

бистого спілкування, зовсім інакше виглядає ця справа у просторі праці як інформативної діяльності.

Проводячи навчальну роботу в просторово – часових межах уроку, теперішній вчитель вдається в переважній більшості випадків (в Україні тепер кількісно більше україномовних шкіл) вдається до вживання мови української. Але ще не всюди подібним чином виглядає справа спілкування поміж учнем та вчителем під час перерви, коли деякі вчителі чомусь переінакшуються в своїй мовній практиці, неначе тоді настає їхній особистий – позаробочий час. Дещо незрозумілою виглядає така учительська мовна практика для батьків, які в умовах незалежної України, віддаючи своїх дітей до українських шкіл, сподівалися, що саме через вже по-українському навчених дітей їм самим вдалося б надолужити та поновити особисто ними втрачене з мови та культури народу.

Тому зовсім дивно, коли працюючи на особливому місці – у виховному закладі, де відбувається процес безперервного виховання – навчання, а не лише в межах уроку, вчитель, вносячи елементи свого особистого побуту, втрачає поняття державної ваги завдання, яке саме він і виконує. Виникають дивні обставини знову ж таки для застосувального вжитку української мови. Тепер, коли в освіті та науці українська мова затвердила за собою становище визнаної, то в побутових умовах спостерігається протилежне – українській мові ледь не робиться відмова бути використовуваною на побутовому рівні. Відбувається своєрідна практична "латинізація" української мови. Коли в XIX ст. українці спрямовували всі зусилля, аби привести до висоти інформативного служіння власну мову – здійснити її покниження не лише в художніх творах, а і в інформативному полі науки та всіх інших виявах державно – суспільного життя. То тепер – у другій половині XX ст. та, на жаль, і на початок століття XXI українська виявляється мовою здебільшого інформативної "висоти" – науки та офіційно, натомість втрачаючи ґрунтовний для неї низовий – побутовий рівень.

Незважаючи на те, що мережа Internet в сьогоднішні є однією з найбільш інформативно оперативних, але й вона має як свої виразні переваги, але і деякі недоліки. Так інформація з ознакою "свіжини" може бути взятою з всесвітньої мережі, але тим, хто працює заглибленіше – "розкопувально", тобто беручи до використання давніший історико-культурний матеріал, ця мережа не завжди може прислужитися допомогою, де такий підхід до інформації, як її незмінювана постійність та сталість, залишається мало виконуваним ще завданням. Через те не втрачає та й не втратить своєї ваги таке джерело

інформації, як бібліотека. Щоправда, тут так само є багато проблем і не тільки інформаційної сталості, але навіть інформативної наявності. Бо навіть провідні книгозбірні нашої держави, хоча б такі, як Центральна наукова імені В. Вернадського, не завжди поповнюються згідно з правилом обов'язкового примірника щодо надходжень з книжкових новинок, яке начебто мало би тут існувати та бути дотриманим. Мала таке правило колись теперішня Парламентська бібліотека, але й вона через економічну несталість не була в спроможності його виконувати. Годі вже говорити тоді про бібліотеки обласні, районні, а ще більше – то сільські.

Ще одне з питань культурно-інформаційного життя – добре забезпечення мовною культурою телевізійного простору.

Зрозуміла річ, що зовнішнє інформаційне середовище в фінансово-конкуренційних умовах робить наступні на українського телевізійника – інформативника, але наскільки це можливо, не завжди з залученням повної потуги, робляться кроки з метою протидії цим надто активізованим діям.

За останні 15 років на телебаченні й на радіо відбулося багато змін, що принесли з собою як помітні здобутки, так і не менш помітні втрати. Було немалою мірою втрачено поняття "школа" і "шкільництво" на телебаченні, зокрема в мовно-редакційній роботі, тобто здійснення переймання та передавання попередньо набутого досвіду. Адже, стрімка комерціалізація телевізійного простору та його часткування поміж багатьма новоз'явленими каналами, спершу призвела до перетворення немалої кількості з них на кінотеатри з безперестанними сеансами показів кіно, в яких було оповито плетивом латиноамериканських кінострічок українського глядача. На самих же каналах "виробничими" епіцентрами, як і в справжньому кінотеатрі, поробилися директорський кабінет та каса – бухгалтерія. Все це одразу призвело до втрати творчих та кадрових активів.

Але і в цій справі ще вимогливий час стрімко змінює запити і поставив немало завдань перед теперішнім телевізійним середовищем, зокрема в площині мовного вжитку, де не менш вагомо виявляється потреба розв'язання мовотворення, як так само безпосередньо пов'язаних з ним культуротворення та культурупоповнення до українців та українського в інформаційному просторі держави України.

