

Summary

In the article reason of contrasting of city to the village is considered in works of Ukrainian literature. Research is devoted to the analysis of opposition of appearances of city and village in creation of writers. Semantics of lexemes is traced, then the stylistic use.

Keywords: contrasting of appearances, stilistika and semantics of lexemes.

УДК 821.161.2.5.09

Борисенко К.Г.,
кандидат філологічних наук,
Київський міський педагогічний університет імені Б.Д. Грінченка

ОПОЗИЦІЯ “МІСТО / СЕЛО” В УКРАЇНСЬКИХ БОГОСЛОВСЬКО-ПОЛЕМІЧНИХ ТРАКТАТАХ АНТИРОЗКОЛЬНИЦЬКОГО СПРЯМУВАННЯ

Українська полемічна література XVII–XVIII витворила корпус текстів, спрямованих проти російських розкольників, протестантів, юдеїв, магометан, а також проти московського православ'я. Із-поміж антирозкольників розправ, писаних українцями, маємо “Розыск о расколнической брынской вѣрѣ” Дмитра Туптала (св. Димитрія Ростовського), “Знаменія пришествія антихристового” Стефана Яворського, “Истинное оправданіє правовѣрных христіан” Теофана Прокоповича, “Обличеніє неправды расколническая” Теофілакта Лопатинського, “Увѣщаніє бывшему Мошенскаго монастыря игумену Іоасафу, за раскол в соловецком монастырѣ в заключеніи держащемуся” та “Дополнительное обличеніє неправых и лжесловных отвѣтов расколнических, пустосвятами выгорѣцкими пустынножителами именуемыми, честному іеромонаху Неофіту от святѣйшаго правителствующаго Синода ради увѣщанія к ним посланному, в 1723 году предложенных, составленное благословленієм того ж святѣйшаго правителствующаго Синода в нынѣшнем 1745 году” Арсенія Мацієвича.

Попри пильне зацікавлення вітчизняної науки письменством барокової доби, свідченням чого є дослідження Л. Ушкалова, Б. Криси, М. Сулими, П. Білоуса, Р. Радишевського та ін., маємо низку питань, які потребують докладнішого вивчення. З-поміж них варто виокремити й студії над полемічними трактатами XVII–XVIII століть, зокрема антирозкольників спрямування. Зазначмо, що згадки про ці твори подибуємо в працях М. Костомарова, М. Грушевського, І. Шляпкіна, Ю. Самаріна, Д. Скворцова, І. Огієнка, проте здебільшого дослідники акцентували увагу на їх суспільно-історичний та богословський контекст. Разом із тим, малодослідженим залишався власне історико-літературний аспект, одним із виявів якого є побутування в православно-розкольників полеміці опозиції “місто–село” як конфлікту двох світоглядів.

Відомо, що українська барокова культура є виразно урбаністичною. Варто звернути увагу бодай на той факт, що її потужними центрами в різні часи стають Острог, Львів, Київ, Чернігів, Харків, де функціонують освітні осередки й друкарні. До того ж слід згадати гетьманський двір у Батурині, при якому тривалий час

продукується етикетна культура, а також практику навчання наших здібних студентів у європейській містак, а відтак і пряме переймання ними та залучення у вітчизняний контекст здобутків західної культури, яка під ту пору була виразно урбанізованою. Тож маємо всі підстави стверджувати, що доба бароко в Україні – час розквіту саме міської традиції, принаймні, коли йдеться про стиль високого бароко. Тим не менше, навіть культура низового бароко, попри те, що вона була здебільшого затребувана сільськими жителями, є великою мірою урбанізована, адже її творцями в основному стають усе ті ж “спудеї”. Відтак виробляються й дві мовні традиції.

Однак, попри існування двох тенденцій, кожна з них розвивалася за власними законами, й відвертого конфлікту між ними не виникало. У сприйнятті села вони навіть певною мірою суголосні – адже для низового бароко село асоціюється зі справжньою свободою, у той час як високому бароко притаманний ідилічний погляд на нього як на місце, де на тлі зеленої травички, чистої води й незаймані природи можна усамітнитися й самозаглибитись, а краса дикої природи стає втіленням істинної краси. Тож можемо в цьому річищі вести мову хіба про певне протиставлення “життя в юрбі-життя на самоті”, коли з першим асоціювалося місто, з іншим – село.

