

Національний університет «Острозька академія»
Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

ГАВРИЛЮК ОЛЬГА РОМАНІВНА

УДК 821.161.2.09:141.32

ДИСЕРТАЦІЯ

**ДИСКУРС БУТТЄВІСНОГО ВКОРІНЕННЯ
В «УРІЗЬКОМУ ЦИКЛІ» ПРОЗИ ГАЛИНИ ПАГУТЯК**

Спеціальність 035 – Філологія

Галузь знань 03 – Гуманітарні
науки

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософії

Дисертація містить результати власних досліджень. Використані ідеї,
результати і тексти інших авторів мають покликання на відповідне джерело


_____ О. Р. Гаврилук

Наукова керівниця – Кочерга Світлана Олексіївна, доктор філологічних
наук, професор

Острог, 2026

АНОТАЦІЯ

Гаврилюк Ольга Романівна. Дискурс буттєвісного вкорінення в «урізькому циклі» прози Галини Пагутяк. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття ступеня доктора філософії за спеціальністю 035 – Філологія (освітньо-наукова програма – Філологія), галузь знань 03 – Гуманітарні науки. – Національний університет «Острозька академія». Міністерство освіти і науки України, Острог, 2026.

У дисертації комплексно досліджено художню рецепцію феномену вкорінення на матеріалі «урізького циклу» прози Г. Пагутяк (есеїстики, повістей та роману). Філософський вектор творчості письменниці спрямовано на міфопоетичне вибудовування екзистенційних координат особистості, де географічний та метафізичний виміри існують у нерозривному синтезі. У цій художній моделі локальний простір Урожа трансформується в сакральний осередок, що визначає міру автентичності людського буття. У межах роботи також простежено дихотомію між прагненням індивіда до буттєвісної приналежності та деструктивними станами відчуження, абсурду й безґрунтянства, які формують внутрішній конфлікт персонажів. Доведено, що пошук тривких смислових опор є стрижневим елементом світоглядного універсуму героїв Г. Пагутяк, що дозволяє їм протистояти дезінтеграції та зберігати ідентичність.

Міждисциплінарний характер роботи визначив залучення розгалуженого інструментарію. Провідними у дослідженні постають геопоетичний та міфопоетичний підходи, що уможливили тлумачення топосу Урожа в категоріях онтологічної приналежності. Герменевтичний та інтертекстуальний аналіз спрямовано на декодування імпліцитних екзистенційних підтекстів творів. Системне використання філософського, імагологічного та мотивно-тематичного методів дозволило розкрити специфіку художньої рецепції вкоріненості й

виокремити парадигму безґрунтянства персонажів під впливом травматичного досвіду.

Наукова новизна дисертації полягає в тому, що в ній уперше здійснено цілісне вивчення феномену буттєвісного вкорінення як базису художньо-філософської макросистеми «урізького циклу» Г. Пагутяк. У роботі запропоновано інноваційний підхід до концептуалізації цього дискурсу, визначаючи його як ключовий механізм подолання екзистенційного відчуження персонажів у кризових координатах сучасності. Додатково розширено розуміння міфологічної та демонологічної парадигм авторки: їх переосмислено у антропологічному ракурсі як інструменти метафоризації внутрішньої роздвоєності. На завершення описано модель безґрунтянства через аналіз різних станів героїв: від їхнього свідомого екзистенційного вибору до фатальної залежності від обставин. Визначено передумови та фінальні наслідки цього розпаду для людського «Я».

Логіка дослідження зумовила структуру роботи, що складається зі вступу, трьох аналітичних розділів та висновків. *Перший розділ* присвячено теоретичному осмисленню категорії буттєвісного вкорінення та специфіці її художньої інтерпретації. З'ясовано, що фундаментальна суть вкорінення полягає в пошуку людиною безумовної основи існування. Історично цей пошук реалізовувався через прив'язаність до роду, землі й традицій, проте концептуального виміру набув у філософії С. Вейль. Вона визначила вкорінення як найважливішу потребу людської душі, що вимагає активного зв'язку зі спільнотою, культурою та духовним минулим. Цей концепт особливо загострився на тлі катастроф ХХ ст., коли екзистенціалісти діагностували протилежний стан людства – тотальне знекорінення, закинутість та онтологічне бездомів'я. Аналіз еволюції цього явища крізь призму історичних викликів дозволяє визначити особливе місце Г. Пагутяк у цій парадигмі. Письменниця трансформує вкорінення з теоретико-філософської категорії на міфопоетичний інструмент. У її художній дійсності воно функціонує як єдина тривка опора, що

дозволяє індивіду протистояти деструктивному впливу зовнішніх і внутрішніх викликів та зберегти екзистенційну цілісність.

Другий розділ присвячено аналізу топосу Урожа як просторово-аксіологічної координати вкорінення, що в прозі Г. Пагутяк розкривається крізь диференційовані екзистенційні ракурси. Концептуальним ядром цих текстів є ландшафт, що трансформується на складну гетеротопію – нелінійну просторову матрицю ідентичності. У цьому вимірі Уріж постає простором онтологічної верифікації, де міра вкоріненості в нього визначає здатність людини зберегти автентичність буття. Есеїстика «Уріж та його духи» репрезентує цей сакральний локус фундаментом колективної пам'яті та духовної тяглості. У повісті «Захід сонця в Урожі» досліджено явище онтологічного відчуження, подолання якого вимагає повернення індивіда до самоцілості. На матеріалі «Гірничного зерна» розкрито визначальну роль віри та екзистенціалу Дому – метафізичних опор у протидії внутрішній деструкції. Натомість аналіз повісті «Пан у чорному костюмі з блискучими гудзиками» засвідчує, що родинно-історична пам'ять та соціокультурна приналежність стають головними запобіжниками людського знеособлення.

Третій розділ присвячено антропологічному вивченню концепції вкорінення та феноменології безґрунтянства в романі «Урізька готика». Аналіз цього твору винесено в окремий блок через його жанрово-концептуальну специфіку, оскільки текст масштабує проблему екзистенційної ідентичності від індивідуального виміру до рівня глобальних соціокультурних зламів. У центрі уваги – механізми взаємодії індивіда із закритим простором та традицією. Зокрема, фольклорно-демонологічний пласт (образи опирів-дводушників) переосмислено у формі художньої метафори внутрішнього роздвоєння та екзистенційного вибору між інстинктом і свідомістю. Увиразнено текстову функцію Книги й Книжника, діяльність яких постає засобом збереження історичної пам'яті та окультурення спільноти. Окремим вектором дослідження є розмежування мандрівництва та безґрунтянства. З одного боку, схарактеризовано архетип Мандрівника (*Homo viator*), для якого подорож є

свідомим інтелектуальним пізнанням Іншого задля розуміння себе. З іншого боку, розкрито трагедію вимушеного знекорінення. Проаналізовано руйнівний вплив історичних катаклізмів, зокрема війни та еміграції, які через насильницький розрив із рідним ґрунтом провокують деструкцію людського «Я».

Доведено, що вкорінення в «урізькому циклі» Г. Пагутяк є фундаментальною онтологічною потребою, яка виводить існування особистості в ширший метафізичний вимір. Спираючись на глибинну пам'ять поколінь та власні духовні орієнтири, індивід долає обмеженість і конечність свого земного буття. Таке розширення екзистенційного горизонту визначає статус героїв як активних творців власного життєвого простору, здатних чинити опір хаотичним впливам дійсності.

Результати дослідження доцільно використовувати у викладанні нормативних курсів з історії української літератури кінця XX – початку XXI ст. та теорії літератури. Зокрема, розроблені підходи до аналізу феномену вкорінення збагатять зміст профільних спецкурсів із геопоетики, неоміфологізму та екзистенційної філософії простору. Напрацювання дисертації стануть надійним підґрунтям для написання навчально-методичних посібників, студентських наукових досліджень (курсівих, магістерських робіт), а також відкривають нові перспективи для подальших наукових студій у галузі філософської антропології художнього тексту.

Ключові слова: вкорінення, гендер, Дім, еміграція, ідентичність, імагологія, ландшафт, лімінальність, міфопоетика, народність, національна пам'ять, простір, родина, топос, травматичний досвід.

SUMMARY

Olha Havryliuk. The discourse of existential rootedness in the «Urizh cycle» of Halyna Pahutiak's prose. – A manuscript of a qualifying research paper.

Dissertation for attaining the Doctor of Philosophy degree in the specialty 035 – Philology (educational and scientific program – Philology), field of knowledge 03 – The Humanities. The National University of Ostroh Academy. Ministry of Education and Science of Ukraine, Ostroh, 2026.

This dissertation provides a comprehensive analysis of the literary reception of the phenomenon of rootedness based on the «Urizh cycle» of prose by H. Pahutiak (essays, novellas, and a novel). The philosophical direction of the writer's work is focused on the mythopoetic structuring of the existential coordinates of the individual, where the geographical and metaphysical dimensions exist in an inseparable synthesis. In this artistic model, the local space of Urizh is transformed into a sacred centre that determines the degree of authenticity of human existence. The study also traces the dichotomy between an individual's drive for existential belonging and the destructive states of alienation, absurdity, and rootlessness, which constitute the characters' internal conflict. It is demonstrated that the search for enduring supports of meaning is a central element of the worldview system of H. Pahutiak's characters, enabling them to resist disintegration and preserve their identity.

The interdisciplinary nature of the research necessitated the use of an extensive methodological toolkit. Geopoetic and mythopoetic approaches serve as the primary research frameworks, enabling the interpretation of the Urizh topos in categories of ontological belonging. Hermeneutic and intertextual analyses are employed to decode the implicit existential subtexts of the works. The systematic application of philosophical, imagological, and motif-thematic methods has made it possible to uncover the specifics of the artistic reception of rootedness and to define the paradigm of character rootlessness shaped by traumatic experience.

The scientific novelty of this dissertation lies in the first holistic study of the phenomenon of existential rootedness as the basis of the artistic-philosophical

macrosystem within H. Pahutiak's «Urizh cycle». The work proposes an innovative approach to conceptualizing this discourse, identifying it as a key mechanism for overcoming the characters' existential alienation within the crisis coordinates of modernity. Furthermore, the author's mythological and demonological paradigms are expanded upon. They are reinterpreted from an anthropological perspective as instruments for metaphorising inner duality. Finally, a model of rootlessness is described through an analysis of various character states: from their conscious existential choice to fatal dependency on circumstances, identifying the prerequisites and ultimate consequences of this disintegration for the human Self.

The logic of the study has determined the structure of the work, which consists of an introduction, three analytical chapters, and conclusions. *The first chapter* is dedicated to the theoretical conceptualization of existential rootedness and the specifics of its literary interpretation. It is established that the fundamental essence of rootedness lies in the human search for an unconditional basis of existence. Historically, this quest was realized through attachments to lineage, land, and tradition, yet it acquired its conceptual dimension within the philosophy of S. Weil. She defined rootedness as the most vital need of the human soul, necessitating an active connection with the community, culture, and spiritual past. This concept became particularly acute against the backdrop of 20th-century catastrophes, when existentialists diagnosed the opposite state of humanity – total uprootedness, abandonment, and ontological homelessness. By tracing the evolution of this phenomenon in literature through the lens of historical challenges, the study substantiates the specific position of H. Pahutiak within this paradigm. The writer transforms rootedness from a theoretical-philosophical category into a mythopoetic instrument. In her fictional reality, it functions as the sole enduring support, enabling the individual to withstand the destructive influence of external and internal challenges and to preserve existential integrity.

The second chapter is devoted to an analysis of the topos of Urizh as a spatial-axiological coordinate of rootedness, which is explored in H. Pahutiak's prose through a variety of existential perspectives. The conceptual core of these texts is the landscape, which transforms into a complex heterotopia – a non-linear spatial matrix

of identity. Within this dimension, Urizh emerges as a space of ontological verification, where the degree of rootedness determines an individual's capacity to preserve the authenticity of being. The essay collection «Urizh and Its Spirits» represents this sacred locus as the foundation of collective memory and spiritual continuity. In the novella «Sunset in Urizh», the phenomenon of ontological alienation is explored, the overcoming of which requires the individual's return to self-integrity. Based on «The Mustard Seed», the study reveals the decisive role of faith and existentiality of the «Home» as metaphysical pillars in countering internal destruction. Conversely, the analysis of the novella «The Man in the Black Suit with Shiny Buttons» demonstrates that family-historical memory and sociocultural belonging serve as the primary safeguards against human depersonalization.

The third chapter is devoted to an anthropological study of the concept of rootedness and the phenomenology of rootlessness in the novel «Urizh Gothic». The analysis of this work is presented in a separate block due to its genre-specific and conceptual uniqueness, as the text scales the problem of existential identity from the individual dimension to the level of global socio-cultural fractures. The focus is on the mechanisms of the individual's interaction with a closed space and tradition. Specifically, the folklore-demonological layer (the imagery of opyry-dvodushnyky – dual-souled beings) is reinterpreted in the form of an artistic metaphor for internal duality and the existential choice between instinct and consciousness. The study highlights the textual function of the Book and the Scribe, whose activities serve as a means of preserving historical memory and culturally enriching the community. A distinct vector of research involves differentiating between travel and rootlessness. On one hand, the study characterises the archetype of the Wanderer (*Homo viator*), for whom the journey is a conscious intellectual engagement with the Other to attain self-understanding. On the other hand, the tragedy of forced uprootedness is uncovered. The study analyzes the destructive impact of historical cataclysms, particularly the traumatic experience of war and mass emigration, which catalyze the disintegration of the human Self through a violent rupture from one's native soil.

It is proven that rootedness in H. Pahutiak's «Urizh cycle» acts as a fundamental ontological need that elevates individual existence into a broader metaphysical dimension. By drawing upon the profound memory of generations and personal spiritual guideposts, the individual transcends the limitations and finitude of their earthly being. Such an expansion of the existential horizon defines the characters' status as active creators of their own life space, capable of resisting the chaotic influences of reality.

The results of this study are applicable to the teaching of standard courses on the history of Ukrainian literature of the late 20th and early 21st centuries, as well as literary theory. In particular, the developed approaches to analyzing the phenomenon of rootedness will enrich the content of specialized courses on geopoetics, neomythology, and the existential philosophy of space. The findings of the dissertation will provide a solid foundation for the development of educational-methodological manuals and student research projects (term papers, master's theses), while also opening new perspectives for further scholarly inquiry in the field of philosophical anthropology of the literary text.

Keywords: rootedness, gender, Home, emigration, identity, imagology, landscape, liminality, mythopoetics, folk character, national memory, space, family, topos, traumatic experience.

ПУБЛІКАЦІЇ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Основні публікації у наукових фахових виданнях України

1.Гаврилюк, О. (2020). Інтелектуальна поетика Галини Пагутяк (на прикладі дилогії «Писар Східних Воріт Притулку», «Писар Західних Воріт Притулку»). *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»: серія «Філологія»*, 11, 135–145.

2.Гаврилюк, О. (2024). Архітектоніка втрачених місць: символіка порожніх будинків у творі Г. Пагутяк «Захід сонця в Урожі». *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»: серія «Філологія»*, 22(90), 100–104. [https://doi.org/10.25264/2519-2558-2024-22\(90\)-100-104](https://doi.org/10.25264/2519-2558-2024-22(90)-100-104)

3.Гаврилюк, О. (2023). Екзистенціал дому у повісті Галини Пагутяк «Гірчичне зерно». *Закарпатські філологічні студії*, 30, 269–274. <https://doi.org/10.32782/tps2663-4880/2023.30.50>

4.Мініч, Л., & Гаврилюк, О. (2024). Бінарні концепти «світло-темрява» у повісті Галини Пагутяк «Пан у чорному костюмі з блискучими гудзиками». *Folium*, 4, 223–227. <https://doi.org/10.32782/folium/2024.4.33>

5.Kocherga, S., & Havryliuk, O. (2026). Between loneliness and selfhood: Dimensions of existential rootedness in H. Pahutyak's *Sunset in Uriz*. *Alfred Nobel University Journal of Philology*, 1(31), 51–65. <https://doi.org/10.32342/anuJPh.2026.31.4>

Додаткові публікації

1.Гаврилюк, О. (2020). Моделювання художнього простору в романі-дилогії Галини Пагутяк «Писар Східних Воріт Притулку», «Писар Західних Воріт Притулку». *Геопоетичні студії*, 5, 16–26.

2.Кочерга, С., & Гаврилюк, О. (2021). Сакральний простір у дилогії Г. Пагутяк «Писар Східних Воріт Притулку. Писар Західних Воріт Притулку». *Молодий вчений*, 5(93), 231–236. <https://doi.org/10.32839/2304-5809/2021-5-93-44>

ЗМІСТ

ВСТУП.....	13
РОЗДІЛ 1. ПРОБЛЕМА БУТТЄВІСНОГО ВКОРІНЕННЯ ЛЮДИНИ: ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ ТА ХУДОЖНЯ ІНТЕРПРЕТАЦІЯ	24
1.1. Феномен «вкорінення» у світлі європейської філософської онтології	24
1.1.1. Витоки поняття та його актуалізація у XX ст.	24
1.1.2. Вкорінення як буттєвісна потреба людини у світогляді екзистенціалістів	28
1.1.3. Трактатування філософської категорії «вкорінення» у працях С. Вейль	34
1.2. Українські національні традиції у формуванні ідеї вкорінення та їхня актуальність у сучасній літературі.....	41
1.3. Рецепція онтологічних пріоритетів Галини Пагутяк	55
Висновки до першого розділу	63
РОЗДІЛ 2. ТОПОС УРОЖА ЯК ГЕОПОЕТИЧНИЙ ТА БУТТЄВІСНИЙ ЦЕНТР ХУДОЖНЬОГО СВІТУ ГАЛИНИ ПАГУТЯК: ОСОБЛИВОСТІ МІФОЛОГІЧНО-ІСТОРИЧНОЇ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ	66
2.1. Всесвіт авторського міфу та його зв'язок з національною фольклорно- притчевою традицією («Уріж та його духи»).....	66
2.2. Проблема онтологічного відчуження у повісті «Захід сонця в Урожі»	88
2.3. Віра як абсолют у формуванні духовного стрижня людини у повісті «Гірчичне зерно».....	99
2.4. Модель позабуттєвісного стану існування у повісті «Пан у чорному костюмі з блискучими гудзиками».....	116
Висновки до другого розділу	132
РОЗДІЛ 3. ПРОБЛЕМА БУТТЄВІСНОГО ВКОРІНЕННЯ У ВИМІРІ СМИСЛОЖИТТЄВИХ ЦІННОСТЕЙ ЛЮДИНИ В РОМАНІ «УРІЗЬКА ГОТИКА»	136

3.1. Уріж як буттєвісний організм: структура громади та рівні соціальної (не)причетності	136
3.2. Екзистенційна боротьба «двох натур» людини у вимірі вродженого та набутого (на прикладі образів Петра й Орка).....	148
3.3. Сакральна місія письма у протистоянні хаосу: світ урізького літопису .	160
3.4. Феноменологія безґрунтянства: філософія «вічного мандрівника» як стратегія самопізнання.....	174
3.5. Міфологема землі обітованої у вимірі еміграційного досвіду. Трагедія знекорінення.....	183
3.6. Виклик вкоріненню: дискурс війни в художньому світі Галини Пагутяк	194
Висновки до третього розділу	204
ВИСНОВКИ	208
СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ	221
ДОДАТОК	244

ВСТУП

Актуальність дослідження. В умовах сучасних кризових процесів гуманітаристика потребує переосмислення основоположних категорій людського буття, однією з яких є «вкорінення». Введене в науковий дискурс С. Вейль це поняття означає процес вибудовування зв'язків, які інтегрують особистість у соціокультурний простір і формують її ідентичність. Витоки явища сягають античної філософії, проте в епоху глобальних потрясінь ХХ ст. воно набуло онтологічного виміру. Зокрема в працях М. Гайдеггера та інших представників екзистенціалістського напрямку поняття вкорінення тісно пов'язане із концептами рідної землі, дому, батьківщини чи нації, а також історії та культури. Центральною також стала проблема здатності індивіда до продуктивного самотворення, утвердження у світі шляхом набуття духовної стійкості. Паралельно мислителі почали активно розмірковувати над проблемами знекорінення, безґрунтянства, спричинені крахом усталених цінностей.

Для українського суспільства запит на студіювання явища онтологічного вкорінення є особливо актуальним. Багатовікові історичні травми, зумовлені колоніальним минулим і тоталітарними режимами, а також сучасна воєнна агресія загрожують самому існуванню нації. Війна постає руйнівним каталізатором як фізичного, так і екзистенційного викорінення. Вимушені міграції та болісний досвід втрати дому докорінно змінюють свідомість людей. Коли індивід втрачає фізичний зв'язок із рідною землею, на перший план виходить потреба в глибинному, внутрішньому вкоріненні. У ситуації глобальної кризи саме художня література вчергове увиразнює свою питому функцію збереження національної пам'яті. Вона стає терапевтичним і філософським простором для рефлексії над колективними травмами, а також для конструювання нових метафізичних сенсів.

У сучасній українській літературі творчість Г. Пагутяк вирізняється онтологічним фокусом. Її тексти не просто спорадично торкаються теми

вкоріненості, а роблять її концептуальним фундаментом художнього світу. Особливої уваги заслуговує «урізький цикл» прози письменниці, де топос Урожа функціонує як складний геопоетичний та буттєвісний центр. Через міфологізацію простору, актуалізацію тем родової й історичної пам'яті та наскрізний діалог із філософськими доктринами (від кордоцентризму Г. Сковороди до ідей С. Вейль та М. Гайдеггера), авторка моделює ситуацію екзистенційного вибору людини між неприналежністю та вкоріненням. В осмисленні письменниці вкорінення постає провідним шляхом до подолання внутрішньої кризи та становлення власної автентичності.

Попередні наукові розвідки, присвячені творчості Г. Пагутяк, зосереджені переважно на жанрових, міфопоетичних чи топологічних аспектах самотності художнього світу письменниці. Однак функціонування дискурсу буттєвісного вкорінення у статусі смислової домінанти прози письменниці потребує окремого комплексного вивчення. Основна дослідницька прогалина полягає у відсутності цілісного розгляду «урізького циклу» у вимірі єдиної художньо-філософської макросистеми. **Актуальність** роботи у річищі вітчизняного літературознавства зумовлена потребою теоретичного осмислення буттєвісного вкорінення особистості у сучасному письменстві. Впровадження цієї категорії дозволяє вийти за межі суто описового аналізу авторської міфології чи оригінального зображення простору. Вказаний фокус суттєво поглиблює уявлення про поетику української інтелектуальної прози та здатність художнього тексту презентувати потенціал культури локального ландшафту для утвердження цілісності людського «Я». Аналіз художніх текстів пропонує читачеві конкретні орієнтири для протистояння екзистенційному відчуженню й віднайдення надійних соціокультурних та внутрішніх особистісних опор у мінливому світі.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Роботу виконано на кафедрі української мови і літератури Навчально-наукового інституту соціально-гуманітарного менеджменту Національного університету «Острозька академія». Тема дисертації узгоджується з комплексною науковою темою кафедри «Проблематика ідентичності, пам'яті й етосу в українській

літературі» (номер державної реєстрації 0123U104643). Тема дисертації затверджена Вченою радою Національного університету «Острозька академія» у листопаді 2022 року (протокол № 5 від 24 листопада 2022 року).

Мета роботи полягає у комплексному дослідженні дискурсу буттєвісного вкорінення в «урізькому циклі» прози Г. Пагутяк шляхом визначення його онтологічного, міфопоетичного й екзистенційного вимірів як ключових чинників формування внутрішніх опор галереї персонажів.

Мета дослідження зумовлює розв'язання комплексу **завдань**:

- систематизувати теоретико-методологічні засади трактування поняття «вкорінення» в європейській філософській онтології, а також у національній традиції;
- визначити онтологічні пріоритети культурософії Г. Пагутяк у контексті української літературної тяглості;
- дослідити специфіку авторського міфотворення та просторову організацію топосу Урожа як геопоетичного центру й осередку аксіологічних орієнтирів авторки;
- окреслити ідейно-стильовий спектр буттєвісного вкорінення на матеріалі повістей Г. Пагутяк, схарактеризувавши художні модифікації онтологічного знекорінення особистості;
- простежити авторське обґрунтування потреби вкорінення як ключового шляху становлення автентичного буття людини;
- проаналізувати антропологічний вимір вкорінення в романі «Урізька готика» через дослідження складних зв'язків людини з локусом та окреслення функцій культури й пізнання у протистоянні ірраціональному хаосу;
- схарактеризувати соціокультурну феноменологію безґрунтяства у прозі Г. Пагутяк через розмежування добровільного екзистенційного мандрівництва та примусового викорінення особистості. Висвітлити досвід війни й масової еміграції як історичних чинників деструкції людського «Я».

Об'єктом дослідження став «урізький цикл» прози Г. Пагутяк, що репрезентує цілісну міфопоетичну та геокультурну модель художнього простору

в межах сучасної української інтелектуальної літератури. Стратегія відбору матеріалу зумовлена наскрізною інтегрованістю топосу Урожа в наративну структуру творів. До корпусу текстів залучено збірку есеїв «Уріж та його духи» (2012), повісті «Гірчичне зерно» (1990), «Захід сонця в Урожі» (2003), «Пан у чорному костюмі з блискучими гудзиками» (2016), роман «Урізька готика» (2009).

Предметом дослідження є міфопоетичні та геокультурні параметри феномену буттєвісного вкорінення в «урізькому циклі» прози Г. Пагутяк. А також художня репрезентація способів подолання екзистенційної кризи знекорінення особистості через актуалізацію онтологічних опор пам'яті, роду та духовності.

Теоретико-методологічне підґрунтя роботи сформовано на основі синтезу філософських, антропологічних та літературознавчих праць, що забезпечують багаторівневий аналіз явища вкорінення в художньому світі Г. Пагутяк. Ключовий вектор дослідження спирається на концепцію вкорінення як базової потреби людської душі С. Вейль («Укорінення. Лист до клірика», 1943). Аналіз екзистенційних параметрів дому, батьківщини й культури обґрунтовано в контексті ідей М. Гайдеггера («Буття і час», 1927; «Будувати, проживати, мислити», 1951) та Г. Марсея («Бути і мати», 1933). Для осмислення станів абсурду, відчуження та онтологічного безґрунтянства персонажів застосовано інструментарій Ж.-П. Сартра («Буття і ніщо», 1943) й А. Камю («Бунтівна людина», 1951). Український соціокультурний контекст проблеми концептуалізовано за допомогою праць Т. Цимбал («Буттєвісне укорінення людини як соціально-філософська проблема», 2005) та Т. Власевич («Поняття «Укорінення» людини та експлікація його сутнісних вимірів», 2011). Деструктивні наслідки знекорінення розглядаються у світлі досліджень Л. Сафонік («Знекоріненість як можливість витворення сенсу життя у сучасному соціальному просторі», 2014) і Т. Шестопалової («Викорінення і вкорінення як виклик і чинник національної ідентичності...», 2016).

Поточні тенденції в осмисленні феномену вкорінення розкрито із залученням праць останніх десятиліть. Зокрема, доробок Р. Еббатсона («Landscape and Literature 1830–1914: Nature, Text, Aura», 2013) дає змогу простежити моделі взаємозв'язку людини й середовища, руйнація якого перетворює індивіда на відчужений об'єкт. Монографію К. Вамполе («Rootedness: The Ramifications of a Metaphor», 2016) використано для аналізу амбівалентності образу «коріння», зокрема як специфічної захисної реакції особистості на травматичний досвід. Дослідження національних вимірів вкоріненості спирається на розвідки вітчизняних авторів, де саме простір постає акумулятором історико-культурних смислів. Концепція М. Ільницького («Історія, прочитана з краєвиду», 2023) дозволила трактувати ландшафт палімпсестом пам'яті, необхідним для тривалого вкорінення особистості. Водночас інтелектуальна есеїстика В. Єрмоленка («Степ, імперія та жорстокість, 2019») допомогла окреслити специфіку України як межового локусу, де прагнення індивіда здобути ґрунт безпосередньо протистоїть імперському насильству та деструкції. Трансформацію та радикалізацію потреби у вкоріненні під тиском сучасного воєнного досвіду проаналізовано з опертям на міркування Ю. Ємець-Доброносової («Укорінюватися / кочувати», 2022) та Є. Мулярчук («Укорінення vs викорінення: людяність, справедливість та деколонізація життєвого світу в часи війни», 2023).

Взаємодію особистості з художнім середовищем вкорінення проаналізовано із залученням міфопоетичних, геопоетичних та антропологічних студій. Специфіку міфотворення й функціонування архетипних структур у прозі Г. Пагутяк досліджено на основі праць М. Еліаде («Священне і мирське», 1956) та К. Леві-Строса («Первісне мислення», 1962). Національний вимір цих категорій висвітлено завдяки розвідкам Г. Левченко («Міфологізм у літературі: іманентно-психологічна проекція інтерпретації», 2016) і Ж. Янковської («Архетипний складник української літератури», 2019), де триада «Дім – Поле – Храм» постає фундаментальною матрицею ідентичності. Світоглядні аспекти формування вкоріненості, зокрема через гендерну оптику, осмисленні за

допомогою праць М. Крупки («Гендерні координати простору дому в прозі кінця XIX – початку XX століття», 2023; «Доля жінки у світі рухомих кордонів...», 2023). Вплив масштабних соціокультурних зсувів, зокрема історичних та мілітарних травм, досягнуто завдяки доробку О. Пухонської («Український вимір культурної пам'яті», 2019; «На кордонах війни...», 2024 та ін.), чиї міркування дозволяють інтерпретувати ці явища каталізаторами, що радикально активізують потребу індивіда в екзистенційних опорах.

Геопоетичні параметри локусів (зокрема топосу Урожа) концептуалізовано за допомогою просторових теорій Г. Башляра («Земля і мрії про спокій», 1946; «Поетика простору», 1957) та М. Фуко («Інші простори», 1967), які дозволяють трактувати середовище активним чинником онтологічної прив'язаності. Натомість феноменологію Чужого – суб'єкта, позбавленого просторової приналежності, розкрито з використанням розвідок З. Баумана («Від паломника до туриста, або Коротка історія ідентичності», 1996), Б. Вальденфельса («Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого», 1997) та Ю. Кристевой («Самі собі чужі», 1988). Особливості цього стану у вітчизняному контексті поглиблено дослідженнями С. Кочерги («Пограниччя як текст: ретроспекція сучасної романістики», 2020) й О. Вісич («Феноменологія укоріненості в романі Анастасії Левкової «За Перекопом є земля»: простір, мова та ідентичність», 2026).

Окрему групу джерел становлять розвідки, безпосередньо присвячені творчості Г. Пагутяк. Концептуальне значення містить дисертаційна робота Г. Бошкань («Неоміфологізм у художній прозі Галини Пагутяк», 2017), що системно розкриває механізми авторського міфотворення, необхідні для аналізу міфопоетики «урізького циклу». Цю перспективу доповнює монографія Ю. Вишницької («Міфологічні сценарії в сучасному художньому та публіцистичному дискурсах», 2016), де дослідження ключових міфосценаріїв творчості Г. Пагутяк уможлиблює інтерпретацію вкоріненості як здатності особистості гармонізувати буття з метафізичними ритмами світу. Важливою для з'ясування жанрово-стильової цілісності матеріалу стала дисертація І. Білої

(«Метароман Галини Пагутяк: текст і контекст», 2011), у якій обґрунтовано наскрізну надтекстову єдність доробку письменниці, що дозволяє розглядати досліджувані твори елементами цілісної мегатекстової структури. Для глибшого окреслення поетики авторки також залучено розвідки О. Вещикової, Т. Тебешевської-Качак, І. Тіпер та ін.

Методи дослідження. Комплексний характер дисертації, зумовлений перетином літературознавчого, філософського та антропологічного дискурсів, вимагав застосування системного методологічного інструментарію. Концептуальне підґрунтя дослідження становлять *історико-філософський* та *культурно-історичний* методи, залучені для осмислення генези поняття буттєвісного вкорінення та простеження еволюції його філософських інтерпретацій. *Мотивно-тематичний* та *інтертекстуальний* аналізи застосовано для виявлення внутрішніх структурно-семантичних зв'язків між текстами «урізького циклу» та окреслення художнього діалогу письменниці з вітчизняною класичною традицією. Наріжним для роботи став *герменевтичний метод*, використаний з метою декодування художніх смислів, імпліцитних підтекстів та екзистенційної проблематики прози письменниці. Специфіку художньої моделі світу «урізького циклу» досліджено за допомогою *геопоетичного (топологічного) аналізу*, який дав змогу осмислити простір як смислотворчий елемент прози авторки та виявити роль просторових архетипів (дому, малої батьківщини, пограниччя) у процесах самоідентифікації персонажів. Тісно пов'язаний із ним *міфопоетичний* підхід застосовано з метою експлікації символічних пластів, міфологем та засад колективної пам'яті, що маркують прагнення людини до онтологічного вкорінення. Взаємодію суб'єкта із соціокультурним середовищем окреслено крізь оптику *антропологічного* підходу. Залучення *імагологічного* методу уможливило аналіз опозиції «Свій – Чужий», репрезентації образу Іншого та концептуалізації філософії мандрівництва у візії Г. Пагутяк.

Наукова новизна дослідження полягає в тому, що дисертація є першим у вітчизняному літературознавстві комплексним аналізом концепту буттєвісного

вкорінення на цілісному матеріалі виокремленого «урізького циклу» в прозі Г. Пагутяк. У роботі реалізовано такі наукові результати:

- здійснено цілісну концептуалізацію дискурсу буттєвісного вкорінення в малій та великій прозі письменниці, визначено його роль як чинника збереження індивідуальної та національної ідентичності в ситуаціях екзистенційних криз;

- обґрунтовано геопоетичний статус топосу Урожа як складної гетеротопії та сакрального онтологічного центру; доведено, що художній простір у текстах авторки є активним суб'єктом, який визначає межі самоідентифікації героїв та постає мірилом автентичності їхнього існування;

- переосмислено міфопоетичну парадигму творчості Г. Пагутяк (зокрема образи заложних мерців, опирів-дводушників) у антропологічному вимірі; запропоновано інтерпретацію фольклорно-демонологічних елементів як художніх засобів метафоризації внутрішнього відчуження, роздвоєності та екзистенційного вибору особистості між інстинктивним началом та власною волею;

- увиразнено текстову роль образів Книги та Книжника, доведено функцію фігури Скриптора/Хроніста у структуруванні зовнішнього хаосу завдяки фіксації колективної пам'яті, що забезпечує тривалість буття спільноти;

- схарактеризовано авторську концепцію філософії мандрівництва на прикладі архетипу Мандрівника (*Homo viator*). Цей образ постає вираженням індивідуального досвіду особистості, спрямованого на формування самоідентифікації та свідоме вкорінення через інтелектуальне й екзистенційне пізнання світу.;

- досліджено художню специфіку знекорінення особистості; проаналізовано, як війна та масова еміграція, спричиняючи насильницьке вигнання з рідного соціокультурного простору, призводять до психологічного зламу персонажів і руйнують їхні процеси самоосмислення.

Теоретичне значення роботи полягає в концептуалізації буттєвісного вкорінення особистості як комплексної категорії літературознавчого аналізу, визначенні його світоглядної та структуротворчої ролі в сучасному художньому

тексті. Висновки дисертації поглиблюють дослідження індивідуального стилю Г. Пагутяк, доводячи, що неоміфологізм її творчості постає засадничим інструментом вираження ідей онтологічної приналежності, збереження колективної пам'яті та потреби вкорінення індивіда. Робота доводить ефективність інтердисциплінарного синтезу (інтеграції геопоетики, міфопоетики, архетипної критики та екзистенційної онтології) для дослідження локальних текстів і закритих художніх макросистем.

Практичне значення отриманих результатів. Матеріали дисертації уможлиблюють їх безпосереднє застосування у практиці вищої школи під час розробки й читання нормативних курсів з історії української літератури кінця XX – початку XXI ст. та теорії літератури. Результати дослідження є підґрунтям для створення профільних спецкурсів і спецсемінарів, присвячених творчості Г. Пагутяк, сучасній інтелектуальній прозі, неоміфологізму, геопоетиці та філософії простору в художньому тексті. Напрацювання роботи можна використовувати для підготовки підручників, навчально-методичних посібників, курсових, дипломних та магістерських робіт студентів-філологів, а також у подальших наукових розвідках у галузі пагутякознавства й дослідження екзистенційних дискурсів в українському письменстві.

Особистий внесок здобувачки. У роботі узагальнено самостійні наукові здобутки дисертантки. Основні ідеї представлено в одноосібних публікаціях та апробовано в межах виступів на наукових конференціях.

Апробація результатів дисертації. Окремі результати дослідження висвітлені в низці доповідей на дослідницьких конференціях, серед яких 2 міжнародні і 4 всеукраїнських:

1. *Віра як абсолют у формуванні духовного стрижня людини в повісті Галини Пагутяк «Гірчичне зерно»* (XXXI наукова викладацько-студентська конференція (до 450-річчя Острозької академії, 500-річчя з дня народження князя В.-К. Острозького, 445-річчя Острозької Біблії) «Дні науки», Національний університет «Острозька академія», Острог, 11–15 травня 2026 року).

2. *Топос Урожа у вимірі буттєвісної (не)приналежності* (за романом Г. Пагутяк «Урізька готика») (Всеукраїнська наукова інтернет-конференція «Ословлення простору у світлі сучасних філологічних наук», Національний університет «Острозька академія», Острог, 24 квітня 2026 року).

3. *Укорінення як засіб утвердження суб'єктності: опір відчуженню та деструкції в повісті Г. Пагутяк «Захід сонця в Урожі»* (Міжнародна наукова конференція молодих українців «Українська мова, література та культура в період війни: виклики та перспективи», Варшавський університет, Варшава, 12 травня 2025 року).

4. *Авторський міф як форма збереження локальної ідентичності* (на матеріалі збірки Г. Пагутяк «Уріж та його духи») (XXX наукова викладацько-студентська конференція «Дні науки», Національний університет «Острозька академія», Острог, 12–16 травня 2025 року).

5. *Своєрідність художніх моделей укорінення у творчості Уласа Самчука і Галини Пагутяк* (Всеукраїнська наукова конференція «Маєстат на краю часу: простір слова Уласа Самчука» (до 120-річчя від дня народження письменника), Національний університет «Острозька академія», Острог, 14 березня 2025 року).

6. *Герой-мандрівник у пошуках ідентичності: вплив «чужого» простору на самопізнання в романі Г. Пагутяк «Урізька готика»* (XVII Міжнародна наукова конференція «Проблеми культурної ідентичності в ситуації сучасного діалогу культур», Національний університет «Острозька академія», Острог, 24–25 травня 2024 року).

7. *Між домом і бездом'ям: герой-мандрівник у пошуках втраченого коріння в романі Галини Пагутяк «Урізька готика»* (XXIX наукова викладацько-студентська конференція (до 30-річчя відродження Острозької академії) «Дні науки», Національний університет «Острозька академія», Острог, 13–17 травня 2024 року).

8. *Постмодерна рецепція філософських ідеалів Григорія Сковороди у доробку Г. Пагутяк* (Круглий стіл «Філософсько-літературні виміри творчості

Григорія Сковороди», Національний університет «Острозька академія», Острог, 1 грудня 2022 року).

9.*Архітектоніка втрачених місць: символіка порожніх будинків у творі Г. Пагутяк «Захід сонця в Урожі»* (Всеукраїнська наукова інтернет-конференція «Ословлення простору у світлі сучасних філологічних наук», Національний університет «Острозька академія», Острог, 15 березня 2024 року).

10.*Роль родинної пам'яті у формуванні національної ідентичності на прикладі повісті Г. Пагутяк «Гірчичне зерно»* (XXVIII наукова викладацько-студентська конференція «Дні науки», Національний університет «Острозька академія», Острог, 15–19 травня 2023 року).

11.*Екзистенціал Дому в повісті Галини Пагутяк «Гірчичне зерно»* (Всеукраїнська наукова інтернет-конференція «Ословлення простору у світлі сучасних філологічних наук», Національний університет «Острозька академія», Острог, 17 березня 2023 року).

Публікації. Основний зміст результатів дисертаційного дослідження відображено в 5 наукових статтях, серед яких 1 опубліковано у виданні, індексованому в наукометричній базі даних «Scopus». Також за темою роботи оприлюднено 2 додаткові публікації.

Структура й обсяг роботи зумовлені метою й завданнями дослідження. Дисертація складається зі вступу, трьох розділів, списку використаної літератури (252 позиції). Загальний обсяг роботи – 246 сторінок. Обсяг основного тексту – 208 сторінок.

РОЗДІЛ 1. ПРОБЛЕМА БУТТЄВИСНОГО ВКОРІНЕННЯ ЛЮДИНИ: ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ ТА ХУДОЖНЯ ІНТЕРПРЕТАЦІЯ

1.1. Феномен «вкорінення» у світлі європейської філософської онтології

1.1.1. Витоки поняття та його актуалізація у XX ст.

Сучасний вимір філософської думки відзначається багатогранністю охопленої проблематики, широтою досліджуваних аспектів. Одним із перспективних напрямків галузі є поняття «вкорінення», яке, за визначенням О. Вісич, «осмислюють як екзистенційну, тілесну, емоційну й культурну форму буття, що визначає способи самоусвідомлення суб'єкта та структурування індивідуального й колективного досвіду» (Вісич, 2026, с. 31). Не зважаючи на абстрактність і узагальненість, концепція постає складним синтезом філософських, культурних та літературознавчих феноменів. Процес «вкорінення» тісно пов'язаний із формуванням особистісної та національної ідентичностей, сприйняття індивідом світу довкола і свого місця в ньому. Попри те, що в науковий дискурс поняття було введено на початку XX ст., проблема пошуку «безумовної основи, коренів існування індивідів і суспільства, культур і цивілізацій» (Цимбал, 2005, с. 15), зазначає дослідниця Т. Цимбал, завжди була імпліцитно притаманна людині. Вона виникає поруч із появою спільнот, зокрема об'єднаних спільною територією, уявлень про «своє»/«чуже», формуванням певної традиції, появою приватної власності, розвитком освіти тощо. Протягом історії погляд на вкорінення як на «первинний організаційний троп, що задовольняє потребу відчувати зв'язок із чимось поза собою» (*переклад мій*) (Wampole, 2016, с. 2) зазнавав різноманітних інтерпретацій, від прагматичних, суспільно-державних до релігійно-духовних, екзистенційних. Значну роль у його трактуванні відігравало поняття малої або великої батьківщини, коли індивід

відчуває потяг до конкретного, рідного йому, простору, бажання залишатися в ньому або повертатися до нього за нагоди.

Перші систематичні уявлення про вкорінення можна простежити в античній філософії, де мислителі намагалися досягнути сутність людського існування та визначити його ключові категорії. Давньогрецький філософ Емпедокл «коренями» буття називав чотири стихії: вогонь, землю, воду й повітря, які у своїй взаємодії творять нові форми матерії та явища природи. У розмислах Сократа центральне місце займає людина, його ідея самопізнання стає основоположною в питаннях пошуку морально-ціннісних орієнтирів у житті. Вкоріненість індивіда через його зв'язку із соціумом розглядав Платон, ставлячи за мету віднайти суть держави та принципи, що впливають на життєдайність суспільства. Усвідомлення того, що у кожного індивіда є своя система запитів, дозволило мислителю сформулювати висновки про спільноту як общину, що покликана їх вгамувати. «Там, де існує суспільство, існують і певні умови для задоволення потреб і для обміну з цією метою послугами» (Себайн, 1997, с. 74), наполягає американський політолог Дж. Себайн, зауважуючи провідну роль держави у Платона як сприятливого осередку вкорінення. У розмислах Аристотеля людина також постає як суспільно-політична істота. Філософ зарекомендував себе прихильником теорії про природне походження держави. Подібно до того, як існування біологічної особини пов'язане з інтересами її виду, так і буття людського індивіда визначене інтересами його роду і поліса. Аристотель вважав, що людина, яка опинилася у відмежованому стані, не є самодостатньою істотою. Самоствердитися у бутті здатні лише ті, хто йде за покликом своєї природи, тобто прагнучи до державного об'єднання. Основою вчення епікурейців є самоцінність життя індивіда. Засновник школи Епікур вважав, що вищою формою блаженства для людини є досягнення душевної рівноваги та задоволення своїх бажань, серед яких особливе значення мають саме духовні насолоди. Дослідниця М. Сінельнікова зауважує, що мета життя, за Епікуром, – «це саме життя у всіх його проявах, а пізнання і філософія – шлях до отримання найбільшого задоволення від нього» (Сінельнікова, 2018, с. 103).

Натомість стоїки пропагували ідею залежності буття індивіда від певного природного порядку, закону, який узгоджує всі речі. Для неоплатонізму основою існування видавалось божественне, виражене в уявленнях про Єдине, що є коренем усього сущого.

В епоху Середньовіччя під поняттям справжнього буття розуміли насамперед буття сакральне, вкорінення в якому можливе завдяки дотриманню суворого припису правил, сповідуванню релігійних цінностей, вихованню в собі духовності. Одним із основних теоретиків доби вважали Августина Аврелія, чий філософські погляди транслують ідею Бога як єдиного, абсолютного й досконалого універсуму. Всесвіт, згідно з вченням Августина, як стверджує науковець Т. Руденко, існує у двох різновидах – «ідеальний у богові і реальний у світі і просторі» (Руденко, 2019, с. 149), а праведне життя – це шлях до досягнення царства небесного. Тома Аквінський, осмислюючи людську сутність, вказує на природне прагнення індивіда до повноти утвердження в дійсності. Зasadничою ознакою духовної істоти для мислителя, наголошує Т. Добко, «є її інтенційна відкритість на тотальність буття, яка в першу чергу проявляється в здатності людини до пізнання» (Добко, 2011, с. 85). Водночас Т. Аквінський наголошує, що «земні» потреби другорядні, вищою ціллю має стати зв'язок із Богом.

Людина епохи Ренесансу виходить за рамки релігійних догм і активно розглядає своє існування через призму власних цінностей та світогляду, що відкриває нові виміри для розуміння концепції вкорінення. М. Кузанський значну частину своїх праць присвячує роздумам про гармонію між індивідом і Всесвітом. Зокрема, філософ висунув теорію «про нескінченність усесвіту та нескінченність людини як мікрокосмосу, які є органічним поєднанням так званих максимуму та мінімуму» (Муляр & Мельничук, 2022, с. 140). Зв'язок особистості з довкіллям став предметом розгляду італійського філософа М. Фічіно. Взаємодія людини із ґрунтом захоплювала мислителя, у архаїчних звичаях поклоніння дарам Землі він вбачав магію, що виникала із первісних бажань колишніх землеробів опікуватися спільним майном. Нові підходи до розуміння

буття закликали шукати Ф. Рабле, а також Дж. Бруно, який вірив у безмежність Всесвіту, вважаючи його живим організмом.

Надалі нідерландський філософ Б. Спіноза розглядав дійсність людини через її стосунки з природою, Богом вічністю і собою. Суттєву роль для нього відіграє поняття свободи, суть якої полягає в розумінні законів природи і підпорядкування їм. Водночас мислитель вважав, що людина лише відносно вільна. За Спінозою, наголошують вчені В. Орлова, С. Тодорова, свобода є «усвідомленою необхідністю», він розумів її у значення «панування розуму над почуттями, як пізнання необхідності, узгодженості розуму (свідомості) з необхідністю» (Орлова & Тодорова, 2022, с. 76). У працях Ж.-Ж. Руссо тема свободи як нового способу існування у світі розглянута насамперед із політичного погляду. Його цікавили взаємовідносини людини й держави. Згідно з філософією Руссо, придушення волі індивіда, зведення його до функції породжує відчуття відчуження, що пізніше, критикуючи тоталітарні системи, зауважить С. Вейль. Звідси виникає прірва між особистістю, соціальними інститутами та державою, що неминуче призводить до розриву з ґрунтом, знекорінення. Німецький класик І. Кант у роздумах про сутність людини визначав її як таку, що досягається у свободі й через свободу. Внутрішня воля, підпорядкування собі власної природи, на думку філософа, відрізняє особистість від тварини, інакше вона «завжди була би рабом цієї природи... Саме на свободі людини тримається моральність» (Розова & Чорна, 2013, с. 688).

Сприйняття й опанування індивідом дійсності та вибудову зав'язків із нею на основі власного «Я» осмислював Й. Фіхте. Для філософа основою всього, що існує, є розум, наділений здатністю формувати реальність. Буття людини, за Фіхте, визначається її призначенням: «Людина повинна бути тим, чим вона є, оскільки вона хоче цим бути і повинна хотіти цим бути» (Цимбал, 2005, с. 30). Розум як вихідне начало став об'єктом розмислів Г. Гегеля, котрий міркував про духовний розвиток індивіда у зв'язку із загальним інтелектуальним прогресом людства. В уявленні мислителя він проявляється в різних формах, таких як сім'я, цивілізація, держава, історія й культура, що є важливими структурними

елементами для вкорінення. На тісному зв'язку особистості з середовищем, у якому вона перебуває наголошував також Л. Феєрбах. Філософ розмірковував над матеріальною природою людини та важливістю пізнання себе через природу і свою роль в ній. Частково ідеї Феєрбаха розвинув К. Маркс, зауважуючи, що сенс життя індивіда полягає в тому, що він здатний сам визначити його своєю практичною діяльністю. Але водночас наголошував: «Люди роблять самі власну історію», але вони роблять її не свавільно, – не в обставинах, самими вибраних, але в безпосередньо знайдених, традиційних даних» (Маркс, 2009). Будучи здавна часткою масиву – від сім'ї, роду, племені до нації і народу – людина мусила зважати на свою приналежність до того чи того культурного середовища. Це впливало на формування її ідентичності, визначення моральних і етичних норм, а також на вироблення ціннісних орієнтирів, які стали основою для особистісного вкорінення.

