukrainian literature and language, without which it is simply impossible to imagine the process of forming a national culture. That's absent to the reviewer. I hope that the team of the talented and hardworking, researchers will definitely continue their work in this direction, completing, finishing a good, high-quality and very useful textbook.

Ukrainian culture in the understanding of the Poles and vice versa is an important aspect of our close and long-term cooperation, at different stages of development of our states, in different spheres and steps towards each other. The Textbook "Culture and traditions of Ukrainians: from the past to the present", is an important factor in the approach of our people living and working in the neighbourhood, the moment of understanding the truth.

Many thanks to the authors – Katarzyna Jakubowska-Krawczyk, Switłana Romaniuk and Marta Zambrzycka – for the pleasure of working on the textbook, for the valuable material and for interesting tasks.

The textbook “Culture and traditions of Ukrainians: from the past to the present day” is the result of the work of true scholars who submit accessible, understandable and interesting material. Undoubtedly, students have received a wonderful source of knowledge, through which they will explore the culture of the Ukrainians.

PANORAMA OF UKRAINIAN IDENTITY: CULTURAL ASPECT

The article is devoted to the important problem of the cultural-historical beginnings and the generation of the Ukrainian between the West and the East using the material of the textbook «The culture and traditions of Ukrainian: from the past till nowadays». The appearance of this textbook in Poland gives the evidence of the conducive cultural and scientific environment in this «neighbouring country» for the development of the Ukrainian content such as language, history, traditions. Also it is a very important unifying component in intercultural and international politics of both countries. The authors of this textbook were able to embrace a wide range of Ukrainian culture and introduced Ukraine as a self-sufficient and developed country with the powerful creative potential and original identity. It is an integral part of the European history and a full value partner of all European processes. This book includes a wide range of information about Ukrainian culture and traditions that is why authors worked very hard. The form and contents of the textbook are very interesting and it is one of the reasons why students want to read and study the topics. In conclusion, the articles and a text with a commentary thereon are one more positive message about Ukraine to a Polish reader.

Key words: Ukrainian identity, textbook, Ukrainian culture and traditions

zgłoszenie artykułu: 21.01.2019
przyjęcie artykułu do druku: 1.07.2019

Valentyna SOBOL¹

Uniwersytet Warszawski

ORCID 0000-0003-0484-6874

**Professor Kozak's new work
(Стефан Козак, *Літературно-
культурологічні меморабілія*. Зібрав
і до друку приготував Володимир
Пилипович. Передмову написав
Ростислав Радишевський. Видавець:
Товариство „Український народний
дім” у Перемишлі, Перемишль 2017,
сс. 440)**

Stefan Kozak's *Literary and cultural memorabilia* was published on the eve of the 65th anniversary of the Department of Ukrainian Studies. In this Department Professor Kozak spent many years of his creative life, enjoying inspirational strength and health, being its head for many years. Actually, the 65-year anniversary of the Department coincided with the 80th anniversary of the Professor. The head of the Ukrainian Studies Department, Irena Mytnik, noted the contribution of S. Kozak, whose initiative, since 1990, has been the annual international conferences – Polish-Ukrainian meetings – guided by the idea of exchanging views and promoting Ukrainian studies, but also of consolidating the Polish and Eastern communities and of supporting the Polish-Ukrainian dialogue, good practices and partnership [...]. Stefan Kozak has had many honorable functions, including the posts of the president of the Polish Scientific Society, a vice-president of the International Association of Ukrainians, a member of the Ukrainian National Academy of Sciences (Kyiv)

¹ Valentyna Sobol – profesor w Katedrze Ukrainistyki Uniwersytetu Warszawskiego, kierownik Pracowni Dziejów Polsko-Ukraińskich i Stosunków Literackich, wsobol@uw.edu.pl

and the Ukrainian Free Academy of Sciences (New York), doctor honoris causa of several universities in Ukraine”². Therefore, on the occasion of his 80th anniversary, the fourth issue of “*Studia Polsko-Ukraińskie*”³ was documented and issued in Warsaw, and the collection of scientific works – *Tożsamość ukraińska wobec przemian XVII-XXI wieku*⁴, published in Lublin. After all, Stefan Kozak received a lot of inspiration and strength from the Lublin Ukrainian Studies.

The purpose of this review is to present a new book by Stefan Kozak entitled *Literary and cultural memorabilia* in the context of modern studies in the field of memory, in which a great deal of outstanding works are to praise, along with the book of Professor Kozak, such confessions of his contemporaries as *Nauczyciele i przyjaciele* (2010) by Andrzej Menzweł, *On the shore of time* (2017) by Valery Shevchuk, *Evening dawn* (2015) by Mikhail Najenko.