Чи не найяскравіше це втілилося в пізньобароковій літературі, а саме в творчості Григорія Сковороди (12-я П'їснь “Не пойду в город богатый...”), однак і раніше подібні образи подибуємо в панегіриках Стефана Яворського. При цьому варто вказати й на те, що культурою високого бароко “золотої” доби село мислиться як певна абстракція, як загальна категорія. Тож радше йдеться про середньовічний дуалізм “культура – природа”, що, згідно з Жаком Ле Гоффом, “краще втілюється через протиставлення між тим, що збудоване, культивоване і заселене (“місто-замок-село” взагалі), і тим, що є диким (море, ліс, західні еквіваленти східної пустелі), між світом людей, зібраних у групи, та світом самотності” [1, 216]. Цю думку підтверджує бодай те, що у вітчизняному бароковому письменстві не маємо якоїсь конкретики, що вказувала би безпосередньо на українське село. Натомість, коли йдеться про місто, маємо чітку конкретизацію: від безпосереднього називання (Київ, Львів, Чернігів etc...) до вказівки на визначні місця (Києво-Печерська лавра, Єлицький чи Свято-Троїцький монастир у Чернігові та ін.). Така ситуація багато в чому була зумовлена загально високим рівнем освіти в тогочасній Україні. При цьому варто наголосити: якщо для європейської традиції місто означає насамперед матеріальні блага (розкішні замки, скарбниці, коштовності, etc...), то для української традиції “золотої” доби воно насамперед є осердям освіти. Підкорити місто для західної людини означало отримати матеріальні статки, а для українців – оволодіти знанням, отримати інтелектуальну поживу. Також зазначмо, що під ту пору підвалини української міської культури – як, зрештою, і всієї європейської традиції – формувалися під впливом філософії “Граду Божого” св. Августина.

Конфлікт рустикального та урбаністичного у бароковій вітчизняній культурі, зокрема в літературі, великою мірою починає розвиватися поза межами України. Втрапивши на Російські терени, українські богослови опиняються в абсолютно іншій ситуації. Невисокий рівень розвитку міст, низький рівень освіти, а відтак

несформованість міської культури як явища призводять там до панування літератури, виразно позначеної рисами низького реґістру: обнижена лексика, грубий гумор, невелика джерельна база, до якої апелюють тогочасні московські автори, беззаперечне переконання у власній правоті.

Власне з усім цим стикаються наші інтелектуалісти, яких було забрано туди за бурхливої доби петровських реформ заради здійснення культурницької місії. Образно кажучи, саме на них було покладено своєрідну місію “звести” місто, урбанізувати населення, себто закласти підвалини нової традиції, яка би вивела Московську державу на абсолютно новий щабель розвитку. Закономірно, що цими людьми були саме богослови, адже “упродовж високого Середньовіччя Церква користала зі своєрідної монополії на формування культури та моделювання ментальності. Біблія (і, меншою мірою, твори Отців Церкви) є джерелом, полем посилянь, вищим авторитетом. Культурно-ментальний образ набуває сили лише тоді, коли він опирається на біблійні посиляння чи навіть коли зливається, ототожнюється з ними” [1, 216–217]. Ця формула була добре засвоєна за барокової доби українською Церквою, яка протягом історії тісно взаємодіяла з католицьким світом.

Щодо тогочасних російських реалій, то, як слушно зазначав І. Шляпкін, “реформи Петра I були реформами тільки державними, які привели тільки до вузьковерстових результатів, не знайшовши симпатії народної маси, яку мали реформи Гуса чи Лютера. Ця маса байдуже й беззвучно поставилася до Петра та його справи. Проведені в Росії, вони (реформи – К. Б.) дали змогу з'явитися на світ кільком особистостям, немислимим за старих російських порядків, – але вони були лише вікном у Європу, вікном високо прорубаним, у яке могли зазирнути тільки люди високого розумового зросту, а інші так і лишилися поза його світлом <...>. Їм на допомогу прийшла й злилися з ними Південно-Західна Русь із її діячами, які, залишаючись людьми <...> православними, вміли взяти із заходу те, що було доброго, не відкидаючи того з візантійської спадщини, що належало до загальнолюдських цінностей” [5, VII].