Отже, поняття вкорінення у сучасному значенні не було відоме мислителям минулого, але уявлення про глибинні зв'язки індивіда зі світом завжди мали місце. Кожен етап розвитку культури відзначається своїми тенденціями осмислення екзистенціалів буття: від первісних поглядів на дім і общину до індивідуальних прагнень і свободи волі, що свідчить про постійний пошук людством глибинних основ свого існування.

1.1.2. Вкорінення як буттєвісна потреба людини у світогляді екзистенціалістів

На початку XX ст. світ зіткнувся із процесами, що суттєво вплинули на життя та свідомість суспільства. Епоха технологій, стрімкого розвитку промисловості, наукових відкриттів водночас супроводжувалася дестабілізацією в інших сферах: геополітичні зміни, розпади імперій породили нові виклики та проблеми. Людина того часу відчувала відсутність стабільності, справедливості, опори, впевненості у майбутньому. Глобальним конфліктом, який актуалізував запит на проблему вкорінення, стала Перша світова війна, зокрема тому, що

суспільство не було готовим до такого масштабу подій. Політолог П. Аснер зауважує: «... ще напередодні 1914 року існувала думка, що війни більше не може бути, вона була б незрозумілою у світі, де території вже не є головним чинником багатства» (Аснер, 1999, с. 229). Друга світова війна остаточно закріпить отриманий травматичний досвід. Відчуття тотальної безпорадності, втрати ґрунту змусить філософів заново поставити питання, ким є людина, яка ціль її життя, як подолати страх перед завтрашнім днем і розчарування в системі цінностей тощо.

Важливу роль у філософському переосмисленні буття індивіда починає відігравати художня література. Значна кількість ідей видатних мислителів доби набувають широкого розповсюдження у художньому світі впливових письменників. Твори Дж. Джойса, А. Камю, Ф. Кафки, М. Пруста, Ж.-П. Сартра, Ф. Фіцджеральда та інших авторів відображали складні тогочасні реалії, пошуки місця людини в хиткому часопросторі. На перший план виходять теми нестабільності сучасної епохи, постійного пошуку сенсу життя, теми самоідентифікації, відповідальності перед самим собою. Літературні герої стикаються із абсурдністю світу та власною безпомічністю у спробах віднайти опору в межах нової реальності. Саме в кризовий період ХХ ст. найбільше актуалізується проблема вкорінення як способу утвердитися в дійсності. Значний внесок у розвиток концепції внесли представники філософії екзистенціалізму, які вважали, що деструктивний перехідний час розкриває найбільші страхи людини включно із скінченністю буття.

Існування особистості у вимірі граничних ситуацій осмислював німецький філософ К. Ясперс. Мислитель був переконаний, що життя індивіда завжди окреслено певними визначеними кордонами, які він час від часу прагне або змушений порушити. У розумінні філософа, як пояснює дослідниця М. Завійська, «межові ситуації є найбільш фундаментальними, засадничими, такими, що, з одного боку, визначають наше буття, а з іншого – непідвладні нам: ми не можемо їх змінити» (Завійська, 2011, с. 39). Усвідомлення Ясперсом значимості зовнішніх обставин для буття особистості змушує філософа

замислитися над питанням, «в яких умовах сьогодні знаходиться людина». Розмірковуючи про кризову ситуацію повоєнного часу, філософ виділяє три основних загрози для майбутнього людства: технології, політика та позбавлення історичної пам'яті. Втрату останньої Ясперс вважає однією із найбільших небезпек, оскільки проблема забуття руйнує глибинні зв'язки індивіда з його минулим, що є фундаментом для вкорінення в сучасному світі. Значущу роль оточення для людини відзначав також іспанський філософ Х. Ортега-і-Гасет. У книзі «Бунт мас» мислитель висловлює тезу: «Обставини та рішення – це два основні первні, з яких складається життя» (Ортега-і-Гасет, 1965, с. 41). Згідно з теорією Ортеги-і-Гасета, справжнє дослідження людської сутності неможливе без врахування умов, у яких вона формується, оскільки саме в навколишньому світі особистість знаходить підґрунтя свого існування. Сюди належать локальний простір, історичні обставини, політична та економічні ситуації, вкорінення в певну традицію і культуру тощо. Дослідники О. Задубрівська та Я. Козьмук наголошують, що концепт буття в Ортеги-і-Гасета «не є абстрактним продуктом мислення, абстрактним буттям абстрактного суб'єкта. Він «радикалізує» їх у конкретне буття і конкретного суб'єкта, позбавляє їх поза-історичного, асоціального статусу» (Задубрівська О., Козьмук, 2014, с. 192). Зокрема філософія мислителя орієнтована насамперед на свідомість іспанців, своїх співвітчизників.

Про Батьківщину як осередок вкоріненості йдеться у великій кількості праць видатного німецького феноменолога та онтолога М. Гайдеггера. У них філософ говорить про себе як про людину, яка по-справжньому відчуває себе затишно й надійно лише серед ландшафту свого дитинства. В одному із своїх есе «Чому ми залишаємося в провінції» Гайдеггер пише: «вся моя робота підтримується і керується світом цих гір і їхніх людей» (*переклад мій*) (Heidegger, 1934). Науковець А. Дахній пояснює, що «в контексті мислення Гайдеггера йдеться, по-перше, про вкоріненість у конкретному локусі, у конкретній точці простору, куди дійсно вас щось вабить і де вам, скажімо, прекрасно працюється, а по-друге, це, звичайно, вкоріненість у певній традиції: передовсім – мовній та

культурній» (К. Зборовська & Дахній, 2020, с. 82). Національне походження для філософа є важливим аспектом його особистості, про що він неодноразово згадує. Навіть більше, Гайдеггеру важливо наголосити не лише на своїй німецькій ідентичності, а й на приналежності до конкретної етнічної групи. Філософ пишався своїм провінційним походженням і відстоював право залишатися в рідному регіоні. Тобто, у розумінні мислителя, вкоріненість проявляється насамперед у міцному «стоянні на ґрунті», осілості. Саме Гайдеггер, зазначає А. Дахній, «продовжував гегелівську лінію щодо онтологізації поняття *die Heimat* (Батьківщина) – бачачи в ній не лише місце, звідки щось походить, але і як місце покликання, розкриття власної суті» (Дахній, 2019). Філософ був переконаний, що конкретний простір перебування, рідне середовище мають вплив на спосіб мислення та філософствування, оскільки вони створюють контекст, в якому формуються наші уявлення, цінності й переконання.

Ж.-П. Сартр натомість надавав обставинам вторинного значення, філософ розглядав концепцію людини як особистості, що саме себе формує у полі власних рішень. Однією з основоположних ідей його філософії є ідея абсолютної свободи індивіда у своїх вчинках та відповідальності за них. Саме Сартр сформулював один із ключових постулатів екзистенціалізму – «існування передуює сутності», пояснюючи його таким чином: «...людина спочатку існує, зустрічається, з'являється у світі, і лише потім визначається» (Сартр, 2022, с. 51). Оскільки індивід за народження не має права вибору щодо місця й обставин своєї появи, то в нього нема підстав відчувати зв'язок із ними. Однак, вважає дослідниця Л. Сафонік, Сартр вказав, «що людина визначає себе своїм проектом. Він наголошує, що вкорінитися у бутті людина може лише через постійне творення себе через працю і діяльну практику, що становить нашу власну структуру» (Сафонік, 2012, с. 47). Відмінний погляд висловлював християнський філософ-екзистенціаліст Г. Марсель, який припускав, що у більшості життєвих ситуацій особистість не може повною мірою проявляти свободу волі. Свобода, у його розумінні, «це безоплатний дарунок, який потрібно заслужити. Для

досягнення справжньої свободи людина повинна пройти крізь моральне відновлення, крізь водохрещення християнською мораллю» (Власевич, 2011, с. 91). Сучасний світ, на думку Марселя, є знедуховленим, нечутливим, матеріалістичним, спокуса людини речовими цінностями, прагнення до наживи призводять до внутрішнього дисбалансу. Віднайти єдність із собою, що є одним із ключових аспектів укорінення, можливо лише за умови повернення до Бога. Натомість у філософській концепції А. Камю важливе місце посідають зв'язки з «Іншим», зокрема об'єднання із собі подібними в контексті спільної боротьби. На думку мислителя, саме в колективному протесті особистість реалізує себе: «У бунті людина завжди переступає свої межі, долучаючись до іншого, і з цього погляду людська солідарність – метафізична» (Камю, 1999, с. 192). В ученні Камю приналежність до спільноти як надіндивідуального цілого дозволяє подолати екзистенційну самотність та відчуття закиненості завдяки співпраці та взаємодії між її членами.

У такий спосіб на початку ХХ ст. вкоріненість ставала засобом для збереження стабільності в кризових умовах змінного та непередбачуваного світу. Причетність та заглибленість у певну культуру, традицію, історію, спадщину, середовище тощо дозволяли віднайти опору та нові сенси свого існування. Для Гайдеггера вкорінення пов'язане із поняттям батьківщини як осередку, що формує ідентичність. Сартр підкреслює роль свободи вибору та відповідальності людини за власні дії. Марсель, у свою чергу, вбачає зміст вкоріненості в зворотному поверненні до духовних цінностей. Камю зауважує важливість суспільних взаємовідносин. Тобто вкорінення часто постає як індивідуальний механізм, який допомагає особистості відчутти себе частиною чогось більшого, ніж вона сама, роблячи її більш стійкою перед життєвими випробуваннями та сприяючи утвердженню самості. Водночас поруч із поняттям «вкорінення» починає формуватися протилежне йому поняття «знекорінення». Це процес, що означає втрату або відсутність міцних, глибоких зв'язків із конкретними культурними, соціальними чи історичними контекстами, коли людина не має чіткого почуття приналежності, відчуває себе втраченою,

відокремленою від суспільства. До знекорінення може призвести ряд різних чинників, таких як глобалізація, технологічний розвиток, соціальні зміни, масова міграція тощо. Насамперед воно визначається відсутністю сталого підґрунтя для формування ідентичності, відчуттям втрати власної значимості у світі.

За Ясперсом, проблема безґрунтянства є однією із ключових причин занепаду людства. Філософ порушує тему знекорінення в контексті забуття індивідом свого минулого. Історичний досвід, в його розумінні, є фундаментом для теперішнього і майбутнього. Ясперс критикує людську бездіяльність, відстороненість від реальності, вважаючи, що саме «у комунікації суб'єкта буття зі світом, з іншими людьми, історією остаточно вирішується питання екзистенціального існування» (Цимбал, 2005, с. 58). Подібні ідеї близькі також Ортезі-і-Гасету, який, розмірковуючи про кризу в Західній Європі на початку XX ст., робить висновок, що передумовами краху є втрата суспільством культури попередніх поколінь, її знецінення. Мислитель окреслює образ людини маси, пересічної особистості, яка не здатна до критичного мислення, певна власної значущості. Тому в неї не виникає бажання до пізнання чи вдосконалення, що загрожує занепадом культури, оскільки інтерес до неї втрачає та частина суспільства, яка становить його основу. Такий представник маси і є знекоріненою людиною, що через власну примітивність не здатна визначитися із системою цінностей. Мартін Гайдеггер також вважав, що життя особи, яка становить лише одиницю натовпу, супроводжується безвідповідальністю, страхом, втратою автономності. Філософ з пересторогою ставився до процесів глобалізації, висловлюючи стурбованість прийдешньою технологічною гегемонією, яка породжувала в суспільстві нігілістичні настрої, призводила до знеособлення. Людина, що відкинула свою ідентичність, не здатна до вкорінення. Така втрата, зазначає дослідниця Т. Власевич, є одним із проявів закиненості, що «передбачає фактичність людської присутності, якій невідомо звідки вона прийшла і куди йде» (Власевич, 2011, с. 90). На думку Гайдеггера, найважливішою метою індивіда має стати розуміння факту своєї «закиненості в світ», який є хаотичним і беззмістовним без внеску самої людини. Адже лише

свідома особистість здатна надати смисли своєму буттю, опираючись на ґрунт батьківщини та власну духовну активність.

Отже, філософія початку ХХ ст. осмислює поняття вкорінення як динамічний процес, що полягає у постійній взаємодії індивіда із зовнішнім світом та персональною системою ідеалів. Потреба виникає із бажання знайти стабільність та підтримку для власного існування шляхом зв'язку з певним контекстом – будь це географічний регіон, соціокультурний простір або сукупність цінностей тощо. Вкорінення також може слугувати засобом самовираження та самореалізації, оскільки воно відображає унікальний шлях та стиль життя кожної окремої особистості. Більш детально проблему осмислила французька філософка С. Вейль, розглядаючи її як фундамент для побудови гармонійного та етичного світу, де кожна людина має право на власне місце.

1.1.3. Тракткування філософської категорії «вкорінення» у працях С. Вейль

С. Вейль вперше ввела поняття «вкорінення» у філософський дискурс. У своїх працях вона окреслила основні аспекти проблеми та надала концепції сучасного значення. Філософка звертається насамперед до людських потреб та інтересів, які становлять основу буття індивіда й на яких ґрунтуються його права та обов'язки. Розглядаючи життя суспільства в координатах об'єктивного й суб'єктивного, індивідуального та історичного, екзистенційного та побутового, Вейль формує уявлення про вкорінення як основу успішного існування. Хоча трактування концепції мислителькою здійснювалося насамперед в соціально-політичному дискурсі, вплив її ідей поширився і на філософію буттєвісно-онтологічного спрямування.

С. Вейль (1909–1943) – видатна французька філософка, політична активістка, членкиня Руху Опору в часи Другої світової війни. Вона народилася у єврейській інтелігентній родині й зростала в атмосфері академічного оточення. Вивчала філософію у Вищій нормальній школі, надалі викладала її. Сфера її

зацікавлень охоплює широкий спектр тем, серед яких політика, релігія, етика. Також особливе місце в її філософії займала релігія, погляди на яку у Вейль мали універсальний характер. Крім християнства, її цікавили давньогрецький містицизм, індуїзм, будизм. Містку характеристику Вейль надав відомий письменник Т. Еліот, називаючи філософку «щонайвищою мірою француженкою, єврейкою та християнкою» (Еліот, 1997, с. 254). Він також відзначав її глибоку відданість своїй батьківщині: «Вона була патріотом, що охоче повернувся б у Францію, аби постраждати й померти там за своїх співвітчизників» (Еліот, 1997, с. 254). Її твори позначені високим рівнем духовності, гостротою думки, критичністю мислення і відображають роздуми авторки про призначення людини, її стосунки із спільнотою та державою, здатність протистояти несправедливості і трагічним викликам епохи.

Філософське бачення Вейль формувалося серед гущі подій 30-40-х рр. XX ст. і виходило з реальної ситуації цього часу. Друга світова війна, крах гуманізму, зростання насильства, зміцнення тоталітарних устроїв, нацизм, геноцид євреїв та масові еміграції докорінно змінили світогляд мислительки. На формування її філософських поглядів також вплинули власний активний досвід участі в різноманітних організаціях, вольовий характер та глибоке переосмислення моралі й прав людини, що знайшло відображення у працях про свободу, справедливість та індивідуальну відповідальність. Однією із найвідоміших і концептуально цілісних робіт філософки стала праця «Укорінення», написана в останній рік її життя, в період роботи у штабі французьких збройних сил у Лондоні, куди Вейль була змушена емігрувати. У ній авторка мала за мету висвітлити погляди щодо повоєнного розвитку Франції, проте великий обсяг актуальної проблематики став стимулом розширити спектр роздумів і осмислити подальший курс існування людства загалом.

У творі, що складається із трьох частин («Потреби душі», «Позбавлення коріння» та «Укорінення»), С. Вейль формулює систему найважливіших, на її думку, потреб людини. Серед них необхідні для функціонування тіла – голод, спрага, втома, а також важливі запити душі, яких авторка нараховує

чотирнадцять: порядок, свобода, послух, відповідальність, рівність, ієрархія, честь, покарання, свобода думки, безпека, ризик, приватна власність, колективна власність, правда. Первинною серед них, такою, що є підґрунтям для інших, Вейль вважає вкорінення. Філософка називає його найважливішою і найменш визнаною потребою людської душі, яка найважче піддається визначенню. Вона наголошує, що людина має коріння «через реальну, активну та природну участь в існуванні спільноти, яка зберігає живими деякі скарби минулого й деякі передчуття майбутнього. Ця участь природна – тобто вона викликана автоматично місцем, народженням, професією, оточенням» (Вейль, 1998, с. 36). На її думку, кожен індивід потребує багатьох коренів, що зауважує дослідниця Т. Власевич, зазначаючи, що у світогляді Вейль людина – «це ролі, які вона виконує, а також її різноманітні ідентичності – територіальна, родинна, етнічна, релігійна тощо» (Власевич, 2011, с. 890). Саме сукупність цих чинників робить життя особистості наповненим і концептуально цілісним.

Наріжним каменем у філософії вкорінення С. Вейль стає поняття «Батьківщина». Живучи в умовах, коли кордони країн стиралися, а історія переписувалася, будучи вимушеною покинути дім, мислителька ставить запитання, чим є суспільство, нація, держава і яку роль ці категорії займають у сучасному житті індивіда. З погляду філософки, необхідність роздумів про «Батьківщину» – неunikна: «Не знову подумати – а подумати вперше, бо, якщо не помиляюсь, про нього ніколи не думали. Чи не є це дивним для поняття, яке відіграло й продовжує відігравати таку важливу роль?» (Вейль, 1998, с. 87). Вейль вважає, що подібно до істот, життя яких уможлиблюється лише в певному ґрунті, людина також потребує національного середовища, в якому стає можливим функціонування певних способів її мислення і діяльності, що передаються із покоління в покоління. Авторка праці «Укорінення» вважає націю або державу, як її територіальний виразник, утворенням вищої міри існування. На відміну від решти суспільних організацій, які не є сталими, лише нація здатна забезпечити неперервний контакт між минулим і майбутнім. Цінність людських спільнот для Вейль оприявлюється у факті їхньої

унікальності та незамінності. Призначення таких об'єднань, яким немає еквівалентів у світі, – слугувати поживою для людських душ, що стає можливим через змогу суспільства існувати понад часом. Оскільки своєю тяглістю спільнота здатна проникати як в минуле, так і в майбутнє, вона стає унікальним середовищем «збереження духовних скарбів, які накопичені померлими, унікальний орган, за допомогою якого померлі можуть спілкуватися з тими, хто живе» (Вейль, 1998, с. 7). У цьому її перевага над родинними зв'язками, які, на думку Вейль, пов'язані лише найближчими поколіннями, тоді коли нація охоплює весь зріз свого існування.

У межах держави філософка виділяє низку сфер, які безпосередньо впливають на здатність людини вкорінюватися у національному ґрунті. Серед найважливіших сфер називає роботу, приватну власність, освіту та культуру, акцентуючи на їхніх позитивних і негативних аспектах в контексті утвердження індивіда в бутті. Зокрема основою існування для Вейль є щира праця, що виникає із серця, відображаючи прагнення та вміння людини. Цивілізація, побудована на засадах духовної діяльності, стверджує філософка, «була б найвищим ступенем укорінення людини у світі, а отже, цілковито протилежною до того становища, в якому ми перебуваємо й котре полягає в майже повній втраті коріння» (Вейль, 1998, с. 84). Несправедлива система праці, згідно з Вейль, призводить до перетворення індивіда в механізм, функцію, коли буття особистості визначається його цінністю як робочого матеріалу. Невідповідні умови викликають відчуття психологічного відчуження робітників, втрати людської гідності, розмитого уявлення про ідентичність. До грошей С. Вейль також ставиться із пересторогою. За її переконанням, фокус на заробітку як єдиній меті роботи, загрожує знекоріненням особистості, оскільки бажання наживи заміщує більш шляхетні внутрішні інтенції. Натомість прагнення індивіда до володіння приватною власністю вона вважає виправданим і необхідним, пояснюючи його тим, що «душа є ізольованою, розгубленою, якщо її не оточують предмети, які є для неї ніби продовженням її тіла» (Вейль, 1998, с. 30). У філософії права ставлення людини до речі розглядають як засіб її самовизначення та

самореалізації. Так Г. Гегель зауважує, що «з точки зору свободи власність як її перше буття – це суттєва мета для себе» (Гегель, 2000, с. 58). Індивід, у користуванні якого є певне майно, має більший потенціал до вкорінення, оскільки володіння передбачає не лише широкий вимір прав щодо чогось, але й викликає відчуття обов'язку, відповідальності. На думку Вейль, держава зобов'язана забезпечити своїх громадян можливістю мати приватну власність, адже це дозволяє сформувати людині систему прив'язаностей, що дарують їй відчуття визначеності й забезпеченості свого буття.

Важливою функцією освіти й культури у вкоріненні, за Вейль, є їхня здатність впливати на процес самопізнання особистості, сприяти розвитку етнічної та національної ідентичностей. Знання, пояснює Т. Цимбал, стають для мислительки засобом «інтелектуально-духовного зв'язку поколінь при творенні певної форми організації соціально-історичного досвіду людей» (Цимбал, 2005, с. 133). Особливу увагу Вейль звертає на літературу, «оскільки її об'єктом завжди є доля людини. А народ має прямий та реальний досвід цієї долі» (Вейль, 1998, с. 60). Літературну творчість філософка розглядає насамперед як засіб розпізнавання істини. Французька дослідниця Е. Дж. Дерінг зазначає: «Вейль завжди читала літературу з метою захоплюватися її красою, джерелом якої є добро і правда, чесноти до яких, як їй відомо, кожна людина має доступ» (*переклад мій*) (Doering, 2023, с. 32). Література, у трактуванні мислительки, стає путівником для молодших поколінь, важливим і достовірним засобом передачі досвіду. Адже культура, в основі якої не лежить зв'язок із традицією, є знекоріненою і позбавляє вкорінення свого читача, що призводить до трагічних наслідків. Вейль переймається роллю культури й освіти у сучасному їй світі. Вона вбачає загрозу втрати коріння внаслідок віддалення від рідної культури. Занепад національних традицій освіти, вважає філософка, розпочався за часів ренесансу, коли увага до грецьких традицій зумовила ігнорування питомих джерел, зв'язок з якими не відновися. Внаслідок цього «сформувалася культура, що розвинулась у досить вузькому колі, відділеному від світу, в атмосфері усамітненості» (Вейль, 1998, с. 38). Так виникає інтелектуальний розрив між

інтелігенцією і масами. За цих умов освіта починає працювати як засіб нав'язування людині штучної культури, зазначає дослідниця О. Зубко, бо потяг до неї «йде не від серця, не є наслідком духовних прагнень, а подається фактично у якості “соціального престижу”» (Зубко, 2023, с. 91). Тобто цінність знань індивіда починає вимірюватися ступенем його обізнаності у галузях іноземної спадщини, що може бути загрозою для розвитку національних традицій. Знекоріненість культури, за Вейль, є однією із найбільших втрат людства. У результаті цього процесу утверджується розрив зв'язків між усіма сферами людського буття, через що кожне окреме явище набуває хибної самодостатності.

Американська дослідниця К. Вамполе звертала увагу на острах С. Вейль перед знекоріненням, пояснюючи його універсальною боязню невідомого: «Я стверджую, що найбільшим страхом Вейль були не війна, нацизм, урбанізація, індустріалізація чи колективний відхід від Бога; її найбільшим страхом була абстракція. У баченні Вейль, бути викоріненим означало жити у світі, який дедалі більше керується абстрактними принципами» (*переклад мій*) (Wampole, 2016, с. 111). Недарма точкою відліку у міркуваннях філософки над концепцією вкорінення стали катастрофічні події у Європі початку XX ст. Війни та супутні їм процеси Вейль вважала найбільш показовими механізмами впливу на людство. Мислителька зауважує, що повноцінно досягнути значення потреби вкорінення індивід спроможний лише в момент загрози її зникнення. Зокрема такі почуття породжує страх втрати вітчизни як осередку набуття коренів. Говорячи про охоплену війною Францію, Вейль зазначає, що можна любити свою країну «за славу, що, здається, забезпечує їй тривале існування у часі та просторі. Або можна любити її як річ, яку можна знищити, оскільки це річ земна, і тим вища її цінність» (Вейль, 1998, с. 137). Така динаміка духовних поривань пробуджує у людині усвідомлення своєї приналежності до вищого цілого. Розуміння того, що руйнація батьківщини рівнозначна знищенню колективної пам'яті всіх її поколінь, глибоко проникає у свідомість індивіда. Передчуття екзистенційної втрати зв'язку з предками та майбутніми нащадками актуалізує

також почуття обов'язку перед батьківщиною, оскільки знекорінення стає символом загибелі національної ідентичності.

Серед руйнівних наслідків війни С. Вейль називає загарбницькі завоювання та подальшу асиміляцію. Відчуття спустошення, яке виникає внаслідок катастрофи, зауважує Ю. Ємець-Доброносова, можна пояснити тим, що «кожен удар по домівці, ширше – по місту/ландшафту, що їх переживаєш як дім, завдає, окрім матеріальних руйнувань, ушкоджень, котрі ставлять під сумнів віру в те, що укорінення взагалі має сенс» (Ємець-Доброносова, 2022). Ключова загроза окупації полягає не стільки у фізичних чи матеріальних втратах, скільки в нищенні історії та колективної пам'яті. Ця деструкція руйнує сприйняття людиною часових меж, що дозволяє загарбнику закріпити свої позиції, оскільки, зазначає Г. Кінселла, минуле забезпечує існування народу, «змушує рахуватися з ним і вкорінюватися в почутті тяглості, що є фундаментальним для здатності уявляти себе як частину спільноти і як когось, хто має майбутнє» (*переклад мій*) (Kinsella, 2021, с. 82–83). Ті ж, у кого було відібрано культуру, національну спадщину, змушені або залишитися без неї взагалі, або опановувати нав'язану поневолювачами. С. Вейль переконана, що завойовник майже завжди залишається чужинцем на новій території. Не маючи змоги або бажання інтегруватися в підкорене середовище, він спрямовує свою діяльність на позбавлення коренів інших. Саме тому завоювання, в розумінні мислительки, це зло, а знекорінення – смертельна хвороба для поневолених народів.

Втрата минулого, зазначає Вейль, є великою людською трагедією, «Саме цієї втрати й намагаються уникнути народи, коли відчайдушно чинять опір завоюванням» (Вейль, 1998, с. 103). Повертаючись до історії й оцінюючи колоніальну політику Європи, мислителька наголошує, що основна мета сьогодення зупинити процес знекорінення, породжений війнами. Варто утриматися від покарань переможеного ворога, даючи йому можливість знову набутися коріння, інакше це загрожуватиме новими безумствами. На думку філософки, подальша доля індивідів, що втратили власну культуру, передбачає два шляхи розвитку подій. Згідно із першим, істоти, які позбавлені коріння,

впадають у стан інерції, що подібний до смерті. Адже «втративши здатність вкорінюватися, людина знає, що вона втратила, хоч і продовжує існувати» (Ємець-Доброносова, 2022). Згідно з другим, такі особи спрямовують свою діяльність на позбавлення коренів інших. «Укорінений – не викорінює» (Вейль, 1998, с. 40), – зазначає С. Вейль, критикуючи зокрема тоталітарні режими, які, здійснюють самозавоювання над народами, за які відповідальні і над якими мають владу. Тоді вони зазнають всіх жахів, яких можна зазнати внаслідок чужинської експансії.

У роздумах С. Вейль підкреслено глобальне значення потреби вкорінення. Відчуття стійких зв'язків із певними аспектами буття дозволяє індивіду утвердитися у своєму існуванні, подолати страх відчуження та боязнь невизначеності. Натомість позбавлення коріння може загрожувати втратою орієнтирів не лише окремій особистості, але й усьому світовому співтовариству, сприяючи конфліктам та розколам. Взаємоповага до історії, традицій, культури повинна стати основою для побудови гармонійних стосунків між народами.

1.2. Українські національні традиції у формуванні ідеї вкорінення та їхня актуальність у сучасній літературі

Поняття «вкорінення» в Україні тривалий час не мало чіткого осмислення в наукових та філософських працях, проте як явище воно було іманентно притаманне світогляду наших предків, зокрема у їхніх роздумах про людину, народ, державу, віру тощо. Від початків зародження писемності національна література тим чи тим чином висвітлювала проблему ідентичності, моралі, духовності, зв'язку із землею та відповідальності за неї тощо. Ці аспекти є підґрунтям явища вкорінення та засвідчують потужне відчуття приналежності наших пращурів до ареалу їхнього проживання. З історичним розвитком, зміною політично-соціальних ситуацій та культурних контекстів, виникали різноманітні виклики, які впливали на уявлення про систему коренів буття. У спадщині Київської Русі спостерігаємо акценти на духовних аспектах буття індивіда та

його стремління до пізнання, освіти. Серед перекладних творів популярними були ті, що трактували основні засади християнства і моралі, як «Остромирове Євангеліє», «Ізборник Святослава», житія святих, «Шестодневи», «Фізіологи» тощо. Оригінальна література нарощувала традиції перекладного письменства, проте водночас розширювала спектр думок щодо власної державності. Наприклад, у «Повісті минулих літ» Нестор Літописець торкається питань походження Руської землі, досліджує історію давніх слов'ян і намагається окреслити місце русичів серед них: «[Усі племена] мали ж свої обичаї, і закони предків своїх, і заповіти, кожне – свій норов» (Літопис руський, 1113/1989, с. 8). У «Слові про закон і благодать» Іларіон також, окрім релігійної проблематики, подає історіософські розмисли про державу, відстоює її самостійність. Дослідниця О. Гомотюк зауважує, що «Слово» засвідчувало «не лише форматування історичних, правових традицій української науки, але й розпочинало глибокі філософські роздуми над законом, благодатю, совістю, свободою вибору, національною ідеєю» (Гомотюк, 2021, с. 58). Володимир Мономах у «Повчанні дітям» трактує важливі норми буття тогочасної людини, міркує над тим, яким має бути ставлення нащадків до ключових аспектів свого існування, серед яких політична мудрість, доброчесність, віра, родинні зв'язки та культурна спадщина тощо. Подібні теми частково розкриті і в «Слові о полку Ігоревім» та інших знакових для доби творах.

Тексти авторів наступних епох продовжували утверджувати тип світогляду, де у співвідношенні зовнішнє/внутрішнє зверталася увага саме на душевні інтенції людини. Основні догми такого світосприйняття вперше повноцінно висвітлено у працях Г. Сковороди. Філософські принципи кордоцентризму, сформульовані мислителем, лягли в основу менталітету українців та вплинули на характер потреби вкорінення на національних теренах. Ключовими коренями буття для Сковороди є три виміри людського існування, серед яких макрокосмос (природа), мікрокосмос (людина) та царина символів (Біблія). Взаємодіючи вони творять гармонійний і цілісний світ, утвердження в якому відбувається на засадах самопізнання. Серед провідних запитів індивіда

великого значення Сковорода надає поняттю «сродної праці». Філософ зазначає, що взятися за споріднену справу й бути з нею у згоді— це благодійство та послуга (Сковорода, 2011, с. 651), що суголосно з роздумами С. Вейль, яка вважала, що «цивілізація, заснована на духовності праці» (Вейль, 1998, с. 83) є формою справжньої величі, одним із найкращих шляхів до вкоріненості людини. Адже у такий спосіб індивід отримує задоволення не лише від наслідків своєї роботи, а й від самого процесу, що дозволяє подолати відчуття соціального відчуження.

Бачення Сковородою моделі досконалого суспільства, зазначає Т. Боева, полягало в пошуках «таких форм суспільного буття, за допомогою яких можна було б досягти більш справедливого суспільного устрою» (Боева, 2013, с. 175). Своєрідним політичним ідеалом для філософа стала «Горня Республіка», держава, заснована на ідеї свободи та братерства, де відсутня жадоба влади або матеріальних благ. Ймовірно, що проєкт такої держави мав би бути зреалізований на теренах України, яку сам філософ називає землею, де панує простота і царює дружба, що робить мале великим, дешеве дорогим, а просте приємним (Сковорода, 2011, с. 925). Пізніше образ позабуттєвісного утопічного краю, створеного під впливом ідей Сковороди, стане провідним мотивом у творчості Г. Пагутяк. «Горня Республіка» та «Притулок» подібні у своїй концепції безпечного середовища, вільного від конфліктів та розбрату, де центральними складовими буття стають духовність та самопізнання.

У подальшій історії України архетип ідилічного краю накладається на образ «своєї землі». Після знищення Запорозької Січі та ліквідації державності тогочасне суспільство відчувало втрату життєвого середовища, яким, за Вейль, є батьківщина: «...у кожного є певна частина душі, та певні способи мислення і діяльності, які переходять від одних до інших, і можуть жити тільки у національному середовищі й зникають, коли країна зруйнована» (Вейль, 1998, с. 125–126). Втрачений край набуває особливого значення у свідомості мешканців. Трансформуючись у своєрідну міфологічну та літературну утопію, його образ стає засобом у боротьбі проти болісного відчуття знекорінення. Одним із ключових надбань доби слушно вважають «Енеїду» І. Котляревського,

яка, на думку Т. Гундорової, «спрямувала характерні для 18 ст. ідеали просвітництва, прогресу і свободи в бік етнонаціональної самобутності» (Гундорова, 2011–2014, с. 9). Як поема про пошук втраченої Батьківщини, «Енеїда» стає не лише літературним твором, але й певним програмним текстом, який тією чи тією мірою відображає внутрішні інтенції народу. Філософ В. Єрмоленко вважає, що в історіософському погляді Котляревського на добу козаччини репрезентовано стрижневий аспект для розуміння української культури та історії, а саме: «Роздвоєння між осілою та кочовою ідентичністю, між пошуком коріння та знекоріненістю» (Єрмоленко, 2019, с. 108). Тривалий шлях троянців-козаків до нової землі, яка має стати осередком поновлення державності, символізує рух української нації в бутті – від викорінення до вкорінення. Саме своє наповнене сенсами, традиціями та національними ідеями середовище має стати запорукою спокійного теперішнього та успішного майбутнього.

У XIX ст. роль національної свідомості зростає, відбуваються значні зміни щодо світогляду та форм існування держав. Вперше рушієм історичних процесів є не привілейовані прошарки суспільства, аристократія, а народ. Розпочинається епоха національного самовизначення, коли провідною стає ідея приналежності до певної території і пов'язаних із нею атрибутів культури. Вчені характеризують добу як час «ботанізації» людської природи: «Дерева мають коріння, рослини мають коріння, і люди мають коріння: ось одна з основних звісток романтизму XIX століття, від Гердера до Шатобріана, від Міцкевича до Шевченка» (Єрмоленко, 2019, с. 105). У цих процесах провідна роль належить саме письменникам, чиї художні образи нація використовує як соціокультурну нарацію в часи панівних світоглядних зрушень. За визначенням О. Вісич, магістральним напрямом такої художньої рефлексії постає «витворення системи національних просторів», що постають як синтез «своєрідності природи і культурного ландшафту» (Вісич, 2023а, с. 257). В Україні новий період ознаменував вихід збірки М. Максимовича «Малоросійські пісні», у передмові до якої автор наголошував, що нарешті настав час, коли «пізнають справжню

ціну народності», коли в основу художніх творів письменники закладають мотиви, що зродились «на рідному ґрунті» (Максимович, 2017, с. 170). Вченого цікавили важливі для осягнення суті вкорінення питання національної ідентичності. Він написав низку творів, присвячених темі походження русів, Руської землі. Наслідком впроваджуваних Максимовичем тенденцій стало утвердження в тогочасному суспільному дискурсі нового ідейного бачення образу України як «простору української етнічної спільноти незалежно від адміністративних та конфесійних кордонів, а відповідно до ареалу поширення живої мови і народної пісні» (Хоменко, 2017, с. 133–134).

Для українського бездержавного суспільства періоду мало сенс саме осмислення історії народу, а не історії держави. Перед істориками виникала проблема збереження ідентичності в інших формах існування. Для М. Костомарова протистояння знекоріненню ставало можливим завдяки послуговуванню та розповсюдженню рідної мови. Він був ініціатором створення літератури для самоосвіти. Вважав її «душею народного життя», стверджував, зазначає М. Яценко, «чим багатша література, тим міцніший народ, тим більше запорук, що він краще захистить себе від тяжких обставин історичного життя, тим виразніше і ясніше він відчуватиме себе як неповторну даність» (Яценко, 1994, с. 43). Також, аналізуючи народну поезію, вчений доходить висновку про значний вплив середовища на формування менталітету нації. На його думку, провідну роль в світогляді українців займає зв'язок із природою. Звідси виникає схильність до забобонності, духовності, обрядовості, індивідуалізму, незалежності тощо. У розумінні Костомарова місце, якому етнос завдячує своїм походженням і характером, є тим ідеальним простором вкорінення, де індивід може розвиватися відповідно до своєї природної сутності.

Природне, віддалене від цивілізації середовище є ідилічним тереном існування для П. Куліша. Він називав хутір осередком національної самобутності й, подібно до Гайдеггера, не вважав провінційність ознакою чогось меншовартнісного, неповноцінного. Міркування Куліша ґрунтуються на деяких конкретних засадах вкорінення як потяг до традиції, тобто тисячолітньої

хліборобської культури українців, духовності, праці, волі, потреби творчості тощо. Архаїчні, на перший погляд, ідеї письменника безпосередньо інтегруються у загальнонаціональну візію «Хутора», зберігаючи свою актуальність навіть у контексті сучасної літератури. Варто зазначити, що відокремлений світ Урожа Г. Пагутяк органічно продовжує звичай трактувати міфологему села як сакрального топосу, через образ якого відкриваються етнічно та етично ціннісні первні. Обидва автори також протиставляють атмосферу сільського ландшафту міському середовищу, яке, на їхню думку, є руйнівним. У розумінні Куліша, така цивілізація, зазначає М. Максютя, «позбавляє людину усталених, традиційних життєвих “коренів”» (Максютя, 2019, с. 86). Спадщина письменника також бере витоки із народної творчості, фольклору, проте, як зауважує Ж. Янковська, «Кулішевим націоналізмом була природна реакція пригнічених національних почуттів, спосіб захисту незалежності своїх родових коренів, самотності своєї нації» (Янковська, 2007, с. 9). Адже водночас він апелював до здобутків світової культури, стверджував, що лише той народ, який досягне її надбання, матиме шанс сформуватися як нація. Глобальною метою Куліша було відшукати шляхи до розв'язання суперечностей між двома аспектами буття індивіда: людини «природної» і людини освіченої, між містом і хутором, між культурою елітарною та народною, між цивілізацією та природою.

На новий рівень репрезентації проблему вкорінення в українській культурі виводить Т. Шевченко. Письменник мав надзвичайно розвинуте відчуття приналежності до своєї землі, що і становило вагому частку його особистісної сутності. У листі до редактора «Народного чтения» Шевченко зазначав: «...історія мого життя складає частину історії моєї батьківщини» (*переклад мій*) (Шевченко, 2003, с. 195). Цей зв'язок став основою його творчості. Він з'являється зокрема під впливом зацікавленості поетом історією. Стремління до вкорінення, як зауважує С. Вейль, часто виникає із відчуття втраченого: «Думка про слабкість може розпалити любов, так, як і думка про силу. Співчуття до крихкості завжди пов'язане з любов'ю до справжньої краси, тому що ми гостро відчуваємо, що справді прекрасним речам треба забезпечити вічне існування»

(Вейль, 1998, с. 137). Для Шевченка воно полягало в почутті туги втрати героїчної доби козацтва, а, отже, державності. Також у формуванні системи прив'язаностей письменника зіграв роль його емігрантський досвід. Туга за батьківщиною, як наслідок онтологічної потреби відчувати зв'язок із чимось, викликає у поета прагнення до ідеалізації, міфологізації своєї землі. Шевченкова Україна є позавимірним і позачасовим простором, він мислить її насамперед як ідею, ціль та самоціль, таким чином відбувається, за А. Дахнієм, екзистенційне зближення «трагедії самотнього індивіда й трагедії самотньої нації» (Дахній, 2020). Завдяки творчому генію письменника, його візії батьківщини набувають суспільного значення. «В своїй хаті своя й правда, і сила, і воля» стає своєрідним програмовим девізом на шляху національного розвитку. А образ «садка вишневого коло хати» починає уособлювати утопічний топос свого дому для багатьох наступних поколінь українців. Зокрема його неодноразово переосмислює Г. Пагутяк. Отож Україна Шевченка певною мірою стає загальнонаціональною міфологемою.

На початку ХХ ст. потреба вкорінення набуває безпрецедентної актуальності. Філософія періоду, за визначенням дослідниці Ю. Ємець-Доброносової, «була одержима ідеєю екзистенційної бездомности і самотности людини» (Ю. Ємець-Доброносова, 2022). Така тенденція відображала загальний дух епохи, коли стрімкий технологічний розвиток, соціокультурні та політичні трансформації спричиняли відчуття втрати стійкості та впевненості щодо свого місця у світі. Особливо це стосувалося людей, які зіткнулися із проблемами, породженими еміграцією, війною та тоталітарною системою. Українську культуру не оминули загальноєвропейські запити, на які вона намагалась відповісти в контексті своїх національних особливостей. Поміж них особливо впливовими стали такі історичні чинники, як революції, боротьба за державність, її чергова втрата, існування в межах двох імперій, війни в різних таборах, індустріалізація, репресії, голодомор, еміграції тощо. Все це ставило під сумнів саму ідею вкорінення, і чи не основним осердям, в якому йшлося про її збереження та осмислення, стала література.

Великих зусиль для формування у тогочасного суспільства відчуття приналежності докладав І. Франко. Письменник власним прикладом демонстрував тип людини вкоріненої в усі аспекти буття своєї батьківщини. Ряд його праць у різних галузях, таких як література, філософія, історія та етнографія, відображають глибоке розуміння й усвідомлення важливості національних традицій, культури та мови. У «Одвертому листі до галицької української молодезі» письменник заявляв: «Ми повинні – всі без виїмка – поперед усього пізнати ту свою Україну, всю в її етнографічних межах, у її теперішнім культурнім стані познайомитися з її природними засобами та громадськими болячками... щоб ми розуміли всі прояви її життя, щоб почували себе справді, практично частиною його» (Франко, 2006, с. 580). Передчуваючи прийдешню кризу безґрунтянства, Франко вбачав свою місію у зміцненні зв'язків суспільства із рідною землею. Його поема «Мойсей», подібно до «Енеїди» Котляревського, зображує позавимірний рух народу від викорінення до вкорінення. Письменник усвідомлював, як зазначають М. Козловець та В. Федоренко, потребу «морально-політичного та психологічного визрівання народу до рівня свідомого державотворця із розумінням мети національної самостійності» (Козловець & Федоренко, 2014, с. 67). Тому в «Мойсеєві» Франкові важливо зобразити сам шлях до «землі обітованої», як метафору тривалого процесу становлення нації. Результатом такої «екзистенційної подорожі» має стати оновлене суспільство, позбавлене рабської свідомості, яке зможе побудувати свою державу.

Українська література періоду модерну відзначається підвищеною увагою до суспільних подій в контексті філософсько-психологічних принципів буття, їх оцінок окремою людиною. Пошуками трансцендентних орієнтирів пронизана творчість Лесі Українки. Герої її текстів часто індивідуалісти, сильні особистості, які цінують свободу, справедливість та готові за них боротися. Їхнє укорінення відбувається на засадах лицарського духу й спрямоване на такі аспекти існування як батьківщина, громада, довкілля, творчість тощо. В «Оргії» письменниця порушує проблему ролі митця та його пріоритетів. Авторка

висловлює думку, що мистецтво, яке у своєму підґрунті не містить зав'язків із чимось поза собою, є мертвим та безцільним. В образі Антея вбачаємо людину, схильну до твердих переконань, які стають основою його творчості. Він не здатний творити за межами своїх принципів, вважаючи таке мистецтво облудою. Його дружина Неріса, навпаки, уособлює вільний творчий дух, який має право на існування поза контекстам. Леся Українка не розв'язує дилему однозначно, залишаючи відкритим питання про те, чи може існувати індивідуальне вільне мистецтво, яке відмовляється від універсальних норм і здійснюється за межами моральних координат, чи ж воно веде до духовної відчуженості та занепаду. У «Боярині» та у певній мірі в «Лісовій пісні» письменниця ставить питання про можливість перекодування ідентичності, переходу до чужої, ворожої культури. Зміна звичного середовища існування в обох текстах супроводжується темою самозради, відходом від власної сутності. Спроба переінакшити себе, вкоренитися у середовищі інших, спричиняє тяжкі муки та призводять до втрати самобутності. У «Лісовій пісні» також порушені проблеми взаємодії людини і довкілля, що набували поступового загострення.

Розрив між цивілізацією і природою був ще одним із викликів доби. Небезпеки прийдешньої технологічної епохи швидко стали предметом осмислення багатьох світових мислителів, які прагнули віднайти нову формулу балансу людського існування. Для українців, які здавна пов'язували своє господарство та культуру із довкіллям, проблема набуває виняткової актуальності й сприймається на особистісному, болісному рівні. В українській літературі до вказаної теми неодноразово зверталася О. Кобилянська. У новелі «Битва» письменниця аналізує загрозу екологічної кризи внаслідок вирубки карпатських дерев. Водночас вона розглядає їхнє винищення як трагедію колонізованої країни, природа якої стає джерелом ресурсів для завойовника: «...так нищать чужі антихристи наші прекрасні ліси, що становлять маєток нашого краю...» (Кобилянська, 1923, с. 43). Інший аспект проблеми висвітлено у новелі М. Коцюбинського «Intermezzo», де письменник звертає увагу на втрату людиною природного спокою та гармонії під вульгарним тиском промислової

революції: «Се ти одягла землю в камінь й залізо, се ти через вікна будинків – тисячі чорних ротів – вічно дихаєш смородом. Ти бичуєш святу тишу землі скреготом фабрик, громом коліс, брудниш повітря пилом та димом, ревеш від болю, з радості, злості» (Коцюбинський, 2017, с. 196). Через мотив втечі героя від шуму й бруду міста на лоно природи автор підкреслює значення зв'язку людини із землею як джерелом внутрішньої рівноваги, середовищем, яке стає основою самопізнання.

Подальші історичні перипетії, зокрема світові війни, поглибили у тогочасного суспільства відчуття відчуження. Криза ідентичності, загрози знекорінення, втрати орієнтирів набувають промітної актуальності в тогочасному письменстві. В Україні тему втрати коріння системно осмислив В. Домонтович у романі «Без ґрунту». «Сучасна людина виробила в собі звичку не мати свого кутка. Вона розірвала пуповину, що зв'язувала її з материнським лоном місяця. Відмовилась од почуття спільноти з землею» (Домонтович, 1948, с. 14) – говорить герой роману, зауважуючи одну із основних проблем свого часу. Безґрунтянство в тексті – це не лише про «тотожність з країною», письменник звертає увагу на декілька загрожених буттєвісних аспектів, серед яких, зазначає В. Агеєва, «...втрата поняття малої батьківщини в сенсі батьківського дому й родинного притулку», «стандартизація, омасовлення життя», «обернення природи на технократичну пустку» (Агеєва, 2006, с. 178–181). Події твору відбуваються у 20–30-ті рр., коли у світлі тоталітарної ідеології культивується новий тип особистості, без будь-якої спадщини та традиції. Герой роману – індивід поза контекстами, його автор усвідомлено, як наголошує О. Сінченко, позбавляє «будь-якої закоріненості, для нього важливо, показати людину позбавлену всього, окрім самої себе» (Сінченко, 2015, с. 161). Таке суспільство стає остерігатися всякого роду зв'язків, кероване страхом нових втрат, воно прирікає своїх громадян на духовну самотність.

Тема викорінення, насамперед вимушеного, детально осмислена в еміграційній літературі. Життя українців у таборах для біженців зображував У. Самчук: «Я належав до секти «ді-пі», насильно вирваних, штучно

пересаджених» (Самчук, 1966, с. 15). Для цілого покоління війна стає каталізатором незворотних змін, які руйнують не лише матеріальне середовище, але й духовні основи, забираючи в особистості будь-які оперття та відчуття приналежності до чогось стабільного й значущого. Українські митці здійснювали спроби створити осередок збереження власної культури та ідентичності на чужій землі. Проте водночас вони усвідомлювали, що образ самої України ставав для них все більш далеким. У повісті Ю. Косача «Еней та життя інших» Галочка задається фаталістичним питанням: «Ми приречені бути *deracines* – вирваними з ґрунту, чи не так? Уперте хотіння долі, й ми нічого не порадимо, ми скоряємось – у нас не може бути батьківщини й навіть, коли б вона була, ми будемо чужі їй...» (Косач, 1947, с. 12). Подібне екзистенційне бездоріжжя концептуалізує М. Крупка, зазначаючи, що «моральна травма від пережитого визначає подальше життя всіх учасників збройного конфлікту, навіть якщо вони перебувають поза межами безпосередніх воєнних дій» (Крупка, 2022, с. 474). Відтак втрату свого дому, почуття вини перед ним, емоційне відчуження, розрив соціальних зв'язків, неспроможність інтегруватися в нове суспільство нині визнано звичними симптомами тогочасного знекоріненого суспільства

У другій половині XX ст. література зосереджує увагу глибоких соціальних та психологічних зсувах внаслідок подій Другої світової війни. Епоха зумовлює такі пріоритетні теми у мистецтві: життя у післявоєнному світі, протистояння між індивідуальними та колективними цінностями, критика тоталітаризму тощо. Актуалізуються мотиви «повернення до свого», роздумів над минулим України, зокрема над спадщиною Київської Русі у якій вбачали символ української державності та шукали в ній відповіді на сучасні виклики. До теми боротьби за історію, зокрема за історію викрадену й підмінену, звертався П. Загребельний у романі «Диво». Розмах таких крадіжок, зазначає Ю. Бондаренко, варіювався «від права на авторство до права на батьківщину» (Бондаренко, 2006, с. 8). У тексті Загребельного людське буття набуває змістовності саме завдяки відчуттю приналежності до потужних феноменів

історії: «...існуєш ти, тільки допоки володієш своєю землею, своїми містами, своїми святинами, своєю батьківщиною й дідиною» (Загребельний, 2023, с. 183). Збереження історичної пам'яті стає ключовим аспектом у боротьбі за самість для головного героя. Подібну проблему порушено у «Соборі» О. Гончара, де автор протестує проти національного знеособлення шляхом руйнування культурної спадщини. Собор є неприхованою метафорою, що втілює у собі концепт тягlosti народу в історії. Протистояння між «будівничими» та «руйнівниками» уособлює одвічне змагання між людьми закоріненими та знекоріненими, тими, хто має тісні зв'язки із своєю батьківщиною, її культурою, історією, традиціями, та тими, хто намагається це знищити, відкинувши минуле.