1. Бойко Ю. Белінський і українське національне питання // Бойко Ю. Вибрані праці. – К.: Медекол, 1992. – с. 78 – 93. (заг. кількість – 380 с.)
2. Півторак Г. Українці: звідки ми і наша мова. – К.: Наукова думка, 1993. – 199 с.

Надійшла до редколегії 25.10.10

Л. Ковтун, пошукувач

КОЛОРИСТИЧНІ УЯВЛЕННЯ УКРАЇНЦІВ ПРО КРАСУ, ПРЕКРАСНЕ: ФІЛОСОФСЬКО-СВІТОГЛЯДНИЙ АНАЛІЗ

У статті аналізується філософсько-світоглядний аспект прекрасного в колористичних уявленнях українського народу. Номінується концепт краси в народному світогляді як означення "чистоти", "гарного", "квітучого", "красивого", "прекрасного" та "здорового".

The philosophic-consciousness aspect of beautiful in color imaginations of the Ukrainian folk are analyzed. The concept of Beauty in the folk consciousness is nominated as the definition of "clearness", "fine", "blooming", "excellent" and "healthy".

У світоглядній системі українського народу досить вагомо формувалися естетичні ідеали через уявлення, погляди, образи, зображення щодо краси та прекрасного. В життєдіяльності українського народу можливо простежити ментальну орієнтацію на благо краси, прекрасного, світлодаєння, що було втіленим в образах

прояву Божества – творця світла, й поставало виразною ознакою світоглядних уявлень українців.

Одним із важливих напрямків античної філософської думки поставало осмислення та визначення категорії краси, прекрасного. Поняття краси розумілося Платоном як "прекрасне є сяйвом істини". "...Уявлення про прекрасне ідеаліста Платона, в якому, з одного боку,

зберігається прадавній пієтет перед життєдайною силою сонячного світла, а з іншого – об'єднуються дві значущі категорії – Істини і Сяйва, адже воно є максимальним ступенем світла, яке дає змогу виявляти справжні якості матеріальних речей... Представника класичного розуміння краси Ксенофонта колір цікавить як дивовижна якість речей, створених розумно організованою природою і розумно мислячою людиною, а елліністичних Філостратів – як емоційно напружений засіб художньої виразності" [2; 37]. У поглядах Ксенофонта осмислюються ідеали прекрасного, визначається, що "краса має математичний характер і виражається гармонійною пропорцією" [Цит. за 2; 38]. На основі визначення категорії краси і були розпрацьовані античними мислителями-богословами колористичні каноноіконопису.

Базисна основа осмислення гармонії духовного світу українців виокреслювалася у прояві філософського вчення філософії серця – кордоцентризму. Кордоцентризм як вираз духовного прояву пізнання істини визначав основні категорії осмислення концепції світла та кольору, та ставав основою світоглядної системи українського народу. Пріоритетність прекрасного як істинності знання про світ висвітлювали в українській думці – Г. Сковорода, К. Транквіліонн-Ставровецький, Л. Баранович, С. Калиновський та ін.

Праналізувавши праці українських мислителів щодо поняття прекрасного, П. Жолтовський простежує своєрідність філософських підходів щодо понять краси у творчості Г. Сковороди, зокрема наголошує, що "відходячи від норм, виголошених І. Галіятовським та А. Радивилівським, Сковорода далеко вперед посунув естетичну думку в напрямі поступового подолання схоластичних поглядів на мистецтво. Він підходить до надзвичайно передового для свого часу висновку – "полза со красотою, красота же с ползою неразділна". ... На його думку, прекрасне полягає в розмірності, пропорційності. Філософ вважає, що прекрасне повинно бути погоджене з об'єктивним і вічним критерієм: "И тогда-то бывает прямая піктура, когда она согласна с вѣчною сущих образов мѣрою, а со свойством их согласны суть краски" [7; 16].

К. Транквіліонн-Ставровецький, намагаючись збагнути природу Божественного як основи краси, прекрасного, здійснює спробу розробки нових естетичних принципів, і акцентує на об'єктивності краси заради створення Богом людини: "Итакo украсив всякою красотою и наипервѣй заготовал паляц чудный престоронный з вшеляким богатством и достатком и роскошами на мешкання всегосвѣтного царя и властителя всѣх в мирѣ человека глаголю" [Цит. за 7; 177]. "... Цю красу людина може пізнати своїм розумом: "Якщо в тѣлѣ очи всю красоту мира сего зрят, тако и в души ум много зрительное око, той зрит видимая и невидимая небесних и земних многую красот... Денне світло – основа всього прекрасного: "И наипервѣй премудрій будова бог свѣт полагаєт за первую красоту видимого мира сего" [7; 10].