Чи не найактивніший спротив петровські нововведення зустріли в особі російських розкольників, писання яких яскраво увиразнювали згадану вже ситуацію в літературі Московщини. Активно полемізуючи з представниками старого обряду, Стефан Яворський, Дмитро Туптало, Теофан Прокопович, Теофілакт Лопатинський, Арсеній Мацієвич змушені були вдаватися до нових форм дискусії, у висліді чого змінюється й образ села: з ідилічно-прекрасного світу дикої природи він перетворюється на моторошний світ нещастя та забобонів.

Так Дмитро Туптало в трактаті “Розыск о расколнической брынской вѣрѣ” саме селян уважає найбільш податливими щодо вчення старовірів, та й розкольницьким скитам і толкам, як впливає з тексту, притаманний сільський спосіб життя (окремішне існування, натуральне господарство, вороже ставлення до всього нового). Ба більше, перебування розкольницьких громад у лісах можна співвіднести з побутом варварів, які теж не знали міста, а розташовувалися таборами. Подібне припущення в контексті твору митрополита Ростовського аж ніяк

не є перебільшенням, бо ж наш автор був добре обізнаний із європейською середньовічною традицією, що саме в такий спосіб репрезентувала згадані племена. Підтверджує цю думку й інша паралель. Відомо, що місто вабило варварів своїми статками й було ласим об'єктом для їхніх загарбницьких прагнень. Туптало теж наголошує, що старообрядці йдуть до заможних міських родин, спокушаючи їх своїм ученням, аби потім заволодіти статками: “усматривают (якоже слышим) домов не скудных, богатых, во убогия же и нищия же дома не входят. Сице и волк дѣлает не приходит тудѣ идѣже не чае что себѣ в снѣдь” [4, 478(зв.)]. Маємо й іншу паралель – у середньовічному епосі підкорення міста співвідносилось із завоюванням фізичного тіла жінки [див.: 1, 207], у Дмитрія ж підкорення міста старовірами подекуди співвідноситься із завоюванням душі жінки: “еще же усматривают и лиц удоб преклоняемых к прелести их, каковы суть простолюдини, а наипаче пол женскій” [4, 479].

Найяскравіше виразнюються ці реалії в третьому розділі “Розыску...”, присвяченому справам старообрядців. Автор змальовує моторошні картини побутування розколу в його єпархії. При цьому зазначмо, що село тут уже не мислиться як певна абстракція, а набуває реальних рис – Святитель подекуди вдається до опису побутових деталей і навіть вказує конкретні назви. Усе це свідчить про те наскільки важливу роль у тогочасній російській культурі відігравало село, а відтак і сільський світогляд. Зокрема, Дмитрій подає історію сіл Княгініно та Мурашкіно:

“От тѣх сѣл, и от окрестных слобод и деревень, собравшеся множество мужей и жен со дѣтми, приуготовашася сожещися на гумнѣ нѣкоємом во овинѣ, и причастившеся своего волшебнаго причастия повязашася тонкими вервами по два по три в снопы, оставиша же между себе чѣловѣков, на то, дабы огонь подложили и возжгли их” [4, 491].

Як бачимо, тут окрім безпосереднього називання присутня ціла низка реалій, пов'язаних із селом (гумно – тік, овін – клуня), а яскравим виявом сільського світогляду стає той момент, коли прихильники старого обряду в'яжуть себе подібно снопам із колоссям. Тож село постає втіленням реакційності, неприйняття нового, інтелектуальної обмеженості, сліпої віри в забобони. Відтак воно починає набирати рис своєрідного інфернального простору. Адже, як править далі Святитель, “егда же ти два возжогша огонь, и обят пламень весь овин оный, и хотяху уже и сами ти два в розгорѣвшійся огонь себе вринути на сожженіе: абиє узрѣша верху пламене в дыму двух бѣсов черных по подобію ефіопов по воздуху летающих, крилѣ имѣющих, яко нетопыри, радующихся и плещущих руками; и вопіющих гласно: Наши, наши есте” [4, 491–491(зв.)].

Зазначмо, що в середньовічній європейській культурі виробилося уявлення про “два міста” – Єрусалим та Вавилон, місто-рай та місто-пекло, і людину, яка стоїть між ними. Можемо відстежити, що в нашій антирозкольницькій полеміці, зокрема в трактаті св. Дмитрія, другий компонент цієї опозиції перебрало на себе тогочасне

російське село. Саме воно, як засвідчує текст, стало оплотом брехні, неуцтва, забобонів, розпусти – фактично всього того, що містило поняттям Вавилон.