По-новому автори починають перевідкривати для себе концепт Дому як первісного локусу, звідки індивід починає знайомство із світом і де пізнає явище вкорінення насамперед. В такому уявленні процес набуття коренів означає знати, хто ти, звідки ти, хто твої предки, усвідомлювати часопросторову єдність між поколіннями, причинно-наслідкові зв'язки між минулим і теперішнім тощо. Архетип Дому набуває широкого спектру значень – від батьківської хати, світу дитинства, країни до певного метафізичного простору етнічної та культурної пам'яті. Автори намагалися реактуалізувати ці поняття після періоду їхньої цинічної десакралізації в радянську епоху. Приміром, великий масив творів В. Дрозда пов'язує наскрізний образ Пакуля – алюзії на малу батьківщину автора. Міфологізоване селище стає для героїв космогонічним першопочатком, зазначає Ю. Вишницька, «сакральним локусом Усесвіту, оберегом від здійснення есхатологічних сценаріїв, генетичним «пупом Землі» (Вишницька, 2014). Повернення до нього означає повернення до коренів свого буття: «Пакуль – це країна твого першого слова, першої любові, першої зненависті, країна, де започаткувалася недитинна, гіркувата печаль твоїх очей... Пакуль – це ти сам...» (Дрозд, 2008, с. 127). Пакульців поєднують спільні цінності, передусім уявлення про щастя, самопізнання, зв'язок людини із землею та природою, що визрівають із їхнього тісного зв'язку з батьківщиною. У романі «Дім на горі» В. Шевчук творить образ будинку-універсуму, що постає в різних іпостасях, як отча оселя,

скарбниця родових легенд, фортеця, безпечне місце, територія визрівання нового покоління, позбавленого травм своїх попередників. Письменник, зазначає А. Кравченко, інтегрує образ в контекст національної ідентичності, «це символ міцної осілості й захищеності, щось упізнавано-матеріальне, рідне, прописане до найдрібніших деталей, і водночас – ідеальне, алегорія духовної Батьківщини» (Кравченко, 1995, с. 383). І. Малкович осередок гармонійного буття вбачає у світі природи, де кожен елемент наділений власним призначенням та самоцінністю. Міфопоетичний струмінь його віршів, на думку Н. Анісімової, «навіяних спогадами про власне дитинство, нерозривно пов'язане з первозданною красою гуцульських краєвидів як першоосновою пантеїстичного світосприйняття» (Анісімова, 2010, с. 37). Людина, споріднена з природою, стає вивершеною, цілісною, забезпечуючи собі метафізичне безсмертя.

Після здобуття Україною незалежності художнє осмислення буттєвісного вкорінення розгортається в координатах подолання історичних травм. Тоталітаризм, як і колоніалізм, зазначає Т. Гундорова, «руйнує приватний світ і викорінює людину з буття, травмує морально, психологічно та тілесно. Він також діє трансгенераційно, перериваючи зв'язок поколінь» (Гундорова, 2022). Позбавлення від колишньої імперської психології та пошук суверенної самості постають центральними темами «Московіади» Ю. Андруховича й «Сталінки» О. Ульяненка. У «Польових досліджень з українського сексу» О. Забужко колоніальна залежність артикулюється через «відчуття патологічної самотності, яка межує з приреченістю на безвихідь» (Юрчук, 2010, с. 182), а її наслідками стають комплекс жертви та перманентний страх. Усе це відображає ступінь упослідженості знекоріненої нації, виходом для якої має стати народження нової людини, позбавленої рабської свідомості.

У цьому контексті виразно окреслюється геопоетичний вектор, коли простором онтологічного прихистку постає ціннісний локус. Зокрема, у прозі Т. Прохаська (роман «Непрості») карпатський ландшафт моделює утопічну резервацію духовного комфорту. Натомість у масштабних родинних сагах, як-от «Букова земля» М. Матіос та «Вічний календар» В. Махна, онтологічний зв'язок

із землею випробовується глобальними історичними катаклізмами. Якщо у Матіос закоріненість, наголошує М. Крупка, «вписана у велику суспільну історію Буковини» (Крупка, 2021, с. 20), то у Махна топографія рідного простору розкривається через мультикультурну поліфонію та тривалий досвід міжетнічного співіснування. У такому локусі проблема вкорінення змінює свій характер, оскільки всі його мешканці, зауважує С. Кочерга, «колись вважали цю територію спадковою, відтак, це давало їм моральне право укорінюватися посеред її краєвидів» (Кочерга, 2020, с. 6). Подібний вектор актуалізує й роман А. Левкової «За Перекопом є земля», де, за рецепцією О. Вісич, авторка тонко виписує «один з можливих ідентифікаційних маршрутів: від чужого до себе через іншого» (Вісич, 2023b, с. 73). Надалі фокус звужується до мікротопосу Дому. У романах «Фріда» М. Гримич та «Дім для Дома» В. Амеліної порушено проблему розпорошеної або міграційної свідомості. Зокрема для героїв Амеліної уявлення про вкоріненість, як зазначає О. Романенко, «суперечить тій вкоріненості, якої прагнуть від сучасних українців – відчутти свою національну ментальність через віки» (Романенко, 2018, с. 9). Досвід постійного кочування або розділення власної території з «Іншим» формував українську ідентичність не менше, ніж вроджена тяга до осілості. Відтак набуття коренів переосмислюється крізь деконструкцію традиційного трибу життя, постаючи процесом творення нової, гібридної ментальності, що синтезує особистий досвід із колективним минулим.

Нового, екзистенційного виміру досліджуваному явищу надає початок російської агресії. Ю. Ємець-Доброносова зауважує, що «замах війни на вкорінення є замахом на одну з основ людського буття» (Ємець-Доброносова, 2022), а опір знекоріненню, в такому випадку, ознаменовує природне бажання індивіда існувати. Звідси сучасна література фіксує перехід від рефлексії над колоніальною травмою до активного конструювання нової національної ідентичності. Процеси подолання історичної амнезії через травматичне занурення вглиб пам'яті концептуалізують романи «Амадока» С. Андрухович та «Забуття» Т. Малярчук. Водночас у творі «Інтернат» С. Жадана деколонізація

свідомості постає виходом із пострадянського безчасся, ознаменований фізичним і духовним вrostанням у землю власної батьківщини. Органічним продовженням цього процесу є повернення до вербальних первнів у тексті «Мондегрін» В. Рафеєнка, де рідна мова постає фундаментальним онтологічним простором, що акумулює колективну пам'ять і відновлює душевну цілісність особистості.

Отже, поняття «вкорінення» в Україні розвивалося відповідно до історичних та соціальних умов. Уявлення про потребу варіювалося згідно з духом епохи, від утверджень в релігії, вірі, відчуття приналежності до батьківщини до закріплення в бутті засобами самопізнання. Національними особливостями стали орієнтація на філософію серця, близькість до світу природи, спорідненість із землеробною культурою, архаїчний, міфологічний світогляд тощо. Від часів Київської Русі до сьогодення чільне місце в системі цінностей українців займав свій дім, та пов'язані із ним категорії. Власне помешкання ототожнювалося із окремим утопічним світом, де індивіду найкомфортніше вкорінюватися. Образ Батьківщини як Дому національного буття також сакралізували та міфологізували, що спричинено зокрема тривалим поневоленням та вимушеними міграційними процесами. Травма світових воєн, колоніалізму, нової воєнної агресії спричинила розгляд вкорінення у контексті переосмислення та реструктуризації власної ідентичності. Увага до історії, родинної та колективної пам'яті визначають подальший розвиток поняття в незалежній Україні.

1.3. Рецепція онтологічних пріоритетів Галини Пагутяк

Доробок Г. Пагутяк репрезентує цілісне художнє втілення концепції вкоріненості, онтологічні виміри якої становлять основу її творчості. Вітчизняна літературна критика інтерпретує прозу письменниці реакцією на процеси тотальної глобалізації, технократизації та капіталізації суспільства, що спричиняють деструкцію духовних орієнтирів і призводять до відчуження

особистості. Заперечення прагматизму матеріального світу зумовлює моделювання специфічної художньої реальності, зосередженої на внутрішніх інтенціях авторки та її уявленнях про людську гідність. Це увиразнює центральне життєве й творче кредо письменниці: «Так є, але так не повинно бути» (Габор, 2020). У текстах Г. Пагутяк виразно простежується парадигма онтологічних пріоритетів, що охоплює зв'язок із довкіллям, ціннісні орієнтири та пошану до родинної спадщини, що й зумовлює постійний дослідницький інтерес до творчості письменниці.

У науковому дискурсі розуміння художньо-філософського масштабу прози Г. Пагутяк формувалося поступово – від критичних рецензій до системного монографічного й дисертаційного осмислення. Першим аналітичним зрізом творчості письменниці стала передмова М. Жулинського (Жулинський, 1981) до її дебютної повісті «Діти», де дослідник відзначив уміння авторки інтегрувати складні екзистенційні теми у площину щирого, безпосереднього осягнення світу. В. Габор (Габор, 2002) натомість обґрунтував багатовимірність прози письменниці, акцентуючи зокрема на специфічній таємничості й недовомовленості художнього простору, котрий залучає читача до активного інтелектуального діалогу. Рання етап осмислення її творчості (зокрема, на матеріалі збірки «Потрапити в сад») також репрезентують В. Агеєва (Агеєва, 1990) та Р. Мовчан (Мовчан, 1990), які зафіксували свідомий розрив авторки з традиційним наративом на користь герметичного письма, де метафора «саду» функціонує як вимір екзистенційного прихистку.

Згодом вектор критичного осмислення зміщується в бік глибшого філософського прочитання: О. Поліщук (О. Поліщук, 2002) акцентує на ескапістських інтенціях письменниці та її пошуках онтологічно чистого («незайманого») простору, тоді як Я. Голобородько концептуалізує (Голобородько, 2012) ірраціональні модуси її поетики. Окремий критичний вектор формує есеїстика письменників-сучасників: Ю. Винничук (Винничук, 2003) актуалізує онейричну (сновидну) та візонерську природу її текстів, а В. Неборак (Неборак, 2011), препаруючи добромільський міф, розкриває

специфіку локальної авторської готики. У працях цих дослідників доробок Г. Пагутяк інтерпретовано унікальним явищем новітнього письменства, що синтезує філософський інтелектуалізм, експериментальну поетику й орієнтацію на універсальні гуманістичні цінності.

Новий етап осмислення творчості Г. Пагутяк репрезентують дисертаційні та спеціалізовані розвідки, орієнтовані на детальний аналіз структурних, жанрових та ідейно-тематичних параметрів її доробку. Найбільш масивний пласт цих досліджень присвячено жанровим модифікаціям фентезі в текстах письменниці, що відображено у працях М. Бурдастих (Бурдастих, 2017), Н. Логвіненко (Логвіненко, 2022), Д. Хохель (Хохель, 2014), а також частково в розвідках А. Артюх (Артюх, 2009) та Г. Бошкань (Бошкань, 2017а). Продуктивною стала дисертаційна робота О. Леоненко («Жанр фентезі в українській прозі кінця XX – початку XXI століття», у якій авторка визначає творчість Г. Пагутяк прикладом внутрішньої еволюції жанру. Дослідниця доводить, що доробок письменниці репрезентує синтез ключових різновидів фентезійного наративу на сучасному етапі його розвитку, зокрема містично-філософську, метафоричну, «героїчну» модель та готичну прозу (Леоненко, 2010, с. 10). Містико-готичний вектор ідіостилю Г. Пагутяк згодом отримав докладне теоретичне обґрунтування у статтях Н. Букіної (Букіна, 2014) та Т. Гребенюк (Гребенюк, 2011). Подальше розширення жанрового інструментарію здійснила А. Трофименко (Трофименко, 2023) у дисертації «Модифікації жанру горор в українській літературі», концептуалізувавши специфіку функціонування елементів літератури жахів у художній структурі творів Г. Пагутяк.

Вагоме місце в літературознавчому дискурсі посідають розвідки, спрямовані на вивчення жанротворчості Г. Пагутяк у вимірі її складної синтетичної природи. Т. Тебешевська-Качак наголошує на неординарності художнього світу письменниці й виразному тяжінні до експериментаторства, виявом якого постає зокрема маркування власних текстів авторськими жанровими визначеннями («маленький роман», «повість-балада»). Дослідниця

зауважує, що творам авторки притаманні такі риси, як: «акцентація уваги саме на суб'єктивному факторі у творчості, принцип кінематографічного монтажу, еkleктика, безфабульність, розмитість характерів, метафоричність тощо» (Тебешевська-Качак, 2006, с. 54). О. Казанова натомість доводить жанрову умовність прози Г. Пагутяк, висвітлюючи дифузію художніх форм через активне залучення численних міфологем, «використання елементів фантастики, моделювання містичних ситуацій, психологічну інтерпретацію фольклорних мотивів та образів, зміщення композиційних і часопросторових векторів» (Казанова, 2020, с. 141). Системний внесок у дослідження жанрової своєрідності доробку Г. Пагутяк здійснили також Ю. Бродюк, О. Тютюнник, Н. Черниш (Бродюк & Тютюнник & Черниш, 2024) (Бродюк, 2024), М. Кірячок (Кірячок, 2018), М. Сур'як (Сур'як, 2014), К. Шахова (Шахова, 2014) та ін. Наукова рецепція цих дослідників фокусується на процесах жанрової дифузії, трансформаціях класичних моделей повісті й роману, а також на синкретизмі індивідуального стилю письменниці. Наголошуючи на умовності текстових меж, автори обґрунтовують поліфонічну природу прози письменниці, де взаємопроникнення художніх форм зумовлює цілісність її ідейно-естетичного простору.

Наступним вектором дослідницької уваги постають структурні параметри доробку письменниці, пов'язані з явищами герметичності, автоінтертекстуальності й метатекстовості. У дисертаційній розвідці А. Артюх проза Г. Пагутяк окреслена через призму художньої умовності та замкненості просторових моделей. Дослідниця систематизує прояви герметичності за двома аспектами: психологічним, що відображає внутрішню ізоляцію індивіда, та стильовим, котрий передбачає моделювання взаємопов'язаних герметичних текстів (Артюх, 2009, с. 8). Ця концепція просторової й ментальної закритості безпосередньо корелює з автоінтертекстуальною природою письма письменниці. Специфіку метароманної організації художнього масиву творів Г. Пагутяк детально обґрунтувала І. Біла (Біла, 2011). Дослідниця доводить, що перманентна модифікація авторкою власних сюжетів та наявність наскрізних

подій, образів і мотивів має системний характер. Подібна повторюваність елементів фіксує тривкі внутрішньотекстові зв'язки, що забезпечують монолітну єдність ідейно-тематичного дискурсу й трансформують автономні твори у суцільний, герметичний метатекст. І. Тіпер доповнює цю рецепцію аналізом специфіки авторських інтертекстуальних конструкцій. Зокрема науковиця наголошує на характерній для ідіостилю письменниці практиці інтегрувати раніше опубліковані новели у структуру нових романів або фрагменти одного твору – в інший (Тіпер, 2017, с. 65). У художньому та ідейному аспектах така стратегія забезпечує безперервність наративу, де кожен автономний сюжет функціонує смисловим коментарем до попереднього. Створення подібної архітекτονіки тексту дозволяє Г. Пагутяк моделювати багаторівневі філософські та психологічні підтексти творів, розширюючи вимір їхніх інтерпретацій.

Вагомим вектором літературознавчого осмислення ідіостилю Г. Пагутяк постає міфопоетичний інструментарій її прози. Специфіку міфомислення письменниці комплексно досліджує Г. Бошкань у площині теорії неоміфологізму. Науковиця доводить, що оригінальність авторської моделі світу полягає в бінарній аксіології, зумовленій антитезою сакрального й профанного вимірів. Згідно з рецепцією дослідниці, актуалізація міфологічних образів і мотивів у художній прозі письменниці спрямована насамперед на «переосмислення суспільних та особистісних феноменів сучасної цивілізації крізь призму міфу в контексті вічності» (Бошкань, 2017а, с. 209). Ю. Вишницька розширює цю парадигму, фокусуючись на дослідженні космогонічних вимірів художнього тексту. Учена систематизує доробок письменниці в координатах універсальних міфосценаріїв, визначаючи провідними есхатологічний, міфосценарій віднаходження втраченого раю та циклічну модель «початку», репрезентовану міфологемою кола (Вишницька, 2016, с. 176). Натомість Г. Жуковська переносить фокус на глибинний зв'язок міфопоетики Г. Пагутяк із національною ментальністю. Дослідниця обґрунтовує, що у філософській проблематиці текстів письменниці послідовно активізуються семантичні коди архетипних образів Дому, саду, дерева, дороги, мосту й річки. Окреслені

концепти постають не просто локаціями, а фундаментальними структурними елементами національного моделювання простору (Жуковська, 2016, с. 181). Синтез зазначених наукових концепцій засвідчує роль міфологізму в доробку Г. Пагутяк як складної світоглядної матриці, котра інтегрує універсальні міфологеми в глобальний екзистенційний пошук.

На мікрорівні наукової рецепції дослідники фокусуються на семантиці конкретних образів, архетипів та наскрізних мотивів у творчості письменниці. Знаковими для її художнього світу постають концепти книги, бібліотеки й Слова. У розвідці О. Фетісової ці образи визначено символами пізнання істини та інструментом розширення світоглядних координат персонажів (Фетісова, 2014, с. 432). Натомість, І Тіпер зауважує, що для Г. Пагутяк «книга мислиться як щось відмінне від речей реального світу, краще, мірило духовності людини і, відповідно, знак відмежування останньої від світу бездуховності» (Тіпер, 2017, с. 63). Органічним продовженням цієї інтелектуальної парадигми постає фігура Книжника, котра варіюється від шанувальника слова й скриптора до літописця й хранителя смислів. Іншим наріжним архетипом дослідники визначають Перевізника – медіатора між світами, здатного вказати людині шлях від сумнівів до істини. Генеза цього образу виявляє світоглядну близькість письменниці до сковородинської традиції. На чому зокрема наголошує Г. Бошкань, доводячи, що семантичними домінантами образу Перевізника є інтерпретовані Г. Пагутяк філософські мотиви й концепти – «самопізнання, серця, простоти, совісті» (Бошкань, 2017b с. 18). Модель «сковородинської людини» розкривається у творчості авторки через архетипи «Блукача» й «Мандрівника» – героїв-шукачів, сконцентрованих на ідеях внутрішнього самопізнання й моделювання ідеального світу.

Філософський вектор самопізнання у доробку Г. Пагутяк тісно пов'язаний із мотивом екзистенційної втечі та відчуження від соціуму. Цей аспект детально аналізує І. Біла, окреслюючи його як прагнення героїв до усамітнення й дистанціювання від прагматичної дійсності (Біла, 2012, с. 61). Також дослідниця фіксує трансформацію цього мотиву в концепцію пошуку духовного прихистку,

втіленням якого є міфопоетичний образ Притулку – одного із ключових автоінтертекстуальних образів авторки. У вимірі художнього світу письменниці він репрезентує альтернативну реальність, де індивід знаходить бажаний метафізичний захист. Дослідниця О. Гольник зауважує, що для Г. Пагутяк такий всесвіт «стає зоною її психологічного і душевного комфорту» (Гольник, 2015, с. 140). Мотив віднайдення кращого світу втілений в низці утопічних топосів авторки, зокрема Дивній Країні, Незайманій землі, Чарівній країні, Королівстві та Домі. Провідним втіленням потреби безпечного місця постає також переосмислена авторкою міфологема Саду. Залежно від художнього контексту, цей топос прочитується науковцями або ідеальним прихистком душі, або первинним простором хаосу й віссю, що з'єднує світи.

У парадигмі міфопоетичних і просторових вимірів художнього світу Г. Пагутяк ключовим онтологічним центром постає топос Урожа. Саме логіка аналізу цього локусу у вітчизняних розвідках останніх років веде дослідників до осмислення філософії закоріненості. Вказаний простір функціонує первинною сакральною територією, куди символічно сходяться всі творчі маршрути авторки, що підтверджує й сама письменниця. Згадуючи витoki власної творчості, вона називає визначальною повість «Гірчичне зерно»: «Четверта книжка вже менш-більш окреслила напрямок, у якому я стану рухатись. До Урожа...» (Пагутяк, 2013). Аналізуючи генезу зазначеного локусу, О. Галаєва зауважує, що занурення в минуле рідного селища відображає світобачення авторки «як історика, етнографа, фольклориста, літератора» (Галаєва, 2013, с. 148). Багатовимірність цього образу зумовлює його глибоку метафоричність. На переконання О. Романенко, «це і містичний, і філософський, і реальний, і сакральний простори села, які постійно стикаються, взаємопереплітаються...» (Романенко, 2011, с. 19). Натомість М. Іванишин наголошує, що апелюючи до топосу Урожа, Г. Пагутяк прагне «осмислити себе через історію, меморіальні знаки, зруйновані костели, церкви, топоніми, людські спогади та оповідки старших людей» (Іванишин, 2025, с. 352). Інтерпретація цих знаків минулого

перетворює локальну хроніку у доробку письменниці на джерело буттєвісних смислів.

Розвиваючи вказану думку, М. Ільницький фіксує екзистенційну проблему родової пам'яті в доробку авторки. Дослідник зазначає, що через звернення до топосу малої батьківщини Г. Пагутяк передусім «намагається відчитати сліди, пов'язані з її родоводом, його корінням як знаком переходу від роду до народу» (Ільницький, 2023, с. 688). У такому контексті рідна земля набуває містичного статусу ареалу безперервного проживання поколінь, де приналежність до простору знаменує долучення індивіда до колективного життєпису предків. Взаємопроникнення тем роду, батьківщини та духовних цінностей, замкнене на топосі Урожа, масштабує художній світ Г. Пагутяк до рівня універсальної космогонічної моделі. Це забезпечує її прозі виняткову філософську глибину, перетворюючи локальний за суттю матеріал на самотутній інструмент подолання часової та просторової фрагментованості.

Ідея онтологічної закоріненості, за неодноразовими твердженнями самої Г. Пагутяк, становить світоглядне осердя її художнього мислення, де тривкий зв'язок із предками та питомим простором постає запорукою збереження цілісності людини. За переконанням авторки, батьківщина є невіддільним складником ідентичності. Втекти від неї неможливо, адже саме цей зв'язок визначає самоусвідомлення людини та її роль у всесвіті. Натомість добровільне відторгнення цього зв'язку вона трактує своєрідним апокаліпсисом людської душі. Г. Пагутяк гостро рефлексує над знеціненням духовних орієнтирів сучасною цивілізацією: «Пам'ять роду, традиції, мова. Вони теж підлягають тому, що Сімона Вайль називала «розкоріненням». Їх обмінюють на кар'єру, успіх в чужій країні, на безликі стандарти існування у великому місті» (Пагутяк, 2015). За такої парадигми відмова від рідного простору заради формального успіху на чужині перетворює індивіда на маргінального «кочівника», назавжди позбавленого внутрішнього прихистку. Подібний розрив із родовою матрицею, на переконання авторки, становить фатальну небезпеку «насамперед тим, що людина втрачає опертя, коріння і як відірваний листок підхоплюється вітром

буття» (Пагутяк, 2018). Окреслена криза провокує глибоку внутрішню деструкцію і нівелює захисні механізми особистості перед масштабними цивілізаційними викликами.

Отже, герметична міфопоетична парадигма Г. Пагутяк потребує комплексного аналітичного осмислення. Попри спроби сучасного літературознавства досягнути філософію закоріненості у творчості Пагутяк через геопоетику чи окремі образи, ці студії здебільшого залишаються фрагментарними. Натомість для письменниці категорії ідентичності, родової пам'яті та зв'язку з середовищем становлять неподільну концептуальну єдність. Відтак, домінантним вектором її ідіостилу постає феномен вкорінення. Просторовим осердям цього смислового поля є Уріж. Він трансформується з біографічного локусу в універсальну картину світу, де відчуття приналежності формує ціннісні орієнтири людини.

Висновки до першого розділу

У першому розділі проаналізовано феномен «вкорінення» як багатовимірне явище, що відображає фундаментальну потребу особистості в онтологічному підґрунті серед мінливої дійсності. Розвиток уявлень про поняття тривав упродовж усієї історії європейської інтелектуальної традиції. Починаючи від античних космологій з їхнім баченням індивіда частиною природного порядку, через середньовічний теоцентризм і до ренесансних та просвітницьких моделей суб'єктивної свободи, мислителі послідовно шукали форми утвердження людини в бутті.

Глобальні конфлікти, тоталітарні режими та технологічне відчуження ХХ ст. змістили фокус на онтологічну вразливість особистості. Мислителі-екзистенціалісти визначили вкорінення головним способом протистояння абсурду та хаосу в хиткому часопросторі тогочасного життя. Вони довели нерозривний зв'язок персональної ідентичності з оточенням, рідною землею, історичною та культурною тяглістю. У цей період також виникає уявлення про

знекорінення – опозитне явище, що позначає втрату ціннісних і соціальних орієнтирів і призводить до глибокої кризи самості. Сучасного значення термін набув у трактуванні С. Вейль, котра визначила запит мати коріння найважливішою потребою людської душі. Вона довела, що органічний зв'язок із простором Батьківщини та культурною традицією гарантує індивіду простір для гармонійного існування. Натомість відмова від спадщини, перетворює людину на об'єкт зовнішніх маніпуляцій, позбавлений власного місця у світі.

Сучасні гуманітарні науки розглядають вкорінення як динамічний процес, що охоплює різні рівні людського досвіду. У літературознавчому дискурсі явище постає потужною метафорою та органічною складовою художнього світу, дозволяючи глибше дослідити психологію героїв та авторську світоглядну позицію. Українська модель закоріненості має свої характерні ознаки, оскільки формувалася в умовах бездержавності та супутніх історичних травм. За таких обставин саме художнє слово перебрало на себе місію збереження ідентичності, традицій і колективної пам'яті. Витоки вітчизняного розуміння проблеми закладені ще у філософії кордоцентризму Г. Сковороди, де утвердився примат внутрішнього над зовнішнім. Згодом це еволюціонувало в глибинний пошук органічного зв'язку між людиною та її середовищем: від міфопоетичної туги за втраченим краєм до сакралізації рідного простору в текстах класиків.

Надалі відбувається трансформація смислів концепту вкорінення в літературі, відповідно до конкретних історичних умов діяльності авторів. Тексти доби модернізму та твори діаспори актуалізували трагедію безґрунтянства і появу типажу людини, позбавленої будь-яких буттєвих опор. Натомість проза другої половини ХХ ст. зосередилася на осмисленні вкорінення через заглиблення в історію та переосмислення образу дому – осередку збереження власного «Я». Сучасна українська література розширює ці межі, трактуючи явище складним процесом деколонізації пам'яті, подолання історичних та соціокультурних травм і реструктуризації ідентичності. Письменники демонструють, що в умовах перманентних криз набуття коріння означає не лише

інтеграцію в певний географічний простір, але й персональне самоутвердження у світі.

У цій тяглоті феномен вкорінення формує цілісну художньо-філософську парадигму в доробку Г. Пагутяк. Центром її художньої світобудови є міфопоетичний топос Урожа, який діє як метафізичний ареал акумуляції родової та національної пам'яті. Навколо нього конструюється багаторівнева концептуальна модель, що поєднує глибокий зв'язок із землею предків, етичне ставлення до довкілля та ідею безперервності традицій. Важливо, що вкоріненість у розумінні авторки не дорівнює статичній осілості. Це постійний шлях самопізнання, який дозволяє зберегти внутрішню автономію духу перед обличчям зовнішніх загроз. Водночас відмову від основ свого походження вона сприймає як добровільне екзистенційне самогубство, що неминуче веде до маргіналізації та екзистенційної бездомності.

Таким чином, концепт вкорінення проходить шлях тривалої еволюції: від класичної філософської категорії зв'язку із середовищем до динамічної стратегії самоствердження особистості в сучасному просторі. У літературному вимірі цей процес досягає своєї художньої зрілості у творчості Г. Пагутяк, де вкорінення постає інструментом подолання внутрішнього відчуження та шляхом до автентичності.

РОЗДІЛ 2. ТОПОС УРОЖА ЯК ГЕОПОЕТИЧНИЙ ТА БУТТЄВИСНИЙ ЦЕНТР ХУДОЖНЬОГО СВІТУ ГАЛИНИ ПАГУТЯК: ОСОБЛИВОСТІ МІФОЛОГІЧНО-ІСТОРИЧНОЇ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ

2.1. Всесвіт авторського міфу та його зв'язок з національною фольклорно-притчевою традицією («Уріж та його духи»)

Роль міфу в процесі вкорінення важко переоцінити. Це позачасове явище, що виникає з уявлень про світ як впорядковану цілісність і формує наше сприйняття дійсності, надаючи сенсу місцям, ритуалам та віруванням. К. Леві-Строс зазначає, що міф демонструє індивіду його соціальну вкоріненість, апелюючи до нашого колективного начала (Levi-Strauss, 1969, р. 28). Міф – це завжди про зв'язок. Як основа релігійних систем, фольклорних звичаїв, історичних та культурних кодів різних соціальних груп, він стає мостом між поколіннями, поєднуючи минуле із сучасністю. На думку М. Еліаде, міф рівнозначний онтології, оскільки він завжди є історією про творення, «в ньому йдеться лише про дійсне, про те, що справді відбулося, що проявилось цілком» (Еліаде, 2001, с. 51). Сам процес міфотворчості є природним для людини, адже діапазон міфологічних сюжетів невпинно оновлюється, відображаючи реалії сьогодення, розкриваючи сучасні світоглядні догми та варіації духовних пошуків. Зокрема в літературі авторська міфологія стає шляхом до переосмислення класичних міфологем і створення нових, індивідуальних, що ґрунтуються на особистому досвіді письменника. Така творчість не лише оновлює інтерес до культури та увиразнює її, але й збагачує національну міфологію, наділяє її новими смисловими горизонтами.

Важливу роль у процесі конструювання міфів відіграє первинна потреба людини в упорядкуванні зовнішнього хаосу. Дослідниця Г. Левченко слушно зауважує, що особистісний міф є «необхідним формотворчим екзистенціально-психологічним механізмом людської свідомості» (Левченко, 2016, с. 202), який структурує психіку та допомагає змістити фокус уваги з об'єктивної дійсності на

внутрішній мікрокосмос. Завдяки такій інтроверсії, як зазначають, О. Яремчук та О. Ключикова-Цобенко, «доторкаючись до глибин свого несвідомого, людина осягає своє коріння, починає усвідомлювати життєві перипетії вже не тільки на особистісному, а й на надособистісному, архетиповому рівні» (Яремчук & Ключикова-Цобенко, 2011, с. 121). У художній площині подібна міфотворчість перетворюється на ключовий інструмент переосмислення екзистенційного досвіду письменника. За визначенням Ю. Вишницької, основою цього процесу є прагнення творця «досягти гармонії «я» зі світом (природою, оточенням, суспільством) і, як наслідок, – відчутти себе часткою глобальних процесів, рушійною силою, – віднайти себе, розчинившись у міфі» (Вишницька, 2013, с. 68). Відтак автор кодує власне світосприйняття через мережу тривких символів. Це дає змогу вписати плинне людське існування у фундаментальні онтологічні категорії та вибудувати цілісну, ціннісно обґрунтовану модель буття.

У творчості Г. Пагутяк міф відіграє фундаментальну роль для її авторської художньої дійсності. Вжиток міфологічних елементів у текстах письменниці не обмежено фактом фіксації традиційних містичних істот, вірувань чи ритуалів. Навпаки, вони слугують основою оповіді, органічно вплітаючись у структуру творів, розмивають межі між реальністю та вигадкою. На формат такого підходу вказує й сама авторка, зазначаючи: «У мене міфологічне мислення, яке стирає межі між часами» (Пагутяк, 2013b). Носії подібного світогляду сприймають дійсність через емоції, фантазії, а також ряд символів. Витоки міфологічного всесвіту письменниці сягають корінням її дитинства. Авторка неодноразово наголошує, що вони беруть свій початок зі спогадів ранніх років, проведених серед природи рідного Урожа, поблизу річки Бистриці та лісів, у середовищі людей, які знали й майстерно переповідали містичні історії. Роль народних переказів, легенд та фольклору на творчість Пагутяк є доволі зримою у більшості її текстів. Дослідниця А. Артюх підкреслює, що здебільшого міфотворчість письменниці виражена у двох векторах: в авторській інтерпретації відомих міфологічних персонажів і сюжетів та у створенні власних самобутніх міфів, найчастіше пов'язаних із її рідним селом Урожем (Артюх, 2019, с. 50). Вимір

персональної міфосфери Пагутяк розлогий, оскільки письменниця систематично переносить своїх героїв та знакові місця із тексту в текст. Такий підхід унеможливорює однозначне трактування обраних авторських міфологем, натомість у різних творах вони набувають нових або додаткових смислів, що робить їх змістовнішими, цікавішими для читача.

Вибір Урожа як міфоцентру у творчості Г. Пагутяк зумовлений низкою причин, серед яких ключовою є підсвідома емоційна прив'язаність індивіда до простору, звідки він походить. Уріж – місце зростання авторки, він став тим локусом, який допоміг їй сформуванню первинні враження про світ – незраціоналізовані, стихійні та наївні. Для міфології осмислення світу через зв'язок людини із землею є закономірним явищем, адже земля постає і ареалом проживання, і джерелом життя, годувальницею, і простором, де формується ідентичність, навколо якого твориться культура та виникають контакти з іншими. Недаремно, як стверджує дослідниця Н. Лисюк, «й донині слово земляк імпліцитно означає особливий тип споріднення, скріпленого спільністю “малої батьківщини”» (Лисюк, 2006, с. 107). Місце походження нерідко ставало важливим засобом ідентифікації та самоідентифікації людини у світі за межами її дому. Через зв'язок індивіда з конкретним локусом можна було зробити висновки про його звички, культурні погляди та навіть темперамент. Хоча такі уявлення здебільшого базувалися на народних стереотипах щодо певних регіонів, вплив ареалу проживання на формування характеру та світогляду людини є беззаперечним.

Серед інших вагомих причин, які визначають роль Урожа в міфотворчості Г. Пагутяк, варто виокремити помітне захоплення письменниці історією, зокрема локальною історією Галичини. Її інтерес до минулого та його спадщини виник ще в дитинстві й став неодмінною частиною творчої та публіцистичної діяльності. Саме в Урожі Пагутяк почала цікавитися історією – спершу рідного краю та власної родини, а згодом і життям галицьких родів. Літературознавиця З. Шевчук наголошує, що важливою рисою мислення авторки є «з одного боку, пам'ять географічна, що обіймає поліетнічне минуле Галичини, а з другого –

пам'ять племінна і родова, що сприймає кожну людину як частину роду і племені, визначає її місце в часопросторі й дає силу» (З. Шевчук, 2021). Пагутяк зізнається, що її досвід мандрівок Україною привів до усвідомлення неминучості зникнення малих поселень, а разом із ними – величезного пласта історії та культури. Пишучи про Уріж, авторка наголошує, що таким чином зберігає пам'ять про нього для нащадків. Міфологізація простору у цьому випадку стає не лише художнім засобом осмислення певних явищ, а й способом їхнього позачасового, нелінійного тлумачення. Такі «далекі, як часто думають, від життя і обернені спиною до реальності витвори «фантазії» – міфи та ритуали, – зауважував К. Леві-Строс, – є найціннішими» (Леві-Строс, 2000, с. 32), оскільки завдяки їм до наших днів зберігаються первинні спостереження та рефлексії про світ.

Міф тісно пов'язаний з історією, і тому виконує важливу роль для збереження уявлень про минуле. Як зазначає дослідниця О. Доманська, обидва явища поділяють спільний об'єкт вивчення, особливо коли йдеться «про історію соціокультурних етнічних спільнот різного типу і рівнів організації» (Доманська, 2015, с. 111). У доробку Г. Пагутяк міф стає інструментом осмислення історії Урожа, де значення має не стільки буквальна точність фактів, скільки їхнє суб'єктивне сприйняття, що формує колективну пам'ять. Основу «урізького циклу» утворює синтез приватних спогадів, локальних хронік а також зв'язок людини зі своїм корінням. Авторка увиразнює атмосферу «місцевої містики», послуговуючись топонімами та реальними іменами, що, за А. Киридон, перетворює Уріж на «простір пам'яті», покликаний «маркувати символічні місця... та зберігати внутрішню цілісність спільноти» (Киридон, 2013, с. 208). Відтак географічна достовірність у текстах письменниці набуває водночас сакральної функції, фіксуючи координати колективної ідентичності. Сформована під впливом історії, культури та архаїчних вірувань, міфотворчість Г. Пагутяк виходить за межі локального, стаючи невід'ємною частиною національного етнокультурного простору.

Уріж у доробку письменниці існує на перетині реальності та вигадки, де історичні факти, переплетені з авторською міфологією, творять нерозривну єдність. Художній образ селища, попри зв'язок із реальним світом, функціонує за законами міфологічного часу й простору. Як зазначає О. Романенко, топос Урожа нагадує оксиморон: «...він і впорядкований, як логічний світ сучасної цивілізації, і хаотичний, як первісний міф» (Романенко, 2011, с. 18). У такому трактуванні міф протиставляється історії, яку, за О. Доманською, можна вважати відчуженим компедіумом «мертвих фактів, сформованих відповідно до актуальної установки дослідника» (Доманська, 2015, с. 115). Натомість міф є приватною історією, що підтверджує зокрема й досвід самої Г. Пагутяк. Характеризуючи збірку есеїв «Уріж та його духи», письменниця розповідає, що прагнула написати історію Урожа, але її відштовхувала лінійність часу. Втім, зазначена книга, за словами авторки, «це свого роду духовна історія Урожа», пропущена крізь її сприйняття (Пагутяк, 2013с). Для письменниці важливо не просто зафіксувати події, а й бути «хранителем часу», яким можна стати «лише подолавши зону відчуження, злившись з краєвидом, відчувши себе частиною землі, яка зберігає часточки тіла твоїх предків» (Пагутяк, 2013d). Отже, авторка бере на себе роль не лише літераторки, а й інтерпретаторки та оберігачки духовного спадку рідного краю.

Збірка есеїв «Уріж та його духи» посідає особливе місце у творчому доробку письменниці, оскільки покликана стати своєрідною енциклопедією для читача, ознайомити його з ключовими образами та міфемами, які становлять основу міфологічного світу Г. Пагутяк. Як наголошує авторка, тексти в книзі майже не містять історичних фактів чи послідовної хроніки. Натомість збірка нагадує зібрання легенд і переказів, зафіксованих спостерігачем або безпосереднім учасником подій, яким часто є сама письменниця. Образ Книжника, характерний для творчості Г. Пагутяк, в «Урожі та його духах» репрезентований безпосередньо через саму авторку. На відміну від інших творів, тут Г. Пагутяк особисто виступає літописцем, відмовляючись від посередництва вигаданих персонажів. Окреслюючи виміри урізької міфології, авторка

звертається до найдавніших згадок про селище, прагнучи віднайти відповіді на питання про формування його простору, побуту мешканців та, зокрема, містичного складника їхнього життя.

Значну увагу в дослідженні історії Урожа Г. Пагутяк приділяє топонімам. Письменниця наголошує, що «люди приходять і відходять, а назви місцевості залишаються» (Пагутяк, 2016е, с. 277), тому саме в них варто шукати ключі до розуміння минулого. Назва «Уріж», на думку авторки, свідчить про древнє походження селища, адже її звучання перегукується з руною «Uruz» (бик), що може вказувати на кельтську спадщину. В одній із легенд, яку наводять історики, йдеться про те, що Уріж заснували брати-близнюки, які провели межі поселення парю биків. Цей магічний ритуал, за словами місцевих жителів, забезпечив селищу захист від воєн – «в селі ніколи не було жодної битви» (Пагутяк, 2016е, с. 267). Г. Пагутяк додає до цього міфу ще одну інтерпретацію, зауважуючи, що на руно «Uruz» за формою схожі дві довколишніх гори. Їхня конфігурація, поєднуючись, утворює своєрідну браму, яка нагадує рунічний знак. Пов'язуючи назву «Вербового потоку» з латинським «verb», авторка інтерпретує цей потік як символ сакральної мудрості, що сходить до пращурів зі священної гори Магури, де колись розташовувалося язичницьке святилище. Гаї навколо Урожа, припускає письменниця, виконували роль сакральних місць сили, які дали ім'я селу Лукавиця. Легенда стверджує, що ці місця охороняли жінки-стражниці, які пильнували з височин. Сучасна назва цієї місцевості – Лопушна, теж вочевидь пов'язана з її історичним статусом, адже лопух за формою нагадує щит, символізуючи захист.

Письменниця формує уявлення про Уріж минулого як селища воїнів, що слугувало прикордонним пунктом. Вона наголошує, що довкола його території та прилеглих сіл колись пролягало кельтсько-фракійське пограниччя, укріплене фортецями, де мешкали люди, здатні захистити себе та свою землю. Знання історії дає змогу письменниці глибше осягнути сучасний Уріж. За її словами, сьогодні спадщина шляхетних пращурів уріжців проявляється в завзятій натурі нинішніх мешканців, їхній непохитності, нездатності пробачати образи та

переконанні, що родина є головною опорою в житті. Ці риси формують фанатичну відданість сім'ї, яка, наголошує авторка, залишається визначальною рисою характеру її односельців. У міфологічному вимірі Урожа поняття роду, кривних зв'язків і сімейної спадщини також набуває ключового значення. У художньому світі Г. Пагутяк селище постає як герметично замкнений простір – своєрідний центр позачасової світобудови, який існує сам у собі. Вийти за його межі, стверджує авторка, майже неможливо, адже це означало б не лише змінити наперед визначену долю, а й спробувати переписати життєвий сценарій.

Нерозривний зв'язок із пращурами лежить в основі вкоріненості мешканців Урожа та визначає їхню світоглядну парадигму. На переконання Пагутяк, чим глибше людина усвідомлює історію свого роду, тим краще вона здатна зрозуміти себе. У масштабах колективної ідентичності цей художній імператив поширюється на теорію Я. Ассмана, котрий наголошував, що «суспільствам минуле потрібне насамперед для самовизначення» (*переклад мій*) (Ассман, 2011, с. 114). Письменниця переконана, що сучасники мають багато спільного зі своїми предками, які жили сотні чи тисячі років тому: «...ми маємо двійників у минулому, вони мають двійників у майбутньому. А тому вчинки у нас ті самі, як і реакція на вчинки інших з поправкою на цивілізаційні стандарти» (Пагутяк, 2016е, с. 233). Віра в духовний зв'язок поколінь, які мешкали на одній землі та долучалися до спільної діяльності, є наріжним каменем авторської міфології Пагутяк. Для письменниці важить, що предки уріжців споглядали ті ж самі гори, ліси та річку, що й сучасники, проте мали власні рефлексії щодо цього простору. Як «хранителька часу», авторка прагне дешифрувати світогляд пращурів, що зберігся у легендах, переказах та віруваннях у містичних духів, які, за її словами, століттями мешкають у тих самих місцях. Її тексти створюють цілісний образ Урожа, органічно поєднуючи різноманітні, подекуди контроверсійні елементи та міфеми: кельтську міфологію, християнські символи й язичницькі вірування. Письменниця не поділяє їх на «свої» й «чужі», наголошуючи, що все це є невіддільною частиною історії Урожа.

Все, що відбувалося в Урожі протягом віків, на переконання Г. Пагутяк, не зникло, а продовжує існувати в міфологічному часопросторі. Це стосується і давніх богів та духів: письменниця впевнена, що віра в них не стерта з пам'яті поколінь. Ці істоти зберігають нерозривний зв'язок зі своїми «місцями сили», розчинившись у каменях, деревах чи самому повітрі Урожа. Пагутяк зауважує, що присутність цих духів може відчутти кожен місцевий мешканець, хоча осягнути їхню сутність дано не всім. Ця вибірковість сприйняття зумовлена тим, що сучасні покоління, за словами авторки, відірвані від предків «віками втраченої пам'яті»: «Ми пам'ятаємо лише те, що нам може пригодитися в щоденному житті, і нічого не віддаємо майбутньому» (Пагутяк, 2016е, с. 276). Попри це, авторка впевнена, що певні речі залишаються глибоко закоріненими у свідомості людини. Аналізуючи витoki урізкої міфології, Пагутяк демонструє, як із плином часу давні образи трансформуються: Жінка з лісу поступово постає в образі Божої Матері, а Пан у чорному костюмі з блискучими гудзиками асоціюється з чортом. Так міфологія кельтів у поєднанні з християнством утворила унікальний синтез. «Ми маємо справу з палімпсестом, – наголошує авторка, – на якому проступають лише поодинокі літери» (Пагутяк, 2016е, с. 244). Та все ж відчуття єдності з минулим і майбутнім залишається непорушним, насамперед завдяки спільній землі, яку покоління за поколінням сприймали як священний простір.

Сама Г. Пагутяк, засвідчуючи відданість власним переконанням, наголошує, що постійно повертається до Урожа, аби «земля не заростала бур'яном і не дичавіла» (Пагутяк, 2016е, с. 278). Створення урізкої міфології також слугує цій меті – не дати забуттю взяти верх над людиною, підточити корені її буття. Для цього у своїх творах Г. Пагутяк вдається до дешифрування або, навпаки, метафоризації історії Урожа, що криється за кожною легендою — чи то спогадами про холеру, людськими злочинами, чи містичними зустрічами з потойбіччям. Проблеми зниклості людини та плодів її праці, стирання слідів існування через розрив між поколіннями є ключовими в авторській міфології Пагутяк. Особливу увагу письменниця приділяє втраті зв'язку із землею та

культурою, загрозі забуття, а також руйнації місць історичної й локальної пам'яті. Витоки її міфологічного мислення тісно пов'язанні із колективним несвідомим уріжців як спільноти. Подібно до своїх предків, які вірили в духів місцевості й передавали історії про них нащадкам, Пагутяк продовжує цю традицію у своїх текстах. У результаті міфологія Урожа, описана й збережена, постає своєрідною колективною монографією. Така «духовна історія», що об'єднує досвід, систему цінностей, потреби й вірування багатьох поколінь, увічніює буття селища, попри постійні зовнішні загрози.

Особливістю міфології Г. Пагутяк є виразне тяжіння до потойбічного, де чільне місце посідає нижча міфологія: мерці, духи та опирі нерідко стають центральними персонажами її оповідей. Авторка органічно поєднує реальний, побутовий світ із демонічними силами, що співіснують із людьми й впливають на їхнє життя. У цьому контексті ключову роль в «урізькому циклі» відіграє образ смерті – незримий, але постійно присутній елемент, без якого простір Урожа втрачає свою цілісність. Саме дитячі враження від зіткнення зі смертю стали для письменниці визначальними: вони сформували її зацікавлення витоками власного коріння та заклали фундамент міфологічного світогляду. У збірці есеїв «Уріж та його духи» та інших текстах Г. Пагутяк часто рефлексує над загибеллю односельців і родичів, детально пригадуючи атмосферу поминальних обрядів. Вона наголошує, що смерть має амбівалентну природу: «ніщо так не розз'єднує, і ніщо так не об'єднує родину як смерть» (Пагутяк, 2016е, с. 226). Вибудовуючи власну концепцію потойбіччя, авторка виходить із переконання в незнищенності людської душі. Зв'язок усередині роду, на її думку, не переривається з відходом окремих членів: мертві продовжують впливати на життя нащадків, залишаючись невидимою, проте невід'ємною частиною їхнього буття.

Віра у буття після смерті є характерною рисою української культурної традиції. Ритуали та обряди, пов'язані з похованням, а також уявлення про загробне життя відігравали важливу роль у культі вшанування померлих. «Той світ», зазначає дослідниця Ж. Янковська, «в уяві наших предків виступав таким

самим реальним, як і «цей» (Янковська, 2012, с. 154), а, отже, померлі не зникали безслідно, вони продовжували своє існування в іншій формі. Такий спосіб мислення гармонійно узгоджується з уявленнями Г. Пагутяк про смерть. Потойбіччя в авторській міфології представлено в кількох вимірах. Поруч із християнським раєм, «який треба заслужити терпінням і праведністю», у творчості Пагутяк присутній образ краю за Дунаєм. Згідно з українськими віруваннями, саме туди вирушають душі померлих: «...щоб піти за Дунай, треба усього лише мати хоробре серце. За Дунаєм звільнюєшся від прокляття роду, від карми громади» (Пагутяк, 2016е, с. 246). Письменниця проводить паралель між цим краєм і легендарним островом Авалон, де панує вічне свято. Символіка острова, утопічного простору, є типовою для творчості Пагутяк: це місце, куди душі потрапляють душі після смерті або де прагнуть знайти спокій ті, хто зазнав страждань у «цьому світі». Традиційна для народних вірувань міфологема води також відіграє важливу роль у текстах письменниці, символізуючи перехід між вимірами буття. Ключовими образами в її текстах стають річка, міст і Перевізник – фігура, яка допомагає душам перетнути межу й дістатися «іншого плану існування».