Українська світоглядна система увібрала багато смислових категорій щодо поняття світла, кольору як прекрасного із візантійської традиції. В. Бичков підкреслює, що набутком ранньовізантійської естетики було обґрунтування понять не тільки краси та прекрасного, а й цілісна розробка, категорії світла, в основі якої візантійці опиралися на давньоєвропейські, філонівські, гностичні, неоплатонівські та маніхейські погляди. В. Бичков аргументує концепцію метафізики світла в релігійній системі візантійців, які зводили її до пізнання істини у зв'язку з Божеством, красою та прекрасним, що відзначав ще псевдо-Діонісій у "Ареопагітику". "Світло у псевдо-Діонісія – онтолого-гносеологічна категорія, що має

яскраво виражену містичну окраску. Перш за все, він пов'язує його з благом, що являється життєдайною якістю Бога. Світло "походить від Блага і є образом благоді"; це відноситься як до видимого, чуттєво-сприйнятного світла, так і до "Світу духовного". Останній, згідно Діонісія виконує містико-пізнавальну функцію" [3; 294]. Згідно візантійським уявленням "другою важливою і близькою до світла модифікацією та реалізацією прекрасного у візантійській естетиці виступав колір, який сприймався візантійцями як матеріальне світло. Кольорове світло та блиск мозаїк в храмах відповідним коливаючим освітленням створював незвично естетичний ефект кольорової атмосфери, у якій творилося храмове дійство" [3; 295].

В. Овсійчук зосереджує увагу на важливості колористичного осмислення ідеалу краси, зокрема він зазначає, що "саме кольором буде підкреслений ідеал краси і високого розуміння гармонії як органічного прагнення в суспільстві і природному співжитті" [15; 8]. У даному контексті В. Бичков, досліджуючи проблеми колористичної гармонії, торкається вагомих аспектів світоглядних принципів, відзначає, що "естетичні ідеали, відображені колористичною культурою, синтезують певні світоглядні принципи, знання, настанови і переконання, що є компонентом світогляду" [3; 36].

Суттєвим моментом феномену краси та прекрасного В. Бичков визначає концепцію ієрархічності прекрасного, розроблену Августином, візантійським теоретиком. У концепції Августина розрізняється два види краси – статична, важливим аргументом якої є краса кольору та форм, що зорово вбачаються та динамічна, яка охоплює красу руху, й сприймається слухом чи зором. Перший вид краси за В. Бичковим належний був до давньогрецької естетики, а другий характерний для народів Близького Сходу. "Краса світу проявлялася у постійному русі, розвитку та зміні його компонентів: "в результаті уходу та появи речей вважається краса віків" [3; 161].

В українській свідомості уявлення про красу та прекрасне набувають досить вагомого значення у життєдайності українців. Саме філософія серця і базується на обґрунтуванні категорії краси, прекрасного, гармонійного ладу української культури як головної життєтворчої спрямованості українського народу. В народі говорили "...красний як намальований ..., що відбиває характерне для народної свідомості уявлення про красиве як точно відтворене, скопійоване" [11; 35]. У даному контексті цю особливість уявлень про прекрасне підкреслював ще Августин, візантійський теоретик, який аргументував, що в основі чуттєво-відображальних рефлексій щодо прекрасних речей закладені естетичні ідеї рівності, уподібнення та цілісності. А. Івченко торкається важливих аспектів прояву мотиваційних моделей красивого в свідомості, і визначає, що в основі номінацій світоглядних уявлень, пов'язаних з ідеєю краси (у даному контексті – категорії світла та кольору), наприклад "гарний-як-вогонь", "гарний як іскра", функціонує важлива колористична асоціація "червоний, рум'яний-здоровий, вродливий", яка визначається "двома мотиваційними моделями "можна пити воду з обличчя": хоть води напийся... та "притягує очі", аж за очі хапле, аж за око бере, аж за очі собі зриває" [11; 35].

Уявлення про прекрасне, красиве в світоглядній системі українського народу базується на морально-етичних принципах пізнання світу українцями, де формуються естетичні соціальні цінності щодо поглядів на реальний світ, пізнання божественного світу, поняття моральних вартостей, ритуальних та поведінкових традицій, сенсу життя й смерті та ін. Красиве як найвище благо (у колірній номінації – красне, червоне, чорне, багатобарвне),

згідно із народними уявленнями, традиційно пов'язувалося в основному із червоним кольором, який універсально усвідомлювався як родовий термін образу вогню та крові. "Родовий термін мається тільки для видових означень червоного кольору, який сприймався на Русі як краса в різних іпостасях, як ... колір, протиставлючих опозиції світло-темрява, білий-чорний" [16; 257].