Присутність демонів, які поглинають душі тих, хто спокусився на вчення розкольників, мала як застерегти від необдуманих учинків, так і показати, як легко неосвіченій людині збитися на манівці. Темінь неуцтва загалом, а зокрема сільського – як більш реакційного середовища, згідно з Димитрієм, фактично тотожна пекельній темряві. Тут варто вказати, що подібні думки надзвичайно актуальні для тогочасної Росії, де місцеве населення старанно чинило опір школам, що їх активно намагалися запроваджувати вихідці з України. Досить згадати бодай популярну під ту пору сентенцію про те, що краще дитині в острозі посидіти, ніж піти до латинян (себто українців) у науку.

Далі автор, підсилюючи сюжетну лінію, вводить до тексту оповідь про очільника розкольників громади, що готував порошок для привороту із серця новонародженої дитини. Це знов-таки мало утвердити думку про пекельне підложжя старообрядництва, адже більшість сатанинських культів приносили в жертву саме немовлят. До цього додаються факти про скит морильщиків, де людей заохочували прийняти голодну смерть, зачинаючи в землянках по кілька осіб, та толки, у яких розпусту “ниже ставят сѣбѣ в грѣх блуда, но в любовь” [4, 521]. Відтак вихід поза межі міста (себто інтелектуального осередку) ставав кроком до пекельної безодні.

Лише обмежений світогляд, притаманний тогочасному російському селу, дозволяє сприймати відверто блюзнірські речі як істинні. За взір тут править толк христовщина, у якому “обрѣтается нѣкій мужик, его же зовут Христом и яко Христа почитают” [4, 514 (зв.)]. Тут знову маємо пряме називання – село Павлов Перевоз на річці Оці. Автор вказує, що цей лжехристос має і чжебогородицю, й дванадцять апостолів, які “ходяще по селам и деревням, проповѣдуют Христа аки истиннаго простым мужикам и бабам”. Як бачимо, саме село найперше постає об'єктом, що з легкістю піддається сумнівним впливам, базованим на людській легковажності та невігластві, натомість є важкодоступним для сприйняття позитивних змін та реформ.

Суголосний із Дмитром Тупталом і Теофаном Прокопович – у своєму трактаті “Истинное оправданіе правовѣрных христіан...” він порівнює проводирів розколу з сільськими дітьми, які вважають, що світ складається з їхнього та кілька довколишніх сіл: “и мненіе таковых невѣжей подобное дѣтскому: якоже бо малые отроки, а еще селскіе, бѣгая близ села своего, и видя, что будто небо сошлося и совокупилось со землею за недалеким лѣсом, помышляют, что там то уже и конец міра, и мнятся себѣ видѣти вся концы селення, и толко то и свѣта кажется им гдѣ село их, и нѣсколко других сел близких” [3, 2 (зв.)]. Обмеженість сільського світогляду, що не виходить поза рамці примітивних уявлень, автор протиставляє світові інтелекту, під яким непрямо (адже тут немає безпосередньої вказівки), а лише контекстуально прочитується місто. Своєрідною метафорою інтелектуального міста, чи радше містянина-інтелектуала, постає тут образ мандрівника, який чим більше дізнається про світ, тим виразніше усвідомлює, що незвіданою для нього лишилася значно більша його частина.

До того ж у трактаті опозиція “місто–село” реалізується через називання певних професій. Так, прагнучи якнайдошкульніше зачепити свого супротивника, наголосити на його невігластві, Прокопович гнівно виголошує: “всякому благоразумному смішно видіти, как то сліпый невѣжа, которому надлежало яко ни к чему негодному свиніи пасти нарек себе вѣры учителем” [3, 55(зв.)]. Як відомо, ремесло свинопаса належить до типово сільських.

Отже, середньовічна опозиція “культура-природа” поступається тут античній “місто-село”, себто “цивілізованість–неотесаність” [див.: 1, 216].

Село як символ забобонів і упереджень подибуємо й у трактаті Теофілакта Лопатинського “Обличеніє неправды расколническія”. Цікаво, що самі події, які розгорталися в його єпархії під час роботи над текстом, виразно засвідчують, як наполегливо громада старовірів зміцнювала свої позиції в містах.