Дослідженню концепції перетину світів людей і духів присвячена значна частина творчості Г. Пагутяк. Зокрема в «урізькому циклі» персонажі неодноразово взаємодіють із потойбіччям, інфернальними істотами, а мерці стають частими гостями «цього світу». На думку письменниці, причини з'яви померлих живим можуть бути різноманітними: незавершені земні справи, туга чи навіть заздрість. Хоча Г. Пагутяк підкреслює значущість вкорінення людини у власному бутті, вона звертає увагу й на небезпеку надмірних прив'язаностей. Занадто сильні пристрасті або незавершені емоційні зв'язки, зауважує авторка, можуть утримувати ментальну оболонку людини в «цьому світі» навіть після смерті. Чим більше таких прив'язаностей – тим довше триває покута. Іноді, зазначає письменниця, така покара не є наслідком земних гріхів, а пов'язана з тим, що «людина пішла завчасно з життя і вчинила щось таке, що суперечить Божим законам, а не людській моралі» (Пагутяк, 2016е, с. 226–227). Ще однією

поширеною причиною явлення померлих є їхній прихід до близьких людей, які самі незабаром мають залишити «цей світ». В одному з есеїв Пагутяк описує сон своєї сестри, в якому їхні померлі бабусі з'явилися, щоб повідомити про наближення смерті їхньої матері. Такий досвід, як підкреслює авторка, не є винятковим, проте в її текстах подібні моменти містять не лише міфологічну, а й екзистенційну значущість. Вони нагадують про циклічність життя і про те, що кожна душа має свій час і місце.

Окремою категорією неупокоєних мерців є ті, чия смерть не була супроводжена гідним вшануванням. У багатьох культурах, зокрема в українській, існувало переконання, що померлого необхідно правильно провести до «того світу», щоб забезпечити спокій його душі. Траурні обряди в Україні традиційно передбачали поховання з одягом, грошима та іншими предметами, які вважалися необхідними для життя після смерті. У цьому процесі намагалися не шкодувати нічого, щоб забезпечити спокій душі померлого. Проте в радянські часи давню, безперервну традицію поховання, яка враховувала не лише фізичне, а й духовне вшанування померлого, було порушено. В одному з есеїв Г. Пагутяк згадує похорон односельця, коли релігійні обряди доводилося виконувати потай через тиск атеїстичної ідеології. Через суспільні обставини душа, як зазначає авторка, не могла бути належно пошанована: «над цією драмою навряд чи замислювались історики та психологи. Реальність домінувала над столітніми звичаями, брутально їх відкидаючи» (Пагутяк, 2016е, с. 223). Порушення традиційних поховальних ритуалів руйнувало саму сакральну тяглість спільноти. Конфлікт між атеїстичною дійсністю та архаїчним світоглядом унеможлилював належний перехід душі до іншого виміру буття. Як наслідок, вона опинялася в онтологічній «пастці» між світами, що виводило трагізм посмертної долі на новий рівень – позбавлення шансу на остаточний спокій.

У своїх творах Г. Пагутяк розглядає смерть у різних вимірах: від особистої драми до метафізичного небуття. Проте ключовим для неї залишається саме філософське питання людської смертності. Письменниця зосереджується на призначенні індивіда, впливі його діянь не лише на власне існування, але й на

долю нащадків. Родинні таємниці, прокляття, гріхи та праведні вчинки, жертівність – усе, що формує основу людського буття, за переконанням авторки, не зникає безслідно навіть після смерті. Саме тому в центрі її міфології постає світ духів – сутностей, що долають межі світів, існуючи поза лінійним плином часу. Цей «вимір духів» є вельми розгалуженим: він охоплює як невпокоєні душі, так і автентичних міфологічних персонажів чи містичних істот. Подекуди Г. Пагутяк вдається до міфологізації реальних постатей Урожа, чия непересічність або трагічна загибель виокремлювали їх серед інших односельців. Хоч світогляд уріжців зазнав істотних трансформацій, ці персонажі залишаються нерозривно пов'язаними з конкретним місцем і історіями, що стоять за ним. Водночас, Уріж як герметичний простір репрезентує класичну модель світобудови, де реальність, потойбіччя та небезпечні локуси, що слугують «оселями» для духів, утворюють цілісну систему. Г. Пагутяк у своїх творах акцентує на численних лімінальних площинах, які не лише визначають архітектоніку цього простору, але й уможливають постійну взаємодію між видимим і прихованим, минулим і теперішнім.

Дослідниця О. Вещикова слушно зауважує, що в Урожі письменниці «кожна хата, кожне подвір'я, кожен будинок чи замок є “особливим” і обов'язковим елементом часопростору, у якому відбуваються або потенційно здатні відбуватися надприродні явища» (Вещикова, 2016, с. 101). Частина таких граничних зон відповідає народним уявленням про кордони між планами буття, такими як ліс, дороги чи річка. Водночас Г. Пагутяк створює у своїх текстах унікальні урізькі локуси, де межа між світами стирається, відкриваючи можливості для проявів потойбічного. Письменниця зазначає, що «місць з лихою славою, або просто позначених окремими випадками, що їх не назвеш ні добрими, ні лихими, в Урожі багато» (Пагутяк, 2016е, с. 232). До таких локацій належать цвинтарі, церкви, гори, ліси тощо. Особливу небезпеку становлять роздоріжжя – простори, які в багатьох архаїчних віруваннях асоціюються зі зкупченням нечистої сили та проведенням ритуалів. Це пояснюється подвійною природою доріг, які одночасно належать до двох світів: реального та

потойбічного. В Урожі вони часто відкривають шлях мерцям до «цього світу». Авторка наголошує, що урізькі дороги мають давнє походження, а деякі з них прокладені на місці колишніх кладовищ. Найзагрозливішими вважаються ті, що розташовані на узбіччях, а також ті, які ведуть до сусідніх сіл. Показовим є приклад дороги на Обочу: «Там були хати, де ніхто не міг жити, і вони роками стояли пустою, доки їх хтось не винаймав, найчастіше то були люди бідні й нещасливі, або просто маргінальні» (Пагутяк, 2016е, с. 234). Зі шляхом на Самбір пов'язані перекази про Чорного чоловіка та Хлопця зі свічкою, тоді як інший відрізок дороги – Ставища, що веде до Нагуєвич, фігурує в історіях про Гусей та Розхристану Істоту. Таким чином мандрівка Урожем у невідповідний час майже завжди несе ризик зустрічі з потойбічними духами.

До найнебезпечніших ділянок селища належить відтинок дороги між Урожем і Винниками, відомий як Границя, поблизу якого розташований давній холерний цвинтар. Г. Пагутяк згадує, що це місце неодноразово ставало сценою дивних і моторошних подій, зокрема загибелі агронома, який за нез'ясованих обставин розбився на рівній дорозі, чи зустрічей із нетутешніми істотами. Границя є одним із ключових лімінальних просторів у творчості авторки, навколо якого вибудовується мережа інших межових локацій. Адже тут найчастіше розгортаються містичні події та відбуваються зустрічі з істотами потойбічного світу, що відповідає символіці назви цього місця. Серед прилеглих до Границі локацій, знайомих читачам творів Пагутяк, – горішня церква, старий цвинтар, Три груші, панський дім, лози та ін. Саме в тут найімовірніше можна натрапити на духів, описаних авторкою. Письменниця зазначає, що ці істоти «прив'язані до одного місця, наче прикуті невидимим ланцюгом. Невідомо звідки вони прийшли і коли підуть» (Пагутяк, 2016е, с. 232). Міфології властиво пов'язувати духів із конкретними місцями їхнього перебування – це часто локації, де вони загинули або які мають зв'язок із їхньою історією чи незавершеними справами. Простір Урожа у творчості Пагутяк вибудовано як мережу сфер впливу, кожна з яких належить певним істотам. Такі духи не лише вкорінюються у свої території, але й фактично ототожнюються із ними,

отримуючи негласне право володіти обраними просторами. У цих місцях вони встановлюють власні правила, що нерідко суперечать людським звичаям та моралі. Так виникає окремий потойбічний порядок, який стає невіддільною частиною міфологічного ландшафту Урожа.

Знаковим локусом у творчості Г. Пагутяк, що незмінно асоціюється з нещасними випадками та містичними подіями, є Три Груші, розташовані поблизу Границі. В українській традиційній культурі це дерево має амбівалентну символіку: воно одночасно уособлює захист і загрозу, межу між цивілізованим і диким світами. Як зазначає С. Шуляк, у замовляннях груша часто співвідноситься з антисвітом і символами руйнування, такими як сокира чи вогонь (Шуляк, 2017, с. 236). У контексті урізкої міфології Три Груші позначають межі колишнього холерного цвинтаря, де людей ховали без належних обрядів. Г. Пагутяк свідчить, що ті, хто «відходили в хаосі, який приносила епідемія, без сповіді й причастя», так і не змогли покинути це місце, що стало осередком потойбічної активності (Пагутяк, 2016е, с. 237). Скупчення невпокоєних душ надає локації магнетичної сили, притягаючи як містичні явища, так і нетутешніх істот. Саме біля Трьох Груш з'являється один із найзагадковіших персонажів авторської міфології – Пан у чорному костюмі з блискучими гудзиками. У своїх творах письменниця уникає однозначного трактування походження цієї істоти, натомість зауважуючи, що лише на перший погляд Пан може асоціюватися з тим, «чиє ім'я воліють не називати». У контексті боротьби християнства з язичництвом, зазначає авторка, усе, що «не має стосунку до християнської містики, вважалося таким, що походить від лукавого» (Пагутяк, 2016е, с. 237). Хоча подібні істоти зустрічаються по всій Україні, лише в Урожі цей персонаж отримує конкретне ім'я, що, за словами письменниці, зберігає відлуння давньої поваги до втрачених знань. Пан у чорному костюмі з блискучими гудзиками зазвичай з'являється перед людьми у переломні моменти їхнього життя, коли вони перебувають на межі вибору чи у стані зміненої свідомості. Його дії часто спрямовані на випробування або

покарання, причому він керується власними законами світопорядку, які залишаються поза людським розумінням.

Серед інших небезпечних місць в Урожі Г. Пагутяк називає старий цвинтар і Лози, де часто можна натрапити на потойбічних істот і зазнати від них кривди. Кладовище, яке розташоване поруч із Горішньою церквою, пов'язане із появою трьох чоловіків у чорному та трьох чорних коней. Місцеві мешканці, зі слів письменниці, вважають їх покутниками або священниками-грішниками, які несуть кару за свої діяння. Проте сама Г. Пагутяк надає цим образам глибшого значення, висловлюючи сумнів, що лише гріховність учинків, притаманна багатьом, могла спричинити появу духів. Особливу увагу письменниця звертає на коней, які «такі страшні, наче прийшли з самого пекла, ладні затоптати кожного, хто посміє до них наблизитись» (Пагутяк, 2016е, с. 268). У традиційній культурі чорний колір здебільшого асоціюється з інфернальними істотами, символізуючи ніч, смерть, зло, горе тощо. Щодо образу вороного коня, то в народних віруваннях він майже ніколи «не відокремлений від моторошної темряви, нечистих сил» (Левчук, 2009, с. 31) та часто позначає царство померлих. Г. Пагутяк також інтерпретує урізьких коней як провідників душ до потойбічного світу. Іншою авторською версією ролі цих тварин є їхня функція як транспорту для богів, які вирушають на полювання або весілля. Образи «Дикого полювання» та «Дикого весілля», хоча й менш поширені у слов'янській традиції порівняно з іншими культурами, є характерними для персональної міфотворчості Пагутяк. Письменниця пояснює появу таких феноменів у своєму селищі тим, що Уріж розташований на колишньому кельтсько-фракійському пограниччі. Додатковим підтвердженням цієї теорії є інший примітний персонаж, який з'являється поблизу цвинтаря, – чоловік із саяними вухами та очима. Авторка пов'язує його образ із британською міфологією, де існують подібні перекази про окремий вид ельфів, що світяться.

Г. Пагутяк переконана, що варто вести розмови про подібних істот в контексті української культури, оскільки вона неодноразово фіксувала свідчення їхньої появи на рідних теренах. Зокрема, із горою Обоча письменниця пов'язує

феномен «Дикого весілля», яке бачив її дід перед Другою світовою війною. Авторка зазначає, що важко достеменно визначити, чи це було весілля, чи міграція, адже в міфології британців та ірландців існує легенда про велике переселення сидів – найвродливіших ельфів. Зі слів Пагутяк, поява цих істот справді нагадує весільний поїзд, що везе наречену до нареченого: вершники у святкових строях, музиканти та загадкова жінка із золотим волоссям, яку в Урожі називають Панною із жовтим волоссям. Така картина формує яскравий і незабутній образ для усіх, хто мав змогу її споглядати. Зустріч із подібними істотами, вважає письменниця, є глибоко інтимним душевним досвідом, «що вимиває із повсякденності, розвалює мури звичаїв, обов’язків, правил і навіть здатен зробити нас одержимими. І назавжди змінює нашу свідомість» (Пагутяк, 2016е, с. 245). Авторка також зазначає, що такі переживання різче відрізняються від тих, які викликає «чоловік у чорному», якого теж можна зустріти на цьому роздоріжжі. Він, за її словами, має земну природу, як і люди. Натомість небесні мандрівники належать до іншого світу – недосяжного для тих, хто «надто прив’язаний до родини, до звичайного трибу життя» (Пагутяк, 2016е, с. 246). Духи «Дикого весілля», за Г. Пагутяк, уособлюють вічних блукальців, здатних прийняти до свого обозу лише тих смертних, які можуть, подібно до них, вкоренитися у мандрівці, звільнившись від земних пристрастей і турбот. Вони не лише викликають захоплення своєю чарівністю, але й насамперед свободою, часто недоступною людській природі.

Третім небезпечним місцем в Урожі є Лози – зарості верби, розташовані неподалік Границі, які Г. Пагутяк неодноразово згадує у своїх творах. Хоча це місце має менш моторошну історію, ніж інші локації, воно є притином для особливо небезпечних істот. Саме тут у невідповідний час можна натрапити на винниківських опирів. Винники – сусіднє з Урожем село, яке у творчості Г. Пагутяк стало знаковим завдяки громаді опирів, що мешкають переважно саме там. Ці істоти є унікальними в парадигмі міфологічних персонажів письменниці, адже вони водночас належать до двох вимірів буття, перебуваючи на межі між світом людей і світом містичних створінь. Згідно з народними уявленнями,

упирями після смерті ставали так звані дводушники: чаклуни, відьми, ворожбити та ін., хто, за віруваннями, володів двома душами – людською та демонічною. Обидві душі могли існувати й діяти окремо одна від одної. Після смерті дводушника його чиста душа відходила до того світу, на який заслуговувала, а демонічна перетворювалася на упиря. Упирі, за легендами, володіють значною силою та здатністю шкодити людям, висмоктуючи кров своїх жертв, що призводило до їхньої неминучої загибелі (Тиховська, 2021, с. 20). У авторській міфології Г. Пагутяк опирі постають як окремий вид істот, які живуть серед людей із самого народження й зовні майже не відрізняються від них. Однак їх відзначає надзвичайна спритність, блискавична реакція.

Урізькі опирі, подібно до образів у класичній культурі, здатні спричинити загибель людини й часто приречені чинити зло, не маючи змоги опиратися своїй природі. Г. Пагутяк припускає, що у Лозах вони «гостяться, вирішують свої справи, може, навіть приносять жертви... Опирі палять вогонь, п'ють горілку, б'ють в бубон і цілковито впевнені, що ніхто їм не завадить» (Пагутяк, 2016е, с. 255). Це місце також стає пасткою для необачних односельчан, які затрималися допізна або виявили надмірну цікавість до їхнього життя. Одним із поширених способів опирської помсти є примусити людину перенести їх через міст, оскільки самі вони неспроможні перетнути воду. Після чого, зазначає Пагутяк, «їхні «коні» слабували і вмирали. Якщо зразу розкажуть комусь, то до трьох днів, як ні, то до року» (Пагутяк, 2016е, с. 254). Однак найчастіше опирі забирають життя, як зауважує письменниця, «потинаючи когось». Особливістю урізьких опирів є те, що вони не класичні хижак-кровопивці, а своєрідний тип психологічних вампірів, «оскільки таємним способом потинають жертву, висмоктуючи в неї життєві сили» (Бурдастих, 2013, с. 289). Їхніми жертвами зазвичай стають ті, «кого не жаль» – соціально zdeгpaдoвaні, покалічені люди, приречені на самотнє чи відчужене існування, ті, хто перебуває поза межами суспільства чи на його маргінесі. Опирі ретельно приховують свою діяльність, створюючи видимість природної смерті жертв. Втаємниченість є ключовою для них умовою збереження власного існування.

У своїх оповідах Г. Пагутяк не зображує опирів як антагоністів чи демонічні сили, що навмисно шкодять людям. Натомість вона бачить у них своєрідних «санітарів» людської громади, які, подібно до вовків, усувають слабких і неспроможних. Письменницю захоплює дослідження амбівалентної природи опирів – їхньої здатності існувати на межі двох систем: людської та надприродної. Попри свої надзвичайні здібності, опирі не позбавлені страху перед людьми, що змушує їх жити в замкнутих громадах із тісними родинними зв'язками. Вони дотримуються власних законів, заснованих на древніх принципах колективної єдності, які забезпечують збереження їхньої спільноти й запобігають повному винищенню. Г. Пагутяк підкреслює згуртованість і чітку організацію цього соціуму, протиставляючи його світу людей, де домінує індивідуалізм і відчуженість від громади та її справ. У спільноті опирів кожен має свою визначену роль, утворюючи саморегульовану систему. Письменниця, покликаючись на записи й спостереження І. Франка, зазначає: «Є опирі від збіжжя, від худоби, від людей. Над ними є Старший в місцевій громаді, і є Старший в краю» (Пагутяк, 2016с, с. 255). Такий спосіб організації нагадує таємний орден із власною ієрархією, де громада колективно вирішує долю порушників. Головним злочином проти опирів є розголошення їхніх імен або місць проживання. За це, підкреслює авторка, людину чекає смертельна помста, адже опир або опирця обов'язково відплатять. Мовчання та збереження внутрішніх таємниць – це ключові принципи, які гарантують виживання громади опирів. У творчості Г. Пагутяк їхній устрій буття, зі здатністю захищати себе від зовнішнього втручання, зберігати єдність і дотримуватися власних законів, постає як альтернативна модель соціальної гармонії, якої так бракує людському світу.

Традиційно міфологічний простір передбачає чіткий поділ на небезпечні локуси та «безпечні» зони, покликані слугувати надійним прихистком від зовнішніх загроз. Проте в художньому світі Урожа ця опозиція розмивається. Навіть сакральні місця, що мали б гарантувати захищеність, набувають містичного, а подекуди й тривожного характеру. Попри усталене уявлення про

зведені людиною будови як осередок стабільності урізкі будівлі у творах Г. Пагутяк неодноразово стають сценою надприродних дійств. Деякі з цих «особливих будинків» мають давню історію, інші – стали свідками драматичних конфліктів і життєвих колізій. Навіть культові споруди, що традиційно асоціюються із захистом від потойбічного, не залишаються поза межами впливу містичних сутностей, а навпаки – часто опиняються в епіцентрі їхньої присутності. Наприклад, в одному з есеїв Г. Пагутяк описує випадок, коли її односелиця стала свідком служби в церкві, яку проводили для померлих парафіян. Однак, подібні історії не є унікальними для авторської міфології письменниці. Як зазначає дослідниця О. Наумовська, оповіді про святкування Навського Великодня поширені в українській міфології, де «народна уява неодноразово постулювала християнські сакральні центри як місце зосередження хтонічних та інфернальних істот» (Наумовська, 2018, с. 44). У цьому контексті авторський міфосесвіт Г. Пагутяк вирізняють саме містичні створіння, які з'являються в Урожі у межах однієї із сільських церков. Серед них Білий Бик та Пан у чорному, що подорожує в Чорній Кареті.

Поява Білого Бика, на думку письменниці, пов'язана з поховальними обрядами давнини, коли він міг слугувати жертвою на стародавніх капищах. Бик був однією з найпопулярніших тварин для принесення богам як знак шанування. Зокрема, як зауважує дослідниця З. Кудрявцева, за згадками Прокопія (автора VI ст.), у слов'ян бик символізував Бога-Громовержця. Подекуди така жертва розглядалася як вдячність за врятоване життя чи уникнення небезпеки (Кудрявцева, 2010, с. 41). Водночас, за урізкими легендами, Бик є одним із символів селища, тісно пов'язаним із його виникненням і назвою. Білого Бика, що з'являється біля церкви, Г. Пагутяк трактує радше як добрий знак або хранителя, про що свідчить навіть його колір. Натомість Чорна Карета має інфернальне походження, яке авторка частково пов'язує з історією самого храму. У збірці «Уріж та його духи» письменниця розповідає легенду про містичну загибель майстра, який кілька століть тому будував дзвіницю на цьому місці. Г. Пагутяк зауважує, що здавна люди недовіряли тим, хто працював із залізом,

вважаючи їх причетними до надприродного. В Урожі майстер, заради жарту, заляв подорожнього, але сам став жертвою своїх чар, загинувши від падіння з вежі. Пізніше, у XX ст. церква знову зазнала осквернення, оскільки, через радянські релігійні переслідування вона залишалася зачищеною понад тридцять років. З храму було вивезено всі ікони, а царські врата було розбито, після чого, як зазначає авторка, «церква ніби перестала бути церквою. Від неї залишилась лише зовнішня оболонка» (Пагутяк, 2016е, с. 241). На думку Г. Пагутяк, саме відступ людини від духовних цінностей міг спричинити появу Чорної Карети.

В основі легенди про карету лежить історія про візит Пана у чорному до Долішньої церкви, куди він прибував саме цим транспортом. Письменниця свідомо залишає мету та деталі таких відвідин нерозкритими, адже жоден зі свідків появи істоти не наважувався увійти до храму. Авторка наполегливо застерігає від взаємодії з будь-якими духами, наголошуючи на небезпеці, яку вони несуть: «Ми несумісні з ними, і тому відчуваємо великий страх. Мовчати, йти, не дивитись. Хреститись чи молитись в такій ситуації людина нездатна: вона ніби перебуває під гіпнозом» (Пагутяк, 2016е, с. 236). Подібні істоти та місця їхнього перебування, зустрічі з ними, уособлюють одвічний страх людини перед невідомим. Легенди, що виникають довкола таких явищ, часто спрямовані на пробудження відчуття провини за скоєні злочини та нагадування про неминучість кари за гріхи. Водночас у міфології Пагутяк ці міфологічні сюжети символізують процес духовного відчуження та відступ від моральних норм. Вони не лише описують способи проникнення інфернального у людський світ, а й наголошують на крихкості межі між ними.

У своїх текстах Г. Пагутяк неодноразово акцентує на вразливості простору людського буття, підкреслюючи його беззахисність перед часом і приреченість на самотність. У збірці «Уріж та його духи» авторка присвячує окремий розділ «особливим помешканням», – спорудам, чий зв'язок із життям людей був обірваний, залишивши їх у статусі пусток. Серед таких будівель особливо вирізняється панський дім, який присутній в низці творів урізького циклу Г. Пагутяк й має як реальну, так і містичну історію. Будинок, що належав

місцевому дідичу Сорочинському, був зруйнований на початку ХХІ ст., але його образ зберігся у пам'яті й легендах села. Як зазначає Р. Голик, панські двори, зокрема на Галичині, часто уособлювали інший, відокремлений від сільського уклад життя, що викликало як захоплення, так і страх. Тут, за словами дослідника, «панувала міська матеріальна культура, приїжджали «пани з міста», що породжувало низку романтичних уявлень про заклятий, магічний двір (Голика, 2012, с. 870). Панський дім в Урожі мав власних духів – Невидимих Бешкетників, які лякали слуг шумом і гамором. Однак головна міфологічна цінність цього будинку полягає не у надприродних явищах, які для Урожа є закономірними, а у символічному значенні простору, позначеного «інакшістю». У есеях авторка наголошує, що панський дім для неї завжди був простором іншого світу – з великою бібліотекою, погруддям Аристотеля, терасою, звідки відкривався вид на захід сонця, і липовою алеєю. Така атмосфера освіченості, книжності, таємничості виразно контрастувала із селянським побутом. Несумісність двох культур, навіть їхню певну ворожість, засвідчує історія занепаду будинку, яку описує письменниця. Новий власник садиби, шукаючи в ній скарби, поруйнував історичну пам'ятку, а згодом місцеві жителі розтягнули решту майна, знищивши всю культурну спадщину, пов'язану з цим місцем. У міфологічному часі та просторі Г. Пагутяк панський дім продовжує існувати насамперед як символ духовної інакшості, вкоріненої у світі символів та культури, інтелектуального піднесення над буденністю.

Окремий пласт авторської міфології Г. Пагутяк становлять руїни, занедбані сади, покинуті будинки. Переносячи ці образи на сторінки своїх творів, авторка прагне увічнити пам'ять про ті речі, які в реальному світі поступово зникають під впливом часу та людської байдужості. Окрім панського дому, не менш знаковим є будинок Бандрівських, помешкання родини священників та вчителів. У збірці «Уріж та його духи» письменниця пригадує свої дитячі враження від візиту до обійстя, де на той час мешкав старий учитель, котрий, як їй здавалося, був «з іншого світу». Авторка зазначає: «Мене завжди тягнуло в інші світи. Його світ, старого Бандрівського, пахнув старими книгами і старими

меблями» (Пагутяк, 2016е, с. 264). «Іншим світом» Пагутяк називає також дім за річкою – колишнє помешкання інженера Антонія Чубкевича, розстріляного НКВД разом із представниками місцевої інтелігенції. Трагічна доля спіткала чимало урізких будинків, мешканці яких померли або залишили свої оселі. Зі смутком письменниця зазначає, що для таких місць неминучим є один фінал: руйнація та забуття. Усі згадані будинки були пограбовані односельцями, розібрані на будівельні матеріали або дрова. Особливо разюче, наголошує Г. Пагутяк, їхній занепад стає помітним під час свят, коли поруч із доглянутими обійстями «раптом, як провали пам'яті – напівзруйновані порожні хати з рештками старих садів, де яблуні вже майже не родять» (Пагутяк, 2016е, с. 265). Без людей, їхньої активної участі, турботи та любові, такі місця швидко деградують та зникають. Як зазначає дослідниця О. Вещикова, майже всі будинки, які в реальності покинуті й занедбані, Г. Пагутяк «“населяє” у своєму фікційному світі – або духами, або живими людьми» (Вещикова, 2016, с. 100). Через містифікацію авторка не лише компенсує спустошеність цих просторів, а й створює нові сенси для них. Реконструюючи буття руїн у власних міфологічних реальностях, Пагутяк зберігає їх від забуття, даруючи їм місце у вічності.

Окрему увагу письменниця приділяє проблемі занедбаних садів, які у її творчості постають важливим елементом культурного ландшафту, що спонукає до рефлексій. Образ саду у творчості Г. Пагутяк є багатогранним і відсилає у своїй основі як до біблійних мотивів, сентенцій Г. Сковороди, так і до особистих спогадів, пов'язаних із її дитинством. В есеї «Магічні рослини» письменниця зазначає, що може пригадати кожне дерево у їхньому саду, адже вони продовжують існувати в її свідомості: «Я справді вірю, що в дерев є душа, і не тільки в дерев, але й у квітів. Їхній запах повертає нам пам'ять» (Пагутяк, 2016е, с. 270). Знакові рослини та будівлі є частиною спільного культурного простору, який сформував світогляд авторки, і тому набувають для неї особливої цінності. Вони зберігають спогади про її дитинство, обпечені кропивою руки, які шукали яблука, вуйка Петра, який також був «інакшим і любив природу; дядька Йосипа,

убитого енкаведистами, котрий перед смертю посадив ялину «для краси» тощо. Зрубані дерева, зізнається письменниця, викликають у неї глибокий жаль. Разом із ними, як і з поруйнованими хатами, у небуття відходить великий пласт історії – насамперед особистісної, приватної. Це та частина минулого, яка приречена на забуття, якщо не знайдеться того, хто зможе її зберегти й передати наступним поколінням.

Отже, для Г. Пагутяк створення й осмислення міфології Урожа стало особистим способом протистояння процесам знекорінення. Відчуження від духовних основ буття – родини, дому, землі, культури, пам'яті, вона розглядає як трагедію людства. Письменниця переконана, що подібні речі завжди матимуть значення, тому їхнє осмислення є ключем до пошуку й утвердження власної ідентичності. У міфологічному просторі Урожа матеріальне й нематеріальне утворюють єдність, де руїни, покинуті будинки, природні ландшафти, духи та спогади переплітаються, формуючи своєрідні вмістилища пам'яті. Через ці образи Пагутяк досліджує ідею культурної спадкоємності та духовної присутності минулого в сучасності. Міф Урожа побудований на понятті зв'язку поколінь, які сприймали цю землю як сакральний простір і передавали власний досвід нащадкам. Письменниця підкреслює важливість такої тяглості, роблячи її концепт важливою частиною свого світогляду та творчості. У такий спосіб авторський міф стає засобом трансформації втрат у нові сенси, здатні протистояти забуттю та утверджувати зв'язок людини з її ґрунтом і корінням.

2.2. Проблема онтологічного відчуження у повісті «Захід сонця в Урожі»

У повісті «Захід сонця в Урожі» Г. Пагутяк продовжує розробляти ключові для своєї творчості теми онтологічних шукань людини та прагнення досягти внутрішньої гармонії. Події традиційно розгортаються навколо Урожа – простору, що набуває статусу місця сили, яке для одних героїв стає джерелом життєвої енергії, а для інших – руйнівною первозданною стихією, що прирікає

на стагнацію. На деструктивну специфіку тутешніх взаємин указує сама авторка, характеризуючи сюжет повісті як «такий собі любовний трикутник з присмаком крові» (Пагутяк, 2013е). У цьому вимірі суперечливі стосунки героїв відображають тенденції прози зламу століть, де любовні лінії щільно пов'язані з проблемами «пошуку ідентичності, подолання екзистенційної самотності, сексуальної свободи, ревізії традиційних родинних та соціальних цінностей» (Крупка, 2007, с. 78). Через подібну модель взаємин Г. Пагутяк розкриває суть глибокого самовідчуження особистості. Його механізм полягає у внутрішній суперечливості героїв, які шукаючи в близькості порятунк від самотності, водночас залишаються відстороненими одне від одного й від себе. Така внутрішня роздвоєність блокує справжній діалог, перетворюючи шлюб на чергове коло ізоляції й окреслюючи єдині можливі шляхи подолання кризи – через повернення до власної автентичності.

Категорія відчуження в гуманітарному дискурсі позначає онтологічний розрив між індивідом і світом. Вона охоплює широкий спектр соціокультурних, психологічних та екзистенційних проблем. Для аналізу прози Г. Пагутяк найбільш релевантною є екзистенційна модель цього феномена. Зокрема, М. Гайдеггер, зауважує Т. Власевич, розглядає відчуження як «синдром масовості та знекорінення» (Власевич, 2011, с. 90), що виникає внаслідок розчинення особистості в соціумі, перетворення в одиницю натовпу. Ж.-П. Сартр і А. Камю натомість наголошують на аспектах абсурдності існування та онтологічній самотності. Шляхи подолання цієї кризи мислителі вбачають «практиці духовного самовдосконалення, насамперед в усвідомленні своєї безумовної свободи й у прийнятті поєднаної з нею відповідальності» (Ларіонова, 2013, с. 58). Адже саме в такий переломний момент особистість позбувається зовнішніх ілюзій, що дозволяє їй вийти за межі соціальних детермінант та здійснити справжній самовибір. Відтак, деструктивний стан закинутості у світ постає водночас необхідним перехідним етапом, що стимулює індивіда до глибокого самопізнання та внутрішніх змін.

У літературознавстві поняття відчуження набуває різноманітних тлумачень, залежно від контексту художнього твору та обраного дослідницького підходу. Однак у межах інтелектуальної прози, до якої належить і творчість Г. Пагутяк, воно отримує найбільш розгорнутого осмислення. Дослідниця Т. Стадницька вказує, що саме відчуження стало світоглядним підґрунтям для формування цього літературного напрямку, оскільки слугувало «відправною точкою творчо-особистісного освоєння світу» (Стадницька, 2005, с. 20) в умовах посилення процесів дегуманізації та морального занепаду. Перші спалахи інтелектуальної прози були своєрідною реакцією на загострення проблем безґрунтянства, моральної нестійкості та духовного безпритульства. Теми розриву з ґрунтом та корінням, як зауважує К. Фоменко, у тогочасній літературі, вказують на появу нового соціального феномену, коли людина «прагне встановити дистанцію, і робить рішучий крок – пориває зв'язки зі звичним середовищем, відчужується від нього» (Фоменко, 2011, с. 138). У повісті Г. Пагутяк «Захід сонця в Урожі» особливо виразно осмислено наслідки саме таких тенденцій. Твір окреслює процеси знекорінення, екзистенційного блукання та пошуку особистісної цілісності, відображаючи як кризу ідентичності, так і спроби її подолання через утвердження у власному бутті.

Розповідь у повісті почергово ведеться від імені подружжя – Чоловіка та Жінки, чия внутрішня спустошеність та апатія є симптомами глибинного самовідчуження. Авторка не зосереджується іменах чи на минулому своїх героїв переносючи увагу на їхній психоемоційний стан. Обоє, зауважує Жінка, «зруйновані безкінечністю нашого побуту», «зруйновані найбільше самоїдством» (Пагутяк, 2016с, с. 19). Їхній шлюб постає формальним співіснуванням, проте навіть усвідомлюючи приреченість цих стосунків, персонажі не здатні ані розірвати їх, ані змінити уклад життя. Однією з ключових характеристик Чоловіка є емоційна відстороненість і свідоме дистанціювання від будь-яких зв'язків. Навіть у ставленні до дружини герой констатує: «Нас, по суті, нічого не зв'язує» (Пагутяк, 2016с, с. 13). Його стратегія буття – це добровільна участь самотника, тому спроби Жінки зблизитися він трактує як нав'язливу чи

навіть хижацьку поведінку. Натомість життя героїні охарактеризовано як стан «напівсонного животіння» та емоційної пригніченості, у якому проявлено основні симптоми відчуження: «безсилля, відчуття того, що доля особистості вийшла з-під її контролю і знаходиться під впливом зовнішніх сил; уявлення про безглуздість існування» (Бродецька, 2020, с. 35). Змирившись із байдужістю Чоловіка, Жінка підпорядковується рутині, поступово відмовляючись від будь-яких власних прагнень.

Коли криза героїв сягає критичної межі, за впорядкування їхніх доль береться сам Уріж. У художньому світі Г. Пагутяк середовище традиційно постає активним суб'єктом, здатним визначати етичні орієнтири та вектори внутрішніх трансформацій людини. Воно втілює містичний осередок сили, що через метафізичні важелі актуалізує приховані травми мешканців, «виштовхуючи» їх із емоційного заціпеніння. У повісті «Захід сонця в Урожі» зовнішнім проявом цього втручання стає водна стихія. Інтуїтивне передчуття наближення зламу звучить у роздумах Жінки ще на початку твору: «Чи виживемо ми серед потоків брудної води, яка згноїла насіння в землі?» (Пагутяк, 2016с, с. 12). Природа тісно резонує з психоемоційним станом персонажів, адже поступове посилення стихійної активності супроводжує зростання їхньої внутрішньої напруги. Якщо на початку твору безперервні дощі позначають одноманітність і рутину, то з розвитком сюжету вони перетворюються на некеровані зливи, які надають оповіді апокаліптичного забарвлення. Ю. Вишницька зауважує, що для Г. Пагутяк гідроморфна модель відіграє ключову роль у побудові есхатологічного наративу, зокрема «на руйнівну семантику міфологеми води вказують ознака бруду й мотив гноїння» (Вишницька, 2015b, с. 98). Таким чином, стихія діє як фільтр, що виводить екзистенційну кризу героїв на рівень фізичного виживання. У цьому контексті руйнування стає не лише актом нищення, а й вимушеним поверненням персонажів до первинного стану «Я», де будь-які соціальні маски втрачають сенс. Знищивши місток, водні потоки символічно відсікають героїв від

зовнішнього світу, залишаючи для героїв єдиний вибір – капітуляцію або боротьбу.

Поряд із зовнішньою стихією, іншим інструментом метафізичного впливу селища на особистість постають опирі. Ці істоти, діючи у прихованому вимірі, провокують вихід особистості на граничні рівні існування. Оскільки, за авторською міфологією, їхніми жертвами стають ті, «кого не жаль» («опирі – це санітари, вовки!» (Пагутяк, 2016с, с. 53)), персонажі опиняються у своєрідному «змаганні» за право на подальше буття. Водночас загроза фізичної загибелі є радше метафорою закономірного фіналу для всього, що вичерпало життєву силу. Відповідно, опирі не уособлюють абсолютне зло чи вищу кару. За спостереженням А. Соколової, вони «є невід’ємною часткою того світу, який оточує людину, спонукає її до протистояння, боротьби» (Соколова, 2011, с. 130). Відтак опирі позбавлені функції суддів, що оцінюють моральні якості героїв, адже доля кожного визначається виключно власними вчинками. Перед обома персонажами відкриваються дві протилежні траєкторії: одна веде до остаточного нігілізму та духовної деструкції, інша – до реконструкції власного «Я» на основі оновленої свідомості. Через зіткнення полярних світоглядних установок – патріархального й матріархального, раціонального й інтуїтивного, матеріального й духовного, авторка розкриває дихотомічну природу людського буття. Балансування між цими розбіжними ціннісними моделями перетворюється для героїв на безперервний іспит на автентичність.

Внутрішня суперечливість життєвих сценаріїв Чоловіка та Жінки стає очевидною з появою фігури Моряка. У міфопоетиці Г. Пагутяк ця постать не просто учасник любовного трикутника, а ключовий інструмент у грі опирів із долями героїв. Втручання Іншого загострює внутрішню двоїстість персонажів, зумовлену поділом існування «на духовний, більш витончений, та матеріальний, більш грубий» виміри (Ковальчук, 2009, с. 14). У повісті цей дисонанс набуває екзистенційного масштабу. Матеріальне втілюється у герметичному побуті та формалізмі шлюбних стосунків, де людина знеособлюється до рівня функції. Духовне ж постає як простір автентичного буття, доступ до якого герої втратили

через власну інерцію. Поява Моряка є лише інструментом оприявлення цієї кризи. Для Жінки він спроба прориву до «духовного» (емоційного, романтичного, небуденного), тоді як для Чоловіка він уособлює руйнацію його «матеріальної» стабільності, ілюзорного контролю над реальністю.

Ключем до внутрішнього розколу Чоловіка стала глибока суперечність між його заявленим прагматизмом та прихованою хиткістю власного становища й хронічною незадоволеністю життям. За спостереженням Жінки, герой понад усе боїться втратити уявну автономію – «те мізерне почуття вищості й самозакоханості, яке він береже над усе» (Пагутяк, 2016с, с. 23). Декларуючи прагнення до абсолютної неприналежності, він схильний проєктувати власні невдачі на Уріж, де його дратує все – від клімату до містичної атмосфери. Романтизуючи місто як потенційного простір успіху, Чоловік таврує провінційне середовище та шлюб як «пастки», що нібито блокують його потенціал. Проте, як зауважує дослідниця Ю. Бродецька, справжні причини такого відчуження часто криються в іншому психологічному стані особистості – «страху, відчутті залежності» (Бродецька, 2020, с. 35). Дистанціюючись від дружини під приводом захисту особистих кордонів, герой насправді лише маскує гостре переживання власної упослідженості поруч із нею.

Чоловік вимірює власну значущість критеріями матеріальних надбань та соціального успіху. Гнітючу ситуацію поглиблює й інверсія традиційної патріархальної моделі його родини, де власницею дому й землі постає Жінка. Це змушує Чоловіка гостро переживати травматичний для його маскулінності комплекс «приймака», відчуття другорядності та меншовартості. Відсутність права власності в його світогляді дорівнює відсутності права на буття. Звідси вибудовується і його захисна тактика в ставленні до Жінки. Власну гендерну вразливість герой маскує під поблажливу раціональність, штучно переконуючи себе у вищості на тлі «інфантильної», легковірної дружини. Поява Моряка та зрада Жінки стають тригером, який підсвічує головне – Чоловік приречений на вічну фрустрацію, оскільки він безсилий розібратися із власним внутрішнім хаосом. Намір дружини розлучитися завдає героєві остаточного нищівного

удару, підважуючи його уявний авторитет та ілюзорну автономію. Це паралельно травмує чоловічу гідність, виснажує емоційні ресурси й доводить до відчаю. Хворобливі сумніви, люті і звинувачення у своїх нещастях інших знаменують остаточний крах його штучного світосприйняття. Опинившись у стані глибокої психоемоційної нестабільності, Чоловік стає легкою здобиччю опирів, які через маніпуляції спрямовують його до саморуйнування.

Зрештою, занепад Чоловіка зумовлений обраною ним стратегією абсолютної неприналежності. Його уявлення про «свободу» виявилися лише симулякром – тривожною втечею від реальних зв'язків та обов'язків. Постійні метання між містом і селом, прагнення свободи в поєднанні з потребою у «кабінетному» затишку засвідчують внутрішній розлам персонажа. Ця суперечність доповнюється пошуком рівноваги між бажанням звільнитися від шлюбу та одночасним очікуванням чіткої гендерної ролі в ньому, що увиразнює глибший вимір екзистенційної дезорієнтації – неспроможність знайти опору ні в соціумі, ні у власному внутрішньому просторі. Як зазначає Т. Цимбал, таке онтологічне знекорінення неминуче «веде до втрати людиною своєї фундаментальної свідомості шляхом втечі від проблем» (Цимбал, 2015, с. 16). Спроби жити «осторонь» призводять до духовної деградації, яку герой марно намагається заглушити алкоголем чи ілюзорним поверненням «чоловічої гідності» з коханкою. Тікаючи від будь-якої прив'язаності як від «пастки», Чоловік добровільно підпорядковується апатії та фаталізму («За нас все розписано наперед» (Пагутяк, 2016с, с. 22)). Таке самозречення остаточно руйнує волю до життя, завершуючись повною втратою життєвих сенсів.

У фіналі герой усвідомлює глибину внутрішньої порожнечі, яка остаточно ним заволоділа. Він фіксує крайній етап власного відчуження, оскільки самотність, здатна раніше викликати бодай страждання, поступається місцем тотальній нудзі, що, за його словами, «має невиразне байдуже лице; на неї гидко дивитись» (Пагутяк, 2016с, с. 56). Розрив із Жінкою більше не збурює в ньому емоцій, адже він усвідомлює: навіть за умови її повернення спільне життя залишилося б незмінним, приреченим на застій і смислову спустошеність.

Попередні хаотичні спроби ескапізму виявляються для Чоловіка безплідними, засвідчуючи його повне безсилля перед здійсненням рішучих кроків. За цих умов фінальна загибель персонажа наприкінці повісті стає своєрідною відплатою за здійснений (або не здійснений) ним життєвий вибір. А. Соколова наголошує, що такий фінал означає «кінець шляху, його логічне завершення наперед визначеної долі чи тієї, яку сама робить собі людина» (Соколова, 2011, с. 130). Переправа Чоловіка до потойбіччя супроводжується спалахом запізненого прозріння. Його останні слова – «Хай буде так, як є. То моя карма – не любити нікого, навіть себе» (Пагутяк, 2016с, с. 58) – наочно викривають абсолютну хибність його стратегії штучної неприналежності, яка замість омріяного порятунку й автономії, призвела до повного самознищення особистості.

На противагу Чоловікові, чий занепад зумовлений деформацією ціннісних координат, роздвоєність Жінки продиктована глибоким онтологічним дисонансом між її внутрішньою сутністю та нав'язаним стилем життя. За визначенням Г. Бошкань, цей стан виникає через те, що героїня «постійно порушує природні ритми і цикли душі, тому її життя більше нагадує деструктивне існування» (Бошкань, 2017а, с. 174). Хоч вона усвідомлює свою безпорадність, визнаючи, «що так не можна жити, що треба мати або покірність, або силу до руйнування» (Пагутяк, 2016с, с. 17), їй тривалий час бракує сміливості для активного спротиву. Натомість приховані прагнення знаходять вихід у сурогатній дійсності – просторі сновидінь. Цей віртуальний вимір, який Ю. Бродецька влучно трактує як захисний механізм психіки (Бродецька, 2020, с. 35), стає для героїні простором безпеки, де вона ховається від повсякденного тиску. Водночас саме підсвідомість викриває ключову причину внутрішнього надлому персонажки. Якщо Чоловіка паралізує боязнь втрати ілюзорної свободи, то Жінка, навпаки, потерпає від жаху залишитися наодинці. Симптоматичним у цьому контексті є її сновидіння про розріджений сірий простір та кулю, яка її поглинає: «Я й так захлиналась від покинутості» (Пагутяк, 2016с, с. 52), зізнається героїня. Ця тривога проєктується на реальність через співчуття персонажки до порожніх будинків Урожа, у яких вона бачить уособлення пустки

й розриву життєвих зв'язків. Екзистенційний страх розділити долю цих занедбаних осель змушує Жінку триматися за порожнє, але стабільне спільне існування з Чоловіком.

Водночас прагнення подолати гнітюче відчуття покинутості зумовлює стрімке зближення Жінки з Моряком. Виснажена емоційною недоступністю Чоловіка, вона трактує появу незнайомця як шанс на кардинальні зміни: «Як чорний ангел смерті, він взяв мене за руку і повів, щоб полегшити мені перехід до іншого життя» (Пагутяк, 2016с, с. 44). Цей зв'язок позбавлений кохання чи пристрасті, адже героїня плекає до Моряка лише тиху вдячність за повернення колишнього інтересу до буття. Водночас поява третього персонажа не усуває, а лише загострює ідентичнісну кризу, унаочнюючи марність зовнішнього ескапізму. Поглиблення внутрішнього розладу фіксує і сама Жінка «...мене розділили на дві половини. Один не віддає душі, інший – тіла. Тому я така убога зараз, тому така розгублена» (Пагутяк, 2016с, с. 55). Попри первинну звичну готовність покійно підкоритися чужій волі (погодитися на розлучення, переїзд, втечу), вона врешті усвідомлює неможливість і надалі залишатися пасивною спостерігачкою у власному житті. Її справжнє прагнення полягає у здобутті суб'єктності, а не в механічній зміні партнерів.

Чергова внутрішня криза змушує Жінку переосмислити природу своїх тривог, адже її фобія самотності виявляється не банальним страхом, а значно складнішим, екзистенційним страхом перед непричетністю або небуттям. Аналогічну природу має і боязнь смерті героїнею: «Мені дуже не хочеться вмирати. Я ще не знаю, що таке смерть. Лише здогадуюсь, що більше не побачу цього чудового літнього вечора» (Пагутяк, 2016с, с. 14)). За спостереженням К. Вамполе, саме такий страх перед абстракцією «часто спонукає людину до пошуку коріння» (*переклад мій*) (Wampole, 2016, р. 7–8). Цим рятівним ґрунтом для героїні стає Уріж – сакральний прихисток, який вона ототожнює з захисною міфологемою яйця: «Я живу в цьому яйці, яке плаває, зараз в мирних потоках дощу, і живлюся тим, чим воно мене годує: тишею і снами» (Пагутяк, 2016с, с. 12). Кривий зв'язок із рідним краєм оприявнюється й у метафоричному злитті

з топосом предків: «...мої кістки – це камені на горі Ласки і дім з терасою...» (Пагутяк, 2016с, с. 23). Завдяки такій самоідентифікації Жінка уникає руйнівної деструкції власного «Я», оскільки її свідомість завжди нерозривно пов'язана зі значущим простором. Здатність до вкорінення забезпечує героїні стійкість перед життєвими випробуваннями, що фіксує і Чоловік. Він зазначає, що дружина сприймає втрати «по-біблейськи» – з гідністю й прийняттям, та визнає «реальну силу Урожа», яка «тебе тут тримає і, певно, ніколи не відпустить. Вона дає тобі силу, а хто відмовиться від сили?» (Пагутяк, 2016с, с. 53). Проте те, що Чоловік трактує як прояв містичного чи підозрілого, зокрема постійні втечі дружини на природу, насправді є здатністю інтегрувати власні переживання через взаємодію з довкіллям.

Щоденні маршрути до лісу чи річки слугують актами самозаглиблення, які дозволяють Жінці дистанціюватися від руйнівної буденності й відновити внутрішній баланс. Адже атмосфера застою, що панує у повсякденні, пригнічує духовний потенціал особистості, спричиняючи її екзистенційне вигорання. Натомість усамітнення на лоні природи, за спостереженням К. Фоменко, відкриває можливості для подолання кризи. У такому разі перебування на самоті «позиціонується не як замкнутість, а навпаки, як налагодження зв'язку з величним космосом, сприйняття в собі його величі, єдності та гармонії» (Фоменко, 2011, с. 130). Цінність цих моментів для Жінки полягає в змозі сконцентруватися на власному «Я» через рефлексію та внутрішні діалоги. Як наголошує Г. Бошкань, героїня «не боїться екзистенціальної самотності, яку не вважає пусткою чи вакуумом. Вона для неї – шлях, що наближує до автентичності, що веде до зустрічі з первозданністю» (Бошкань, 2014, с. 31). Відтак Жінка не сприймає періоди своєї пригніченості як патологічний чи безвихідний стан, а трактує їх природними етапами буття – часом самопізнання, дозрівання та набуття духовної автономії. У структурі повісті ці процеси символічно відображено через зміну сезонів: після тривалих дощів настає тиха, ясна осінь. Подібно до природи, героїня здатна до внутрішнього оновлення, воскресіння і поступового переходу в якісно інший стан.