Етимологію концепту "червоного" в народній культурі досліджує В.Г. Кульпіна "від ст.-слав. красъмъ "красивий, приязний", краса "прикраса", фарбувати. "Значення "червоний" вторинне по відношенню до "красивий, прекрасний" за Фасмером" [13; 148] та вказує на сферу денотації його використання: природні явища, рослини продукти, артефакти емоції, реакції на температурні дії.

А. Івченко зосереджує увагу на поняттях краси, що позначувалась на характеристиці описових варіативних моделях зовнішності людини, наприклад: "красна як квітка" (с. Улич окр. Гуменне), "червона як калина", "гарна як ягода". С.М. Толстая також відносить групу значень на позначення морфем *крас-* та *квет-* до фізіології людини. "У цій групі чітко виділяється декілька пов'язаних між собою значень, а саме: 1. 'кров взагалі', 2. 'жіночі місячні очищення', 3. 'вікові фізіологічні зміни', 4. 'сексуальні відношення, коїтус, плідоріддя'. Значення 'к р о в' представлено головним чином лексемами з корнем *kras ... краска* 'кров'... Оскільки повнокровіє вважається ознакою здоров'я, слово *краска* може набувати значення здоровий рум'янець, здоровий колір обличчя і далі просто 'здоров'я'... білор. тур. "Некі пусты человек, нема краскі, сілы ў ём клёку" [ТС 2: 233]; дав.-пол. *krasny* 'рослий, повний' [Slawski] [19; 122].

За народною уявою українців чорний колір позначував красу людини, і згідно цього уявлення на привабу краси у традиціях родин "дівчатам малюють вугіллям чи запеченим горіхом, першими фекаліями новонародженого; на Україні кладуть у воду для купання траву чорнобривець (Українці: 311)... Хлопчик, коли виросте, не має бути безбородим (балканські слов'яни використовують термін *кьосе*). У цих цілях дитині чоловічої статі малюють вуглем вуса та брови (Українці: 311)" [17; 62].

У космогонічних міфах досить чітко виявляється світотворча функція постання світу у системі вогонь-вода (червоний-синій), тому гармонійний лад української світотворчої системи був задіяним через колористичну асоціацію "червоний, рум'яний-здоровий, вродливий", пов'язану з ритуальними діями через символіку вогню й води. Тому в народі існувала традиція набуття краси, вроди від ритуальних дій з водою, наприклад "росою умиває мати на красу свою дочку. Хто у Великодній понеділок водою обливається, у того чисте буде тіло. Вода, котрою хліб розчинається умитися, то лица будуть наче хліб рум'яні. Вода з 7 криниць о півночі черпана і зливається творитця чародійною" [8; 9]. Позитивне значення в народній традиції для позначення краси мало і використання золота та срібла, що співвідносилося із червоним кольором як проявом вогню. "Вже у язичницьких культах золото виступає як символ бога Велеса (Волоса), що відобразилося в довго існуючому на Русі гаданні на золоті (см. Zelenin, 379), вмиванні та питті з золота для спасіння від пристриту та зціленні (Успенський, 62)" [10; 36].

Так, "дівчата, зачувши перший грім, біжать до річки і із срібної чарки чи чогось іншого срібного, а у кого немає, то з чого потрапиться, вмиваються та утираються чим-небудь червоним, щоб бути багатими та красивими" [18; 15]. На основі аналізу українських звичаїв В.П. Милорадович пов'язує традицію перестороги вмиватися водою після заходу сонця з проявом нечис-

тої сили. Зокрема, вчений зазначає, що "можливо, це табу вечірніх обмивань введено звичаєм в пересторогу можливості побачити на ніч своє зображення у воді, що також строго заборонено з опасіння втрати краси та побачити диявола. "Глухої ночі не можна дивитися у воду або в люстро: сатана буде вздриватися; він виходить, кушає. Тоди не на себе, а на нечистого дивляться" [14; 213].

Уособленням краси в народній свідомості, згідно із народними уявленнями, ставали образи верховних божеств, зокрема, втілені в символіці веселки. О. Белова розглядає колористичну індивідуалізацію народних образів і аргументує, що визначальною ознакою веселки є функціонування образу через морфему *крас-*. "Веселка сприяє красі (пор. схід.-слов. назву з основою *kras-*): півд.-зах.-укр. краса, красуля...). Українці говорять про веселку: "красна пані – з криниці воду бере". Українські дівчата молились веселці про красу; знімали з голови платок. Дивились на небо та говорили: "Дівко, дівко небесна красовиця, дай мені, щоб у мене були лица повні" (Бердичів)" [1; 389].