Відомо, що 1722 року при Святійшому Синоді було створено особливий відділ у розкольніцьких справах, який очолив Теофілакт Лопатинський, під ту пору архимандрит Чудовський. Ця обставина спричинилася до того, що він почав активно вивчати справи старовірів. До того ж йому ще й раніше доводилося виконувати обов'язки, пов'язані з діяльністю розкольників: 1720 року до нього було спрямовано селянського сина Афанасія Романова (його батьки були прихильниками старого обряду), якого він мусив “держать скована в монастырскихъ трудехъ и ежедневно увещивать”; а перегодом, 1721 року, йому разом із Златоустівським архимандритом Антонієм було доручено “увещивать” до цілковитої відмови від розколу старовірів, які захотіли приєднатися до офіційної церкви, зберігаючи двоперстне хресне знамення. Обійнявши посаду архієпископа Тверського, Лопатинський отримав ще один привід ґрунтовно зайнятися старообрядцями – його єпархія потерпала від засилля прихильників старої віри. У ній навіть утворилися потужні розкольніцькі центри, що розташовувалися в Твері, Торжку, Ржеві. Ці громади почували себе так упевнено, що подекуди могли чинити опір державній владі. До того ж, тамтешні розкольники були людьми заможними й давали кошти на утримання скитів у брянських лісах. Сам Теофілакт у своєму трактаті вказує на один із центрів розколу в єпархії – Ракову пустинь. Від її очільників – ігумена Іова, ієромонаха Іоасафа й уставника Нифонта – Лопатинський виводить три секти: іовлевщину, асафовщину й нифонтовщину. У своєму трактаті автор оповідає і про долю кожного з цих діячів.

Одним із найпоказовіших моментів у контексті ставлення нашого богослова до “сільських цінностей” є розділ “О святых іконах”. Розвінчуючи тезу старовірів про те, що Московський патріарх Іоаким “в духовной своей Грамматѣ запрещает с латинских переводов ікони писати. Латіны бо, рече, пресвятую Богородицу <...> пишут непокровенну главу” [2, друга пагінація, 20], він зазначає: “Іоакім Патріарх Московскій буде он таковій завѣт написал, явно себе показал ревнителем русских деревенских мужичіх забобонов, по которым женѣ мужатой невозможно ни кому явитися непокровенною главою. И тѣм недоволен захотѣл еще и Божію Матер тому же деревенскому мужичію закону подчинити, и писать сей образ по подобію русских

бабиць” [2, друга пагінація, 21]. Тож село знов-таки асоціюється тут із забобонами та неучтвом, що доволі часто межує з абсурдом, ба навіть святотацтвом.

Однак подібний світогляд згубно позначається на православної громаді, яка, заплутавшись у тенетах різноманітних старообрядницьких доктрин (“что мужик то вѣра, что баба то устав”), насправді втрачає духовні орієнтири, що найперше загрожує моральною деградацією суспільства. І це добре усвідомлює Теофілакт Лопатинський, який наприкінці звертається до образу пророка Ієремії: “Гдѣ Ієреміа, да станет с нами и плачет, якоже плакаше горько о стѣнѣх Ізраілевых, не меншаго потреба плача о отпадших братіи наших от правовѣрія <...>” [2, третя пагінація, 6], фактично оплакуючи місто (маємо на увазі інтелектуальний контекст), що втрачає свої позиції, так і не ствердивши їх; а водночас, зваживши на суто християнську конотацію “Єрусалим – місто-рай”, сумує над долею братії, котра робить вибір на користь пекельної сили. Тож залишитися в місті – означає зберегти себе, бо як стіни фізичного міста здатні значно краще захистити від ворога, що полює на тіло, так і мури інтелектуального міста куди більше здатні убезпечити від ворога, який полює на душу.

Отже, проаналізувавши низку українських полемічних трактатів антирозкольників спрямування, можемо дійти висновків про те, що саме в цьому жанрі яскраво увиразнюється конфлікт “місто–село”. При цьому село втрачає притаманні українській бароковій традиції ідилічні риси, й опозиція із середньовічної “культура–природа” трансформується в античну формулу “цивілізованість–неотесаність” (Теофан Прокопович, Теофілакт Лопатинський). До того ж село починає набувати рис інфернального простору, перебираючи на себе функцію Вавилону в опозиції “Єрусалим-Вавилон”, себто “рай-пекло” (Дмитро Туптало). Натомість місто асоціюється з інтелектуальним життям, а відтак стає своєрідним прихистком від спокус темних сил.