Здатність сприймати світ цілісним і циклічним допомагає Жінці протистояти відчуженню. Вона усвідомлює, що навіть найглибший відчай є лише тимчасовим станом, головне – своєчасно віднайти у собі сили для руху вперед: «Коли я, бува, скочуюся до найнижчої точки відчаю, тоді підводжу очі догори і починаю виборсуватися» (Пагутяк, 2016с, с. 29). Зрештою, попри початковий імпульс до втечі від загрози, у момент реального зіткнення з опирями Жінка проявляє активний спротив замість покори. Її інстинктивна реакція, спрямована на самозбереження, контрастує з капітуляцією Чоловіка, який пасивно приймає вирок долі: «Я закричу, кинусь до вікна, пробуватиму його розчинити» (Пагутяк, 2016с, с. 56). Така рішучість стає ключовою умовою її порятунку й маркує початок внутрішньої трансформації, що у творі символічно репрезентовано образом скидання шкіри уві сні. Попри болісність процесу оновлення, його результатом постає віднайдження нової цілісності та повернення до саморозуміння: «Мої думки знову звільнились, бо їм вистачило простору» (Пагутяк, 2016с, с. 59). Здобута автономія дозволяє Жінці остаточно порвати з хибними ілюзіями (що втілював Моряк) і виявити готовність проєктувати власне майбутнє, спираючись виключно на внутрішні сили.

Фінал повісті, попри умовну оптимістичність для героїні, все ж залишає відкритим питання щодо природи відчуження та меж його подолання. Г. Пагутяк у центрі містичної любовної драми актуалізує насамперед філософські проблеми людського існування. Попри те, що письменниця окреслює потенційний шлях виходу зі стану відчуження, вона водночас демонструє його складність і амбівалентність. Показовою у фіналі є метафора «усміхненого, просвітленого лица». Справжня свобода передбачає відповідальність, здатність витримати тягар самовизначення та зіткнення із самотністю. На думку А. Соколової, героїня у фіналі залишається роздвоєною, оскільки усвідомлює моральну вагу свого гріха з Моряком, а символіка заходу сонця вказує на «гнів Божий, праведне покарання, біду, скорботу, страждання» (Соколова, 2011, с. 131). Натомість Г. Бошкань трактує сюжет як процес пошуку Жінкою автентичної сутності, що й відображає заголовок – повернення до природних витоків. Дослідниця

наголошує, що хоча героїня часом наближається до своєї первозданності, «несприятливі зовнішні обставини перетворюють її пошуки власної ідентичності на вічне повернення» (Бошкань, 2017а, с. 179). Відкритий фінал, що уможливорює різні інтерпретації, залишає поле для дискусій навколо питання, чи дійсно Жінка подолала відчуження, і чи можливо подолати його взагалі.

Отже, у повісті «Захід сонця в Урожі» феномен відчуження постає іманентним складником людського існування – перманентним станом, який маркує онтологічний розрив між внутрішнім світом індивіда та універсумом. Він може тимчасово відступати або трансформуватися, однак невідворотно повертається, що підкреслює його циклічну природу. Ефективним засобом протидії кризі авторка вбачає вкоріненість, зокрема зв'язок із рідною землею. Саме прив'язаність до Урожа дає героїні повісті життєву опору, натомість знекорінений Чоловік поступово втрачає сенс існування. У світі, де панує нестабільність і загроза втрати ідентичності, присутність екзистенційного «якоря» дозволяє людині не розчинитися в хаосі, а повертатися до себе, до власних витоків. Таким чином, відчуження у творі постає не подоланою категорією, а станом, що вимагає безперервної праці духу, спрямованої на збереження автентичного «Я» та самостійного віднаходження сенсу буття.

2.3. Віра як абсолют у формуванні духовного стрижня людини у повісті «Гірчичне зерно»

Повноцінне осмислення феномену вкорінення немислиме без звернення до категорії віри, адже обидва поняття є одними з основоположних способів віднайдення точки опори в житті. Якщо вкорінення забезпечує здебільшого зовнішню структуру буття, то віра формує його внутрішню опору. У філософській традиції цю категорію розглядають у багатьох вимірах – від соціальних до культурних, проте для аналізу людської екзистенції визначальними стають її персональні прояви: особистісні цінності, душевні пориви та моральні орієнтири. Саме вони спонукають індивіда до пошуку вищих,

позараціональних способів утвердитися у світі. Вкорінення потребує глибокої внутрішньої залученості, де віра задовольняє духовну потребу «позбавитися самотності та онтологічного страху перед небуттям» (Киселиця, 2013, с. 15). Як слушно зауважувала С. Вейль, без справжньої віри неможливе примирення із собою, а отже, і гармонійне існування. Вона убезпечує особистість від деструктивного знекорінення, дозволяючи зберегти цілісність перед обличчям мінливої дійсності.

У контексті вкорінення віра стає проявом надії на осмислене проживання свого віку. В основі цього феномену лежить визнання людиною об'єктивної реальності як чогось неосяжного, що вимагає виходу за межі раціонального пізнання. Як зауважує О. Радзюн, залежно від спрямованості цього прагнення, виокремлюють віру релігійну, орієнтовану на надчуттєве, та нерелігійну, що звернена до віддалених ідеалів (Радзюн, 2015, с. 33). Цю дихотомію розширює Е. Фромм, розмежовуючи ірраціональну та раціональну віру. Ірраціональна віра, часто асоційована з релігійними практиками, нерідко передбачає схилення перед авторитетом, де ідея стає об'єктом поклоніння. З огляду на це, Р. Белла визначає релігію як систему символічних форм, покликану структурувати людський досвід, тоді як Ф. Шлеєрмахер наголошує на її екзистенційній глибині – як на живому, чуттєвому зв'язку людини з Богом. Цю ідею «саморозкриття» розвиває А. Колодний, стверджуючи, що релігійна віра є актом самовизначення. Її сенс, доводить вчений, «само у відчутті людиною наявності в собі чогось надлюдського, що підносить її над собою, робить з неї дещо нове, вселенське» (Колодний, 1999, с. 7). У такому трактуванні образ Бога перетворюється на метафору сукупності вселенського буття. Натомість раціональна віра, за Е. Фроммом, існує як «впевненість і непохитність переконань» (Фромм, 2018, с. 174). Вона охоплює всю особистість людини, оскільки ґрунтується на індивідуальній активності, інтелектуальній та емоційній діяльності.

Поза релігійним контекстом феномен віри неодноразово розглядали з урахуванням його внутрішніх, екзистенційних аспектів. К. Юнг вбачав у ньому життєву установку, вірність власним моральним та життєвим принципам,

В. Франкл поєднував поняття з потребою в надсенсах, а М. Гайдеггер – із прагненням до істини. К. Ясперс вважав філософську віру результатом роздумів, невіддільним від пізнання. Вона постає особливою формою знань, яку неможливо окреслити лише раціонально, її мета – слугувати онтологічним підґрунтям на шляху до істини. У контексті гносеології віру можна трактувати як довіру до буття, що формує в людині особистість. Німецький теолог П. Тілліх вказує, що явище є чимось більшим, ніж упевненість у священному авторитеті – це «співучасть у предметі своєї найвищої турботи усім своїм єством» (*переклад мій*) (Tillich , 1958, р. 32). Саме екзистенційна переконливість віри стає її перевагою перед раціональним пізнанням, що постійно стикається з новими фактами. Проблема віри й знання, на думку П. Тілліха, є не протиставленням рівнів доказовості, а дилемою «бути чи не бути». У контексті скінченності людського буття віра відіграє роль світоглядного орієнтира, особливо важливого в моменти граничних зламів. Вона постає екзистенційним ресурсом, цінність якого полягає в здатності формувати сенсожиттєвий простір. Відтак віра є передусім онтологічною категорією, що зміцнює цілісність особистості в протистоянні зовнішнім і внутрішнім викликам.

Духовні пошуки становлять стрижень авторського світогляду Г. Пагутяк, перебуваючи в органічному взаємозв'язку з ідеєю буттєвісного вкорінення. Художній світ письменниці насичений філософськими рефлексіями щодо сутності феномену віри, зокрема крізь оптику проблеми присутності чи відсутності Бога або вищих орієнтирів. Г. Пагутяк систематично звертається до біблійної тематики й символіки, осмислюючи проблеми самопізнання крізь екзистенційні та апокаліптичні мотиви. Авторські утопії, алюзії на рай, образи Саду, Книги, Пустелі, а також мотиви потойбіччя й духів, формують простір рефлексій над буттєвісними смислами. Водночас письменниця відмежовує власні уявлення про духовність від писаних релігійних догм. У своїх розмислах вона наголошує, що духовні потреби людини – це насамперед «... потреба у справедливості, гідності, добрі, любові, вірності», що немає прямого зв'язку з церквою. «Духовні якості – це єдине, що не можна купити за гроші чи продати»

(Пагутяк, 2014). Відповідно, біблійна символіка у доробку Г. Пагутяк виходить поза межі канонічних трактувань. Образи, які використовує авторка, постають квінтесенцією особистого й загальнолюдського досвіду, потреби в духовному та сакральному. Концепція віри в письменниці набуває онтологічного характеру. Вона втілює прагнення індивіда не залишатися самотнім на життєвому шляху та здобути внутрішній стрижень, заснований на моральних та гуманістичних цінностях.

Знакове місце в розкритті проблематики віри та духовних пошуків посідає повість «Гірчичне зерно». Авторка зазначає, що саме з неї вона «почала не лише відтворювати, а й створювати міфологію Урожа» (Пагутяк, 2013а). Задум твору виник як історія батька блудного сина, проте основою сюжету є притча про гірчичне зерно. Г. Пагутяк апелює до двох джерел: Святого Письма та однойменного оповідання І. Франка. У Євангелії образ гірчичного зерна уособлює Царство Боже, яке із найдрібнішого зародка розростається у могутнє дерево, набуваючи духовної величі. У творі І. Франка зерно також постає універсальним символом особистого потенціалу, зростання й трансформації. На думку В. Микитюка, в цьому образі ілюстровано «нелегкий шлях формування творчої особистості, освоєння світу через мистецьке, літературне пізнання» (Микитюк, 2014, с. 146). Опираючись на вказані джерела Г. Пагутяк розгортає власну синкретичну оповідь. Вона використовує символіку гірчичного зерна для відображення глибинного потенціалу людини, що корелює з такими цінностями, як надія, стійкість і гідність. Віра у творчості письменниці постає насамперед екзистенційною категорією. Вона спрямовує індивіда до віднайдення внутрішніх ресурсів та культивування довіри до себе і світу, утвердження духовного спокою.

Сюжет повісті «Гірчичне зерно» хронологічно охоплює період у декілька століть і представляє читачеві історію містично довгого життя Михайла Басараба. Образ головного героя перегукується з декількома біблійними персонажами, один із них Агасфен – вічний блукалець, чиї мандри стають метафорою пошуку власного місця та пізнання себе. Мотив безупинної подорожі у повісті є наскрізним і тісно переплітається із символікою циклічності буття та

ідеєю «вічного повернення». Зокрема метафора кільця окреслює всю канву оповіді: історія Басараба починається з повернення до батьківського дому, а завершується дитячим усвідомленням про те, що він колись покине Уріж. Ця композиційна циклічність узгоджується й із ключовим символом – гірчицним зерном, яке в художньому світі Г. Пагутяк уособлює не лише зародок духовності, а й повний життєвий цикл: проростання, розвиток, плодоношення та неминучу загибель. Обираючи таку модель оповіді, авторка осмислює буття свого героя реверсивно: від старості до дитинства. Це дозволяє простежити витoki світогляду Басараба та зародження тієї віри, що стає його внутрішнім стрижнем.

Життя Михайла, як зазначає Т. Тебешевська-Качак, «розгортається на тлі конфлікту людини й суспільства, а також тогочасної епохи з процесами урбанізації, технологічної еволюції та духовної деградації» (Тебешевська-Качак, 2006, с. 57). Наслідком цього протистояння стає онтологічна відчуженість Басараба, стан його «викинутості за межі життя», що доводить героя до критичної межі: «...був такий слабкий, що вперше не захотів заподіяти собі смерть» (Пагутяк, 2017, с. 45). У цьому контексті його повернення до Урожа є фіналом багаторічних поневірянь та спробою втечі з дегуманізованого світу, де люди, за спостереженням героя, «робляться одне одному чужими». Цей пошук порятунку в батьківщині виразно увиразнює контраст між двома типами «притулків». З одного боку, це будинок для літніх – простір профанного міста, де людина остаточно втрачає свою цінність. З іншого – Уріж, міфологізований топос, що протистоїть урбаністичному хаосу і стає для Михайла справжнім осередком буття. Мотив протиріч між обома локусами, здебільшого зосереджений на контрасті між матеріальними та вищими цінностями, є наскрізним елементом художнього світу Г. Пагутяк.

Натомість у сакральному вимірі Урожа поняття фізичного та духовного притулку нерозривно переплітаються. Басараб сприймає приїзд додому не лише як повернення у рідний простір, а як спробу «зрозуміти, чи можливий рятунок, коли ось-ось зірвешся в прірву» (Пагутяк, 2017, с. 74). Селище, яке герой називає «перлиною Божою на землі», стає для нього репрезентантом «притулку, Дому, а

на сакральному рівні – Царства Небесного» (Бошкань, 2018, с. 241). Таке утопічне бачення Урожа корелює з міфологічними уявленнями про рай, де правда торжествує над кривдою. Г. Бошкань слушно трактує образ перлини як полісемантичний символ духовного начала, що єднає земне з трансцендентним. Повернення Басараба додому, відтак, символізує досягнення ним духовного абсолюту, проте герой свідомий того, що цей стан не є даністю. Тому наголошує: «Щоб вернутись додому, не досить здоров'я, лишніх літ чи грошей на дорогу. Треба не загубити перлини» (Пагутяк, 2017, с. 47). Йдеться про віру як внутрішній імператив, що супроводжує людину упродовж життя і є морально-ціннісним фундаментом її існування.

За С. К'єркегором, процес набування віри є справою всього існування людини. Її неможливо утвердити за короткий час, вона потребує випробувань. Коли досвідчений старець, зазначає мислитель, наближався до фіналу свого життя, зумівши зберегти віру, його серце залишалося «ще досить молодим, щоб не забути той страх і трепет, які дисциплінували його в юності та які опанувала доросла людина» (К'єркегор, 2025, с. 34). На буттєвісному шляху індивіда віра піддається постійним спокусам, пройшовши через які, вона або стає міцнішою, або згасає. Тому, попри каяття за те, що полишив Уріж, Басараб усвідомлює: без свого життєвого досвіду, жахів та незгод, він ніколи б не зумів усвідомити цінності цього місця. Навіть найсприятливіше середовище вимагає виходу за його межі задля особистісного становлення.

Імпульсом, що спонукав Михайла покинути дім, стала зустріч із мандрівним етнографом Зоріаном. Саме концепт юнацької жаги пізнання («У п'ятнадцять літ хлопці шукають свою долю там, де її ніколи не стане шукати людина поважна і старша» (Пагутяк, 2017, с. 107–108)) розкриває основну ідею повісті. Г. Пагутяк інтерпретує відомий мотив притчі про блудного сина як необхідність світоглядного самовизначення через подорож. Важливість такого досвіду обґрунтовувала С. Вейль, яка стверджувала, що після тривалих мандрів юнак «повернувся б додому, заспокоївши свої хвилювання, й одружився б» (Вейль, 1998, с. 72). Подорож у цьому контексті постає не як безцільне блукання,

а як шлях до викристалізації особистості: вона веде людину до зрілості, яка, зрештою, стає передумовою справжнього вкорінення. Цю екзистенційну істину розвиває й Г. Марсель, розглядаючи людину як *Homo viator* – вічного мандрівника на Землі. Згідно з інтерпретацією Т. Цимбал, такий тип особистості «вкорінюється онтологічно у процесі долання свого шляху до Бога, набуття трагічної мудрості» (Цимбал, 2009, с. 89), відкриваючи у прагненні до духовного власну вищу сутність.

Філософія мандрівництва Михайла Басараба близька до вчень Г. Сковороди, якого герой вважає своїм моральним орієнтиром. Чоловік зауважує: «Я півжиття вчуся у нього спокою» (Пагутяк, 2017, с. 64). Життя філософа для Басараба – це шлях людини, що знайшла опору у Вірі, Надії, Любові. Образ Г. Сковороди наскрізний для повісті. На думку Г. Пагутяк, він, як і Т. Шевченко, втілює образ лицаря-заступника, чия місія – «повертати людині гідність й самоповагу» (Пагутяк, 2011). Для Сковороди мандри є формою філософського розширення меж особистості. Згідно з його антропоцентричними міркуваннями, зауважує А. Сошніков, сама людина – це ключ до всіх розгадок життя. У ній метафізично присутній весь Всесвіт: «не розгадавши себе, людина не може пізнати навколишній світ; натомість, розгадавши себе до кінця, людина проникає в найглибші таємниці Всесвіту» (Сошніков, 2023, с. 77). Це та істина, яку для себе також відкрив Михайло Басараб, пізнавши суть мандрування як нескінченне заглиблення в самого себе. Він зазначає, що навіть якби все життя прожив в Урожі – це б звалося мандрівкою, «бо подорож означає йти від хвилини до хвилини, від року до року, від народження до смерті, від однієї простої істини до другої» (Пагутяк, 2017, с. 47). Мандри стають аналогом пізнання, а супутні випробування – способом укріпити віру.

Наприкінці свого тривалого шляху Михайло Басараб досягає омріяного «Царства Небесного», що стає логічним вінцем його віри. Метафоричний топос Урожа в цьому контексті символізує досягнення буттєвого абсолюту – вищої істини, вибореної через низку екзистенційних випробувань. Це повернення стає моментом остаточного прозріння героя, який усвідомлює власну помилку: «Доля

з самого початку готувала йому цей дім, а він, ніби втіклий пес, волочився по світі» (Пагутяк, 2017, с. 50). Водночас Уріж, залишений ним у далекому дитинстві, й Уріж, наново віднайдений, кардинально відмінні у своїй суті. Якщо в дитинстві Басараб асоціював селище з обмеженістю, тяжкою працею та малоосвіченістю, то багаторічні мандри змінили його перспективу сприйняття. Досвід поневірянь дозволив героєві здійснити перехід від Урожа реального до Урожа метафізичного, де акценти змістилися з матеріальних обтяжень на духовні цінності: ідеали сродності, близькості до природи та родинної пам'яті. Його внутрішній злам підтверджений висновком, що хоча коріння кожної людини споконвічно врістає в рідну землю, «іноді треба прожити кількасот років, щоби віднайти свій Уріж» (Пагутяк, 2017, с. 54). У такий спосіб, повернення героя додому знаменує набуття справжньої вкоріненості, в якому людина нарешті збігається зі своїм істинним покликанням.

Щоб досягнути логіку духовного шляху Михайла Басараба та глибинні рушії його мотивації, необхідно звернутися до періоду формування його світогляду. Саме тому письменниця проводить екскурс у дитинство героя, коли мандрівний фольклорист пан Зоріан розкрив перед ним ключові догми буття, зокрема через метафору гірничного зерна. У трактуванні Зоріана цей образ стає символом внутрішнього потенціалу: реалізація інтенцій індивіда залежить від здатності дослухатися до власного єства, адже хто «родився на шевця, то зробить дуже зле, ставши маляром без таланту» (Пагутяк, 2017, с. 111). Такі настанови безпосередньо апелюють до ідей «сродної праці» Г. Сковороди, де орієнтиром людської душі слугує серце як центр духовних поривань. Сковорода застерігав: душа, що не знайшла свого справжнього покликання, приречена на вічне метання, оскільки носить у собі «джерело прикрощів» – розтлінне серце (Сковорода, 2011, с. 1043). Подібне кордоцентричне ставлення до світу й самого себе, наголошує Т. Цимбал, і є тим «духовно-практичним феноменом, що допомагає людині проникнути у сутність буття та досягти стану життєвої узгодженості (укоріненості) з людськістю» (Цимбал, 2005, с. 38). Порада досягати світ крізь призму внутрішніх прагнень стає для Басараба підґрунтям його

духовних поривань, що у художній системі Г. Пагутяк нерозривно пов'язано з пошуком власного місця на землі

У повісті «Гірчичне зерно» саме вкорінення (у його географічному, соціальному та онтологічному вимірах) постає тим осердям, що забезпечує особистість від розмивання ідентичності в умовах деструктивного зовнішнього хаосу. Ця концепція втілена в настановах Зоріана, який, намагаючись вберегти Михайла від загроз «страшного світу», закликає хлопця до збереження зв'язку з рідною землею («ліпше тобі ходити за плугом»). На переконання етнографа, праця на землі є гарантом внутрішньої рівноваги, бо той, хто ростить хліб, «любить мир і спокій, а хто не має своєї хати, котиться по світу, шукаючи собі й іншим муки» (Пагутяк, 2017, с. 111). Водночас, усвідомлюючи неможливість стримати юнацьку жагу пізнання, наставник вдається до стратегічної трансформації поняття: він переводить фізичну прив'язку до землі у ментальну площину, апелюючи до слова, мови та пам'яті. У цій системі координат категорії роду, традиції та історії стають метафорою «міцного коріння», без якого зерно людського духу не здатне прорости у могутнє дерево віри. Тому Зоріан застерігає малого Михайла від трагедії знекорінення: «Хочеш подивитися світ – дивися, хіба вертайся додому не надто пізно, бо забудеш всі ті ласкаві слова, які в твоїй крові» (Пагутяк, 2017, с. 111).

Занепад роду Басарабів розпочинається саме з нехтування застереженнями етнографа, що відкриває простір для руйнівного впливу «нового часу», сутність якого виразно окреслив М. Гайдеггер. Осмислюючи проблему втрати зв'язку із землею, філософ наголошував, що її спричинив сам «дух епохи, у яку нам довелося жити» (Гайдеггер, 1998). Зізвучні з цим міркування висловлює і Михайло Басараб, передбачаючи загрози майбутнього: він зауважує, що людина, яка втрачає трансцендентну опору в Богові, стає жертвою власної обмеженості. Чоловік передчуває небезпечну трансформацію людських почуттів: «...хвиля прогресу й цивілізованості затопить нас любов або зведе її до чисто фізіологічної прив'язаності» (Пагутяк, 2017, с. 90). Наслідки цієї духовної ерозії стають очевидними на прикладі синів Басараба, які, будучи дітьми технологічної доби,

гостро відчують розрив між душою і тілом. Позбавлені міцних духовних орієнтирів, вони постають як «втрачені люди», чие існування позначене кризою смислів та гострим усвідомленням несталості буття. Обраний ними стан «безґрунтяства» стає джерелом світоглядного конфлікту в родині. Зіставляючи суперечливі модуси існування – «Хто мудріший: той, що вріс у землю і має твердий спокій від незмінності всього суцього, чи той, який вчиться мудрості на власній і чужій біді?» (Пагутяк, 2017, с. 59) – Басараб фіксує глибокий ідеологічний розлом, що відділяє його від нащадків і знаменує крах родинного коріння.

У світогляді Михайла ключові духовні екзистенціали акумулює простір малої батьківщини, що цілковито резонує з філософською концепцією Г. Пагутяк. Авторка мислить людське буття в контексті циклічності, де центром «кільця», постає саме рідна земля. Вона вчить: «...спокій – це теж рух і повторення – рух» (Пагутяк, 2017, с. 45), спонукаючи до самопошуків через архетипний досвід пращурів. Шлях Басараба до цієї істини пролягав через протиріччя. Проте втеча з дому задля уникнення тяжкої долі селянина зрештою призвела до самоосмислення, осягнення власного призначення. Проектуючи цей досвід на нащадків, Михайло прагнув, аби вони знайшли власний спосіб самоствердження, оберігаючи їх від тягара батьківських помилок. На його переконання, дитя — це перлина, «яка має діяти згідно своєї первісної чистоти, а не згідно того, що закладене в неї прикрим досвідом батька і матері» (Пагутяк, 2017, с. 63). Проте така стратегія невтручання виявилася хибною: Михайло не зміг передати синам той онтологічний прихисток, що був опорою для нього самого. Уріж для його нащадків став лише місцем тимчасового перебування, а не простором для формування власної ідентичності. Екзистенційну дезорієнтацію дітей також поглибив прагматизм матері-чужинки з її орієнтацією на матеріальний успіх. Внаслідок цього конфлікту цінностей сини Басараба опинилися на світоглядному роздоріжжі. Як наслідок, якщо Михайлові закладені в дитинстві орієнтири зрештою допомогли повернутися до Дому, то для його

дітей, позбавлених міцного духовного фундаменту, шлях до «Царства Небесного» залишився закритим.

Старший син Басараба у творі постає опозитним образом до свого батька. У гносеологічному аспекті він уособлює людину невіри, позбавлену вищих ідеалів, що обрала участь споживача, орієнтованого на накопичення. Чоловік символізує консервативного представника соціуму, якому важко збагнути свого батька з його духовними поривами. У контексті біблійної притчі про блудного сина, старший брат є тим, хто обрав суспільно прийнятний шлях, працюючи та дбаючи про добробут. Проте, «в результаті відчуває розчарування, коли суспільство, замість винагороди за старанність, віддає перевагу тим, хто оступився і повернувся» (Братусь & Бернат & Малинка, 2025, с. 253). Його світогляд призводить також до відчуження від батька. Спроба примусити Михайла переїхати до квартири висвітлює внутрішній страх героя бути засудженим соціумом за батьківський спосіб життя. Його докір «...це все на зло. Ви хочете принизити мене. Жебраком легше жити, ніж в достатку... Хто має клепку в голову, той живе краще» (Пагутяк, 2017, с. 67) демонструє зведення людської значущості до матеріального успіху. На думку Г. Пагутяк, пріоритет грошей та кар'єрних здобутків над гідністю, добром і людяністю загрожує хворобою духу. Носії такого світогляду відкидають вищі цінності, оскільки вважають їх непотрібними у «битві за виживання» (Пагутяк, 2014). Накопичене багатство слугує для них лише зовнішнім, тимчасовим щастям, коли всередині людина «залишається нещасною, нігілістично налаштованою до буття» (Цимбал, 2005, с. 123), завжди скованою умовностями зовнішнього світу, неспроможною до пошуку внутрішніх глибин.

Старший син Басараба ілюструє ситуацію екзистенційного глухого кута, стаючи заручником власного «безпечного» існування. Як зауважував Е. Фромм, людина, що зводить свої потреби до добробуту та «убезпечує себе за допомогою системи захисту, за якої засобами безпеки є відстань і володіння», неминуче перетворюється на в'язня (Фромм, 2018, с. 180). У цій парадигмі вибір між «виживанням» та «буттям» стає вирішальним: закинутий у світ індивід або

обирає шлях примітивного адаптування, або наважується на ризик занурення в складніші онтологічні виміри. Останні виринають індивіда із безпечного простору існування, проте надають йому глобальніших сенсів. Старший син обирає перший варіант, перетворюючись на маргінала, якого молодший брат влучно характеризує як «жлоба й куркуля». У своїй суті нащадок Михайла постає знекоріненою особистістю, оскільки неможливо мати «міцне коріння» на основі матеріальних, «порожніх» речей. Впевненість старшого сина у «правильності» свого способу життя робить його також неспроможним зрозуміти батькову потребу в духовному притулку, а не просто в «даху над головою». Чоловік нездатний усвідомити позицію Басараба, що «своє місце трудніше знайти, ніж розбагатіти» (Пагутяк, 2017, с. 67). У фіналі повісті він продає батьківську хату, чим остаточно відмежовується від духовних цінностей, утверджуючи себе як людину без Дому та коріння.

Молодший син Басараба, Гриць, світоглядно більш споріднений із батьком, оскільки також утілює архетип блудного сина. Як і Михайло, він повертається додому після тривалих поневірянь. У творі акцентовано, що, на відміну від старшого брата, Гриць не надбав жодного майна, тому Уріж стає для нього єдиним прихистком після двадцяти років «бурлакування». Його досвід (ізоляція у в'язниці за ненавмисне вбивство, постійні мандри) виразно контрастує з «правильним» способом існування брата. Хоча у суспільстві Гриць постає вигнанцем і соціально пропашою людиною, проте саме через власні помилки він набуває глибшого розуміння буття та істинних цінностей. Через випробування долі, внутрішні конфлікти від приходить до саморозуміння й прагне віднайти душевний спокій. Проте Г. Пагутяк свідомо порушує канон притчі про блудного сина. Повернення додому не приносить Грицю умиротворення. Якщо старший син уособлює порожнє накопичувальне проживання, то молодший є екзистенційно спустошеним. Він усвідомлює власну відчуженість й не може протистояти відчаю. Його трагедія полягає в тому, що він не сприймає Уріж як «своє» місце. Відчуття Дому, яке врятувало Михайла, у

Гриця втрачене та атрофоване й тому родинний будинок Басарабів не стає для нього духовним прихистком.

Приїзд Гриця до батьківської хати Басарабів викликає в ньому глибокий внутрішній конфлікт, посилюючи роздуми про власне порожнє існування. Скептично налаштований до категорій роду й коріння, герой іронізує, що Михайло «вчепився в свою хату, так наче в ній живе бог». Така позиція засвідчує свідоме деконструювання традиційної моделі дому, який у вітчизняному філософському дискурсі (зокрема за С. Кримським) мислиться як «свята округа буття людини» й «антропоцентрична ніша в драматичному світі» (Кримський, 2010, с. 427). Гриць же, відкидаючи сакральність локусу, трактує осілість як тавро «рабів без гордості та гонору», а сам Уріж – як в'язницю, що сковує на все життя. Спроби відновити родинне обійстя викликають у нього асоціації із побудовою Вавилонської вежі. У такому контексті доречно звернутися до філософії М. Гайдеггера, який пов'язував процеси будування та проживання. Згідно з мислителем, здатність до облаштування простору демонструє спроможність індивіда до осмисленого буття: «Тільки тоді, коли ми здатні мешкати, ми можемо будувати» (Гайдеггер, 1998). Натомість Гриць сповідує ідею «вільного духу», що передбачає життя «без стін» та прив'язаностей. Його взірець – запорожці, носії абсолютної свободи, які «не вміли сидіти в містах і замках...» (Пагутяк, 2017, с. 69). Така добровільна знекоріненість героя постає своєрідним протестом проти тих норм суспільства, які він вважає несправедливими та хибними. Проте, І. Біла доречно зауважує, що ідея вільного духу мислиться чоловіком як анархія і насправді є ілюзією керування власною долею. Натомість чоловік «стає заручником постійного руху, що лише дає можливість забути» (Біла, 2012, с. 61). У такий спосіб мандри Гриця, на відміну від Михайла, постають не свободою, а засобом уникання дійсності, в якій він розчарувався.

У своїх спробах визволити «вільний дух», чоловік перетворює власне буття на постійний процес ескапізму, живучи в замкнутому колі блукань, які не мають фінальної точки. Трагедія Гриця, зауважує Г. Бошкань, полягає в

насамперед у тому, що прагнучи абсолютної свободи, він «свідомо відмежовує себе від духовного спадку попередніх поколінь і сімейних цінностей» (Бошкань, 2018, с. 5). Через відсутність життєвої опори чоловік перетворився на «вічного волоцюгу», неспроможного до вкорінення. Шлях такого блудного індивіда, доречно зазначає Л. Сафонік – «це важка дорога. Душевна та фізична знекоріненість прирікає людину жити на межі, на краю, на кордоні двох світів» (Сафонік, 2012, с. 100). Гриць постає особистістю, яка, попри інтелектуальний потенціал до пізнання, була надломлена життєвими випробуваннями. У дискусіях з батьком та саморефлексіях він виражає глибоке розчарування у власному існуванні. Аналізуючи своє життя, сповнене пияцтва, розпусти та бездомності, герой визнає: «Все ти знаєш про мене, тату, але не здогадуєшся, що я безхребетний. Ти не породив мене такого: хребет сточила зневіра» (Пагутяк, 2017, с. 78). Молодший син Басараба втілює модель життя зневіреної людини, того, хто мав певні вищі ідеали, але не зміг утвердити їх, втративши цим самим відчуття сенсу буття як такого. Тривалі поневіряння поглибили його сумніви у справедливості законів світу, інших людях та власній здатності до щасливого проживання.

Намагаючись спрямувати сина на шлях духовного самоусвідомлення, Михайло ділиться з Грицем власною візією «вільного духу», становлення якого, за його переконанням, можливе лише «коли маєш бодай трохи віри» (Пагутяк, 2017, с. 70). У світогляді Басараба свобода невіддільна від віри, а сама віра уподібнюється до гірчичного зерна: її потрібно зовсім мало, щоб відстояти власну ідентичність перед зовнішньою кривдою, проте «буває, й одного нема. Тоді й вільного духу нема» (Пагутяк, 2017, с. 70). Цей мінімальний внутрішній імпульс стає вирішальним чинником стабілізації душевного стану, адже, як зазначає В. Предко, віра «укорінює в людську буттєвість надію як пошук сенсу життя» (Предко, 2017, с. 81). Стаючи потужним екзистенційним ресурсом, віра наділяє індивіда впевненістю у власному потенціалі, дозволяючи перетворювати випадкові обставини на досвід духовної самореалізації. Важливість цього аспекту підкреслює О. Корнієнко: той, хто зберіг «віру в себе, в добро, в людей,

в життя – зберігає себе як особистість, цілісність образу свого майбутнього і саму можливість майбутнього» (Корнієнко, 2018, с. 6). Саме на цій стратегії виживання наголошує Михайло у пораді синові: «Якщо укріпиш свій дух, то зможеш жити всюди» (Пагутяк, 2017, с. 74). Батько переконує Гриця, що подолання кризи можливе лише через віднайдення абсолютних ціннісних орієнтирів. Зрештою, «ризик віри» – це не лише прийняття відповідальності за власні рішення, а й здатність до екзистенційної трансформації: «Людина вирушає на пошуки свого світу, стаючи вразливішою, проте свободнішою» (Власова, 2013, с. 335). Йдеться не так про релігію, як про здатність особистості покладатися на щось поза своєю фактичною присутністю, шукати опори в духовних категоріях.

Зневірений індивід залишається сам на сам із власними тривогами, перебуваючи у стані постійної втечі від самого себе, що часто призводить до саморуйнування. С. К'єркегор вважав зневіру «прародителем усіх гріхів», називаючи стан зневіреної особистості навіть важчим за повну відсутність віри: адже індивід, який ще не знає віри, здатний до пошуку, тоді як зневірений – неспроможний до глибинного самоосмислення. Саме в такому стані екзистенційного спустошення перебуває Гриць, для якого єдиним способом досягти заспокоєння стає смерть. У цьому контексті релевантною є думка А. Камю про те, що самогубство є єдиною поважною філософською проблемою: вирішити, чи варте життя бути прожитим. Вчинити так, зазначає мислитель, означає «зізнатися в тому, що життя тебе перевершило або що ти його не годен збагнути» (Камю, 2022, с. 9). Г. Марсель доповнює цю візію, стверджуючи: «ніщо не зашкодить нам покінчити з собою», якщо ми «не віримо в щось вище за саме життя». Тут ми знаходимо спільне коріння і свободи і віри» (Марсель, 1998). Гриць же, усвідомивши неможливість щасливого існування для себе, приходить до гіркого висновку про його змарнованість: «лише втікав, щоб не загрузнути в брехні і підлості» (Пагутяк, 2017, с. 64). Він описує своє буття навіть не як скитання «вічного блукальця», що ще має в собі онтологічне підґрунтя, а як «волоцюги» – того, хто немає прихистку у світі й повсюди

гонимий та небажаний. У посмерті Гриць визнає: «Я згубив землю, де хотів би лежати» (Пагутяк, 2017, с. 83). Обрана ним смерть стає трагічним фіналом особистості, яка втратила орієнтири і не знайшла сенсу в своєму існуванні.

Репрезентуючи архетип блудного сина крізь призму долі батька та дітей Басарабів, Г. Пагутяк вибудовує смислову опозицію, де вирішальним чинником стає не сам факт фізичного повернення, а здатність індивіда до онтологічного вкорінення. Михайло Басараб убезпечує себе внутрішнім зв'язком, що влучно окреслює Гриць: «завжди чи в кишені, чи на шії ви носили ладанку, що звалася Уріж» (Пагутяк, 2017, с. 69). Натомість його діти постають уособленням вибору хибних шляхів: старший – обмежений прагматизмом та матеріалізмом, а молодший – за опертя має лише власні ідеали. Письменниця підкреслює хиткість таких опор, зауважуючи, що «їх легко вибити з-під ніг, тоді як «неможливо вибити з-під чоловіка лише землю» (Пагутяк, 2017, с. 63). Чим більше ми віддаляємось від природи, доходить висновку Басараб, «тим слабшають кровні зв'язки» (Пагутяк, 2017, с. 80). Таким чином, у повісті «Гірчичне зерно» ідеї притчі про блудного сина виходять на ширші горизонти, окреслюючи мотив вічного блукальництва крізь проблему екзистенційного бездомів'я і його наслідків для людської душі.

Трагедія відчуженості, що торкнулася Басарабів, у повісті набуває рис цивілізаційної катастрофи, вираженої через деградацію простору Урожа. Хаотична забудова урізких полів «однаковими потворами-кам'яницями». для Михайла символізує відречення соціуму від істинних цінностей. На цьому тлі спроба героя відновити батьківський дім («Маленька біла хатка з низькою стелею, а коло неї садочок» (Пагутяк, 2017, с. 42)) постає спробою реставрації втраченого сакрального простору. За спостереженням Ж. Янковської, такий художній локус репрезентує «етнічний ідеал осілого буття, родинної вкоріненості...» (Янковська, 2016, с. 713). Проте Михайло гірко усвідомлює, що навіть відновлена будівля без духовного наповнення залишається лише фізичною спорудою, якій бракуватиме найнеобхіднішого, «щоб хата могла зватись Домом» (Пагутяк, 2017, с. 50). Глибинна сутність цієї проблеми

перегукується з думками М. Гайдеггера про те, що справжня бездомність настає тоді, коли людині «ближчим стає те, що показують їй сучасні засоби комунікації, ніж власне поле довкола огорожі, небо над ріллею, зміна дня та ночі, порядки і звичаї села, родинні традиції» (Гайдеггер, 1998). Таким чином, відмова людини від культурних цінностей та спадщини розриває зв'язок між минулим і майбутнім, прирікаючи особистість на екзистенційне безгрунтянство. Звідси й філософська візія Басараба про необхідність повернення «до маленьких хат» задля спасіння, що насамперед означає повернення до основ внутрішньої духовності.

Подальшим сенсом життя Михайла стає збереження пам'яті про минуле, чим він і пояснює довготривалість свого існування. Чоловік відчуває обов'язок берегти спогади «про Уріж, про маму-пророчицю, про того обдертого шляхтича, котрий записував наші пісні» (Пагутяк, 2017, с. 81). Це покликання є прямим продовженням настанов пана Зоріана, який ще в дитинстві відкрив перед Михайлом силу культури як головного щита проти знедуховлення та знекорінення. Зокрема етнограф пов'язував пам'ять із простором, переконуючи, що мова та традиція – це те коріння, завдяки якому людина завжди знатиме, де її місце на землі: «Гори і ліс – найліпший сховок для слів. Доки є ота краса, доти є Уріж і доти з ним можна розмовляти» (Пагутяк, 2017, с. 50). Водночас Г. Пагутяк демонструє, що справжнє повернення до витоків передбачає складніші процеси, ніж механічне відтворення традицій. Як слушно зауважує О. Пухонська, «шлях до них «лежить не через відродження забутого, а через віднайдення втраченого минулого» (Пухонська, 2025, с. 472). Реалізуючи цю настанову, Басараб обирає своїм завданням повернення людям їхньої історії, вбачаючи в цьому порятунок спільного духовного фундаменту. Така місія стає для Михайла можливою лише тому, що сам він ніколи не віддалявся від рідного Урожа настільки, аби втратити внутрішній зв'язок із ним та остаточно загубити себе. Водночас трагедія Михайла полягає в тому, що його повернення виявилось запізнілим. Він опинився в часі, де панує байдужість до минулого. Це та катастрофа, яка на думку Г. Пагутяк, є однією з найбільших катастроф людства, адже вона масово

породжує «блудних синів». Таким чином, концепт пам'яті в повісті виходить за межі особистого досвіду, стаючи ключовим елементом загальнонаціональної та загальнолюдської духовності. У синергії з вірою вона формує онтологічний ґрунт, необхідний для глибокого вкорінення в бутті. Саме через цей синтез досягається метафоричне «Царство Небесне» – місце, де людина нарешті віднаходить себе.

Отже, у повісті «Гірчичне зерно» віра постає вирішальною силою – абсолютом, що наповнює буття трансцендентними сенсами. Вона є серцевиною людського існування, тим «корінням», без якого неможливе духовне зростання. Яскравою антитезою до цього є трагедія синів Басараба, чия відчуженість та зневіра закономірно призвели до екзистенційної дезорієнтації. Натомість Михайла письменника виводить як людину «вільного духу», чия внутрішня міць дозволяє бачити глибинні виміри реальності. Він проєктує на інших трансцендентну надію, занчаючи: «Я вірю, що від нас щось залишиться. Згусток нашої суті, який буде плавати в океані-житті, а колись дасть поштовх – й витвориться нова суть» (Пагутяк, 2017, с. 82). Таким чином, роздуми Басараба про сенс життя завершуються ідеєю вічного повернення – безперервної мандрівки, де віднайдення свого місця на землі постає екзистенційною умовою, що виводить сутність людського буття в нескінченність.

2.4. Модель позабуттєвісного стану існування у повісті «Пан у чорному костюмі з блискучими гудзиками»

У вимірі людського існування поняття вкорінення традиційно асоціюється передусім із локалізацією індивіда – його прив'язаністю до конкретного топосу, як-от дім чи батьківщина. Проте онтологічний аналіз цієї категорії потребує виходу за межі суто фізичної локалізації. Як зауважує Т. Шестопалова, справжнє вкорінення настає тоді, коли особистість долає «враження випадковості, фізичної обмеженості, повсякденності існування й розташовує себе й свій досвід на лінії історії й культури ширшої спільноти» (Шестопалова, 2016, с. 769). У

такому контексті концепція функціонує як механізм інтеграції буття людини в соціальний та часовий континууми, де минуле поєднується з майбутнім, а предки – з нащадками. Цей процес створює спільний простір досвіду, який С. Вейль визначала середовищем, що живить людську душу та забезпечує її тяглість крізь час. На думку мислительки, той, хто осягнув «це призначення», передане від покоління до покоління, той «має прямий зв'язок з вічним призначенням людини» (Вейль, 1998, с. 7). Таким чином, вкорінення постає не стільки географічним, скільки духовним феноменом, що зберігає свою значущість і після завершення земного шляху. Приналежність до роду, традиції та культури постає тією сполучною ланкою, яка утримує особистість у мережі світових зв'язків, запобігаючи її остаточному розчиненню.

Розширення концепції вкорінення за межі фізичного світу потребує чіткого розмежування трьох вимірів людського існування: буття, небуття та позабуття. Фундаментальною константою тут постає саме буття, яке у філософському дискурсі позначає інтенсивну присутність особистості «тут і зараз». Це гайдеггерівське *Dasein* – сфера автентичного існування, де індивід не просто перебуває у світі, а залучений у нього через модус Турботи (*Sorge*). Саме Турбота постає тією силою, що «зшиває» суб'єкт з реальністю. Через піклування про світ людина вкорінюється в ньому, перетворюючи абстрактний простір на власний Дім. Оскільки онтологічним сенсом Турботи є часовість (Heidegger, 2001, р. 416), вкорінена особистість не лише існує в моменті, а й активно утримує зв'язок із минулим (пам'яттю) та майбутнім (спадкоємністю). У сучасному науковому дискурсі такі погляди знаходять узагальнення в тезах В. Петрушенка, який розглядає буття як концепт, що визначає «особливий тип наших стосунків із світом» (В. Петрушенко, 2020, с. 134). Ця категорія надає суцільному автономного статусу та самодостатності, закріплюючи його позицію в реальності. У такому контексті буття – це стан усвідомленої присутності, за якого індивід бере на себе відповідальність за власну екзистенцію. Саме активний зв'язок із дійсністю стає кордоном, що відділяє життєвий простір від аномальної зони позабуття.

Наступним закономірним етапом екзистенційного самоосягнення індивіда є розмисли про небуття – категорію, що традиційно трактують як антипод буттю. Проте, попри природний страх перед цим станом, саме він забезпечує цілісність людського існування. Зокрема в міркуваннях М. Гайдеггера смерть постає тією радикальною межею, що спонукає до автентичності. Через прийняття власної скінченності (модус «буття-до-смерті» / *Sein zum Tode*) людина здобуває здатність цінувати кожна мить як останню можливість. Подібну думку розвивав і С. К'єркегор, вважаючи, що без осягнення небуття неможливе повноцінне пізнання власного «Я» (Kierkegaard, 1941). А український філософ А. Дахній стверджує: «Лише горизонт смерті «розплющує» нам очі на щось найістотніше в нас; усвідомлення небуття, так би мовити, нас інтеріоризує» (Дахній, 2009, с. 197). Натомість в інших філософських системах акценти зміщуються. Діалектика Г. Гегеля розглядає смерть закономірним перетворенням однієї форми буття на іншу (Гегель, 2023), натомість Ж.-П. Сартр сприймає її як абсурд, що раптово обриває людські проєкти (Сартр, 2016). У такому розумінні абсолютного небуття не існує – воно є лише етапом трансформації. З погляду вкорінення, небуття є необхідною умовою завершення природного циклу людського існування. Земний шлях має закінчитися, щоб особистість могла перейти зі стану фізичної присутності до тривання у вимірі колективного буття.

Якщо між буттям і небуттям зберігається природна кореляція та тяглість, то позабуття постає специфічною категорією, що радше втілює ірраціональний стан непричетності, аніж відсутність дійсності як такої. Замість закономірного фіналу життя, позабуття позначає простір розриву – «духовну смерть», де зникають воля, пам'ять та зв'язок із сущим. Подібну порожнечу доцільно визначити як симулякр існування – форму, позбавлену екзистенційного змісту й винесену за межі сенсів. У філософському дискурсі такий стан найближче корелює з гайдеггерівським концептом бездомності (*das Nicht-zuhause-sein*), що маркує фундаментальну онтологічну безпритульність. Механізм потрапляння в цей вимір оприявнюється через зіткнення з метафізичним Жахом (*Angst*). На відміну від звичайного страху перед конкретною загрозою, Жах забирає в

людини відчуття опори у світі, роблячи його «чужим» і «Моторошним» (Unheimliche). У цей момент звичні життєві орієнтири втрачають сенс, а суще, за словами М. Гайдеггера, починає вислизати, тому й ми «також вислизаємо самі від себе» (Хайдеггер, 1993, с. 92). Саме тут пролягає межа: якщо в бутті людина вкорінена через Турботу, то в Жаху вона усвідомлює свою абсолютну закинутість. У цьому стані зникає будь-яка опора, а позабуття постає як остаточне розривання зв'язків із сущим. Це стан онтологічного знекорінення, де індивід опиняється в умовах тотальної неприналежності та приречений на примарне існування поза межами природного життєвого циклу.

Окреслена філософська тріада знаходить цілісне втілення у художній парадигмі Г. Пагутяк, де світ постає складним виміром взаємодії цих трьох екзистенційних станів. Зокрема буття у повісті розгортається крізь інтенсивну присутність «тут і зараз», що коливається між вкоріненням та некоріненням, або ж між автентичним та неавтентичним існуванням. Небуття натомість маркує сакральний простір потойбіччя – природний фінал життєвого циклу й водночас резервуар пам'яті, спрямований у вічність. Урізкий «коловорот» життя та смерті, за спостереженнями А. Соколової, є «прадавньою істиною буття, основою всього сущого» (Соколова, 2011, с. 131), де обидва виміри функціонують за власними метафізичними законами. Натомість позабуття проникає в цей універсум як аномальний стан бездомності, що виникає внаслідок розриву онтологічних зв'язків. У ньому суб'єкт втрачає здатність до повноцінного проживання і водночас не знаходить спокою в смерті.

Кореляція та взаємопроникність згаданих вимірів є центральною проблематикою повісті «Пан у чорному костюмі з блискучими гудзиками». Тут світ живих не відокремлений від світу мертвих, він помережаний системою «границь», що забезпечують складну комунікацію між різними формами існування. Письменниця акцентує на важливості такого діалогу для внутрішнього становлення живих та метафізичного спокою померлих. Натомість поява демонічних персонажів та істот, приречених на позабуття (Пан, панна в білому, «ходячі» мерці), унаочнює небезпеку виключення із загального

колообігу буття. Відтак центральна проблематика твору кристалізується в екзистенційному питанні: чи можливе відновлення втраченого вкорінення та повернення до власної суті навіть за межами земного шляху?