Категорія краси, прекрасного базувалася на естетично-моральних засадах мотивації побажання здоров'я. В народі говорили "Будь багата як земля, і здорова, як вода" [5; 16], порівнювали категорію здоров'я із багатством, благом. Здоров'я в народному світогляді усвідомлювалося як найвища соціальна цінність, що є базисною основою життєдайності соціуму. В. Усачова, аналізуючи осмислення концепту здоров'я в народній культурі, визначає його як явище, до якого прагне соціум, "здоров'я – це стан правильно функціонуючого організму; внутрішня цілісність, неушкодженість, відсутність внутрішньої нецілісності. Це категорія, яка протиставляється хворобі, смерті, нещастю, є основою життя, головною умовою продовження роду. Виконання усіх правил, встановлених традицією, веде до здоров'я, будь-який ухил від традиції – бездітність, неодруженість, поміченість (з *белеа*), позашлюбність – до порушення заведеного світоустрою, і як наслідок виникнення хаосу – покарання, у тому числі й хворобою, яка підстерігає людину..." [9; 310] та забезпечити здоров'я.

У народній свідомості моделювалася система нормативів здорового способу життя та виозначувалися благопобажання здоров'я як забезпечення гармонійного ладу світу та життєдіяльності соціуму. За висновками В. Усачової "концепт здоров'я об'єднує весь життєвий цикл людини, включаючи і календарний комплекс, як один обряд. Але у кожному окремому моменті цього обряду можна віднайти свої засоби, якими досягається здоров'я. В одних випадках це система заборон, звід правил поведінки, виконання яких забезпечує знайдення бажаного, в інших – виконання визначених ритуалів (наприклад, ритуальне кормління хвороб); в третіх – стремління отримати бажане через вимовляння благопобажань в етикетно-побутових ситуаціях" [9; 307].

Своєрідність наукового дослідження І. Сєдакової традиції родин визначає цілісну систему функціонування колористичних опозицій в народній свідомості. Зокрема, І. Сєдакова вважає доцільним зазначити, що "аналіз колористичного кода в слов'янських родинах вказав специфіку протиставлень та комбінаторики кольорів (*білий-чорний, білий-жовтий-червоний* та ін.) у контексті різних повір'їв та магичних актів" [17; 64]. Особливість колористичного прояву в народних традиціях узагальнює І. Сєдакова, яка висуває важливе положення, а саме, що "колористичний код у родинах присутній і в експліцитній формі (коли він називається в благопобажанні чи розкривається у мотивації акту), і в імпліцитній (коли використовуються предмети, для яких колір-

на ознака є одним із багатьох символічних). Особливо колірний код в ізольованій формі майже не зустрічається, він доповнюється іншими кодами – рослинним, тваринним, харчовим та ін." [17; 64].

Вагомою основою родин визначалися морально-етичні погляди на набуття новонародженим здоров'я у мотивації "червоного, рум'яного-здорового, вродливого", що було задіяним через колористичний код, де визначене місце посідав червоний колір. У традиціях родин "найбільшу кількість магічних дій, що належать зовнішності дитини, направлено на те, щоб дитина була рум'яною та білошкірою ("кров з молоком"; біле тільце – постійний епітет у родинних піснях, примовках та заговорах у східних слов'ян – Науменко, 1998, пор. серб. *Црвена бела девојка секој ерген сакат*). Природно, це визвано не тільки естетичними запитаними, але і уявленнями про здорову, красиву зовнішність людини. *Червоне* та *біле* використовувалося під час вагітності і після народження дитини в ритуалах мазання. Натирання, купання, кормління, дарування, прикрашення та деяких інших. На Правобережній Україні бабка-повитуха приносила на обід решето з букетиками (*квітка*), якими мазала щоби рожениці та дітям "щоб червоні, рум'яні були" (Українці: 317). Для рум'янця словаки та болгарки мажуть щоби новонароджених плацентою, легко вдаючи червоним яблуком зі словами "Да е червено като ябълка". Щоби мажуть і спеціально залишеною з дня св. Георгія кров'ю обрядового ягняти. Щоб дитина була білошкірою, їй натирають щоби руками в муці; тільце посипають мукою; до обличчя прикладають яйце, а матері яйце приносять в подарунок на 40-й день" [17; 62]. "За українськими віруваннями, вагітна мала пити більше молока та їсти червоні ягоди, щоб дитина була рум'яною. *Біле* у цьому контексті символізує "чисте", "гарне", "здорове" і що особливо важливо для родин – гігієнічне. (Біла сорочка)" [17; 63].