Література

1. Жак Ле Гофф. Середньовічна уява ; [пер. з фр. Яреми Кравця] / Ж. Л. Гофф. – Львів : Літопис, 2007. – 350 с.
2. Лопатинський Т. Обличеніє неправди раскопническія / Т. Лопатинський. – М., 1745. – 150+65+6 арк.
3. Прокопович Теофан. Истинное оправдание православных христиан / Ф. Прокопович. – М., 1724. – 56 арк.
4. Туптало Дмитро (св. Димитрій Ростовський). Розыск о Раскопнической брынской вѣрѣ / Д. Туптало. – К., 1748. – 560 арк.
5. Шляпкин И. А. Св. Димитрій Ростовскій и его время / Записки историко-филологического факультета императорского С.-Петербургскаго университета / И. А. Шляпкин. – СПб., 1891. – Часть XXIV. – 102 с.

Анотація

У статті відстежуються прояви “міського” й “сільського” в українських антирозкольників трактатах барокової доби. За матеріал студії правлять тексти Дмитра Туптала, Теофілакта Лопатинського, Теофана Прокоповича. Зокрема досліджується трансформація формули “місто–село” в річищі середньовічного “культура-природа” та античного “цивілізованість–неотесаність”.

Ключові слова: бароко, полемічна література, антирозкольникський трактат, розкольники, місто–село.

Аннотация

В статье исследуются проявления “городского” и “сельского” в украинских антираскольнических трактатах эпохи барокко. Материалом служат тексты Дмитрия Туптала, Феофилакта Лопатинского, Феофана Прокоповича. В частности исследуется трансформация формулы “город–деревня” в рамках средневекового “культура–природа” и античного “цивилизация–неотесанность”.

Ключевые слова: барокко, полемическая литература, антираскольнический трактат, раскольники, город–село.

Summary

In the article (on material texts by Dmytro Tuptalo, Teophilakt Lopatynskij, Teophan Prokopovych) was analysed the main features of opposition urban–rural in anti-raskolnik polemic literature of baroque age. Research transformation by formula “urban–rural” in it connection with medieval “culture–nature” and antique “civilisation–coarseness”.

Keywords: baroque, polemic literature, anti-raskoln treatise, raskolnik, urban–rural.

УДК 821.161.2:821.162.1

Микитин І.Я.,

аспірант,

Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника

ОПОЗИЦІЯ “МІСТО / СЕЛО” В ГУЦУЛЬСЬКОМУ ВИМІРІ ДІАЛОГУ КУЛЬТУР (НА МАТЕРІАЛІ ПРОЗИ КАЄТАНА АБГАРОВИЧА ТА ЮРІЯ ФЕДЬКОВИЧА)

Сучасний розвиток європейського літературознавства засвідчує **актуальність** погляду на питання мультикультуралізму. Особливу увагу науковців привертає проблема співіснування націй на одній території, яка в силу історичних обставин стала “приватною вітчизною” для людей різних національностей. Гуцульщина виступає унікальним “кресовим” простором, якому властиві поліморфічність, відкритість на впливи, толерантність у ставленні до “інших” культур. Амбівалентність модусу пограниччя, що виявляється в опозиціях “аркадійне / інфернальне”, “сакральне / мирське”, “центральне / периферійне”, визначає особливий погляд горян на ціннісні універсалії людського буття.

Каєтан Абгарович – польський письменник вірменського походження, ввійшов у літературу під псевдонімом Абгар-Солтан. Митець є представником письменства українсько-польського пограниччя кінця XIX – початку XX ст. Каєтана Абгаровича знають перш за все як автора численних творів про життя польської шляхти на Поділлі, проте кілька оповідань, зокрема “Ілько Шваб’юк” (1896) і “При мисливському вогнищі” (1893), ілюструють глибоку зацікавленість письменника до образу Гуцульщини і буття горян. Прозові твори на гуцульську тематику порушують актуальні для сучасності питання діалогу культур у площині “кресів”.