Реалізація окреслених вимірів у просторі повісті розпочинається з висвітлення світу живих – сфери «денного існування», що охоплює дім, працю та щоденну рутину. У художній моделі Г. Пагутяк ключовою метафорою буття постає символіка світла, а його зникнення стає ознакою руйнування звичної дійсності. На поверхневому рівні йдеться про побутові речі. Електрика, телевізор чи інші пристрої функціонують не лише як засоби комфорту, а і як своєрідні «маркери повсякдення», що підтримують ілюзію впорядкованості реальності. Водночас на онтологічному рівні світло у повісті еквівалентне пізнанню: воно робить світ зрозумілим, видимим і, як наслідок, безпечним. Цю думку розвиває вчитель Андрій Іванович, зазначаючи, що «темрява боїться розумних і освічених людей» (Пагутяк, 2016d, с. 8). Знання у такому контексті постає також своєрідним щитом проти ірраціонального хаосу. Водночас справжність урізкого буття визначається не лише раціональною присутністю у світі, а й рівнем її автентичності, яку здатні забезпечити самі мешканці. Згідно з візією М. Бубера: «Де немає причетності, там немає дійсності» (Бубер, 2012, с. 111). Так у творі вимір буття наповнений персонажами, які уособлюють різний рівень приналежності до нього. Це сирота Оля, що намагається сконструювати свою ідентичність; Федько Баліцький, чий життєвий модус обмежений прагненням вигоди; Юзьо, для якого зв'язок з іншими стає способом повернення до реальності після війни; довгожителька Корчиха та старий вчитель Григорій Іванович, які є останніми хранителями пам'яті тощо. Кожен із них вкорінений у рідну землю, що постає фундаментом їхньої метафізичної стійкості перед темрявою. Проте така опора діє лише доти, доки зв'язок із топосом та духами предків залишається усвідомленим і шанованим. Оскільки в моменти руйнації матеріальних атрибутів цивілізації саме незрима співпричетність до колективної пам'яті та духовного спадку постає тим метафізичним каркасом, що утримує реальність від остаточного розпаду.

Якщо в художній системі Г. Пагутяк буття – це активна приналежність, то небуття постає як перехід до іншої форми існування, що тримається на живій пам'яті та залишеному людиною сліді. Зіткнення зі скінченністю спонукає індивіда до пізнання невідомого й глибокого самозаглиблення. Зіткнення зі скінченністю, на думку письменниці, спонукає індивіда до пізнання невідомого й самозаглиблення. В урізкій міфології ці екзистенційні шукання реалізуються через освоєння героями навколишнього простору. Світ Урожа не є однорідним, кожне місце тут – це місце пам'яті, населене духами минулого. Смерть та пов'язані із нею локуси й атрибути у міфівсесвіті письменниці постають тим самим «гайдегерівським» способом досягнути своє існування. Проте замість прямих філософських дефініцій авторка передає сутність самопізнання через зіткнення з містичним – своєрідною персоніфікацією Жаху або Моторошного. Йдеться про різноманіття потойбічного світу, репрезентованого в міфології авторки мерцями, опирями, духами та інфернальними істотами, що постають повноправними суб'єктами урізкого всесвіту. Такий підхід Г. Пагутяк суголосний архаїчним уявленням, де фізична загибель є лише межею та інтегральною ланкою у «всезагальній континуальності буття, у замкнених циклах взаємопереходу живого і мертвого» (Кісь, 1996, с. 11). Відтак категорія небуття позбавлена нігілістичного забарвлення. Це простір онтологічного спокою та невід'ємна частина колообігу, у якому фінал є лише передумовою нового початку.

У повісті «Пан у чорному костюмі з блискучими гудзиками» нерозривність буття й небуття розкривається через безперервну комунікацію з предками. Згідно з Ж.-П. Сартром, зв'язок із померлими «є суттєвою структурою фундаментального зв'язку» (Сартр, 2001, с. 736). оскільки особистість залишається частиною «буття-для-іншого», продовжуючи впливати на живих через сни, застереження та обрядові канони. У міфівсесвіті Г. Пагутяк також, попри фізичну загибель, непорушність родових зв'язків зберігається. Адже незалежно від того, в якому вимірі перебуває член родини – буттєвому чи небуттєвому, – він все ще є невіддільною частиною безперервного циклу

поколінь. Крізь відчуття причетності до нього індивід відчуває вкоріненість у ширший масштаб всесвіту, що дарує людині відчуття захищеності та усуває екзистенційну самотність. Відтак центральним локусом небуття в урізькому тексті постає цвинтар – сакральний простір, де «оселилися» цілі роди. Це місце пам'яті, що забезпечує належну комунікацію між світом живих та мертвих. Через ритуали та дні поминання кладовище з території смерті перетворюється на територію тягlosti буття.

У світогляді письменниці потреба вшанування померлих виходить за межі традиційної обрядовості, постаючи фундаментальним способом підтримання рівноваги та цілісності всесвіту. Спокій предків – це запорука життєстійкості живих, тому будь-яке порушення сакральних приписів загрожує появою невпокоєних душ. Як слушно зауважував М. Еліаде, для багатьох культур саме ритуальне поховання остаточно засвідчує перехід: «той, кого поховали не за звичаєм, не мертвий» (Еліаде, 2001, с. 98). У повісті «Пан у чорному костюмі з блискучими гудзиками» Г. Пагутяк художньо розкриває деструктивні наслідки ігнорування цих норм, коли нехтування ритуалом перетворює розрив між буттям і небуттям на реальну загрозу. У творі діалог між ними набуває особливої гостроти 1 листопада – у День пам'яті померлих. Авторка зазначає, що ця дата є сакральною для мешканців Урожа, оскільки примирює громаду: «Люди дбають, щоб кожна могила, навіть безіменна, була освітлена» (Пагутяк, 2016b). У такому контексті образ світла стає метафорою життєдайної пам'яті про померлих, що забезпечує гармонійне існування представникам обох світів. Натомість поступове заміщення його символікою темряви сигналізує про розрив у канві буття, що активізує сили позабуття та приносить хаос у життя Урожа.

Двомісячна техногенна темінь, спричинена заміною ліній електропередач в Урожі, стає тригером, що скасовує звичні закони буття. Побутовий дискомфорт, викликаний відсутністю цивілізаційних благ («Діти плакали за телевизором, дівки й хлопці – за дискотекою, жіночки – за пральними машинами» (Пагутяк, 2016d, с. 7)), та раціональний страх перед фізичною загрозою стрімко переростають у масштабну колективну покуту. Коли гаснуть лампи в

помешканнях, впорядкована дійсність колапсує, а соціальний простір Урожа перетворюється на зону онтологічної Незатишності (*Unheimlichkeit*), де панують архаїчні страхи. У цьому метафізичному вимірі, як влучно зазначає І. Гросевич, індивід опиняється в точці напруги, що поєднує «пошук світової гармонії та спробу досягнути сакральну таємницю буття із контрастним змалюванням дійсності» (Гросевич, 2019, с. 285). Ключові метафізичні події повісті розгортаються саме після заходу сонця: видіння, візити померлих, та активність інфернального Пана маркують ніч як час, де межа між живим і мертвим стає проникною. Особливого аналітичного значення в цьому контексті набуває дитяча рецепція сутінок. Асоціація темряви із «землею» в словах Олі – «Вмерлих у землі ховають. А там темно» (Пагутяк, 2016d, с.15) – виходить за межі наївної логіки, постаючи інтуїтивним осягненням смерті як хтонічної порожнечі. Для дівчинки п'їтма символізує глибший стан небуття, матеріалізований у тривожному просторі «нижнього світу». Вона фактично вербалізує жах перед розпадом індивідуальності, де «земля» поглинає людське «Я». А також зазначає, що якби мертві нічого не відчували у зв'язку із цим, то «не ходили б». Відтак у художньому всесвіті Г. Пагутяк протиставлення світла й темряви маркує фундаментальну опозицію «буття – небуття». У цьому контексті зникнення світла стає передумовою деконструкції реальності, оголюючи екзистенційний страх людини перед обличчям Ніщо.

Саме в апокаліптичній темряві формується аномальне середовище позабуття, заселене невпокоєними духами та інфернальними сутностями. У містичній топографії селища Г. Пагутяк виокремлює декілька межових точок, де відбувається перетин вимірів. Йдеться насамперед про Границю та панський дім, а також кладовища. Границя постає локусом забутого холерного цвинтаря, про нечисту силу якого пам'ятають лише старожили: «Вони знали чому, але не хотіли повісти. Ніби боялись, що то пошкодить їм на тамтім світі» (Пагутяк, 2016d, с. 11). Таємницю цього місця розкрито через символіку Трьох груш, зрубаних електриками. Згідно з прикінцевою легендою, дерева позначали безіменну могилу молодої панни – сакральної жертви, що мала врятувати

громаду від Моровиці. Подібна практика висаджування дерев на місцях «неприродної» смерті замість традиційного хреста має глибоке язичницьке коріння. За спостереженнями Р. Сілецького, це стало підґрунтям для демонологічних уявлень про небезпеку «позначених Богом дерев» як локусів перебування мертвих (Сілецький, 2019, с. 671). У авторській міфології Г. Пагутяк вирубка дерев означає руйнацію метафізичної «печаті». Оскільки душі були поховані без належного вшанування в спільній могилі, вони не змогли відійти у небуття, а залишилися заблокованими у просторі між світами. Зрізання груш же «розгерметизовує» це поховання, перетворюючи його на «втворені двері», крізь які сили позабуття починають своє проникнення в реальність живих.

Традиційно подібних «табуйованих» місць у громаді свідомо уникали. За повір'ями, нехтування заборонаю на використання «нечистої» деревини спричиняло ланцюг нещасть: від господарських збитків до хвороб чи смерті. У художньому світі повісті зрізання груш на Границі також постає каталізатором низки містичних подій. Центральною жертвою цього процесу є Федір Баліцький. Його рішення привласнити деревину ілюструє перемогу модусу «володіння» над модусом «буття». Зазіхання на об'єкт сакральних застережень заради наживи означає розрив із буттєвими етичними приписами. Водночас скептицизм Федя стрімко трансформується в ірраціональний страх, що свідчить про втрату ним психологічної та онтологічної стабільності. Поступове нагнітання атмосфери та поява інфернальних вісників: крука, чорного kota й, зрештою, Пана в чорному костюмі візуалізують етапи занурення героя в аномальний простір позабуття. Пан у цьому контексті постає не просто передвісником смерті, а уособленням самого розриву між світами живих та мертвих, втілюючи граничний екзистенційний Жах перед невідомим. Фатальність зустрічі з цією істотою зумовлена не стільки моральною розплатою за жадібність, скільки наслідком порушення табу. Через мотив гріха Федора письменниця акцентує на злочині забуття: людина, яка нехтує духовними приписами та обрядовою пам'яттю,

добровільно зрікається сакрального захисту, стаючи вразливою перед силами хаосу.

Проблема забуття в Урожі увиразнюється через стирання пам'яті про Границю. Втрата пам'яті постає не просто інформаційною прогалиною, а прямою ознакою руйнування основи життєвого ладу всієї громади. Матеріалістичний світогляд нових поколінь віддаляє мешканців від досвіду предків, перетворюючи давні сакральні знання на беззмістовні забобони. Лише поодинокі носії пам'яті, як-от стара Корчиха, усвідомлюють, що порушення табу на Границі («Могила там, дуже давня могила. Не мож її було рушати» (Пагутяк, 2016d, с. 27) є загрозою для цілісності буття. У такому контексті образ електриків, що зрізали дерева, набуває рис Чужого, архетипного окупанта, який вривається в священний простір і руйнує його, не усвідомлюючи наслідків своїх дій. А заміна дерев'яних стовпів на бетонні підкреслює новий вектор руху селища в бік раціонально-матеріального світу, де ірраціональна глибина поступається місцем пласкій функціональності. Іронічним апогеєм цієї підміни сенсів стає епізод із лекцією про загробне життя, яку директор школи вимагає від вчителя Андрія Івановича базувати на матеріалах партійного з'їзду. Протиставлення фундаментального питання про вічність і бюрократичного формуляра підсвічує процес творення нових симулякрів – ідеологічних сурогатів, що не містять нічого сутнісного. Прагнення «раціоналізувати» смерть призводить не до очікуваного прогресу, а до духовної деградації та втрати самоідентифікації. Таке вихолощення смислів робить громаду вразливою. Апокаліптична символіка зрубаних груш остаточно закріплює метафору відсічення від коріння, без якого людина, як і дерево, гине. Фізична загибель у повісті стає неминучим наслідком смерті духовної. Таким чином, хоча злочин було здійснено електриками, покута в Урожі стає колективною, адже гріх забуття постає спільним злочином суспільства, що відмовилося від своєї пам'яті.

Зрізання груш на Границі уособлює метафору «розритої могили» й означає момент наруги над померлими, що відкриває їм «двері» до світу живих. Людське втручання вивільняє тих, кого народна традиція визначає як «заложних» або

«ходячих» мерців. Явище «заложеності» зумовлений передусім концептом «недожитого віку» або порушенням обрядового канону. Як зазначає Н. Понікаровська, залишок життєвої енергії людини, що померла неприродною смертю, «переноситься у простір смерті, де перетворюється на активну шкідливу силу, що обертається проти простору життя» (Понікаровська, 2013, с. 40). Г. Пагутяк окреслює феномен «ходячих» мерців через мотив «покути». Душі, що не вичерпали свій земний потенціал або обтяжені гріхами, зауважує один з уріжців, змушені блукати по землі три або сім літ: «А можуть і вічно. Таку мають покуту» (Пагутяк, 2016d, с. 13). У міфотворчості авторки ці істоти розривають безперервний цикл буття, адже втрата статусу «добрих предків» робить їх джерелом небезпеки. Замість духовного опікунства, вони стають провідниками деструктивної енергії, неспокутуваного минулого, що руйнує простір живих.

Технічно поява мерців в Урожі зумовлена «втвореними дверями» на Границі, проте її справжнім ідейним осердям залишається нерозірваний емоційний зв'язок померлих із реальністю. Прихід померлих до родичів постає наслідком гострих етичних конфліктів, де кожна з'ява маркує конкретну моральну дилему, що залишилася без розв'язання в земному часі. Повернення батька Івана Приставнякова зумовлене батьківською любов'ю, що межує з гіркою образою. Чоловік бачиться із сином, проте принципово відмовляється переступати поріг дому. За життя Іван привласнював батькову пенсію та ображав його, тоді як покійний і після смерті транслює жертовну лагідність – «не бійся, сваритися з тобою не буду...» (Пагутяк, 2016d, с. 30). Така безумовна любов, позбавлена можливості на примирення в земному часі, стає для живого сина довічним тягарем. Материнська скорбота Галі Петречкової матеріалізує простір позабуття як простір незворотної втрати. Її померле немовля постає втіленням непрожитого горя, яке в умовах тотальної самотності (після смерті дитини жінку покинув і чоловік) перетворюється на патологічну фіксацію на минулому. Водночас повернення мертвих може поставати інструментом відновлення справедливості. Замордована дружина Гната Юрківа, демонструючи сліди насилля, руйнує теперішній побут свого кривдника, змушуючи його нову

дружину піти геть. «Ходячий» мрець тут стає дієвим суб'єктом моральної покути. А те, що поява мертвих не оминає навіть оселю священника, остаточно розвіює ілюзію захищеності громади. Припущення, що «якби священник не був грішний, його хату тота біда би обминула» (Пагутяк, 2016d, с. 35), свідчить про глибоку десакралізацію інституту церкви, образ якої ще на початку повісті постає у формі «музею» з панно космонавта замість вівтаря. Таким чином, проникнення світу мертвих у простір живих пов'язане із трагедією забуття та знедуховлення. Суспільство, яке через матеріалістичні догми чи сором намагалося витіснити пам'ять про померлих, зрештою опиняється з ними віч-на-віч. Образи мерців увиразнюють межі індивідуальної відповідальності, а їхнє повернення постає неминучим наслідком етичних деформацій, що виводять людину за межі безпечного й упорядкованого світу.

На відміну від «заложних» мерців, чия присутність в Урожі тимчасовою й зумовленою земними справами, у повісті є сили, чия неупокоєність є довічною. Г. Пагутяк чітко розмежовує ці категорії: «Є або вмерлі, котрі «ходять», або «нечистий», злий дух» (Пагутяк, 2016d, с. 20). Саме до останніх належить Пан у чорному костюмі з блискучими гудзиками – втілений концепт позабуття, приречений на вічне існування в міжсвітті. Його інфернальна природа позбавлена будь-яких ознак життя: трупна блідість обличчя та темні провалля замість очей прямо вказують на відсутність душі. Навіть ключова деталь образу – чорний костюм – постає лише штучною оболонкою, симулякром людяності, за яким приховано Ніщо. У художньому світі Г. Пагутяк Пан постає уособленням архаїчних знань, витіснених людством на периферію пам'яті. Водночас цей образ є нагадуванням, що забуте не зникає безслідно, про що зокрема свідчить фінальна легенда повісті. У ній Пан постає як панич, служник місцевої графині, чия безжальність була очевидною ще в земному житті: «Мав на лиці той же самий відразливо-сумний вираз і не жалував нікого. Сама графиня його боялась... від його зимного погляду замерзала кров у жилах» (Пагутяк, 2016d, с. 42). У цьому контексті порятунок ним жебракки (пані в білому) постає не милосердям, а формою привласнення чужого життя. Допустивши вбивство

дівчини громадою та спаливши хату винного в цьому господаря, Пан остаточно розриває зв'язок із моральним світопорядком. Його злочин, що поєднує почуття зради та помсти, створює замкнене коло провини, перетворюючи героя на вічного в'язня Урожа. Перебуваючи у стані позабуття, Пан прагне легітимізувати своє становище, тому затыгує в цей простір порожнечі нові жертви»

Супутницею Пана постає біла панна – образна антитеза чоловікові в чорному костюмі, що підкреслено кольоровим і сутнісним контрастом: «Андрій був вражений її сумною вродою і юністю» (Пагутяк, 2016d, с. 40). Якщо Пан уособлює бездушність та гріховність, то дівчина постає класичним типом загубленої душі, що «не дожила свого віку». Її трагедія розгортається одночасно у двох вимірах: вона є об'єктом привласнення для Пана та сакральною жертвою для нажаханої Моровицею громади. В українській міфології епідемії часто персоніфікувалися в образі молодої жінки, яка, за спостереженням С. Ягело, зазвичай потребує провідника, щоб «переступити межу того локуса, в якому вони планують перебувати і морити людей» (Ягело, 2011, с. 292). В Урожі таким супроводом для дівчини став панич, який привів чужинку в село, мимоволі ідентифікувавши її в очах селян із самою хворобою. Ключовою деталлю трагічної долі білої панни є саме її чужість: вона позбавлена роду, пам'яті та минулого. Самоідентифікація дівчини обмежується болючим питанням: «...а що ж зі мною буде за те, що чужа, що і пані, й жебрачка? Вб'ють? Я не пам'ятаю чия» (Пагутяк, 2016d, с. 74). Така позиція людини без будь-яких маркерів приналежності чи походження робить її екзистенційно беззахисною. Дівчина стає об'єктом для маніпуляцій. Спершу нею володіє Пан, втримуючи у статусі коханки, а згодом на ній виміщає свій страх громада, обираючи її офірною жертвою для убезпечення від хвороби: «...мусили її спізнати і забити, як суку, камінням, і закопати край дороги...» (Пагутяк, 2016d, с. 43). Вбивство та неналежне поховання безіменної чужинки блокують її шлях до посмертного спокою. Оскільки в цьому світі немає нікого, хто міг би вшанувати її пам'ять, вона приречена на вічне блукання у вимірі позабуття. У фіналі повісті приєднання панни в білому до Пана постає логічним завершенням долі істоти,

позбавленої суб'єктності. Без коріння та власної історії вона не має куди повертатися.

Самотність та беззахисність перед порожнечою, втілені в образі білої панни, знаходять своє продовження в долі матері Олі, яка так само постає істотою з позабуття. Наскрізна ідентифікація матері з панною в уяві дитини увиразнює трагедію жінки, чиє життя обірвалося передчасно. Як і героїня переказу, мати Олі загинула насильницькою смертю на чужині, не отримавши ні належного поховання, ні вшанування. Це позбавляє покійну місця в соціумі, адже, за спостереженням М. Міленіної, людина «набуває відповідності біологічного і соціального статусу лише через ритуал» (Міленіна, 2013, с. 43–44). Оскільки в народній традиції саме рід відповідає за супровід душі в потойбіччя, відсутність такої підтримки прирікає дух на втрату онтологічної опори та застрягання в міжсвітті. Саме тому в народній свідомості глибоко вкорінений страх смерті «у чужому краї або без нащадків, коли нікому буде подбати про заспокоєння душі» (Пахолок, 2008, с. 347). Проте історія цих двох жінок має принципову відмінність у векторі втрати родової ідентичності. Якщо біла панна стає жертвою несвідомого забуття, то матір Олі «знекорінюється» добровільно. Її втеча до Сибіру з коханцем була усвідомленою відмовою від родового простору та материнської відповідальності. Саме це самовигнання робить жінку екзистенційно «загубленою», адже вона сама розриває ті зв'язки, які в системі народних вірувань мали б забезпечити їй спокій.

На відміну від урізких мерців, які повертаються до рідних завдяки вкоріненості в місцевий міфопростір, мама Олі остаточно дезінтегрується як особистість і як частина суспільства. Її нездатність прийти до доньки зумовлена розривом сакральної тяглості: вона втратила онтологічну приналежність до Урожа. Така знекорінена людина, за визначенням Т. Шестопалової, подібна до «сліпої», оскільки «не здатна включити своє конкретне існування в ширший контекст світу, отже, не має з ним (світом) онтологічної зв'язки» (Шестопалова, 2017, с. 769). Жінка стає «вигнанцем», пам'ять про неї замовчується, а сама вона фактично позбавлена імені – того ключового елемента, через який, за А. Ассман,

реалізується піклування про мертвих та їх увічнення (Ассман, 2012, с. 41). За таких обставин запитання Олі до баби – «А як мама прийде, ви її пустите до хати?» (Пагутяк, 2016d, с. 37) – оголює проблему прощення як єдиного механізму упокоєння. Сльози бабусі маркують невисловлену образу, яка діє як метафізичний бар'єр для померлої. Лише через подолання осуду та повернення загиблій права на пам'ять її дух зможе завершити блукання й вийти з позабуття. У цьому контексті здатність пробачити постає необхідною умовою відновлення цілісності всього роду

Екзистенційно незахищеною в містичних координатах Урожа постає й сама Оля. Її перебування в зоні ризику розчинення у позабутті ще за життя зумовлене критичною хиткістю власної ідентичності. Відсутність материнської фігури визначає статус дівчинки в суспільстві та деформує її внутрішню самосвідомість. У художньому світі Г. Пагутяк рід діє як цілісний організм, де вчинки предків безпосередньо моделюють буття нащадків. Оскільки через тягар «гріха» матір Олі втратила роль сакрального охоронця родини, дівчинка позбавлена як соціального, так і метафізичного захисту. Вимушена ізоляція Олі постає наслідком упередженості оточення, що прагне дистанціюватися від дитини: «...дівчата сторонились її, бо у неї така мама, а тата зовсім не було. Боялися, дурні, аби Оля їх чомусь не навчила поганому» (Пагутяк, 2016d, с. 28). Агресивні випадки однокласників («Всі знають, що твоя мама курва. І ти така будеш!» (Пагутяк, 2016d, с. 28)) та постійні побоювання бабусі, що онука повторить долю матері, провокують у свідомості дівчинки болісний розкол. Оля змушена вибудовувати власну особистість через реконструкцію образу матері. Її шукання – це ретельне збирання стертої ідентичності з фрагментів: запаху сухих квітів у маминих підручниках, спогадах старого вчителя чи літературних паралелей. Така спроба відновити пам'ять постає онтологічною потребою з'ясувати витoki свого буття та здобути право на самостійне існування поза межами чужих суджень.

Опинившись на периферії суспільства, Оля намагається відновити внутрішню цілісність через межові стани – сновидіння та контакт із руїнами

панського будинку. У повісті цей локус відповідає канонам готичного Замку, концентруючи в собі негативну семантику минулого. Збудований на місці колишнього цвинтаря, будинок діє як портал, для якого «характерною рисою є подвійна система часових координат: наслідки минулого віддзеркалюються в сьогоденні» (Гросевич, 2019, с. 279). Згідно з Г. Башлярем, Дім як символ, подібно до дерева, «розростається вглиб, проникаючи й вкорінюючись у землю, він закликає нас до спуску» (*переклад мій*) (Bachelard, 2011, р. 188), даруючи відчуття прихованого, таємного. У такій системі координат панський маєток у повісті також втілює у собі вертикальну модель світобудови, де тераса уособлює видиме буття (свідоме), тоді як підземні ходи – потойбіччя (несвідоме). У снах Олі образ підземель постає прямою репрезентацією її підсвідомості, спрямованої на пошук істини: «Там була вічна темрява і щось таке, про що їй до сліз хотілось дізнатись» (Пагутяк, 2016d, с. 21). Оніричне блукання лабіринтом підземних ходів символізує болісний процес самопошуків. Попри жах, Олю вабить можливість «спуску під землю» як шлях до зустрічі з Моторошним – прихованими від неї знаннями про її матір. Це занурення постає для дівчинки необхідною, хоч і небезпечною умовою самопізнання, адже лише через розкриття материнської таємниці вона здатна досягнути власну ідентичність.

З нагнітанням апокаліптичних мотивів в Урожі внутрішні страхи Олі набувають фізичного втілення. Межа між дійсністю та маренням стирається, оголюючи приховану суть речей: «...з вибитих вікон панського дому визирали бліді обличчя, й через усе подвір'я тягнулись сині руки мерців» (Пагутяк, 2016d, с. 28). Вразливість дівчинки перед силами позабуття досягає піку, коли жага материнської присутності переважає інстинкт самозбереження. Стан поглинання особистості вказаним виміром Г. Пагутяк описує як «туман», що висмоктує із людини сили, перетворюючи її на привида. Зі слів авторки, це стає можливим «коли людина з власної волі намагається зблизитися з дорогими їй мертвими» (Пагутяк, 2016e, с. 236). Така особистість дезорієнтована у світі, де для неї немає центру, осі, «довкола якої обертається життя». Оля, прямуючи за тінню «матері», добровільно входить у «туман», ризикуючи стати здобиччю для Пана. Порятунком

дівчинки Андрієм Івановичем постає втіленням втручання раціональної сили. Роль вчителя в подіях зумовлена статусом чужинця, що перебуває поза кармічним контекстом Урожа та впливом світу померлих. Його безпека гарантована незалученістю до локальних гріхів: «Я не вмію розпізнавати мертвих. Ми – незнайомі, й мертві не подають мені руки» (Пагутяк, 2016d, с. 36). Саме ця непричетність дозволяє вчителю діяти як провіднику: він допомагає Пану звільнитися із могили дівчину та вириває Олю з ірреального простору. Руйнація маєтку після відбуття містичної пари у фіналі повісті знаменує остаточне запечаткування метафізичної могили. Портал у позабуття зачиняється, перериваючи деструктивний вплив минулого на теперішнє, що дає Олі шанс на буття, вільне від тягара чужої провини.

Отже, в художній системі Г. Пагутяк феномен позабуття постає аномальним станом онтологічної бездомності. Він виникає внаслідок розриву сакральних зв'язків і передбачає «вічне блукання», виключення з природного циклу життя. Заручниками цього виміру стають ті, чия ідентичність деформована чужим злочином (біла панна), власним гріхом (Пан) або добровільним знекоріненням (мати Олі). Водночас загроза метафоричного поглинання позабуттям поширюється і на живих. Екзистенційна вразливість, дефіцит саморозуміння та відчуття зайвості здатні витіснити людину на узбіччя реальності, що яскраво ілюструє криза ідентичності Олі. У такому разі головним захистом від втрати себе стає свідоме вкорінення – пошук джерел приналежності та вибудовування зв'язків зі світом на власних умовах. Такий підхід дає необхідні орієнтири, що дозволяють чітко визначити своє місце в бутті.

Висновки до другого розділу

У другому розділі розкрито специфіку репрезентації вкорінення в малій прозі Г. Пагутяк у контексті міфологічного мислення письменниці. У її художній системі явище постає ключовим механізмом збереження індивідуальної та колективної ідентичності, що реалізується через міфологізацію локального

простору. Перетворення топосу Урожа на універсальну модель світу відображає свідому авторську стратегію – Г. Пагутяк відкидає умовності дійсності й переводить проблему людського існування у вимір позачасових, архетипних категорій. Синтез різнорівневих культурних кодів, від локальних бойківських вірувань до загальноєвропейських міфологем, забезпечує створення цілісної світоглядної матриці, де географічні координати трансформуються в онтологічні орієнтири.

Специфіка авторського міфу розкривається через мережу лімінальних просторів, які слугують місцями випробування індивіда на спроможність зберегти свою сутність. Взаємодія персонажів із потойбічним виміром безпосередньо визначає міру їхньої вкоріненості. Ірраціональні сили в текстах функціонують не як ворожий елемент, а як природні регулятори балансу, що оголюють внутрішні страхи та проблеми суспільства. Звідси здатність людини прийняти цю незбагненну частину світу підтверджує цілісність її особистості. Натомість страх перед ірраціональним фіксує внутрішній розрив і свідчить про дезорієнтацію, боязнь проявлення.

Особливого загострення проблема втрати орієнтирів набуває в контексті онтологічного відчуження, що є центральним концептом повісті «Захід сонця в Урожі». Представлена у творі дихотомія між раціоналізованою самоізоляцією та інтуїтивним прагненням до приналежності проявляє два різні вектори функціонування людської свідомості в кризових умовах. Дослідження доводить, що спроби побудувати абсолютно автономне існування на засадах крайнього індивідуалізму є деструктивними. Прагнення неприналежності, підмінене ілюзією свободи, неминуче призводить до руйнації особистості та поглиблює внутрішню порожнечу. Водночас у моменти найвищої кризи надійною опорою стають свідомо сформовані зв'язки, зокрема вкоріненість у локальній макросистемі. Саме вони дозволяють індивіду захистити власне «Я» від зовнішніх загроз і створюють умови для внутрішнього переродження.

Одним із ключових осередків міцного буттєвого підґрунтя у прозі Г. Пагутяк постає також віра, яка виходить далеко за межі релігійного

догматизму. У повісті «Гірчичне зерно» авторка трактує її як внутрішній вольовий акт, що формує ціннісний стрижень особистості й надає їй стійкості перед обличчям життєвих випробувань. Ця здатність не дається від народження, а визріває внаслідок тривалої духовної подорожі, екзистенційного пошуку. Набутий через життєві кризи досвід, за переконанням письменниці, зрештою приведе людину до концептуального «Царства Небесного», що доводить історія Михайла Басараба. У випадку героя таким місцем постає простір його походження – Уріж, але наново переосмислений і здобутий не лише за правом народження, а й за покликом серця. Мотив такого повернення концептуалізує в повісті запит на вкорінення як фундаментальну потребу віднайти своє справжнє місце у світі.

Діаметрально протилежним полюсом є явище знекорінення, яке охоплює як фізичну втрату дому, так і внутрішній розрив із соціокультурною та родинною спадщиною. Граничним виявом цього стану є концепт позабуття, висвітлений у повісті «Пан у чорному костюмі з блискучими гудзиками». Такий стан постає симулякром існування, позбавленим екзистенційного змісту. На відміну від природних циклів життя і смерті, позабуття ілюструє викинутість за межі важливих онтологічних категорій. Традиційно простір померлих у творчості авторки є відкритим середовищем, що зберігає тривання особистості в історії, насамперед через зв'язок поколінь. Натомість ті, хто обирає добровільне знекорінення, втрачають право на пам'ять про себе. У сакральному просторі Урожа такий індивід позбавлений власного голосу та метафізичного втілення, що прирікає його на остаточне забуття.

Отже, у малій прозі Г. Пагутяк вкорінення постає динамічним шляхом до духовної цілісності та віднайдення буттєвих сенсів власного існування. Авторський міф моделює цей процес як спектр станів: від руйнівного онтологічного відчуження чи крайнього індивідуалізму до гармонії з природним і метафізичним світами. Відтак воно вимагає від особистості постійного комплексного зусилля, зокрема внутрішнього самонаповнення й утвердження у світі через ціннісні категорії традиції, історії, віри та пам'яті. Топос Урожа в

цьому контексті втілює універсальну модель світу, яка доводить, що подолання криз ідентичності досягається через відновлення живого зв'язку з першоосновами існування. Зіставляючи різні модуси людського досвіду, письменниця переконливо стверджує: збереження «Я» та захист від тотального позабуття можливі лише за умови тривкої вкоріненості. Натомість свідоме прагнення неприналежності під прикриттям ілюзорної свободи неминуче веде до онтологічної деструкції й остаточної втрати суб'єктності.

РОЗДІЛ 3. ПРОБЛЕМА БУТТЄВИСНОГО ВКОРІНЕННЯ У ВИМІРІ СМИСЛОЖИТТЄВИХ ЦІННОСТЕЙ ЛЮДИНИ В РОМАНІ «УРІЗЬКА ГОТИКА»

3.1. Уріж як буттєвісний організм: структура громади та рівні соціальної (не)причетності

Роман «Урізька готика» переносить художній аналіз вкорінення з площини індивідуальних ідентичнісних пошуків у жорсткі координати колективного співіснування. Спираючись на реальне історичне підґрунтя (висвітлене в документальному нарисі І. Франка «Спалення Упирів в селі Нагуєвичі в 1831 році») Г. Пагутяк розгортає анатомію людських взаємин усередині замкненої спільноти, що гостро й часто агресивно реагує на будь-які вияви інакшості. На відміну від попередніх творів, де Уріж був представлений територією втечі чи сакральним прихистком, тут тема вкорінення звучить значно гостріше. Письменниця акцентує на деструктивній неоднозначності тривалого перебування людини в межах одного місця. Вона показує, як герметичні соціокультурні простори здатні деформувати долі, перетворюючи осілість на джерело екзистенційної небезпеки. Відтак, у художній системі роману вкорінення постає суперечливим явищем: рятуючи особистість від тотальної самотності й розчинення в зовнішньому хаосі, воно водночас створює загрозу поглинання її індивідуальності. Звідси провідною постає думка, що справжня автентичність буття можлива лише тоді, коли географічна приналежність підкріплена внутрішньою онтологічною стійкістю.

У структурі твору Уріж постає специфічною гетеротопією – простором із подвійною сутністю, що функціонує за власними автономними законами й об'єднує зазвичай несумісні ландшафти. Згідно з концепцією М. Фуко, такий локус є динамічним у своїй основі, а його сприйняття змінюється залежно від культурного досвіду суб'єкта (Foucault, 1984, p. 5). У тексті характерна для художнього світу Г. Пагутяк неоднорідність простору втілена у дихотомії «денного» та «нічного» існування спільноти. Рухома межа пролягає не лише між

реальним та містичним, а між видимим устроєм селища та його прихованими механізмами тиску на членів громади. Уріж тут реперезентує традиційну модель села – саморегульованого середовища, яке «не приймає сторонніх і захищає своїх мешканців від втручання» (Трофименко, 2023, с. 132). Подібна архітектоніка простору часто передбачає функцію абсолютного контролю, де община, за спостереженням О. Романенко, вивищується над окремими представниками спільноти, владарює, а також «певною мірою впливає на їхні характери, тип поведінки, морально-етичні принципи» (Савонова, 2018, с. 15). Звідси в романі головним чинником деструктивного впливу стає не метафізична містика, звична для творчості письменниці. Вирішальну роль відіграє сама патріархальна модель суспільства з її тотальним домінуванням колективного над індивідуальним.

Вимушене тісне співжиття та суперечливий характер самого простору безпосередньо формують стосунки його мешканців. Специфіку такого устрою свого часу описав Ф. Тьоніс. Він зазначав, що, на відміну від урбанізованого суспільства, сільська громада функціонує як спільнота, цілісний організм (Тьоніс, 2003, с. 440–441). Традиційно позитивним виявом близького сусідства вважається особлива форма духовної спорідненості. Індивід настільки глибоко інтегрований в общину, що часто переживає з нею свої радощі та незгоди. Також село постає своєрідним місцем культивування традицій та національної ідентичності. Я. Гнатюк зауважує, що в культурі подібна ірраціональна спільнота села чи хутора «передуює раціональному суспільству (неукраїнському місту, переважно русифікованому або інтернаціоналізованому) і має екзистенційну перевагу над ним» (Гнатюк, 2025, с. 193). Г. Пагутяк висвітлює цю прерогативу через ідеал життя у згоді з природою, де вкоріненість у ґрунт становить основу для утвердження духовних цінностей особистості. Проте в координатах досліджуваного роману таке існування виявляє свою суперечливу природу, стаючи не лише джерелом життєвої сили, а й простором фатальної залежності.

Земля становить основу буття урізьких селян, формуючи їхнє повсякдення: від прагматичної турботи про врожай до сакралізації природи, що межує з

язичництвом. Таке сприйняття формує майже релігійну спорідненість із локусом, адже селяни «служили землі з охотою й пошаною. Вона була істинним їхнім Богом» (Пагутяк, 2016f, с. 78–79). За спостереженням О. Гордійчук, у подібному світорозумінні архетип землі акумулює колективний досвід багатьох епох, що простежується «від язичницьких обрядів землеробства через християнські цінності та козацькі ідеали вільного хутора...» (Гордійчук, 2018, с. 24). Проте Г. Пагутяк уникає пасторальної ідеалізації цього трибу, вказуючи на зворотний бік залежності від стихії, звичаїв та на наслідків тяжкої праці. Постійна підпорядкованість зовнішнім чинникам, на її думку, формує пасивну життєву позицію, за якої від особистості «не залежало нічого, що зробило людей свідомими свого тягару і терпіння» (Пагутяк, 2016f, с. 78–79). Письменниця окреслює цей стан як абсолютну несвободу, зумовлену водночас внутрішньою покірністю людини та тиском патріархального звичаю. Ці два чинники «злилися в усіх мешканцях Урожа, у тій частині людськості, що тримається землі; нема різниці, належить вона їй, чи ні» (Пагутяк, 2016f, с. 48). Зрештою, тривала терпимість та неможливість керувати власною долею породжують глибоке внутрішнє незадоволення своїм життям. Як наслідок, нездатність особистості реалізувати свій потенціал поза межами циклічного аграрного коловороту часто трансформує вкорінену спільноту в агресивний натовп.

Хижацька поведінка громади є наслідком суворої внутрішньої ієрархії, де статус індивіда зумовлений беззаперечним дотриманням неписаних законів. Категорії приналежності та ідентичності тут нерозривно пов'язані. Як наголошує Я. Ассман, для формування останньої визначальною є причетність особи до колективної суб'єктності, яку конструюють, зокрема, «освячені тексти, правила та цінності» (*переклад мій*) (Ассман, 2011, с. 108). Відповідно, вихід за межі цього усталеного канону трактується як загроза основам існування спільноти чи локусу. Особа, яка не обробляє землю, не тримає худоби або ігнорує церкву тощо, автоматично маркується як руйнівник світопорядку, що втрачає право на приналежність до цього герметичного світу. Звідси виникає тотальна залежність від суспільної думки, яку влучно формулює Марія: «Мовчи і роби так, аби ніхто

не посмів подивитися на тебе криво. Без людей – ми нічо» (Пагутяк, 2016f, с. 100). Такий страх опинитися поза громадою має архаїчне коріння, відсилає до часів, коли вилучення з неї означало неминучу загибель. Відтак право на легітимне існування в селі прямо залежить від рівня інтеграції в общину, що з підозрою сприймає будь-які зміни. Щодо чужинців, то їхня поява часто сприймається як агресивне втручання. Зокрема в Урожі вважали, що кожен, хто приходив ззовні, «був для нього чужорідним тілом, скалкою в оці, бо найменші зміни могли призвести до катастрофи» (Пагутяк, 2016f, с. 72). Таким чином у герметичному просторі селища образ чужинця уособлює не лише зовнішню небезпеку, але й стає втіленням незворотних трансформацій, до яких консервативна свідомість селян не має адаптивних механізмів. Тому ворожість до нього постає захисною реакцією системи, що прагне зберегти усталений світопорядок навіть ціною повної ізоляції від навколишнього світу.

В імагологічному дискурсі категорії «Своє» та «Чуже» зазвичай маркують географічні чи культурні дистанції, фіксуючи ментальну відмінність між етносами або неприналежність об'єкта до звичного кола знань. Філософська рецепція Чужого передбачає сприйняття іншої людини з позиції її відмінності щодо власного «Я». Зокрема, Б. Вальденфельс виокремлює три грані цього поняття: Чуже як місце поза окресленою цариною, як форма володіння іншого та як щось принципово стороннє за своєю природою (Вальденфельс, 2004, с. 123). Психологічний аспект розуміння явища поглиблює Ю. Кристева, розглядаючи чужість як внутрішню концепцію – те, що притаманне індивіду насамперед щодо самого себе і що він згодом проєктує на зовнішній світ (Кристева, 2004, с. 122). У романі «Урізька готика» категорія Чужого виходить за межі етнічних чи географічних рамок, набуваючи передусім соціально-онтологічного змісту. Постать зайди – мандрівника чи випадкового прибульця – унаочнює дихотомію вкоріненості та безґрунтянства, маркуючи статус людини без сталого місця у світі. Залежно від рівня потенційної небезпеки для внутрішнього порядку, колективна свідомість Урожа виробляє диференційовані стратегії ізоляції або витіснення такого дестабілізаційного суб'єкта.

Однією з таких взаємодій є участь у житті Урожа мандрівного фотографа Юліана Стеблинського. Його роль у художньому просторі твору визначається позицією спостерігача, чия присутність не викликає в селища агресивного відторгнення. У парадигмі «Свій/Чужий» Юліана доцільніше маркувати як «стороннього», оскільки класичне поняття Чужого зазвичай передбачає наявність певного ряду відмінних ознак на основі протиставлення. Найчастіше опозиція виникає на основі просторових меж, образів територій, що маркують дім та відділяють те, що поза ним – ворожий незрозумілий світ. Натомість Юліан людина без ґрунту. Він позбавлений батьківщини, виразних національних чи етнічних рис, а також не має закорінення в конкретній культурній традиції. Відсутність подібних маркерів ідентичності не дає можливість повноцінно протиставляти постать фотографа спільноті Урожа. Його імагологічний статус суголосний міркуванням Ю. Кристевой про чужинця як «невкоріненого» індивіда, який не належить «ніякому місцю, ніякому часові, ніякій любові» (Кристева, 2024, с. 15). Простір такого суб'єкта – це перманентний рух, що виключає осілість. Звідси входження Юліана в урізке середовище відбувається з позиції випадкового подорожнього, чия місія полягає у спогляданні без спроби втручання. Цю функцію метафорично увиразнює і його фах: фотограф лише фіксує буття крізь об'єктив, не завдаючи шкоди навколишньому світу та не справляючи на нього прямого впливу.

Через сприйняття Юліана в романі висвітлено інший вимір буття Урожа. Спостережливість дозволяє фотографу побачити ті пласти дійсності селища, які невидимі для його мешканців. Він також фіксує притаманну локусу межовість, проте трактує її в географічному та світоглядному вимірах, а не в координатах поділу на реальне й містичне. Зокрема чоловік зауважує культурну особливість Урожа як території, що застрягла в міжчассі й розвитку між Європою та Азією: «Поступ тут спинився, як зупиняється ослаблений від голоду й втоми мандрівець» (Пагутяк, 2016f, с. 46). Герой констатує світоглядну стагнацію та відсутність прогресивних ідей, які давно є нормою для решти світу. Він також усвідомлює причини такої архаїчної упередженості урізців щодо новітніх ідеалів. Страх

селян перед змінами, на його думку, продиктований історичною травмою – постійним досвідом війни, голоду та соціального гніту, за якого жаданий спокій досягався лише «під землею» (Пагутяк, 2016f, с. 72). У творі Юліан певним чином досліджує «урізьку психологію», водночас не втручаючись у внутрішні процеси спільноти. Тому Уріж не проявляє до нього хижацьких інтенцій. Навпаки, фотограф вважає, що краєвиди змінюють людину і змушують прилаштовуватися до них (Пагутяк, 2016f, с. 140). Через це він сам частково інтегрує досвід життя селища у власне сприйняття, відкриваючи таким чином нову істину про світ і самого себе.

Подібний статус тимчасового прибульця має і корабельний агент Влодко, проте, на відміну від фотографа, він не обмежується роллю стороннього спостерігача. Його функція в художньому світі твору, за влучним висловом Юліана, полягає в тому, щоб «збаламутити ціле село». Це тип прагматичного чужинця, який намагається використати простір задля власної вигоди. У контексті роману йдеться про зазіхання на основний ресурс Урожа – його населення. Поставивши собі за мету заманити селян до масової еміграції, Влодко переслідує «примітивну і ясну ціль», заради якої готовий відправити людей туди, «звідки вони не зможуть повернутися» (Пагутяк, 2016f, с. 94). Для нього село постає виключно ресурсом, здатним задовольнити особисті амбіції та забезпечити заробіток. При цьому герой не є класичним тираном-експлуататором, а постає радше легковажною людиною з обмеженням, «тунельним» баченням світу. Влодко не усвідомлює деструктивності своїх дій, оскільки відчуває власну вищість над селянами, яких характеризує через метафору пільми: «Темнота надворі й чорнота всередині – ото є галицький хлоп» (Пагутяк, 2016f, с. 76). Добровільно обираючи для себе знекорінення як життєву модель, він апріорі не здатний збагнути сакральності зв'язків із землею, зокрема для селян. Тому для герметичного організму Урожа агент постає небезпечним суб'єктом, що посягає на цілісність спільноти, провокуючи її розрив із ґрунтом. Саме тому простір селища реагує на нього агресивно: напад чоловіка з ножом стає виразним сигналом, натякаючи прибульцеві на його небажаність.

Іншим типом Чужого в романі є пан Болеслав Комарницький, чия чужість має багатовимірний характер і проявляється одночасно в просторовій, соціальній та онтологічній площинах. Герой дистанційований від урізкої спільноти на кожному із цих рівнів. Передусім він не належить до місцевого соціуму за правом народження, оскільки прибув до селища нещодавно й оселився в чужому маєтку. Відсутність географічних чи родових зв'язків із локусом відразу маркує його як нетутешнього. Також Болеслав демонструє цілковиту байдужість як до Урожа, так і до власного помешкання, фактично відмовляючись від спроб установити будь-яку спорідненість із середовищем. Додаткову прірву між ним і селянами створює соціальний статус шляхтича. Інше походження та виховання автоматично виключають його з категорії «своїх» у громаді. Проте навіть у межах своєї соціальної ролі Болеслав порушує очікувані норми поведінки. За А. Шюцом, соціальна ідентичність вибудовується не лише через зіставлення «ми»/«вони», але й через порівняння із сучасниками, попередниками, нащадками тощо (Шюц, 2018, с. 94). У романі уріжці ідентифікують постать нового пана через паралель із колишньою власницею маєтку. Та якщо відстороненість графині була для селян зрозумілою та логічно вписаною в ієрархічну структуру, то герметичний уклад життя Комарницького викликає в громади тривогу й обурення.

Свою стратегію перебування в Урожі Болеслав будує на абсолютній ізоляції та затворництві. Тому, попри об'єктивну нешкідливість його присутності, для громади він залишається небезпечним «незнайомцем». Загроза такої позиції полягає насамперед у відсутності точок дотику, які б дозволили спільноті ідентифікувати в прибульцеві «собі-подібні властивості, якості, що споріднюють і зближують індивідів» (Колінько, 2022, с. 232). Натомість тримаючи свій приватний світ прихованим, Болеслав мимоволі провокує мешканців заповнювати цей вакуум здогадками та пересудами. Як наслідок, слуги оточують дідича «страшною таємницею», перетворюючи його на «пострах цілої околиці» (Пагутяк, 2016f, с. 79–80). Нічний спосіб життя та відчуження від будь-яких соціальних взаємодій зближують образ героя в народній уяві з

ірреальним, алюдським началом. Будь-які нещастя в селі починають трактувати в контексті його появи. Консервативна свідомість потребує конкретного носія зла для легітимізації власних страхів. У межах знайомої парадигми урізці маркують Комарницького як «опиря». Проте такий висновок ще більше віддаляє Болеслава від інтеграції в урізьке суспільство. Характерно, що громада готова толерувати навіть демонічних істот, але якщо вони є «своїми», що зауважує Юліан: «Я не вірю, що ви мордуєте людей,.. Але я знаю цей світ. Люди воліють, аби се робили їхні опирі, а не чужі» (Пагутяк, 2016f, с. 150–151). Таким чином, Болеслав постає критично небажаним суб'єктом на всіх рівнях буття Урожа, що зрештою перетворює його на головну жертву колективної агресії локусу.

Окрему категорію в ієрархії селища становлять ті, «кого не жаль» – деструктивний тип соціально-зайвого Чужого. У просторі Урожа, що функціонує як цілісний і прагматичний організм, такі індивіди постають елементами, позбавленими суспільної користі. Їхнє існування сприймається як марне або ганебне. У хижацькій логіці селища особи, що втратили життєву силу, не мають права на життя, а тому стають здобиччю опирів. Ці істоти винищують онтологічно слабких людей, тих «хто приречений або непотрібний нікому» (Пагутяк, 2016f, с. 143). Характерно, що жертвами в романі стають троє осіб, жодна з яких не є уродженцем Урожа. Це підтверджує тезу священника Антонія про небезпеку бути чужинцем у цьому герметичному світі. Першою здобиччю стає вчитель Гнат Магура, чиє буття після смерті дружини перетворилося на процес повільної саморуйнації. Психологічно зламаний, він намагається приглушити душевний біль алкоголем, що призводить до все більшої самотності та відчаю. Магура сторониться громади, соціум викликає в нього лише роздратування та ненависть. Гнат переконаний, що в цілому світі немає жодної людини, яку б він любив, він сповнений ненависті до всіх навколо. Про таких осіб письменниця зауважує: «...їм ніде не буде добре на землі, лиш під землею» (Пагутяк, 2016f, с. 108). Вчитель сам зізнається, що життя йому не мило, а тому самотійно перетворює його на процес марного існування. Хоча селяни вбачають причину його загибелі в маргінальному соціальному статусі та пияцтві, проте

справжнім коренем біди є внутрішня пустка. Саме відсутність волі до життя робить вчителя жертвою хижаків-опирів.