У хрестинах також задіявалися концепти "чистого", "красивого", "гарного" та "здорового" в обряді із "квіткою", символікою цвітіння. "На Правобережжі неодмінним атрибутом хрестин був обряд із так званою "квіткою", яку виготовляла баба-бранка: ... м'ята, васильки (базилік), любисток, калина, барвінок, рум'янок, ласківці, цвіт гороху, різноманітні колоски й трави, а також городні квіти: жоржини, майори, чорнобривці. Баба-повитуха підносила кумам на тарілці букетиків квітів та чарку горілки ... При тому вмочали "квітку" в горілку й трохи бризкали нею кумам в обличчя зі словами: "Божа роса, на личко краса". "Квіткою", вмоченою у червоне вино мастили також щоби породіллі й присутні дітей – щоб рум'яними були" [4; 28].

Доцільно відзначити ритуальне обсіпання квітами на день Юрія у с. Великий Кучурів, а саме: "...далі шукалося нежалкої кропиви, що до Юрія убиралася у різні кольори. – Як цвіт цей усякі кольори має, так най на душі моєї музика грає. ... Нарешті рвалося цвіту, який під руки потрапив, "би цвіло життя, як трава зацвітає, але трава си коси цвіт відцвітає, а життя най – ні". ... – Вставай Юрія стрічати, бих щастя не прослав! – біла мати по обличчю тим польовим букетом дітей" [12; 98]. При збиранні цвіту українці дотримувалися регламенту певних правил. Г. Кожоменко зазначає, що при збиранні цвіту спускалися на коліна і просили квітку відірватися від землі. Вважалося, що в разі невиконання такої вимоги квітка буде забирати здоров'я, як Сонце росу у свого образника.

Міфопоетичний вимір морфеми *крас-* співвідноситься з моделюванням ритуальних дійств, що пов'язувалися з функціональним розподілом рослин у магічних проявах. П. Гриценко подає "запис подільського весілля

30-х років ХХ ст. (Михайлівка Бершадськ. р-ну Вінницьк. обл.), що засвідчує індивідуальне використання різних рослин у весільному обряді: пшеничне колосся, пучок калини, барвінок і васильок разом символізують щастя й красу молодих. При всіх варіантах "функціонального поділу" рослин незаперечним є факт первісного осмислення цих рослин як причетних до головної ідеї весільної драми – продовження роду, що дає підстави шукати саме серед назв ритуально значущих рослин похідні від *крас-*: *красовци 'чорнобривці'*, *красні чорнобривці*, *красний васильок*. Інші назви рослин та їх частини (похідні від *крас-*) зберігають залежність від різноманітних етапів розвитку семантики основи *крас-*; *найбільші за обсягом підгрупи складають назви рослин, пов'язані з семемами 'червоний' та 'красивий'* [6; 171]. Значний доробок у даному контексті напрацьований С. Толстою, яка у дослідженні "Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе" висуває аргумент несумісності в народному світогляді колористичного прояву дефініції *квітучий* з символікою смерті (білим кольором). Зокрема, дослідниця відзначає, що "...слово *квітучий* у дефініції, демонструє той випадок "взаємного тлумачення", про яке йшла мова; по-друге, опозиція *червоний-білий*, за якою стоїть кардинальна культурна опозиція "життя, здоров'я – хвороба, смерть" [19; 123]. "Несумісність смерті з кольором ... підтверджує цікаве поліське свідчення про те, що у випадку смерті в хаті стає неможливим фарбування ткацької основи (нитки основи не піддаються фарбуванню); щоб це подолати, роблять спеціальні магічні дії, а саме: після похорон господиня мала піти і потанцювати з основою. Тоді вона знову буде фарбуватися (Онисковичи Кобринск. р-на Брест. обл.). Пор. у подібному контексті про несумісність кольорового та білого: "Хто білить суворі полотна під час цвітіння пшениці, у того на ниві пшеничний волос буде білий (пустий)" (укр. полт.) [Зеленін 3: 1098]. Разом з тим білий в оцінювальному значенні може ставати синонімом червоного, пор. рус. арханг. *білий* "здоровий, сильний, кров з молоком"..." [19; 123].

Одним із найважливіших аспектів світоглядної системи українського народу визначається осмислення категорії краси, прекрасного як основи життєдіяльності соціуму, що має свою колористичну проекцію на цілісну систему понятійних концептів українського буття. Таким чином, у сфері категорії краси, прекрасного формуються цілісні системи колористичних поглядів, вірувань та системи захисних мір в народній традиції, що моделюють гармонійний лад українського простору.