Actually, articles about both young and mature Stefan Kozak, prepared for publication by Volodymyr Pilipovich in the book *Literary and cultural memorabilia*, give the reader a lot of cognitive material. It also gives a rare possibility to plunge into the atmosphere of the 60s of the last century, to feel it inside through the eyes of a young Ukrainian at that time from Poland, in a number of explorations, and most “autobiographically” in the introductory essay. The word from the author: thaw, the sixties and us.⁵

Above there was mentioned the 65th anniversary of the Ukrainian Studies Department. We get an opportunity to learn about the Department in 1963. A member of the Department of the Ukrainian Philology of the University of Warsaw presents: “Three small rooms. The middle one – for teachers, the left one is the room of Professor Przemysław Zwoliński, on the right there is an audience for students.” Here, where over three thousand Ukrainian books are collected, there is a conversation – the usual one about the unusual – the “Warsaw Sixties” by the teacher Ostap Lapsky and the editor of the Voice of Youth page in Our Word – Stefan Kozak.

The following is not accidentally presented as soon as or as late as in 1973 in the article “Metaphor or the purpose”. It was an attempt to imitate, in which the «titled» Kozak had already been carefully searching for the mysteries of «poetic telegrams» of Lapsky, and especially the poetic intonation, which is «richer from day to day» (p. 259), popular phrases, metaphors. Therefore, in the next exploration, the literary background in which the anomaly of Gomin (Warsaw, 1964) is analyzed, the researcher writes: «When assessing the collection in its entirety, with

² I. Mytnik, *Nasza Ukrainistyka* [w:] *65-lecie Katedry Ukrainistyki Uniwersytetu Warszawskiego*, pod red. I. Mytnik, Warszawa 2018, s. 12.

³ „*Studia Polsko-Ukraińskie*”, pod red. W. Sobol, nr 4, Warszawa 2017.

⁴ *Tożsamość ukraińska wobec przemian XVII-XXI wieku*, pod red. K. Jakubowskiej-Krawczyk, A. Nowackiego, Lublin 2017.

⁵ S. Kozak, *Literaturno-kulturologični memorabilia*. Zibrav i do druku prigotovuv V. Pilipovič, peredmovu napisav R. Radiševskij, Peremišl 2017, c. 33-44. Further, referring to this edition, the page is indicated in brackets.

full responsibility I say that Ostap Lapsky is a true, most original poet» (261). That high score, also presented in the article Kozak at the literary threshold, was true: in 2008 Lapsky became the winner of the Shevchenko Prize.

Going back to the sixties and the essay of 1965 “Commitment in contemporaneity”, based on the conversation of Kozak with Zagrebelny, today strikes at the heart: Zagrebelnyi calls the names of Mikhailina Kotsiubynska, Vasyl Stus; Kozak reminds of prominent translators, Grigory Kochur, Nikolai Lukash, Boris Tena – on the eve of the repressions that these and others, the best of the best, Ukrainian intellectuals’ experienced. Intelligence in 1966 Perspective of literature – translations confirm that consistently Kozak advocated the need to expand the horizons as he was worried over the fate of translations of such geniuses as Skovoroda and Shevchenko, Franco and Lesja Ukrainka, Kotsyubinsky and Stefanyk:

“Let some of them be French, English or Russian – his surname would be spoken with all due respect” (p. 165). Finally, how glad he was when a Ukrainian reader received the works of Voltaire, Dante, Shakespeare, Mickiewicz, and Slovak translated by Rilsky; the works of Le Bao and Petefi – translated by Pervomaisky; Shakespeare, Schiller, Galdoni – translated by Iryna Steshenko, Aeschylus, Aristophanes, Homer – translated by Boris Tena; Lope de Vega, Burns, Verlaine, Tuvima, Schillera, Flaubert, Goethe and Boccaccio – translated by Nikolai Lukash, Grigory Kochur ...

In 2013, thanks to the support of the rector of the Ukrainian Free University in Munich, Yaroslava Melnyk created Gregory Skovoroda translated by Roland Picha⁶, and the chosen drama of Lesja Ukrainka were translated by Irina Kachanyuk-Spieh⁷ into German. Several inquiries are inlaid with selective quotations, mostly poetic, whose modern reception is sometimes different. So, in the article written in 1962, the youngest literary replenishment of poetry lines from the collection of Nuclear preludes by Nikolai Vigrinovsky is now perceived as a lost opportunity for a peaceful Ukrainian sky:

Народе мій! Поки ще небо
Лягає на ніч у Дніпро –
Я на сторожі коло тебе
Поставлю атом і добро⁸

The specific mood forms a reconnaissance book of several insights into art: the World of Colors and the Power of Art (both exemplified by the artist Andrew

⁶ H. Skovoroda, *Ausgewählte werke*. Eingeleitet und übersetzt aus dem Altukrainischen von Roland Pietsch. Mit einem Vorwort von Yaroslava Mel'nyk, München 2013.

⁷ Lesja Ukrajinka, *Ausgewählte dramen*. Übersetzung aus dem Ukrainischen ins Deutsche von Irena Katschaniuk-Spiech, Mit einem Vorwort von Yaroslava Mel'nyk, München 2013.

⁸ The poem by Nikolai Vigranovsky, I quote for S. Kozak, *Literaturno-kul'turologični memoralia...*, c. 174.