Немилосердним Уріж постає і до тих, хто не зміг знайти свого місця в його просторі, обравши життя осторонь спільноти. Такими є панські слуги Леонтій та Емілія – персонажі, чий світ обмежений стінами маєтку та служінням іншому. Позбавлені родини й власного дому, вони втрачають сенс буття разом із від'їздом графині. Дворецький Леонтій, плин буття якого роками визначали лише ритуали догляду за будинком, згасає «поволі й невблаганно, як старий кіт, що пережив усі пристрасті й спить цілими днями на печі» (Пагутяк, 2016f, с. 180). Не маючи змоги реалізуватися інакше, ніж у ролі слуги, він перетворюється на тінь колишнього статусу. Схожа доля спіткала й ключницю Емілію, останню представницю шляхетського роду, для якої служіння стало єдиним способом зберегти гідність. Вона належить до типу людей, які ніколи не визнають власної самотності, ховаючись за фактичним виконанням обов'язків на панському обійсті. Відчуття непотрібності, що виникло після від'їзду господині, жінка переживає за вишивкою: «То було її послання, розпачливий лист у безвість...» (Пагутяк, 2016f, с. 82), намагаючись таким чином заповнити внутрішню порожнечу. Леонтій та Емілія потрапляють до розряду «зайвих», оскільки трансформували власне життя у функцію. Г. Пагутяк наголошує, що «кожен мусить заплатити повну ціну за власну недосконалість, прийняти те, чого бракує, у вигляді страждань» (Пагутяк, 2016f, с. 84), маючи на увазі трагедію неавтентичного буття. Письменниця переконана, що відмова від відповідальності за власну долю та віра в те, що життя залежить лише від зовнішніх сил, веде до онтологічної катастрофи. Людина, позбавлена взаємин з іншим, відчуття затребуваності, приречена на екзистенційну самотність, що фактично є повільною смертю ще до фізичного фіналу.

Третьою стороною в урізькому коловороті буття постають опирі. Вони утворюють специфічну ланку спільноти, оскільки не будучи цілковито Чужими для Урожа, вони все ж відрізняються від решти громади. Опирі живуть поруч із людьми, мають однакові права на цю землю, проте залишаються поза межами

повноцінної інтеграції в суспільство. Їх доцільно визначити як Іншого – того, хто не несе прямої антагоністичної загрози культурі урізців, але залишається незрозумілим для них. У сучасній науковій думці концепт Іншого розглядається як альтернатива жорсткому протиставленню Свого та Чужого. Дослідниця О. Хобта зазначає, що «на противагу бінарній опозиції у ХХ ст. виникла діалогічна модель, яка інтегрує Іншого, зберігаючи його відмінність, в ідентичність Я» (Хобта, 2020, с. 174). Ю. Барабаш розвиває цю думку, стверджуючи, що включення Іншого до формули «Свій – Чужий» переводить конфлікт у режим «діалектики пограниччя», що додає соціальним відносинам варіативності (Барабаш, 2020, с. 13). Головна відмінність полягає в тому, що Іншого сприймають менш вороже, ніж Чужого. Він здебільшого асоціюється з невідомим, що може викликати також цікавість, а не лише злість. Водночас якщо характеристики Іншого надто неосяжні, вони можуть спровокувати захисне агресивне ставлення. Проте, на відміну від Чужого, Іншого складніше повністю вилучити із соціуму, а отже, громада змушена існувати з ним навіть попри власне невдоволення. Такі взаємовідносини часто можуть переноситися в приховане протистояння, де обидві сторони дотримуються меж, поки їх витримує протилежна сторона.

Г. Пагутяк моделює образи опирів, спираючись на бойківську демонологію, де цих істот поділяються на «рождених» та «роблених». Якщо «рождені» зазнають впливу ірреальних сил ще в материнській утробі, то «робленим» може стати самогубець або «просто відлюдкуватий, жорстокий чоловік, дух якого цурається світла та ненавидить свою землю» (Інтернет-портал Дрогобиччини, 2017). Це розмежування є для авторки принциповим. Воно переводить дискурс «опиризму» у філософську площину, спонукаючи до роздумів про конфлікт між фатальністю зовнішніх обставин та свідомим вибором особистості. Візуально опирі майже не відрізняються від звичайних людей, що є стратегією їхнього виживання. Вони змушені прикидатися такими, як усі, щоб залишатися в соціумі. Однак наявність двох душ стає внутрішнім маркером їхньої ідентичності. Остаточно знімає це протиріччя саме смерть,

вивільняючи істинну сутність цих істот. Після неї опир більше не мусить «ходити до церкви, прикидатися, що є таким, як усі люди» (Пагутяк, 2016f, с. 169). До моменту цього «визволення» вони змушені жити в роздвоєнні, розкриваючи власну природу лише в колі собі подібних

В Урожі соціальна роль опирів трансформується у функцію «санітарів», покликаних забезпечувати життєздатність сільського організму. «Потинаючи» духовно спустошених, приречених чи маргіналізованих індивідів, ці істоти метафорично очищують простір від суб'єктів, що не працюють на загальне благо. Така стратегія диктується хижацькими законами виживання та водночас сприйняттям світу як арени вічної боротьби. Народна уява також зближує образ опиря зі звіром, адже вони краще бачать уночі, мають гострий нюх, дужість. Стикаючись із ними, герої роману Г. Пагутяк відчують первісний жах перед незрозумілим їм загрозливим виміром. Він порушує усталені уявлення про світопорядок та викликає «відчуття надприродної, не-людської загрози знищення життя й усвідомлення власного безсилля» (Бурдастих, 2014, с. 63). Попри це, самі опирі (як-от Петро) вважають ставлення людей несправедливим, наголошуючи, що вони «не душогуби і кровопивці. Мають дар ліпше видіти й чути, знають, як вилічити хворого і знайти вкрадене» (Пагутяк, 2016f, с. 157–158). Потяти когось для них не гріх, адже душа такої людини вже приречена й знаходиться на «волоску». Хоча кров є для них найвищим джерелом енергії, вони не наважуються її брати просто так, черпаючи силу натомість із землі, води, з дерев чи звірини. За словами Митра, опирі існують споконвіку, проте ірраціональний страх людей перед Іншим змушує їх жити в стані постійно пригнічення своєї природи. Упередженість заважає урізькій громаді визнати в цих істотах рівноправних сусідів. А нездатність прийняти відмінний світогляд породжує ланцюг агресивної ворожості.

Загальний образ опирів ґрунтується на дуалізмі – поєднанні життя й смерті, світла й темряви. Ця сутність наближає їх до стихії дикої природи, яка неминуче протиставляється раціональному культурному простору людей. Такий конфлікт має архаїчне коріння: за спостереженням І. Дзюби, первісне суспільство

сформувало стійкий страх «перед незрозумілими й непередбачуваними силами природи» (Дзюба, 2007, с. 51). Відповідно, впорядкований людський світ роману сприймає хаотичну первинну силу опирів як грізну загрозу. Таке одвічне протистояння, за А. Лефевром, закладене в самій основі людського «Я»: «Людина, як істота, що є частиною природи й назавжди нерозривно пов'язана з нею, бореться проти неї» (*переклад мій*) (Lefebvre, 1991, р. 180). На індивідуальному рівні цей розрив віддзеркалює боротьбу між «божественним» і «тваринним» початками в самій особистості.

Через такий внутрішній розкол у міфотворчості Г. Пагутяк головним джерелом деструкції часто постає не містична істота, а людина. Так, транслуючи приховану агресію на Іншого, урізка громада також уподібнюється до звірів: селяни «готові вбивати, палити живцем всіх, кого запідозрять винним у своїх нещастях» (Оселедько, 2012, с. 252). У такий спосіб людський соціум насамперед утверджує монополію на буття, позиціонуючи себе як кращу, «моральнішу» касту. Опирі натомість перетворюються на зручну мішень для звинувачень у нещастях. Як влучно зауважує Петро, селяни не помічають їх у повсякденні, «але як тільки неврожай, моровиця, то шукають винних» (Пагутяк, 2016f, с. 176). Легітимізуючи насильство удаваним самозахистом, громада лише приховує своє лицемірство, адже в церкві «люди вірували, а вдома чинили так, як було їм легше, порушуючи Божі Заповіді» (Пагутяк, 2016f, с. 163). Зрештою, саме людське суспільство, засліплене гріховністю та невмотивованою люттю, постає в романі справжнім носієм зла, що руйнує світопорядок.

Отже, в романі «Урізка готика» герметичний простір Урожа постає простором, де розгортаються складна парадигма взаємовідносин між людиною та Іншим. Життєвий уклад села відображає модель світобудови, де кожному відведена своя роль і місце в суспільстві. Проте замкнутість, відірваність від світу й небажання приймати нове, страх перед Чужим породжують у спільності деструктивні настрої, що підважують ідею вкоріненості. Авторка демонструє як внутрішня конкуренція за право на існування проявляє гірші сторони суспільства, що не помічає в собі кореня зла. Водночас письменниця наголошує

на важливості активної участі людини у власному бутті. Той, хто не має опори ні в зовнішньому світі, ні у власному внутрішньому «Я», приречений на тотальну самотність, що веде до духовної загибелі.

3.2. Екзистенційна боротьба «двох натур» людини у вимірі вродженого та набутого (на прикладі образів Петра й Орка)

Провідна сюжетна лінія роману Г. Пагутяк «Урізька готика» зосереджена на складній психологічній дилемі особистості людини, її протистоянні з власною ірраціональною природою. В основі художньої антропології письменниці радикальне переосмислення дуалістичності людського єства, де видима фізична оболонка конфліктує з прихованою внутрішньою сутністю. Така візія виразно корелює з філософським вченням Г. Сковороди про дві натури. Як зазначав мислитель у трактаті «Наркіс», світ складається з видимого («жива істота») та невидимого («Бог») начал (Сковорода, 2011, с. 253). Згідно з цією концепцією, кожен елемент буття поєднує внутрішню (ідеальну, незмінну, вічну) та зовнішню (матеріальну, мінливу, тлінну) сторони. Відповідно, людина як автономний мікрокосмос так само приречена на вічне балансування між духовним абсолютом та тілесною минушістю. За спостереженням Г. Панкова, у такому контексті сквородинська онтологія «переростає в екзистенціальну антропологію – філософію вибору людиною справжньої смисло-життєвої стратегії» (Панков, 2008, с. 33). Трансформуючи ці класичні ідеї, Г. Пагутяк метафорично втілює їх у феномені «опирства», що постає водночас біологічним і метафізичним фатумом. Однак письменниця здійснює концептуальну інверсію традиційного дуалізму. Якщо у Г. Сковороди невидиме, глибинне начало завжди ототожнюється з божественним, то в «Урізькій готиці» прихована сторона опира виявляється некерованою інфернальною стихією.

Інверсія буття опирів передусім ґрунтується на визначальній ознаці цих істот – наявності двох автономних душ, людської та демонічної. Кожна з них здатна діяти самостійно та по-різному впливати на людину. Культурна

семантика поняття «опир» відсилає до ідеї «нечистої» сутності, спричиненої її внутрішньою дуальністю. Як зазначає Н. Левкович, етимологія назви походить з часів спалювання померлих як частини поховального обряду. Натомість «опир» постає тим, хто уникнув очисного вогню, а отже, перетворився на «зложеного покійника», приреченого на перебування в міжсвітті. Дослідниця акцентує, що аномалія наявності двох душ замість однієї безпосередньо пов'язана в народних віруваннях із семантикою смерті (Левкович, 2008, с. 57–58). Звідси образ опира, що в цілому заснований на концепті розділення, корелює з архаїчними уявленнями про світ як арену вічного дуалістичного протиборства: вищого та нижчого начал, світла й темряви, доброчесності та гріха. Водночас власною природою опир порушує цілісність цієї бінарної опозиції, адже належить усім вимірам буття одночасно. У романі така метафізична роздвоєність перетворює існування персонажів на стан безперервного онтологічного розколу, де вони стають заручниками власної природи.

Концепт двоїстості душі в «Урізькій готиці» переносить мотиви боротьби добра і зла безпосередньо у внутрішній світ особистості. Психоаналітична візія О. Тиховської дозволяє трактувати роздвоєність опирів як метафору сукупності несвідомих імпульсів, що конфліктують із раціональним «Я». Міфологічний образ дводушників, як припускає дослідниця, дає змогу «перебороти страх перед негативним аспектом архетипу Тіні» (Тиховська, 2016, с. 245). Через цю фігуру людина об'єктивує приховану тривогу перед власною деструктивністю, легітимізуючи гріховні прояви натури впливом сторонніх інфернальних сил. У наративній структурі твору це протистояння втілюється через універсальну опозицію світла й темряви в межах людської свідомості. Зосереджуючись на внутрішніх колізіях опирів Петра Безуб'яка та його сина Орка, Г. Пагутяк демонструє виснажливий процес балансування між соціальними установками та інстинктивними поривами. Обравши шлях відчуження від опирської громади, герої намагаються вибудувати простір, де їхня ідентичність не була б залежна від природи їхнього походження. У площині боротьби за право бути людиною, а не лише опирем, письменниця актуалізує проблему співвідношення між вродженим

та набути власною волею. Ключовим у творі є питання чи здатний індивід протистояти своїй суті, водночас не розчинившись у соціумі та зберігши власну індивідуальність.

Постать опира Петра втілює процес свідомого самоподолання, де відмова від власної природи стає крихкою умовою виживання в соціумі. Трагізм долі героя коріниться у подіях тридцятирічної давнини – розправі над опирями в Нагуєвичах, де загинув його батько. Рятуючись від переслідувань, Петро ще дитиною перебирається до Урожа, де згодом створює сім'ю. У контексті твору він втілює подвійно Чужого, адже, добровільно відмовившись від свого роду, він не прийнятий новою спільною. За декілька десятків років чоловік не стає своїм у селищі: «Чувся винним і гіршим в Урожі. Не хотів багатства, не прагнув виставлятися перед людьми, бо знав, що ті йому нагадають про його рід і неславу» (Пагутяк, 2016f, с. 63). Присягнувши дружині розірвати зв'язки зі своїм видом, Петро зробив основною стратегією проживання «не виділятися».

Тривалий час герой приглушує свої опирські сили, що у творі передано зокрема й через візуальний прояв. Традиційно опирі червонолиці, пашіють енергією, яку беруть з довкілля чи людей, проте Петро й Орко зображені як бліді та змарнілі. Такий портрет свідчить про певну хворобливість їхнього єства, що безпосередньо залежить від опирської практики – без неї життєва сила цих істот вичерпується. Зокрема навіть у семантиці прізвища Петра – «Безуб'як» закладено значення покірності, незлостивості. У народних висловах слово «беззубий» часто використовують на позначення того, хто не здатний постояти за себе, занадто м'який, безсилий. Саме таким у творі є Петро, який свідомо обирає «беззубість» як ключову позицію та зрікається хижої суті заради збереження людської подоби та безпеки рідних: «Прожив тридцять і шість літ у вічній тривозі, борючись з ненавистю до людей, які пам'ятали, хто він (Пагутяк, 2016f, с. 100)». Проте постійне внутрішнє обмеження має й зворотний наслідок – екзистенційну беззахисність, що стає формою повільного самознищення.

Відмова Петра від реалізації опирських сил ставить його у позицію людини, що перебуває у стані онтологічного розколу. Несприйняття своєї

справжньої природи поєднується із нездатністю стати повноцінною частиною людської громади. Герой описує ці відчуття як граничну затиснутість світом, де неможливо «порушитися ні туди, куди хотів, ні туди, де не бажав» (Пагутяк, 2016f, с. 157). Петро зізнається, що став таким у ніч батькової смерті – «аби не брати участь у змові одних людей проти інших» (Пагутяк, 2016f, с. 127). Та позиція невтручання не стає виходом, оскільки занурює героя в пастку пасивного існування. Буття Петра перетворюється на постійне життя в тіні, де панує страх перед будь-яким виявом самості. Попри відмову від помсти, регулярне відвідування церкви та повне стримування інстинктів, суспільство все одно продовжує маркувати героя як опири. Таке тотальне неприйняття ще більше поглиблює соціальну ізоляцію героя.

Наодинці із собою Петро зізнається, що не вважає власну силу злою. У інакшості опирів він вбачає не ненависть до чужих, а «особливе чуття віднаходити загублені речі, передчувати небезпеку» (Пагутяк, 2016f, с. 121)». Проте інша частина його свідомості, сформована в парадигмі християнської етики, інтерпретує використання цих здібностей як пряму загрозу його людській душі: «...порядні люди того не роблять, хіба тоті. І ще дика звірина» (Пагутяк, 2016f, с. 121). Подібні переконання змушують чоловіка шукати оперття у вірі, яка, за визначенням О. Предко, відіграє пріоритетну роль саме в екстремальних ситуаціях, «коли потрібне максимальне концентрування її духовних і фізичних сил» (Предко, 2012, с. 30). Петро вдається до релігійного досвіду щоразу, коли відчуває вплив співродичів, чужорідну присутність у власній голові. Крім того, молитва стає його основною зброєю у спробах зняти «полуду» з Орка, а священник Антоній – єдиною довіреною особою. Протягом багатьох років християнська віра слугує для Петра запорукою цілісності особистості, утримуючи його від остаточного внутрішнього розпаду та задаючи чіткий вектор життєвої орієнтації.

Іншою важливою силою, що підтримує героя в людській подобі, постає його сім'я. У творі підкреслено специфічну природу внутрішньосімейних зв'язків Безуб'яків, складніших за традиційні уявлення про родину. Прикметною

рисою цих стосунків є безумовний послух Петра дружині: «...тато не перечив мамі, то не тому, що слухався її, а тому, що боявся ступити на світло» (Пагутяк, 2016f, с. 53). Метафора світла в цьому контексті набуває подвійного змісту. З одного боку, вона маркує соціальну видимість і публічність, якої герой уникає через страх викриття. З іншого – світло символізує проявлення його істинної опирської природи. Підпорядкування дружині свідчить про зміну гендерної ролі Петра, що суперечить як традиційному укладу села, де існує чітка вертикаль із господарем на чолі, так і суворій ієрархії опирячого мікросоціуму. Як зазначає М. Бурдастих, світ опирів уособлює жорсткий патріархат, «проти якого неможливо виступити чи вчинити всупереч його нормам» (Бурдастих, 2014, с. 62). Таким чином, через послух жінці Петро підсвідомо змінює володаря над собою. Він заміщує фігуру Старшого опиря власною дружиною, добровільно приймаючи її верховенство як етичний орієнтир. Шлюб для героя постає ще одним способом легітимізації свого буття в людському соціумі та засобом пригнічення іншого «Я». Тому смерть дружини та дочки призводить до руйнації тих запобіжних механізмів, які утримували Петра в людській системі координат.

Загибель Марії та Орісі стає точкою онтологічного зламу в родині Безуб'яків, що найгостріше резонує у свідомості чотирнадцятирічного Орка. Для юнака втрата близьких означає передусім розрив із «світлою» частиною самого себе. Хлопець підсвідомо відчував інакшість матері й сестри, які в художньому світі роману маркують сторону добра та моралі: «почувався так, ніби вони з татом на одному боці, гіршому, а мама з Орісею – на другому, де все світле, тепле» (Пагутяк, 2016f, с. 53). Жіночі образи поставали в уявленні підлітка єдиним цілим, тому саме смерть сестри – «чистої душі», яку авторка порівнює з ангелом, – стає для нього фінальною точкою неповернення, що остаточно руйнує дитячу віру в щасливе буття. Це зіткнення з абсолютною втратою відіграє роль граничної ситуації, в якій травмований герой змушений вийти за межі звичного повсякденного існування. Руйнація колишнього світу утворює в душі Орка порожнечу, яка й стає тригером для пробудження його прихованої природи. Г. Пагутяк описує цей процес не як добровільний вибір, а як деструктивне

вторгнення ірраціональних сил у незахищену свідомість: «То була інша темрява, якої остерігалась звичайна людина. Вона виждала момент, коли хлопець був ослаблений, і увійшла в нього» (Пагутяк, 2016f, с. 56). Таким чином наслідком розпаду зв'язків із людською частиною свого роду стає пробудження в Оркові іншого виміру його «Я» – опирської крові.

Смерть матері припадає для Орка на підлітковий, зламний вік, що відчувається особливо гостро. У період активного пошуку ідентичності травматичне завершення дитинства провокує стрімке й руйнівне дорослішання. Втрата ідеалізованих близьких змушує хлопця замислитися над несправедливістю світобудови та тягарем несвободи, притаманним мешканцям Урожа. Важка щоденна праця, яка виснажила його матір, і тепер стає його власною долею, усвідомлюється юнаком трагічною прив'язаністю до клептика землі. Орко починає відчувати внутрішній бунт проти нав'язаного існування, доходячи висновку, що метою людського життя не може бути лише «терпіння задля посмертного вічного спокою» (Пагутяк, 2016f, с. 48). Це прагнення іншого буття знаходить вияв у рефлексіях про втрачені можливості, зокрема освіту. Навчання в місті, вважає Орко, могло б стати для нього шляхом самопорятунку та виходу за межі визначеної долі. Як зауважує Т. Цимбал, цінністю освіти та освіченості є те, що вони постають відправною точкою «культури себе», що дозволяє індивіду утверджувати власну суб'єктність (Цимбал, 2005, с. 132). У такому контексті відбувається онтологічне вкорінення людини – не як фатальна прив'язаність до землі чи роду, а через інтелектуальне самотворення. Проте для Орка цей вектор самореалізації залишається закритим. Після смерті матері він припиняє відвідувати школу, адже «перед ним відкривалася безодня праці, залежної від дощу, сонця та різних духів» (Пагутяк, 2016f, с. 48). Остаточна відмова від навчання як останнього елемента дитинства позбавляє юнака сподівань на майбутнє, замикаючи його в Урожі, що стає простором виживання, а не життя.

Початок внутрішнього зламу Орка у творі передано через мотив сновидіння. У творчості Г. Пагутяк сні неодноразово постають репрезентантами

підсвідомих бажань. У ніч перед похороном сестри хлопцеві сниться сон, де він замість школи повертає до панського дому, проте не наслідуюється увійти у ворота. Авторка відразу подає тлумачення сновидіння: «Орко прагнув змінити власне життя, перейшовши з-під однієї опіки під іншу, але не знав, як це зробити. Згідно ж учення К.-Г. Юнга, ворота означали вибір, ініціацію. Дім символізував розширення краєвиду, тобто світогляду, до чого хлопець не був готовий» (Пагутяк, 2016f, с. 62). Інший сон хлопця також свідчить про зародження в ньому внутрішньої боротьби. Уві сні Орко опиняється на мості, що відривається від берега, позбавляючи юнака можливості перейти на інший бік. Цей образ уособлює стан помежів'я та застрягання героя між людським світом і покликом опирської природи: «Він ще не розумів, що нині за нього змагаються дві сили, яких не повинно бути в тому світі, де панують сутінь, нужда й одвічна втома» (Пагутяк, 2016f, с. 62). Із розвитком сюжету мотив роздвоєння ідентичності Орка лише посилюється. Як зазначає Ю. Григорчук, посиляючись на М. Гайдеггера, граничність є однією з «іманентних характеристик людського буття, яке вже від моменту народження обмежене простором і часом: географічним місцем і визначеною кількістю років» (Григорчук, 2025, с. 206). У випадку Орка цією межею стає не лише простір Урожа, а й внутрішній дуалізм, суголосний вченню Г. Сковороди про «дві натури». Згідно з філософом, кожен індивід перебуває у постійній боротьбі між світлом і темрявою, рівноцінно відкритий як до добра, так і до зла. Орко підсвідомо відчуває цей розкол, прагнучи приєднатися до світлої території матері та сестри. Водночас він усвідомлює складність такого переходу: «Але одного хотіння було мало: мусив вибрати щось одне, мусив мати в душі більше світла» (Пагутяк, 2016f, с. 53). Трагедія Орка полягає у неможливості втримати рівновагу між двома початками. Втрата зовнішніх моральних опор та тиск ворожого упередженого соціуму Урожа поступово схиляють героя до прийняття своєї темної ідентичності.

У системі координат Орка батько залишається єдиним наближеним до «світлої» сторони близьким. Проте прагнення Петра вберегти сина від родового прокляття набуває деструктивних форм для обох. Після смерті Марії та Орісі

метафізичне протистояння за душу підлітка загострюється. Ірраціональний світ опирів починає висувати свої права на Орка через соматичні та психічні прояви – видіння, нічні марення та неусвідомлений потяг хлопця до Нагуєвич. Замість того щоб стати опорою сина у цьому кризовому стані, Петро обирає жорсткий зовнішній контроль: «Ні, небоже, я тебе допильную!.. Тепер від мене не відійдеш ні на крок» (Пагутяк, 2016f, с. 88). Поступове збільшення надмірної опіки виявляє фундаментальний парадокс виховання в традиційному середовищі Урожа. Петро сприймає сина як дорослого, коли йдеться про залучення до виснажливої праці та відмову від освіти, проте водночас інфантилізує його в площині етичного вибору. Ця подвійна логіка унеможлиблює щирі розмови: батько намагається контролювати фізичні переміщення Орка, але залишає його наодинці із внутрішніми переживаннями. За Г. Пагутяк, такий абсурд є фатальним для психіки підлітка, оскільки облишені самі на себе діти в цьому віці можуть наробити дурниць: «Чують у собі силу й бажання вступити до світу дорослих, та не можуть знайти до нього входу» (Пагутяк, 2016f, с. 118). Зрештою, ключовою помилкою Петра стає його замкненість на власному болю. Зосередившись на збереженні своїх таємниць він ігнорує тривожні думки дитини.

Петро постає фігурою, що свідомо відмовляється від внутрішньої цілісності. Він ставить за мету убезпечити Орка від зла, доки той «не помудріє», проте парадокс полягає в тому, що батько не дає синові інструментів для ідентифікації цього зла. Сам Петро обирає шлях ігнорування опирської частини своєї натури, що перетворює його життя на постійну втечу від свого «Я». Його принципова відмова від рефлексії над власною сутністю постає спробою радикального відмежування від юнгівської Тіні. Її прояви він трактує виключно як гріховні. Проте, за К.-Г. Юнгом, визнання Тіні є обов'язковою умовою формування зрілої особистості. Зустріч із цим темним боком, зазначає Н. Зборовська, «має важливе духовне значення, оскільки вона провокує психічний розвиток людини» (Зборовська, 2003, с. 136) і має вести до порозуміння між конфліктними сторонами власного «Я». Натомість Петро

намагається заперечити саме існування цієї частини натури, фактично залишаючи й себе, й Орка в стані екзистенційної невизначеності. Навіть коли батько зважується відкрити родинну таємницю, його оповідь спрямована не на пошук спільної мови із сином, а на залякування хлопця та примус до смиренності. Реакція Орка на розповідь про втечу бабусі виявляє етичну прірву між членами родини: юнака обурює не стільки прокляття його роду, скільки несправедливість, яку вчинило оточення. На що Петро лише відказує: «Мовчи, Орку, ти ще не знаєш, які є люди!» (Пагутяк, 2016f, с. 177). Батько прагне нав'язати синові власну модель «слабкої» поведінки, де стратегія «беззубості» та невидимості є єдиною запорукою виживання. Проте там, де Петро бачить порятунок у самопригніченні, Орко прагне самореалізації через вивільнення прихованої енергії свого нутра, що робить конфлікт між ними неминучим.

Антиподом до Петра в наративній структурі роману постає опир Митро. Його зацікавленість Орком зумовлена двома ключовими факторами: відсутністю власних нащадків та передчуттям наближення смерті, що вимагає передачі сили наступнику. Не зумівши повернути у своє коло Петра, громада опирів зосереджує зусилля на його синові. Для них принципово важливо зберегти існування свого виду, що залежить від тісних внутрішніх взаємозв'язків. Намагаючись заманити Орка, опирі керуються природною потребою індивіда в соціумі, адже, як зазначає П. Содомора, «буття людини ототожнюється із буттям спів-людини» (Содомора, 2010, с. 55). Для Орка громада опирів поступово починає асоціюватися із простором безпеки та саморозуміння. Втративши частину сім'ї, він відчуває душевну пустку, яку прагне заповнити, хоча ще не розуміє як. Прикметним є те, що у романі неодноразово підкреслено, що попри любов до мами та сестри, Орко не відчував особливої спорідненості із ними. Навпаки – усвідомлював їхню разючу інакшість. Натомість спільнота опирів поступово починає ставати для нього своїм середовищем, де він може знаходитися серед собі подібних і не відчувати за це сорому, який транслюють на нього селяни та батько. Зокрема привабливою для хлопця постає модель існування опира вуйка Мира. На противагу Петрові, чоловік не пригнічує власної

сутності – його фізична міць і характерна для опирів червонолицість є візуальними маркерами внутрішньої сили. А соціальний статус (володіння млином, пасікою та заможним господарством), втілює в уявленні Орка все те, чого він сам потаємно прагне: здоров'я, владу та матеріальний добробут. Таким чином, фігура дядька стає для хлопця уособленням успішної самореалізації через прийняття своєї природи, а не через її заперечення.

Митро в романі втілює фігуру спокусника, яка апелює до прихованих бажань недосвідченого юнака. Опир майстерно маніпулює ним, пропонуючи йому саме те, чого він позбавлений у стосунках із батьком. Митро позірно сприймає Орка на рівні із собою, ставиться до нього як до дорослого, а також наголошує на затребуваності його в їхній спільноті. Спонукаючи хлопця прийти до Нагуєвич, чоловік наголошує: «Пам'ятай, що ти наш, і ми від тебе не відступимося!» (Пагутяк, 2016f, с. 59). У свідомості вразливого підлітка слова авторитетного дорослого легітимізують прояв його справжньої суті, яку Петро роками намагався пригнітити. Розвиваючи сюжетну лінію Орка, авторка спершу акцентує на готовності хлопця прийняти нав'язану батьком долю – «бути коло тата, робити коло землі, як тато, потім оженитися...» (Пагутяк, 2016f, с. 110). Проте таке майбутнє усвідомлюється героєм як акт жертвності, а не власний вибір. Натомість поява Митра відкриває перед ним альтернативний вектор буття, заснований на можливості самореалізації: «Ти маєш велику силу, хлопче, й роби так, аби тобі було добре»...Ти хотів би спинити бурю? Чи відогнати хмару з градом? Або прикликати хмару? Ми се можемо. І ще багато чого» (Пагутяк, 2016f, с. 191). Такі обіцянки ставлять Орка на роздоріжжя між слабким батьком і ворожим світом людей з одного боку та опирською громадою, яка гарантує силу й підтримку, – з іншого. З цього моменту внутрішній конфлікт героя остаточно трансформується з особистісного у світоглядний.

Початком кардинальної зміни світосприйняття Орка є його прихід до мосту – класичного межового локусу, що втілює ідею граничного стану та небезпечного переходу. У «Урізькій готиці», як зауважує Г. Жуковська, цей об'єкт насамперед «пов'язаний з символікою ініціацій, тобто з символікою

“вузьких дверей”, “парадоксального проходу” в інший світ» (Жуковська, 2016, с. 177). У межах художнього простору міст має засадниче значення для обох героїв, маркуючи два протилежні сценарії їхнього розвитку. Для Петра він залишається уособленням втрачених можливостей і чужинського світу, який той так і не зважився пізнати. Згідно з візією М. Еліаде, людське існування досягає повноти саме «через низку традиційних переходів, через суму послідовних ініціацій» (Еліаде, 2001, с. 95), оскільки від народження індивід є незавершеним. Потайний жаль Петра за мандрями та свободою фактично підтверджує незавершеність його власного онтологічного становлення. Натомість Орко, на відміну від батька, наважується не просто наблизитися до межі, а перетнути її. Постать Петра слугує для підлітка застереженням – наочним прикладом того, як пригнічення своєї природи веде до неавтентичного існування. Відтак, прагнення юнака відірватися від батьківської моделі поведінки висвітлює не лише протистояння «світлої» та «темної» сторони всередині хлопця. Водночас цей конфлікт оголює глибинне сум'яття всередині людини між тим, ким їй призначено бути від народження, і тим, ким вона прагне стати.

Орків спротив настановам Петра постає метафізичним викликом життєвому укладу, який він не відчуває своїм. За А. Камю, бунт народжується з усвідомлення абсурдності буття і є почуттям розладу «між людиною і її життям, між актором і лаштунками» (Камю, 2022, с. 10). У романі це зіткнення провокується гострим відчуттям несправедливості в Орковій душі. Він не здатний збагнути, чому соціум і батько таврують його силу як зло, ігноруючи при цьому жорстокість самої громади: «Тато, правда, вважає, що то гріх видіти, але хіба не гріх кидати людину у вогонь?» (Пагутяк, 2016f, с. 191). Звідси метафорична «втеча» юнака з дому постає відчайдушною спробою самоосягнення та пошуку істини. Як зазначає Д. Мельник, дитина вдається до втечі для того, «щоб за до-помогою зустрічі з Іншим і повернення сягнути цілісності» (Мельник, 2012, с. 315). Водночас успішність такої ініціації потребує надійної опори, наявності Дому як екзистенційного прихистку, куди завжди можна повернутися. Натомість для Орка його дім перестає бути осередком

безпеки. Юнак символічно відмовляється від нього, прагнучи вийти за межі очікуваної соціальної ролі. Зокрема тому моральний компас у вигляді батька перестає працювати для хлопця. Юнак відчуває перед ним свою недосконалість, невідповідність його очікуванням, життєвому шляху та вибору. Натомість зло, уособлене в образі Митра, пропонує хлопцеві бажаний простір свободи, де йому не потрібно соромитися себе. Дослідниця Г. Савонова зауважує, що перед злом немає потреби розбудовувати ідеальне «Я-буття» чи доводити моральність власних вчинків; воно не вимагає «здаватися», а дозволяє просто «бути» (Савонова, 20018, с. 92). Відтак привабливість опирської спільноти для Орка полягає насамперед у визнанні його рівноцінним суб'єктом, звільненим від обов'язку постійного самопригнічення.

У фіналі, не здобувши місця в людському суспільстві, хлопець все ж примикає до громади опирів. Опирська натура остаточно перемагає в юнакові після того, як він із батьком, потинають людей, здійснюючи жорстоку ініціацію. Опісля хлопець намагається відкинути будь-яке почуття провини. Він перекладає відповідальність за свій вчинок на Петра, докоряючи йому за багаторічну слабкість і відмову від родової помсти. Цю незворотну зміну батько з жахом фіксує на візуальному рівні: синові очі «уже не мамині, лагідні сиві, а темні й зимні, як лід» (Пагутяк, 2016f, с. 215). Проте здобута юнаком свобода виявляється ілюзорною. Відсутність сформованого внутрішнього стрижня робить його ідеальною мішенню для чужих маніпуляцій, що цинічно зауважує Петру Митро: «...твій хлопець – як теплий віск. Ми борзо зліпили би з нього, що нам треба» (Пагутяк, 2016f, с. 201). Відірвавшись від батька, Орко не здобуває справжньої суб'єктності. Він лише змінює об'єкт підпорядкування, потрапляючи під вплив опирської громади, де йому відведена роль інструмента.

На глибинному рівні підсвідомості хлопець усе ще зберігає крихкий зв'язок із людським началом. Ця тонка ментальна нитка, підживлювана пам'яттю про матір і сестру, провокує в ньому гостру відразу до нових поплічників. Проте цей емоційний спротив залишається суто пасивним. Герой неспроможний повернутися до колишньої ідентичності. Трагедія і батька, і сина полягає в

нездатності досягнути внутрішньої цілісності. За Т. Цимбал, справжнє утвердження в бутті вимагає від індивіда не лише «осягнути своє “Я”, але й зберегти його, укорінитися в ньому засобом оптимізації опору та обмеження впливу інших самобутніх ідентичностей» (Цимбал, 2005, с. 123). Натомість, не зумівши вибудувати такий опір, Петро та Орко залишаються безнадійно чужими як для людей, так і для опирського соціуму. Таким чином, їхня фінальна еміграція до Америки постає останньою відчайдушною спробою покинути простір власної онтологічної поразки.

Отже, у романі «Урізька готика» Г. Пагутяк трансформує демонологічний мотив дводушництва у метафору онтологічної роздвоєності людини. Через образи опирів авторка осмислює співіснування інстинктивної природи та соціокультурних установок у межах єдиної свідомості. У творі обоє героїв не змогли досягти цілісності буття. Якщо Петро вибудовує крихку стратегію самозбереження через ряд самообмежень – віру, працю та аскезу, то Орко, позбавлений надійної внутрішньої опори, стає об'єктом маніпулятивного впливу. Зрештою, внутрішній конфлікт призводить героїв до стану абсолютного відчуження від себе самих. Не зумівши інтегрувати власну «Тінь» або повністю зректися її, вони опиняються як поза людським, так і поза опирським світами. Відтак їхня втеча постає визнанням власної слабкості у внутрішньому дилемі.

3.3. Сакральна місія письма у протистоянні хаосу: світ урізького літопису

У художньому дискурсі Г. Пагутяк особливого значення набуває концепція письма як сакрального акту, що протиставляє інтелектуальний порядок первісному хаосу. Писемність постає інструментом екзистенційного вкорінення особистості через Логос – творчу силу, здатну структурувати розмиті межі реальності. Наскрізні для творчості письменниці образи Книги та Книжника формують у герметичному просторі Урожа автономний пласт буття. Він суголосний бароковій концепції Г. Сковороди про світ символів. Письмо тут

репрезентує насамперед простір культури, який, за влучним визначенням О. Вісич постає «своєрідним «третім виміром» місця, поряд із тілом і ландшафтом, надаючи йому історичної глибини та тривалості» (Вісич, 2026, с. 32). У дуалістичному світі Г. Пагутяк, позначеному вічним протистоянням двох начал, саме сфера символів, через концепти пізнання та самозаглиблення, врівноважує суперечності двоїстої дійсності. Книга в художній системі авторки, доречно підкреслює І. Тіпер, «мислиться як щось відмінне від речей реального світу, краще, мірило духовності людини і, відповідно, знак відмежування останньої від світу бездуховності» (Тіпер, 2017, с. 63). Відтак, писемність конструює тривкий онтологічний фундамент, здатний витримати тиск ірраціональних сил. Завдяки Логосу хаотичний потік життєвих фактів трансформується в усвідомлений текст культури, що вберігає людину від розчинення в мороці несвідомого чи забобонів.

У романі «Урізька готика» концепт сакральності письма втілено в образі місцевого священника Антонія. Для герметичного простору Урожа він постає одночасно духівником, інтелектуальним центром та літописцем краю. Його авторитет ґрунтується на гармонійному поєднанні книжної освіченості та глибокого розуміння людської природи. В урізькій ієрархії Антоній посідає найвищий щабель, слугуючи для селян безапеляційним радником у всіх духовних і побутових справах. Довіра до рішень абсолютна, адже за логікою громади, «раз священник пише, то щось мудре» (Пагутяк, 2016f, с. 45). Водночас, в умовах забобонного Урожа, де повсякдення постійно перетинається з інфернальним виміром, роль священника суттєво розширюється. О. Вещикова влучно визначає його місію через функцію медіатора, посередника, «котра полягає в тому, щоб гармонізувати світобудову Урожа, балансує на межі між старим і новим, сакральним і демонічним, звичайними людьми й опірями» (Вещикова, 2013, с. 61). Залишившись вдівцем і останнім представником свого роду, Антоній сублімує особисту втрату в опіку над паствою. Він сприймає односельців немудрими дітьми, що потребують постійного нагляду та захисту не лише від зовнішніх містичних впливів, але й від їхньої ж внутрішньої темряви.

Саме тому хроніка, створювана трьома поколіннями урізких священників, стає для Антонія справою життя. Ця книга втілює літопис буття громади, що трансформує плинний людський час у тривалу пам'ять і слугує надійним опертям у моменти екзистенційних криз.

Досвід письма Антонія та його попередників є унікальним для священницького стану. Їхні записи мають не догматично-релігійний, а світський характер, оскільки фіксують повсякдення та світогляд звичайних селян. Праця виходить за межі типової парафіяльної хроніки й постає радше своєрідним антропологічним дослідженням Урожа. На сторінках літопису органічно співіснують забобони, особисті трагедії, давні перекази та незвичні сни. Важливою умовою творення тексту стає взаємна довіра між духівником і громадою: люди не соромляться розповідати пережите, а навпаки – приходять самі з абсолютною впевненістю, що Антоній зафіксує їхні слова правдиво. Комунікація насамперед позначена увиразненою неупередженістю священника до почутого. В очах громади він постає надійним реципієнтом: «Люди знають, що я їм не чужий, і що то для історії» (Пагутяк, 2016f, с. 104). Антоній свідомо відмовляється від оцінних суджень та моралізаторства, проявляючи глибоку повагу до своєї пастви. Він є не просто духовним наставником, а безпосереднім свідком та співучасником всього їхнього буття. Священник супроводжує існування односельців від народження до смерті: хрестить, вінчає, сповідає і ховає. У романі він сам чітко окреслює свої принципи: «...записував до книжки різні цікавини, але ніколи не коментував їх. Був хроністом, а не філософом» (Пагутяк, 2016f, с. 64). Завдяки такому усвідомленому дистанціюванню від тексту постать Антонія набуває рис скриптора-медіатора, зосередженого на безпосередній фіксації дійсності.

Практика письма священника певною мірою накладається на постструктуралістську концепцію Р. Барта, де Скриптор приходить на заміну класичному Автору. Ключова відмінність між ними полягає в тому, що Автор передує своєму твору, виношуючи його ідею, тоді як Скриптор народжується і формується безпосередньо в процесі письма (Barthes, 1986, p. 52). Ця догма

нерозривно пов'язана з розумінням літератури як гіпертексту – простору, де текст не є оригінальним продуктом індивідуума. Він постає багатовимірною тканиною, зітканою з множинності чужих голосів та кодів. На відміну від класичного Твору (який має завершену структуру та єдиний сенс), Текст акумулює в собі хаотичність, варіативність і безперервність культури. Як зазначає Р. Барт, Текст «знаходить притулок в мові, існує тільки в дискурсі» (Барт, 1996, с. 380).

Урізка хроніка відповідає критеріям такого Тексту. Вона позбавлена єдиного сюжету, натомість зберігає живий мовленнєвий потік та рефлексивний міфологічний досвід громади, перенесений на папір. Роль Антонія-скриптора у процесі зводиться до фіксації цього багатоголосся. Навіть стаючи безпосереднім очевидцем містичних подій, він обирає стратегію самоусунення: прагне «записати не від себе, а від сторонньої особи, щоб не впала тінь на їхній священничий рід» (Пагутяк, 2016f, с. 139). Подібна наративна відстороненість має психологічне підґрунтя. Як священник, представник офіційної догми, Антоній мусив би таврувати розповіді про інфернальні сили як єресь. Проте як корінний уріжець, вихований у цій міфологічній парадигмі, він сам залучений у неї. Відтак позиція об'єктивного скриптора («третьої особи») стає для Антонія єдиним компромісом – можливістю розділити свої ідентичності та зберегти цілісність урізького Тексту, не зраджуючи ані церковного сану, ані власної спільноти.

Продовження сімейної справи літописання в житті Антонія зумовлене перетином особистих переконань та зовнішніх обставин. Першочерговим імпульсом стає спадкоємність: «Так писав його дід, і так писав його тато» (Пагутяк, 2016f, с. 45). Залишившись останнім представником свого роду, священник сприймає хроніку як матеріальне свідчення тривалого існування своїх предків на цій землі. А після його власної смерті рукопис перейде до музею, трансформувавшись із сімейного архіву в пам'ятку культури. Водночас місія збереження пам'яті про попередників виходить за межі виключно родини Антонія, охоплюючи весь Уріж. Зважаючи на поступове зникнення багатьох

місцевих родів, священник бере на себе особисту відповідальність за фіксацію їхньої історії. Фактично селяни свідомо делегують йому цю функцію, оскільки самі обтяжені потребою буденного виживання: «Село поховало пам'ять під нивою щоденних та сезонних клопотів, бо знало, що єгомоть пам'ятає за них, і списує до грубої книжки їхні долі, сни, їхні життя і смерть» (Пагутяк, 2016f, с. 44–45). Така діяльність корелює з концепцією Г.-Г. Гадамера, для якого збереження споминів є засадничою рисою кінцево-історичного буття людини. Проте філософ наголошує на вибірковості цього процесу, зазначаючи, що «пам'ять слід освічувати, бо вона – не пам'ять узагалі й для всього. Щось у пам'яті зберігається, щось інше – ні» (Гадамер, 2000, с. 24). У романі Антоній постає активним хранителем колективної пам'яті, який «освічує» її через призму власного світогляду та християнської етики. Зафіксовані ним пласти минулого стають дієвим інструментом для формування моральних орієнтирів громади.

Антоній використовує книгу як концентрацію людського досвіду, що допомагає урізкій громаді усвідомити циклічність її буття і протистояти внутрішній темряві забобонів. Розуміючи вразливість людської свідомості («у людей коротка пам'ять на добре, а довга – на лихе» (Пагутяк, 2016f, с. 51), священник трансформує зафіксовані в літописі факти на простір саморефлексії для односельців. Дистанціюючись від оцінних суджень, чоловік надає людям можливість впізнати й осмислити проблеми громади в площині досвіду їхніх попередників – таких самих селян. У ситуаціях, коли уріжці виправдовують жорстокість традиціями (спаленням опирів чи гостріння огорож), Антоній використовує минуле як вагомий контраргумент. Він нагадує про існування рівною мірою давніх, проте згодом відкинутих варварських практик, зокрема звичаю залишати старих людей у лісі заради економії хліба.

Урізка хроніка дозволяє простежити загальну моральну еволюцію соціуму. Зіставляючи свідчення різних періодів, Антоній зазначає: «...коли я порівняв давні записи з новими, то побачив, що ви стали мудрішими» (Пагутяк, 2016f, с. 177). Апелюючи до історії, священник реалізує глобальну мету роботи з минулим. За Я. Поліщуком, одним із ключових завдань письменства є саме

подібна спроба «відновити втрачені ланки, що блокують спільну пам'ять або створюють її конфліктні вузли, які роз'єднують представників різних поколінь та соціальних груп суспільства» (Я. Поліщук, 2020, с. 84). У такому контексті книга Антонія набуває статусу першоджерела, що трансформує поведінку громади через аналіз її власної історії, тоді як сам літописець залишається лише медіатором між людьми та їхньою пам'яттю.

Просвітницька місія Антонія набуває особливої гостроти на тлі системної освітньої кризи в Урожі. Виснажені важкою працею, селяни позбавлені ресурсів для інтелектуального розвитку й позбавляють цього власних дітей, змушуючи їх тяжко працювати з ранніх літ. Трагедія втрачених можливостей оприявнюється через постать Орка, для якого наука могла б стати шансом на вихід за межі замкнутого соціуму. А змаргіналізований образ учителя Гната Магури, чие життя звелося до пияцтва, підсвічує гостру нестачу інтелектуальних наставників. Оскільки Г.-Г. Гадамер стверджує, що «буття духу якнайсуттєвіш пов'язане з ідеєю освіти» (Гадамер, 2000, с. 21), руйнація урізької школи означає деградацію самого духовного начала в громаді. У такому контексті занепад освітнього простору неминуче призводить до панування внутрішньої темряви селян: страху перед Іншим та агресивної упередженості до будь-яких змін.

Усвідомлюючи цілковиту стагнацію офіційних інституцій («...до школи заходив нечасто, бо й так знав, що там діється. Нічого там не діялось» (Пагутяк, 2016f, с. 150), Антоній перебирає на себе обов'язки своєрідного вчителя. С. Кочерга слушно зауважує, що така роль притаманна для постаті скриптора, оскільки будь-яке письмо репрезентує людину культури, «причому таку людину, що має більший чи менший вплив на суспільство двовекторного характеру: підтримку його усталених законів і консервативних порядків...» (Кочерга, 2015, с. 148). Авторитет Антонія ґрунтується на подоланні прірви між інституційними знаннями та приземленим досвідом уріжців. Його місія постає альтернативною формою просвітництва, що діє в обхід зруйнованої освітньої системи. Замість абстрактних догм він використовує тяглість задокументованої в літописі родової пам'яті як головний інструмент впливу на соціум. Відтак, писаний священником

текст стає його основним ресурсом для цивілізування архаїчної свідомості громади та подолання її внутрішньої темряви.

Утім, психологічний вимір образу Антонія не є монолітним: прагнучи бути неупередженим свідком буття громади, він водночас залишається частиною її архаїчного світу. Ця дихотомія безпосередньо проєктується на його письменницьку практику. Намагаючись зберегти об'єктивність, священник уникає дидактичних настанов щодо зафіксованих у літописі прадавніх звичаїв Урожа. Проте така відстороненість виявляється ілюзорною. Ж. Дерріда у праці «Письмо та відмінність» зазначав, що занурення в стихію знаків неминуче розмиває суб'єктність, оскільки письмо є «спуском від себе – до сенсу власного «я»» та підкопом «в інше, в напрямку іншого» (Дерріда, 2004, с. 56). За цією логікою, текст перебирає роль активного чинника і починає «писати» свого творця. Саме це відбувається з Антонієм. Попри відсутність суб'єктивних оцінок у хроніці, саме зафіксоване слово зрештою перебудовує його внутрішній світ, остаточно стираючи дистанцію між особою скриптора та книгою.