1. Белова О.В. Радуга / Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах. – Т.4 (П-С). – 649 с. 2. Бичкова Л.В. Колористична культура античного світу / Бичкова Л.В. – К.: "Вища школа", 2003. 3. Бычков В. 2000 лет христианской культуры. Sub specie aesthetica. В 2-х тт. – Т.1. Раннее христианство. Византия / В. Бычков. – М.-СПб.: Универсальная книга, 1999. – С. 294. 4. Боряк О. Україна: етнокультурна мозаїка / О. Боряк. – К.: Либідь, 2006. – 328 с. 5. Гримич М. Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців (когнітивна антропологія) / М. Гримич. – К.: АТ "ВІПОЛ", 2000. – 380 с. 6. Гриценко П.Ю. Моделювання системи діалектної лексики / П.Ю. Гриценко. – К.: Наукова думка, 1983. – 227 с. 7. Згарський Є. Сліди поганської просвіти на Русі // Правда. – 1868. Львів. – С. 9-15. 8. Здоровье в жизненном сценарии болгар (Поведенческие стереотипы) // Славянское и балканское языкознание. Человек в пространстве Балкан. Поведенческие сценарии и культурные роли / Отв. ред. И.А. Седякова, Т.В. Цивьян. – М.: Изд-во "Индрик", 2003. – С. 307. 9. Единичные изогласы / Очерки по сравнительной семасиологии германских, балтских и славянских языков / Непокупный А.П., Биховець Н.М. та ін. – К.: Изд-во "Довіра", 2005. – 475 с. 10. Івченко А. Українська народна фразеологія: ономазіологія, ареали, етимологія / Анатолій Івченко – Харків: Фоліо, 1999. – 304 с. 11. Кожоменко Г. Весняне свято Юра-Рая на Буковині // Етнічна історія народів Європи. – №25. – 2008. – С. 98. 12. Кульпина В.Г. Система цветообозначений русского языка в историческом освещении / Наименование цвета в индоевропейских языках: Системный и исторический анализ / Отв. ред. А.П. Василевич. – М.: КомКнига, 2007. – 320 с. 13. Милорадович В.П. Життьє-бытьє лубенського крестьянина / Українці:

народні вірування. Повіря, демонологія. – К.: "Либідь", 1991. – 640 с.
 15. Овсійчук В. Українське малярство Х-XVIII ст. Проблеми кольору / В. Овсійчук – Львів: Інститут народознавства НАН України, 1996. – 478 с.
 16. Пименова М.В. Цветобозначения в древнерусских травниках и лечебниках / Русь и южные славяне. Сборник статей к 100-летию со дня рождения В.А. Мошина (1894-1987). – СПб.: "Алетей", 1995. – 476 с.
 17. Седакова И.А. Цветобозначения и их место в символике славянс-

ких родин // Кодови словенских култура. – Београд. – № 6. – 2001. – С. 57-65.
 18. Срезневский И. Материалы. Забъчания о праздниках у малороссиян // Маяк. – СПб. – 1843. – С. 15-24.
 19. Толстая С.М. Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе / С.М. Толстая. – М.: "Индрик", 2008. – 528 с.

Надійшла до редколегії 25.09.10

В. Калач, асп.

РЕЛІГІЙНА ІДЕНТИЧНІСТЬ УКРАЇНСЬКИХ ГРОМАДЯН ТА СОЦІОКУЛЬТУРНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ

*У статті аналізується релігійна ідентичність в контексті соціокультурних трансформацій.
The religions identities in the context of socio-cultural transformations are analyzed in the article.*

Проблема формування релігійної ідентичності українців набуває особливої актуальності в умовах прискорення глобалізаційних процесів у світі. Становлення і розвиток релігійної ідентичності відбувається у тісному зв'язку з різноплановими соціокультурними трансформаціями. Відомо, що соціокультурні трансформації досліджували вчені багатьох країн світу, зокрема М. Абелес, В. Андрущенко, М. Бахтін, Д. Белл, М. Вебер, Є. Головаха, Л. Губерський, А. Гуревич, М. Каган, Д. Маркус, Дж. Мід, М. Мід, Н. Паніна, К. Поппер, О. Тофлер, Е. Фромм, П. Харвей, О. Шпенглер та ін. Сучасні дослідники зазначають, що "соціокультурні трансформації – це відносно самостійні і доволі різноманітні процеси змін в культурі соціуму, а також в нормах, цінностях, ментальності, свідомості, світогляді як індивідуальних, так і колективних суб'єктів" [1, с. 15]. Адже "соціокультурне" не є простим об'єднанням усіх соціальних та культурних феноменів; це поняття, яке відображає цілісність "соціальної сукупності", що спаяна в єдину цілісність світом культури, який не існує поза своїм живим носієм – людиною. А соціокультурна реальність виростає з людини як цілісної істоти. Вся дійсність постає при цьому як соціокультурна реальність, внутрішніми вимірами якої є картина світу, ментальність, образ світу, світогляд, оцінки, цінності, ідеали, норми, стереотипи, настанови, способи сприймання природи, простору й часу тощо [1, с. 16]. Отже, соціокультурна реальність фактично твориться самою людиною як тілесно-душевно-духовною цілісністю. При цьому соціокультурна сфера репрезентована не тільки соціокультурними процесами, але й створеними людиною речами, засобами життєдіяльності, знаряддями праці, інструментами тощо [1, с. 16].