Mentuha), the Master of colors (about Miroslava Smereka). The interdisciplinary analysis of the All-Polish art exhibition “The 20th anniversary of the Polish Army in the works of artists”, which may be somewhat unexpected, but fits into contemporary studios and attracts attention. Today, as we learn from *Antropolodzy na Wojnie* by Michał Kowalski, a new subdiscipline of military anthropology, the so-called military anthropology⁹, has emerged, envisaging the possibility of using the accumulated knowledge about other cultures for the successful use of hostilities¹⁰. So now, when the discussion on the essence of military anthropology continues, its purpose, tasks and opportunities, it is essential to understand the contribution of artists and contributors to the field of science, who now qualify as follows: «Anthropology is the most humanistic of all sciences and the most scientific in all humanists»¹¹.

The book “Literary and Cultural Memorabilia” presents numerous illustrations of artistic works by Myroslava Smereka, Andriy Mentukha, Alla Gorska, George Yakutovich, Yevhen Marchenko, Oksana Grudzynska, showing several photos of the author and his colleagues (pp. 403-440) – all this expands and makes it lasting with the atmosphere of a living word that overcomes time and space ...

Thus, “Literary and Cultural Memorabilia” is a kind of a creative report on life, living with people: with the words of Valeriy Shevchuk, the Temple of Literature, there is a measurement of Skovorodin’s “affinity” with them. But it is far from being only a report. For it is here that we find scientific ideas, human revelations, and the depth of the priceless experience that crystallizes into a trusted plot about how to survive all disasters and yet remain a true Man, not lost, like in Nikolay Shlemkevich, but being integral with his faith, love and hope.

LITERATURE

Kowalski M. W., *Antropolodzy na wojnie*, Warszawa 2015, s. 13-48.

Kozak S., *Literaturno-kul'turologični memorabilia*, Zibrav i do druku prigotuvav V. Pili-povič, predmovu napisav R. Radiševs'kij, Peremišl 2017, c. 33-44.

Mytnik I., *Nasza Ukrainistyka [w:] 65-lecie Katedry Ukrainistyki Uniwersytetu Warszawskiego*, pod red. I. Mytnik, Warszawa 2018.

Sluka J. A., Robben A. C.G.M., *Fieldwork in Cultural Anthropology: An Introduction* [in:] *Ethographic Fieldwork. An Anthropological Reader*, red. A. C.G.M. Robben, J. A.Sluka, Oxford 2007.

Skovoroda H., *Ausgewählte werke*. Eingeleitet und übersetzt aus dem Altukrainischen von Roland Pietsch. Mit einem Vorwort von Jaroslava Mel'nyk, München 2013.

⁹ *Ibidem*, s. 17.

¹⁰ Zob.: M. W. Kowalski, *Antropolodzy na wojnie*, Warszawa 2015, s. 13-48.

¹¹ Sluka J. A., Robben A. C.G.M., *Fieldwork in Cultural Anthropology: An Introduction* [in:] *Ethographic Fieldwork. An Anthropological Reader*, red. A. C.G.M. Robben, J. A.Sluka, Oxford 2007, s. 5.

„Studia Polsko-Ukraińskie”, pod red. W. Sobol, nr 4, Warszawa 2017.

Tożsamość ukraińska wobec przemian XVII-XXI wieku, red. K. Jakubowska-Krawczyk, A. Nowacki, Wydawnictwo KUL, Lublin 2017.

Ukrajinka Lesja, *Ausgewählte dramen*, Übersetzung aus dem Ukrainischen ins Deutsche von Irena Katschaniuk-Spiech, Mit einem Vorwort von Jaroslava Mel'nyk, München 2013.

PROFESSOR KOZAK'S NEW WORK

Stefan Kozak's *Literary and cultural memorabilia* was published on the eve of the 65th anniversary of the Department of Ukrainian Studies.

Actually, articles about both young and mature Stefan Kozak, prepared for publication by Volodymyr Pilipovich in the book *Literary and cultural memorabilia*, give the reader a lot of cognitive material. It also gives a rare possibility to plunge into the atmosphere of the 60s of the last century, to feel it inside through the eyes of the young Ukrainian at that time from Poland, in a number of explorations, and most “autobiographically” in the introductory essay. The word from the author: thaw, the sixties and we.

“Literary and Cultural Memorabilia” is a kind of a creative report on life, living with people: with the words of Valeriy Shevchuk, the Temple of Literature, there is a measurement of Skovorodin's “affinity” with them. But it is far from being only a report. For it is here that we find scientific ideas, human revelations, and the depth of the priceless experience that crystallizes into a trusted plot about how to survive all disasters must and yet remain a true Man, not lost, like in Nikolay Shlemkevich, but being integral with his faith, love and hope.

Key words: Stefan Kozak, Ukrainian Literature, *Literary and cultural memorabilia*, the Polish-Ukrainian dialogue, Ukrainian Department University of Warsaw.

zgłoszenie artykułu: 3.03.2019

przyjęcie artykułu do druku: 30.06.2019

ISSN 2299-7237



www.wuw.pl