Відомо, що релігія – явище багатогранне й неоднозначне. Самобутні релігійні погляди були невід'ємною частиною життєвого укладу та суспільного устрою давніх племен, античних та середньовічних народів, модерних націй. Вони притаманні усім сучасним народам, суттєво впливаючи на формування етнічної та національної самосвідомості спільнот. Релігія відіграє роль ключового системоутворюючого фактора культури і суттєво впливає на процес самоідентифікації етнічних та національних спільнот. Розробка теоретичних засад і визначення сутності релігійності як важливого соціокультурного феномена, що зумовлює процес націєтворення, на сьогодні є одним з пріоритетних завдань українознавства.

Релігійність можна аналізувати через взаємозв'язок із процесами національного відродження, національної консолідації, через взаємодію з суспільно-політичною та духовною сферою суспільства. Релігійність також є одним із потужних чинників, що активно влітається в соціокультурну тканину сучасного українського соціуму.

Р. Процюк розглядає релігійну ідентичність як одну із складових ширшої національної ідентичності, яка формує націю як уявлену спільноту. Релігійна ідентичність тлумачиться ним у двоякому розумінні: як певна спільність уявлень членів суспільства про його релігійну сферу (при цьому релігійна ідентичність нації може бути як конфесійно гомогенна, так і плюралістична) і як процес формування такої спільності у перехідних суспільствах, що перебувають на етапі формування політичних націй [3, с. 122 – 130]. Вплив релігійної ідентичності на формування громадянського суспільства в українській соціогуманітаристиці досліджували М. Маринович і О. Турій, у працях яких йдеться про роль церков у посткомуністичних суспільствах та пошук релігійної ідентичності. Цікавими є дослідження Л. Ярмол про правові аспекти свободи совісті й віросповідань у відкритому суспільстві. Аналіз співвідношення націоналізму і громадянського суспільства здійснили Дж. Кін, Е. Шилз, Б. Андерсен, А. Колодій, А. Карась та ін. Однак релігійні аспекти націєтворення досліджені недостатньо.

Навіть країни з розвинутим громадянським суспільством не позбавлені проблем, пов'язаних з етнічною й релігійною неоднорідністю. Цю проблему дослідив американський соціолог Лоуренс Мамає в праці "Християнство і громадянське суспільство: Виклики перспективі Чорної церкви". Автор наголошує на специфіці афроамериканської культури й досвіді Чорної церкви у США. Він виокремлює виклики, що їх поставила афроамериканська спільнота перед загальним християнським рухом, які характерні й для інших етнічних груп у США [4, с. 42–61]: 1) чорні змушують своє християнство бути більш "християнським", аніж біле християнство; 2) Чорна церква розглядає себе як модель "освяченого" урядування в афроамериканській спільноті й відіграє життєво важливу роль у всіх сферах чорної спільноти, подібну до тієї, яку відіграла протестантська біла церква на ранніх етапах становлення американського суспільства; 3) роль Чорної церкви виявляється в протиставленні ідей полікультуралізму, ревізії історії й соціальних змін в американському суспільстві [4, с. 42–61]. Подібні проблеми аналізує у Родні Петерсен у своїй праці "До кого і як ми звертаємось" в контексті проблеми теологічної освіти в Сполучених Штатах [5, с. 15–25]. Отже, афроамериканці Америки через свою відкинутість почали творити власний тип спільноти, який би уможливив ефективну протидію процесам дискримінації, поступово стаючи тим ґрунтом, на якому почало виростати нове покоління з чіткими установками на самоутвердження і самореалізацію. Саме тому позитивною основою цієї спільнотної єдності і базовим підґрунтям нової ідентичності стала Чорна церква, яка підняла колективний дух, обстоювала спільні інтереси і згуртувала деморалізовану, невпевнену у власних силах афроамериканську спільноту. Таким чином, церква мо-