Задokumentований досвід громади стає чинником, що незворотно трансформує межі сприйняття дійсності Антонієм. Цей феномен корелює з концепцією Л. Карпець та Л. Газнюк, які визначають книгу універсальним інструментом діалогу. У такому контексті письмо не лише інтегрує особистість у культурний простір, а й одночасно моделює для неї нову реальність. Онтологічна функція письма, на думку дослідниць, полягає в тому, щоб «бути мостом між буттям і свідомістю, між особистим досвідом та культурними архетипами» (Карпець & Газнюк, 2026). У романі цей метафоричний міст стає внутрішньою суттю самого священника. Нотуючи історії урізких мешканців, Антоній інкорпорує чуже буття у власну ідентичність. Таким чином він перетворює літопис із зовнішнього об'єкта на органічне продовження самого себе. Як наслідок, формуються невидимі зв'язки між скриптором, текстом та простором Урожа, що становить смислове осердя цієї книги.

Поступово літописець, навіть поза власною волею, уподібнюється Урожу – «тому темному старому організмові, що сам себе лікував, заривав у землю й

оплакував» (Пагутяк, 2016f, с. 61). Подібне взаємопроникнення доводить, що роль хроніста в ірраціональному середовищі унеможлиблює позицію стороннього спостерігача. Пропускаючи крізь себе долі, сни та трагедії односельців, герой впускає всередину душі й метафізику самого селища, стаючи частиною його міфу: «Лишень Бог міг знати, як відіб'ється на душі отця Антонія таке вторгнення чужорідних, темних сил, надії, образів, піднятих із глибин свідомості багатьох людей» (Пагутяк, 2016f, с. 74). Результатом цієї дифузії стає набуття священником двоїстої природи, де віддзеркалюється фундаментальний конфлікт Урожа – протистояння між прагненням до сакрального порядку та тиском хаотичного виміру інобуття. За такої логіки замикається тріада взаємодій: Антоній вписує Уріж у книгу, але водночас Уріж через книгу вписує себе в свідомість священника.

Священницька роль героя трансформується у вищу інтелектуальну місію, спрямовану на повернення тривких ціннісних орієнтирів у розгублене суспільство. Антоній стає точкою опори для громади, утримуючи рівновагу між раціональним усвідомленням дійсності та ірраціональною стихією селища. У намаганнях трансформувати соціум на морально-культурному й духовному рівнях він утілює архетип Мудреця. Головна функція такого суб'єкта полягає в донесенні істини, тому в художній структурі роману герой постає як «єдина і найвища духовна інстанція в Урожі» (Пагутяк, 2016f, с. 47). Ця винятковість виокремлює Антонія із загального церковного середовища, де він вважався «неординарним» через нехтування сухими теологічними догмами. Авторка підкреслює, що його віра була наївною та щирою, схожою на дитячу.

Сам священник рефлексує цю різницю через метафору межі. На відміну від колег вищого стану, які використовували свій статус як бар'єр і «говорили більше про політику, пописували щось до газет і часописів, але не думали про те, як утримати народ від неморальності» (Пагутяк, 2016f, с. 86), Антоній трактує відстороненість інакше. Для нього дистанція є не способом самоізоляції від мирських проблем, а «відстанню, з якої можна побачити щось більш важливе чи менш важливе» (Пагутяк, 2016f, с. 86). Зрештою, така стратегія дозволяє

Чоловікові уникати професійної сліпоти своїх колег. Поки інші духовні особи покладаються на привілеї сану як на гарантію спасіння, Антоній обирає шлях постійного сумніву та спроб неупереджено осягнути суть людського буття.

Священник живе з позиції відкритості до людей, вважаючи, що основною засадою релігії є те чи здатен ти допомогти тим, хто потребує помочі. Зазначав, що не може відділити себе від чужої біди й ладен був зробити все, щоб полегшити страждання односельців. Про себе мислив, що ніколи не прагнув бути «ні багатим дідичем, ні професором, ні стовпом церкви, бо се було б несправедливо – віддалитися тілом і душею від убогих» (Пагутяк, 2016f, с. 126). Таким чином Антоній намагався віддати світу ту любов, яку отримав від батьків, як їхній одинак. У самого не було дітей, тому своє бажання опіки переносив на громаду, якій менше пощастило відчувати тепло та підтримку. Антоній також старався займатися освітою дітей, допомагав здібнішим піти в місто на науку. А для решти громади намагався тримати постійно відчиненими двері своєї оселі, закликаючи селян ділитися із ним тривогою та сумнівами. Також, на відміну від свого батька, писав урізку хроніку відкрито: «люди побачили, як перо молодого священника сочиться чорнилом, і їхні страхи, видіння, сни зникають у грубій книжці. Їм се приносило полегкість» (Пагутяк, 2016f, с. 74). Тут проявлена антропологічна глибина письма, його терапевтичний ефект. А Антоній набуває статусу жертвовної фігури, яка обмінює свій час та комфорт на увагу до чужих переживань. Жертвна семантика також простежується у прийнятому чоловіком рішенні ніколи не покидати селище: «збирався жити довго, аби ніщо не тривожило Уріж, щоб не сталося чогось гіршого, бо у цілому світі занепадали любов і віра, усе котилося у пропасть...» (Пагутяк, 2016f, с. 65). Зрештою у своєму бутті Антоній утверджується саме завдяки духовному подвижництву, стаючи ключовим гарантом онтологічної безпеки для всього селища.

У такому прагненні служити громаді власною діяльністю та прикладом, а не лише догматичними релігійними настановами, образ священника концептуально наближається до філософської стратегії Г. Сковороди. Дослідник І. Ісіченко зауважував аскетичну вдачу мислителя, який волів залишатися

відкритим до світу, аби «виявляти в усій повноті довкілля присутність містичного Садівника, пізнавати Його волю і присвячувати себе самого здійсненню заповіданого Отцем» (Ісиченко, 2013, с. 56). Подібний світогляд притаманний і урізькому священнику, який уникає чепурних покоїв, віддаючи перевагу простору вбогих монастирів, «де все просто, де в садах, оточених розваленим муром, розкошують в густій траві старі яблінки, а по стінах в'ється дикий виноград...» (Пагутяк, 2016f, с. 61). Відкидаючи штучну досконалість («Коли все досконале, впорядковане, випечене, у ньому нічого не можна змінити» (Пагутяк, 2016f, с. 61), Антоній тяжіє до живої, непередбачуваної природи, яку віднаходить у закладеному дідом саду – місці його духовної рефлексії та втіленні вітальної сили. У свідомості чоловіка топос саду набуває архетипного сковородинського звучання, перетворюючись на священну модель Всесвіту, відображення людської душі та осередок внутрішньої гармонії.

Свою паству Антоній також сприймає крізь оптику образу саду. Уявлення про людей як про дерева Антоній успадковує від свого батька. Останній порівнював людську впертість і наївність із розвитком дітей, які здатні духовно вирости, але «так помалу, як дуби. Може, як добре пильнувати, за літ двісті доростуть» (Пагутяк, 2016f, с. 179). Розуміючи, що плекання духовної культури вимагає виснажливої щоденної праці, священник вибудовує чітку життєву стратегію: якщо реальний батьківський сад залишається недоторканим простором споглядання, то «людський сад» Урожа потребує безперервного культивування. Чоловік свідомо бере на себе роль архетипного Садівника людських душ. Зокрема ця метафора опікунства оприявнюється в його сні, де селяни міцно обіймають стовбури дерев, шукаючи життєвого опертя. Зрештою, священник ідентифікує і власне єство через образ дерева, усвідомлюючи абсолютну невіддільність від простору свого буття. Проживши шістдесят п'ять літ в Урожі, він «зрісся з ним, як одне дерево зростається з іншим, коли ростуть близько. Їх не можна буде розділити, бо всохнуть обое» (Пагутяк, 2016f, с. 78). Саме з такого світовідчуття постає екзистенційна вкоріненість Антонія. Його зв'язок із селищем тримається на відповідальності Садівника за доручений йому світ.

Відтак відданість рідній землі стає для Антонія не просто географічною прив'язаністю, а органічною потребою зберегти життєдайне коріння. Укоріненість у цей простір живить його єство, тоді як розрив із ним означав би духовну та фізичну смерть як для самого пастиря, так і для його громади.

У цьому контексті особливої уваги заслуговує психологічна трансформація Антонія, який через злиття з Урожем переймає його двоїсту природу. Г. Жуковська доречно зауважує, що «з одного боку, пропагуючи християнські цінності, він тримає спокій Урожа у своїх руках, з іншого – сам часто сумнівається» (Жуковська, 2016, с. 175). У світогляді священника закладена аристотелівська ідея «людина або звір, або Бог». Він вважає, що у кожному борються добро і зло й не кожен може розібратися де що. Сам чоловік намагається досягнути це протистояння через свою письменницьку роботу, занотовування «темних» вірувань уріжців: «Затиснуті, щоб не вирвались, між грубими палітурками, опирі, злі мерці, дідьки.., – то не було жадне марновірство, забобон, а байдуже зло...» (Пагутяк, 2016f, с. 86). Антоній про себе зазначає, що прагне пізнати природу цього зла, але водночас переймається, що через зближення зі світом ірраціонального хаосу ризикує «провалитися в яму гріха».

У своєму щоденному спілкуванні з людьми священник приносить їм полегкість, проте натомість, підкреслює О. Вещикова, надприродним чином перебирає на себе, «на свою душу ті темні сили й образи, які піднімалися з глибин свідомості» (Вещикова, 2013, с. 60). На відміну від інших церковних служителів, переконаних у продовженні свого життя в раю за власну діяльність, Антоній упевнений, що йому загрожує пекло. Зокрема метафізичну спорідненість чоловіка з ірраціональним виміром Урожа підтверджує пророцтво отця Якова. Здатність останнього прозирати майбутнє дозволяє йому побачити у постаті молодого священника «злого духа» – темну сутність, яку радить знищити терновим вогнем. Таке покарання, ідентичне методам упокоєння опирів, вказує на присутність поруч Антонія інфернальної енергії, що ймовірно з'явилася внаслідок порушення чоловіком табу мовчання щодо громади цих істот. Записавши до своєї хроніки свідчення вдови опира після трагічних подій в

Нагуєвичак, священник із нейтрального спостерігача перетворився на безпосереднього учасника ірреальних процесів у селищі.

Окрім свого зближення з містичним, другою причиною свого гріховного падіння Антоній вважає вплив на себе урізької громади. У романі зазначено, що священник «прагнув підтримати в людях іскру Божу, аби не перетворилися на дику звірину» (Пагутяк, 2016f, с. 148). Проте він не зміг повністю побороти хижу натуру односельців, які ходили до церкви, але поза нею легко порушували Божі заповіді. Образ перемоги внутрішнього звіра над божественним у людині передано через візуальне марення Антонія, коли в храмі йому замість лиць парафіян починають ввижатися звірячі морди. Він зауважує, що попри все Уріж надалі залишався темним і забобонним скопищем людей і вчуває в цьому власну вину. Насамперед тому, що, на свою думку, не долучався до допомоги людям повною мірою, ставлячись до них так, як ставилася паства до власних дітей: «не шанувала, готуючи до суворого селянського життя» (Пагутяк, 2016f, с. 65). Чекав поки прийдуть до нього, але не відвідував людей сам, а головне не смів іти проти устрою Урожа. Антоній вважав, що суспільний лад «був непохитний як фортечний мур. І тому він його не підпирав, не боронив, але й не прагнув розколоти» (Пагутяк, 2016f, с. 65). Авторка зазначає, що чоловік не любив руйнувати, але й не будував нового, зберігаючи своєрідну безпечну дистанцію у фундаментальних питаннях буття селища.

Обмеженість зусиль пастиря, який «не вважав своїм обов'язком розірвати порочне коло прогнилого сільського побуту, а прагнув лише убезпечити Уріж від зовнішніх тривог» (Бурдастих, 2013, с. 198–199), засвідчує глибоку кризу духовності в селищі. Інститут церкви в Урожі загрожений, із джерела віри він стає простором механічного виконання зовнішньої обрядовості. Симптоматичним проявом цієї десакралізації постає безперешкодне функціонування зла в межах святинь. Опирі здатні вільно відвідувати храми й цілувати хрести, а Старший із них безпечно ховається під маскою ченця в монастирі. Крізь таке зауваження, авторка передає ідею абсолютної проникності зла в людський простір буття. У ситуації духовної катастрофи соціальна

поведінка Антонія прямо корелює з його стратегією скриптора. У пастирському служінні священник діє за тим же принципом, що й у письмі. Він обирає шлях ситуативного корегування поведінки громади, уникаючи радикального втручання в її світоустрій. Відтак, подібна пасивність щодо жорстокої природи урізького соціуму мимоволі легітимізує присутність у ньому темряви. Зберігаючи нейтралітет, Антоній опиняється у вразливій позиції, де межа між прийняттям своєї пастви та мовчазною співучастю в її гріхопадінні поволі розмивається.

Для аналізу можливостей опору індивіда архаїчному світоустрою Г. Пагутяк вводить у роман інтелектуальний антипод урізькому літопису – книгу Тіта Лукреція Кара «Про природу речей». Якщо хроніка Антонія легітимізує ірраціональний досвід громади, то античний атомізм трактату слугує спробою раціонального захисту від хтонічного виміру селища. Цю працю читає пан Болеслав, шукаючи в логіці матеріального світу сховок від метафізичної загрози Урожа. Комарницький сприймає текст Лукреція як простір, де «не було облуди й небезпеки для нього» (Пагутяк, 2016f, с. 181). Він чіпляється за моністичний принцип, коли одне слово відповідає одній речі, підсвідомо протиставляючи таку концепцію двоїстій дійсності Урожа, де панують опирі-дводушники. Однак мислення у парадигмі, що людина може існувати лише відсікши від себе незручну «другу» натуру, виявляється марним. У центрі Урізької моделі дійсності дихотомія закладена в саму природу буття. Стратегія Болеслава веде до поразки, адже, за Т. Лютим, особистість потребує взаємодії протилежностей у собі для народження третього принципу – «сполучення» (Лютий, 2017). Тільки завдяки цьому синтезу індивід здобуває справжню суб'єктність, тоді як війна з частиною власної природи провокує відчуття вини, дезорієнтацію та екзистенційне відчуження.

Альтернативну оптику пропонує фотограф Юліан через власну інтерпретацію Лукреція: два протилежні начала спроможні утворити «нову цілість, збільшуючи свою потугу» (Пагутяк, 2016f, с. 136). У художній координатах твору такими взаємодоповнюваними полюсами частково постають

Антоній та Болеслав. Обидва прагнуть збагнути природу зла, проте діють ізольовано й свідомо уникають взаємодії: «Попівство і панський двір в Урожі завше були окремо, не помічали одне другого» (Пагутяк, 2016f, с. 64). Ця відмежованість блокує появу рятівного синтезу духовного й раціонального, який міг би трансформувати архаїчний простір селища. Наслідком такого розриву стає фатальний фінал Болеслава, який наочно увиразнює онтологічну поразку чистого раціоналізму перед міфологічним мисленням. Спроба пана убезпечити себе суто через цивілізаційний поступ та ігнорування ірраціонального виміру виявляється хибною життєвою стратегією. Тріумф хаотичної стихії Урожа над логікою доводить неможливість поділу буття на ізольовані площини. Натомість Антоній зберігає життєздатність саме завдяки готовності прийняти дихотомію світу й власної ідентичності в їхній нерозривній цілісності.

У фіналі роману саме урізка хроніка утверджується в статусі Книги Буття, що акумулює людське існування в усій його неоднозначній повноті. Її сторінки, наповнені індивідуальними переживаннями, творять синкретичну модель світу, де ірраціональне, хаотичне, «темне» постає засадничою частиною реальності. Для громади цей рукопис виходить за межі історичної хроніки, перетворюючись на колективний голос перед загрозою небуття: «Їм здавалось, що вона промовлятиме за них перед Господом на Остатньому Суді, бо самим важко було перелити свої думки в слова» (Пагутяк, 2016f, с. 148). Поки раціональна логіка, втілена в праці Лукреція, прагне звести світобудову до руху атомів, літопис священників засвідчує справжню складність життя, заснованого на дифузії світла й темряви, снів та дійсності, віри й містики. Відтак урізка хроніка постає автентичним зрізом людської природи, а не просто збіркою моральних настанов. Цей підхід близький до духу філософії Г. Сковороди, який навіть у Біблії вбачав не остаточну істину, а «тільки шлях, яким можна йти» (Лютій, 2017). У такому контексті істина народжується в самому процесі проживання та осмислення власного путі. Зрештою, справжньою Книгою Буття виявляється саме людське життя, де кожна душа власноруч пише історію свого існування.

Отже, у романі «Урізька готика» концепт письма трансформується з інструменту фіксації історії на сакральний процес екзистенційного вкорінення. Втіленням Книжника постає Антоній, чия постать демонструє, як письмо здатне впливати на людину, зтягуючи її у свій простір. В особі священника, як і в його книзі, відображено ідею двоїстості світу, що постійно балансує між духовним порядком та хтонічним хаосом. Провідна думка твору стверджує взаємозалежність раціонального та ірраціонального начал, які вимагають від людини цілісності в усіх її проявах. Зрештою, межа між літописом та дійсністю в романі розмивається. Образна модель урізької хроніки підводить до висновку, що справжнім першотекстом є саме життя, де кожна доля – це відкрита книга. У ній кожному належить самотійно вибудовувати власне «Я» шляхом щоденного вибору та самокультивування.

3.4. Феноменологія безгрунтянства: філософія «вічного мандрівника» як стратегія самопізнання

У романі «Урізька готика» Г. Пагутяк вибудовує чітке протиставлення між двома моделями людського буття: вкоріненістю (осілістю, зв'язком із землею й традицією) та невикоріненістю (кочуванням, мандрівництвом, безгрунтянством). Оpozитною постаттю до статичного світу автохтонних мешканців Урожа є Юліан Стеблинський, чий світогляд ґрунтується на принципі «нерозташування» себе в жодній системі координат. У персоні «світового волоцюги», як характеризує себе сам чоловік, поєднуються всі варіації безгрунтянства, сформульовані В. Савотіною: географічний, соціальний, культурно-історичний та онтологічний (Савотіна, 2022). Юліан втілює альтернативний тип особистості, чия неприналежність постає свідомим філософським вибором. Вихідною точкою такого світогляду стало народження героя на кораблі посеред океану, що одразу унеможливило його зв'язок із конкретним топосом та задало вектор усієї його подальшої долі. У трактуванні М. Фуко цей локус постає гетеротопією у вищому прояві: «...це рухомий фрагмент простору, місце без місця, що існує саме по собі,

що замкнене в собі й водночас віддане безкрайості моря» (*переклад мій*) (Foucault, 1984, р. 9). Подібні характеристики перебирає на себе і Юліан, моделюючи своє існування за «принципом корабля», що передбачає безперервний рух без тривалих зупинок.

Така людина, яка тривалий час перебуває в дорозі, зазначає Ж. Янковська, «мислиться «межовою особою»» (Янковська, 2019, с. 301) – тим, хто постійно на рубежі й ніколи не зближується ні з чим поза собою. У Юліана цей статус формується через ряд послідовних втрат. Спочатку через еміграцію матері він не здобуває національної приналежності, а згодом через конфлікт з опікуном і вигнання з прийомної родини втрачає зв'язок із єдиними близькими. Невдала ж спроба порозумітися з краківськими родичами остаточно закриває для нього шлях до інтеграції в лоно роду. Усі ці розриви формують у героя стійке відчуття хиткості навколишньої дійсності. Юліан, зазначає авторка, «назавжди розчарувався у стабільності життя» (Пагутяк, 2016f, с. 131). Будь-яка вкоріненість здається йому марною, адже, за його ж словами, «як не гра в карти, то революція, війна чи ще якась холера вказують людині на її правдиве місце, з якого зжене хіба смерть» (Пагутяк, 2016f, с. 131). Відтак послідовне руйнування зв'язків у житті героя перетворює бездомів'я Юліана на екзистенційне самообмеження, де страх перед втратою дому поступово заміщується відмовою від самої потреби його мати.

Додатковим чинником, що зумовлює життєвий вибір героя, постає суголосність його світовідчуття з кризою зламу XIX–XX ст. – добою технологічних революцій та великих міграцій. О. Сінченко зауважує, що саме в цей період безґрунтянство утверджується як світоглядна концепція, що засвідчує «руйнування цілого світу збудованого на усталеності й визначеності» (Сінченко, 2015, с. 166). У романі Юліан також передчуває прихід масштабних змін, зокрема апокаліптичної індустріалізації: «...далі почнуться пророцтва святої Михальди про залізних птахів у небі, залізні дроти і залізні кораблі» (Пагутяк, 2016f, с. 161). У розумінні героя, він живе в час, коли звичний світ руйнується та змінюється так швидко, що немає сенсу намагатися вибудувати із ним зв'язки.

Подібні розмисли корелюють із концепцією «плинної сучасності» З. Баумана. За його теорією, розпад жорстких структур змушує особистість постійно адаптуватися до нових змін. В умовах подібної нестабільності ідентичність перестає бути сталою величиною, щоразу переналаштовуючись під тиском обставин (Бауман, 2013). Відтак для Юліана його життєва стратегія невикорінення слугує механізмом захисту вразливої психіки. Обираючи неприналежність, він убезпечує себе від болю майбутніх втрат. Життя «без ґрунту» трансформується у своєрідний спосіб синхронізації з хиткою реальністю. Герой вибудовує модель взаємодії з дійсністю, де точкою опори стає не географічна точка, а безперервна динаміка. У мінливому світі чоловік обирає рух в унісон із ним, аби уникнути онтологічного краху. Такий фінал, на його думку, неминуче чекає на кожного, хто намагається зафіксувати себе в просторі, що невпинно вислизає.

Центральним модусом існування Юліана постає мандрівка, життя в постійних переміщеннях та зміні локацій: країн, культур, суспільств. Подібний образ Мандрівника є автоінтертекстуальним для творчості Г. Пагутяк. Він часто виникає як своєрідна опозиція до людини вкоріненої й демонструє інший вектор життя. При цьому письменниця не надає невикоріненості Мандрівника негативного забарвлення, натомість акцентує на загальнолюдській потребі у фізичних та духовних мандрах. Услід за С. Вейль авторка розглядає подорожі як необхідну передумову для майбутнього вкорінення. Герой-мандрівник Г. Пагутяк – це «світовий волоцюга», той хто за З. Бауманом, переміщається без конкретного маршруту та місця призначення, суть його подорожі саме в русі, бродінні (Bauman, 1995, p. 28). У версії Г. Пагутяк цей образ поєднує авантюризм, ескапізм та глибоку філософічність. Її мандрівника цікавить власна трансформація, а також пізнання світу та людей довкола, але поглядом людини збоку. Так Юліан в просторі роману уникає прямої участі в подіях, проте зберігає суб'єктність через рефлексію.

Життєвий досвід героя ґрунтується на концепції абсолютної свободи. Чоловік розглядає осілість та прив'язаність до місця як обмеження, роблячи висновок: «там, де ти народився, тебе щось хоронить» (Пагутяк, 2016f, с. 161).

Відсутність зобов'язань перед землею, родиною чи соціальними повинностями забезпечує йому повну автономію вибору та напрямку руху. Герой зауважує, що в будь-яку мить може зібрати речі й вирушити деінде. Такий концепт свободи, за спостереженням Р. Магдиш, пронизує всі сфери діяльності мандрівника, адже через вибір траєкторії подорожі герой вирішує й життєві колізії (Магдиш, 2011, с. 153). Для Юліана динаміка руху постає способом існування, що запобігає руйнівній рутині та суспільним обмеженням. Проте у філософії Г. Пагутяк фізичне пересування слугує лише початковим етапом незалежності. Вищий рівень автономії, на думку письменниці, вимагає свідомого дистанціювання від соціуму, де свобода часто підмінена гонитвою за розвагами чи матеріальними благами.

У романі статус вічного мандрівника дозволяє Юліану залишатися поза політичними чи соціальними системами. Він послідовно уникає ідеологій, адже вважає фанатиків, «поведених на одній ідеї», небезпечними та внутрішньо обмеженими (Пагутяк, 2016f, с. 142). Для персонажа будь-який догматизм – це спроба штучно нівелювати індивідуальність. За З. Бауманом, Юліан втілює тип мандрівника «без господаря та контролю», чиї дії неможливо передбачити, а отже – підпорядкувати загальноприйнятому порядку (Bauman, 1995, с. 28). Свідома неприналежність до жодної соціальної категорії робить героя невразливим до маніпуляцій та утверджує його абсолютну автономію. Простір істинної волі, на його переконання, розташований там, «куди ніхто не сміє заглянути – в душі чоловіка» (Пагутяк, 2016f, с. 97). Саме тому замість ієрархічних структур він обирає модель «невидимого братства». Ця духовна спільнота, заснована на взаємодовірі, гуртує індивідів не навколо ідеї підпорядкування, а задля спільного збереження екзистенційної свободи, стаючи дієвою протипагою зовнішньому хаосу.

У світогляді Юліана географічні межі поступаються внутрішнім орієнтирам. Його безупинні подорожі втілюють концепцію інтелектуального номадизму. Розширення зовнішніх горизонтів тут нерозривно пов'язане з глибинним шуканням сенсів, що резонує з класичним літературним архетипом

дороги. Як слушно зауважує С. Кочерга, цей мотив традиційно фіксує філософське уявлення про те, що «причетність до вищих цінностей неможлива без пошуку шляху» (Кочерга, 2008, с. 116). У біографії Юліана ці шукання набувають чіткої спрямованості, вираженої у незмінному векторі: «...все життя він рухався із Заходу на Схід, і ніколи – у протилежному напрямі» (Пагутяк, 2016f, с. 208). Така траєкторія «назустріч сонцю» виходить за межі простого просторового переміщення, стаючи метафорою руху до джерела світла та істини. У світовій культурі образ Сходу традиційно асоціюється зі станом просвітлення, трансформацією свідомості та віднайденням духовної вертикалі. Дослідник І. Колесник зазначає, що для східної парадигми характерним є «інтровертоване перетворення із середини, трансформація насамперед свідомості», де пізнання світу відбувається не через його підкорення, а через формування образу реальності як частини «аналітичного диференціюючого процесу» (Колесник, 2009, с. 205). Відтак подорож Юліана на Схід постає спробою вийти за межі холодної західної раціональності заради містичного осягнення буття. Занурюючись у цю інтровертну парадигму, персонаж синтезує спостереження за довкіллям із вивченням власної природи, а пізнання «іншого» простору стає для нього ключовим етапом до автентичної самоідентифікації.

Уріж у маршруті Юліана – це черговий тимчасовий пункт зупинки, що поступово стає об'єктом зацікавлення завдяки своєму специфічному світоустрою. Як носія іншого типу свідомості, чоловіка вражає здатність селян триматися за уклад життя, що багато в чому є виснажливим, ірраціональним, навіть небезпечним. Сам Юліан втілює західноцентричну інтелектуальну парадигму, прогресивний вектор якої випереджає уповільнений поступ у цих краях. Відтак його рефлексії над подіями в селі отримують логічне обґрунтування: там, де громада вбачає опирів чи марни людей герой розпізнає душевно хворих і зламаних особистостей. Погляд Юліана деміфологізує простір, висвітлюючи його убогість та духовний занепад. При цьому герой уникає глибокої емпатії, сприймаючи населення Урожа крізь оптику професійного фаху фотографа. Зокрема він класифікує мешканців за типажамі: «Кожен когось

нагадує: хто птаха, хто козу, хто лева або корову...» (Пагутяк, 2016f, с. 69). Справжніх людей, на його думку, дуже мало й більшість із них можна пізнати саме через обличчя. Подібний погляд на дійсність через об'єktiv камери стає для Юліана ключовим способом осягнути світ, водночас зберігаючи свою позицію непричетності до нього.

Ремесло фотографа в романі постає альтернативним засобом фіксації буття, що вступає в діалог із процесом писання Антонія. За В. Махном, обидва заняття об'єднує трансформація дійсності у «графічну реальність», де сегментування простору об'єktivом подібне до впорядкування світу мовою письма. Фотографія стає «додатковим оком», «через яке людство може розгледіти навколишній світ способом дзеркального відображення, тобто пошуку іншого “я”» (Махно, 2021). Проте герої роману Г. Пагутяк, попри схожі прагнення, мають різні цілі. Якщо у книзі Антоній прагне увіковічити буття, то Юліан ставить собі за мету зупинити його на світлині. Він вважає, що фотографи не належать до «хранителів поточених часом раритетів», оскільки «мають справу зі світлом, яке швидко згасає в переносному і прямому значенні. Се навчає їх цінувати мить, а не вічність» (Пагутяк, 2016f, с. 161–162). Різняться й методи пізнання героями Іншого. Юліан сподівається розгадати натуру людини через фіксацію рис обличчя, натомість Антоній наполягає, що «аби пізнати людину, треба дуже довго до неї придивлятись. Вдача не завше проступає на лиці» (Пагутяк, 2016f, с. 102). Своє бачення дуалізму людської природи священник та фотограф також виражають відмінним чином. Антоній розглядає людину в координатах між звіром і Богом, натомість Юліан трактує цю сутність менш критично, крізь оптику світлотіні. На думку фотографа, кожен складається з двох осіб – темнішої й світлішої, бо це спосіб виживання та пристосування: «Тому чорно-біла світлина краще передає суть людини, ніж та сама людина, але жива» (Пагутяк, 2016f, с. 120). Таким чином, у той час як мислення Антонія охоплює буття в його історичній протяжності, погляд Юліана фокусується на суб'єktivній рефлексії конкретного моменту. Це створює в романі цілісну

картину світу, де слово відповідає за пам'ять, а світлина – за розкриття прихованої істини «тут і зараз».

Контекстуальна опозиція між словом і зображенням у творі виходить за межі естетики, переростаючи в етичну дискусію про межі пізнання людської душі. Зустріч священника, що зрісся із простором, та блукальця без коріння, створює простір для взаємодоповнення їхніх світоглядів. Зокрема, центральним для Юліана постає питання автентичності зафіксованого ним образу. Його суть полягає в тому, чи здатна світлина зберігати «частку душі», чи є лише результатом суб'єктивної крадіжки моменту. Ці сумніви суголосні рефлексіям С. Зонтаґ, яка прирівнює акт фотографування до символічного насильства – привласнення реальності без згоди суб'єкта. На її думку, цей процес вибудовує специфічний зв'язок зі світом, який лише імітує пізнання, стаючи натомість інструментом влади. Якщо текст чи малюнок є відкритою інтерпретацією, то «фотографічні зображення видаються не висловлюваннями про світ, а його частинами, мініатюрами реальності, які може створити чи придбати кожен» (Зонтаґ, 2024, с. 11). Частково Юліан поділяє цей скепсис, болісно визнаючи неможливість «зазирнути в душу людини і створити справжній її портрет» (Пагутяк, 2016f, с. 91). У такому контексті, поки Антоній намагається досягнути живе єство, фотограф обмежується зовнішньою рецепцією. Така опозиція увиразнює внутрішню драму Юліана, чий спосіб взаємодії зі світом, попри художню майстерність, залишається формою відстороненого спостереження, що позбавляє об'єкт його автентичної сутності.

В особі Антонія фотограф вбачає інший вектор пізнання світу, можливість вийти на нові горизонти для себе. Юліан проявляє підсвідоме тяжіння до внутрішньої гармонії священника, якого підсвідомо ідентифікує як представника «невидимого братства». Саме крізь призму вкоріненості Антонія, мандрівник також заново відкриває для себе Уріж. Зокрема герой зауважує двоїстість буття краю, зумовлену тривалою політичною розірваністю. Він усвідомлює, що саме постійне перебування на межі змушує місцевих жителів вести подвійне життя, формуючи в них екзистенційну закритість та герметичність мислення. Такий

стан межовості визначає сутність усього простору: «Ця глибока провінція Імперії нічим не нагадувала Європи. Але й Азії не нагадувала так само» (Пагутяк, 2016f, с. 136). Завдяки подібній особливості Уріж постає лімінальним хронотопом, адже, розташоване між Заходом та Сходом, селище існує ніби в стані позачасовості. Тому для Юліана, чиє буття тримається на безперервному русі, прибуття в Уріж означає призупинення вічного бігу. Перебуваючи на окраїні Імперії в «дикому краю», герой проживає момент «не як фотограф, поет чи навіть філософ, а як просто фізична істота» (Пагутяк, 2016f, с. 123). Ця вимушена пауза дозволяє Юліану змінити кут зору та переосмислити власну траєкторію в загальному русі світу.

Межовість селища дзеркально відображає внутрішню роздвоєність самого героя. Якщо тривалий час безперервний рух слугував для чоловіка засобом збереження автономії, то в Урожі його безґрунтянство постає вже не привілеєм інтелектуала, а станом екзистенційної бездомності. Відсутність причетності до конкретного локусу загострює стан самотності – ціну, яку мандрівник платить за неналежність. Власна життєва стратегія починає нагадувати герою фатальну приреченість: «блукав, як Вічний Жид, терплячи невідомо за що покуту» (Пагутяк, 2016f, с. 150). Цю трагедію волоцюги підкреслює З. Бауман, зауважуючи, що такий тип особистості всюди залишається чужим і ніколи «не зможе стати «тутешнім», «осілим» або тим, хто «пустив коріння в землю» (*переклад мій*) (Bauman, 1995, с. 28–29). У такому контексті абсолютна свобода нерідко трансформується у вимушене поневір'яння, де людина без ґрунту опиняється під загрозою екзистенційного розчинення. Вихід за межі вкоріненості, що спершу видається втечею у простір безмежної волі задля самопізнання, виявляється лише фрагментом ширшого процесу. Натомість справжня повнота буття передбачає кінець циклу – логічне повернення, яке виступає фінальним етапом особистісного становлення.

Рефлексуючи над власним майбутнім, Юліан усвідомлює, що прагне завершити свій шлях подібно до отця Антонія – у спокої філософського буття. Попри те, що в образній системі роману фотограф втілює архетип *Homo viator*

(людини-подорожнього), він продовжує міркувати про власне коріння, зізнаючись: «...обрав таке ремесло, щоб міг мандрувати й шукати свою землю» (Пагутяк, 2016f, с. 160). Відтак мандрівка перетворюється для героя на засіб трансцендування – інструмент глибокого осягнення своїх зв'язків із дійсністю. Зрештою, як зазначає О. Пушонкова, справжній *Homo viator* подорожує не заради втечі, а задля заглиблення в самого себе (Пушонкова, 2021, с. 201). У такому філософському осмисленні мандрівка постає передумовою справжнього вкорінення.

За концепцією С. Вейль, людина, повною мірою наситившись безмежною волею та розмаїттям світу, досягає духовної зрілості, яка природно спонукає її до осілості (Вейль, 1998, с. 72). Відповідно, пошук прихистку логічно маркує завершення циклу самопізнання, гармонізуючи потребу в стабільності зі збереженою внутрішньою свободою. Відтак, наголошуючи на своєму русі із Заходу на Схід, Юліан водночас усвідомлює циклічність цього маршруту. Розуміння того, що Земля кругла, дає героєві надію на символічне повернення у точку старту після повного оберту. Такий фінал обіцяє перехід на новий онтологічний рівень, де макрокосмос (світ як простір пізнання) врівноважується мікрокосмом (домом як локусом спокою). Здолавши шлях виснажливих блукань, мандрівник отримує можливість трансформувати колишнє безґрунтянство у свідомий вибір власного, самостійно віднайденого місця на землі.

Отже, у романі «Урізька готика» мотив безґрунтянства розгортається як складна екзистенційна стратегія, що еволюціонує від ескапізму до усвідомленого пошуку свого Дому. Позбавлений коріння від народження, Юліан тривалий час використовує шлях вічного блукальця як інструмент збереження внутрішньої автономії. Однак його установка відстороненого спостерігача зазнає краху при зіткненні з ідейним антиподом – священником Антонієм, чиє буття вкорінене в простір. Вимушена зупинка в лімінальному хронотопі Урожа стає для героя моментом істини: перебування в «позачасовості» оголює його екзистенційну самотність і змушує переоцінити власну траєкторію. У результаті філософія інтелектуального номадизму постає в тексті не як фінальна точка, а як

необхідний етап духовної трансформації, що відкриває мандрівникові перспективу свідомого вкорінення.

3.5. Міфологема землі обітованої у вимірі еміграційного досвіду.

Трагедія знекорінення

Мотив пошуку власної землі постає наскрізною домінантою роману «Урізька готика», розгортаючись у взаємодії метафізичної та фізичної площин. У художньому дискурсі твору усвідомлене невикорінення одного героя входить у резонанс із вимушеним знекоріненням громади. Інтелектуальному номадизму Юліана Г. Пагутяк протиставляє стихію масової еміграції, де індивідуальна філософія мандрівника зіштовхується з масштабами колективної трагедії. На прикладі Урожа авторка реконструює становище галицького селянина кінця XIX ст., коли аграрна перенаселеність та економічні утиски прирікали тисячі людей на пошук порятунку в невідомості. Я. Грицак характеризує цей період як відтік десятків тисяч людей: «Гнані голодом і безземеллям галицькі селяни основувалися на чужих землях, де виникали цілі краї, заселені українцями» (Грицак, 1996, с. 62–63). Зі свого боку сучасник подій І. Франко, осмислюючи цей соціальний злам, фіксує болісну парадигму породжених нею страждань: «Жахливий то образ нужди, з натури, образ сумніву і відчаю. Чи може бути щось більш трагічне, як та втеча матері з конаючою дитиною» (Франко, 1984, с. 342). Для мислителя еміграція виступала симптомом системної катастрофи – поєднанням браку засобів для існування, правової незахищеності та освітньої обмеженості селянства. У романі Г. Пагутяк ці чинники становлять повсякденну реальність уріжців, чиє життя постійно позначене виснажливою боротьбою за нього.

Ключовим детермінантом, що підштовхнув мешканців Урожа до фатального кроку в небуття, постає насамперед бідність та відсутність перспектив. Змальовуючи урізьку дійсність, авторка констатує граничну межу відчаю: «...тим бідним людям і не було чого втрачати» (Пагутяк, 2016f, с. 72).

Щоденна реальність громади десятиліттями формувалася під тиском голоду та соціальної несправедливості. Тяжка праця замість обіцяного добробуту лише знесилювала людину, через що «земля виснажувалась, душа всихала, тіло твердло й ставало ламким» (Пагутяк, 2016f, с. 123). Село перетворилося на ресурс, який постійно експлуатували, позбавляючи його шансів на розвиток. Водночас робота в полі все ще залишалася центром буття селян, хоча акценти поступово зміщувалися. Ваги набувала здебільшого концепція володіння землею. Дослідниця Т. Цимбал зауважує, що у формуванні першої хвилі української еміграції провідну роль відіграв «саме антеїзм як глибокий зв'язок людини із землею (і саме не із рідною землею, не з батьківщиною, а із землею-годувальницею)» (Цимбал, 2016, с. 223). Йдеться про прагнення зреалізувати себе через господарювання на власній ділянці без прив'язаності до її розташування в межах конкретного краю. Зокрема у творі Г. Пагутяк наголошує, що на поїздку до Америки наважуються насамперед добрі й працьовиті господарі. Хоча для них залишити край предків вважається порушенням сакральних традицій, проте відповідальність за майбутнє, зокрема майбутнє нащадків, переважала страх перед викоріненням.

В межах Урожа доля дітей завжди видавалась zagrożеною. Вони були приречені на злидні або навіть на загибель. Г. Пагутяк зазначає, що посилення бідності перетворювало багатодітні родини на осередки виживання, де власні діти ставали економічним тягарем. Авторка фіксує жахливу деформацію етичних норм: худобу в селі шанували більше за нащадків, оскільки саме від тварин залежав добробут сім'ї. Функція дітей натомість зводилася до виснажливої праці, що позбавляло їх права на дитинство: «...будили рано й посиляли пасти навіть у дощ, хоч дитина могла застудитися і вмерти від такого недбальства» (Пагтяк, 2016, с. 109). Єдиним доступним життєвим сценарієм для нового покоління залишалося повторення долі батьків із тяжкою працею, бідністю та хворобами. Обмежений доступ до освіти та примус до роботи замість навчання, як у випадку Орка, поглиблювали стагнацію громади, позбавляючи її перспектив. Окрім цього, спільнота агресивно придушувала індивідуальність, зводячи особистість

до суто біологічної функції робітника. Відтак для частини громади еміграція стає також засобом втечі за межі усталених рамок суспільства, шансом на формування нової ідентичності й пошуків перспектив розвитку.

Соціальна незахищеність була ще одним важливим фактором, що впливав на становище громади. У романі вона набуває фізичного виміру через смерті бідняків. Долі дружини й доньки Петра, як і дружини вчителя Гната Магури, об'єднані трагедією передчасної смерті через брак коштів на лікування. Фотограф Юліан із гіркотою зауважує фатальну владу грошей над людським буттям, де мізерна сума стає мірилом права на саме життя. Смерть близьких людей запускає незворотні процеси в душах обох чоловіків, штовхаючи їх до саморуйнації та цілковитого розчарування в реальності. Зокрема, Гнат Магура перебуває в стані безперервної метафізичної ненависті до світу. Його ворожість до панів-нероб стає формою внутрішнього бунту проти соціальної несправедливості, яка фактично знищила його родину. Цій безвиході авторка протиставляє уклад життя місцевої шляхти й управителів, чиє існування позначене зовнішнім лоском, забезпеченістю та цілковитою захищеністю від побутових катастроф пересічного селянина. Поступово гроші перетворюються також на засіб утвердження себе та своєї правоти під час конфліктів, унеможливлуючи досягнення справедливості для бідних селян. Зрештою, підсумовуючи стан громади, Г. Пагутяк констатує, що в селі «траплялось більше похоронів, ніж весіль та хрестин» (Пагутяк, 2016f, с. 45). Такий опис формує образ Урожа як старого, енергетично виснаженого простору, що перебуває на стадії повільного вимирання. Колишні основи суспільного устрою та праця на землі, що мали б гарантувати тривалість роду, тепер перетворюються на механізми колективного самознищення.

На руйнування традиційних засад буття в Урожі вплинули також незворотні зовнішні зрушення. Йдеться про злам всередині селянської верстви, спричинений глобальними трансформаціями світу. Технологічний прогрес, розвиток капіталістичних відносин та урбанізація, в поєднанні із бідністю, зробили традиційне село непридатним для життя, яке воно звикло вести.

Сукупність зовнішніх та внутрішніх чинників підважувала вікову вкоріненість громади, перетворивши сакральний простір Дому на місце виживання та животіння. І. Франко, аналізуючи цей процес, зауважував, що за таких умов марно було сподіватися на сентиментальну прив'язаність хлібороба до землі. Любов до батьківської хати та поля, на його думку, залишається можливою лише, коли ці поняття містять «принаймні мінімальну суму щастя, радощі, здійснених надій, упевненість у завтрашньому дні» (Франко, 1984, с. 352). Натомість простір, де панують відчай та невпевненість у майбутньому, втрачає свою духовну принаду. Подібну тезу згодом розвивала С. Вейль, яка вбачала основу селянської вкоріненості у праві власності як природному бажанні господарювати на власній землі. Порушення цього права, відчуття незахищеності та знецінення результатів праці призводять до масової втрати коріння, що становить смертельну небезпеку для цілої країни. Мислителька застерігала: «Очевидно, що спустошення сіл, дійшовши до своєї межі, приведе до соціальної смерті» (Вейль, 1998, с. 69). Таким чином, еміграція постає свідченням глибокої кризи соціальних систем та загального світопорядку, що робить рішення селян радше кроком відчаю, ніж знеціненням власного коріння.

У критичний для громади момент, спричинений байдужістю державних інституцій, у просторі роману постає альтернатива – корабельний агент Влодко. Він бере на себе місію проповідника еміграції, підносячи закордоння як омріяний, досконаліший світ. Пристрасна віра героя в цей міф коріниться у власному відчутті упослідженості, психологічній травмі, спричиненій досвідом бідності. Образ батька, який програвав майно в карти, і принизливі спогади про конфіскацію меблів за борги сформували в ньому панічний страх перед матеріальною нестачею, що не зникає навіть із набуттям статків. Кожна фінансова витрата для Влодка є болісною, адже «серце його обливалося кров'ю від безглузлого марнотратства, а душу холодив неспокій» (Пагутяк, 2016f, с. 184). Також давній страх перед силою Іншого, здатного відібрати останнє, формує у ньому стійке відчуття безпорадності, соціальної незахищеності. Щоб приховати це, Влодко навіть вдається до імітації шляхетного статусу,

використовуючи фальшиві документи. Його вроджені комплекси та болісна чутливість до чужих оцінок викривають людину, яка не почувається гідно у поточному соціальному стані. Особливо гостро відрізка до провінційного побуту проявляється у ставленні Влодка до смерті Гната Магури. Він сприймає цей відхід не як трагедію, а як визволення від мук, оскільки сам панічно боїться повторити подібну долю. Натомість Америка в уяві агента постає локусом, де соціальне походження втрачає вагу, відкриваючи можливість переписати біографію. Таким чином, чужий простір для героя постає шансом на самоствердження, формування нової особистості, вільної від догм Старого світу.

Подібне ідеалістичне сприйняття простору притаманне людині з утопічною свідомістю, яка, за визначенням О. Петрушенка, «характеризується суб'єктивністю, прагненням не стільки змалювати реальний стан справ, скільки висловити своє... відчуття належного» (О. Петрушенко, 2015, с. 108). Так Америка в риториці Влодка втрачає риси географічного об'єкта, перетворюючись на метафізичну «землю обітовану». Герой бачить перед собою «рай, де кожний може чути гідно» (Пагутяк, 2016f, с. 189). Прикметно, що попри задекларований Влодком атеїзм, уявлення персонажа про далекий континент є релігійним за своєю суттю. М. Еліаде з цього приводу зауважував, що навіть для безвірної людини існують особливі локуси – «це «святі місця» його приватного Всесвіту, так ніби цій невіруючій істоті явилася інша реальність, відмінна від тої, в якій вона перебуває щоденно» (Еліаде, 2001, с. 14). Для Влодка Америка постає новітнім втіленням новітнього Едему. Відповідно, діяльність агента в його власній уяві набуває місіонерського змісту. Зокрема Влодко напряду починає ототожнювати свою роботу із працею священника: «...ми з ним подібні... Він говорить про рай на небі, а я – про рай на землі» (Пагутяк, 2016f, с. 97). У цій системі координат навіть корабель, що відправляється за океан, набуває ознак міфологеми «Ноевого ковчега», покликаною переправити обраних із приреченого світу в краще буття. Саме тому промови Влодка перед громадою в Урожі нагадують радше проповіді, що апелюють до обіцянок «райських благ» на новому континенті, аніж до реальних життєвих перспектив.

У репрезентації Влодка Америка постає простором абсолютної свободи та достатку, де «нібито на деревах ростуть білі булки, а дороги мають підлогу, як у хаті» (Пагутяк, 2016f, с. 76). Пропонуючи клієнтам гіперболізовані перспективи, він маніпулює уявою слухачів через обіцянки безмежних ресурсів, що перевищують людську здатність до їх опанування. Змальовуючи ґрунт «як золото» та обіцяючи величезні поклади копалин у цій землі, герой перетворює економічну міграцію на пошук міфічного Ельдорадо: «А ви уявіть, що у вас стільки землі, скільки звідси до Підбужа. І то земля як золото – масна, чорна... Усьо, що знайдете в землі – ваше. А там, знаєте, золото можна знайти, або нафту...» (Пагутяк, 2016f, с. 92). Особливе місце в його ідеології посідає захоплення технологічним прогресом та інструментами контролю над природою. Замість дерев'яних парканів він прославляє дротяні огорожі та систему міток для тварин, що свідчить про віру в перевагу індустріального світу над сільським побутом. Г. Пагутяк зауважує, що хлопець «не мав ні найменшого чуття природи, і ніщо його так не тішило, як електричні лампи, залізничні колії та авта» (Пагутяк, 2016f, с. 118), підкреслюючи злам у сприйнятті ним світу. Герой відходить від органічної горизонталі (вкоріненості та праці на землі) до штучної вертикалі – хмарочосів та автоматизації. Влодко марить стерильним соціумом без «природного болота», де Америка постає втіленням «святості» нового зразка. Проте, попри щирість цих переконань для самого героя, подібне конструювання земного раю може стати фатальною пасткою для інших, оскільки змушує зректися від реального заради недосяжної ілюзії.

Об'єктивно еміграцію як особистий вибір людини не варто демонізувати чи трактувати виключно як капітуляцію перед обставинами. Навпаки, у своїй основі вона містить вияв волі – законне право людини на пошук власного місця та покращення умов існування. Зокрема Юліан зауважує, що хоча Влодко «гендлює чужими долями, висмикуючи людей із виснаженої землі, наче ріпку», у цьому рішенні присутній елемент героїзму: «звернути зі шляху, протоптаного кількома поколіннями, й віддати себе на поталу небезпеці та ризику» (Пагутяк, 2016f, с. 134). Така позиція суголосна філософії Ж.-П. Сартра, для якого свобода

вибору локусу проживання є основоположною частиною права людини на реалізацію автентичного буття. Мислитель наголошував, що «фактичність мого місця розкривається мені тільки у вільному виборі (й через нього), який я роблю зі своєї мети» (Сартр, 2001, с. 675). Цей вибір поширюється і на етнічну чи національну ідентичність, адже індивід не просто народжується в певній спільноті, а щомиті вирішує, чи готовий він прийняти цю приналежність як власну цінність. У художньому світі Г. Пагутяк поняття «зради» батьківщини, як іноді трактують еміграцію, деконструється через трагедію бездержавності. Вона зазначає, що в країні, роздертій між імперіями, жителів єднали «тільки спільна мова та фантазії про минуле й майбутнє» (Пагутяк, 2016f, с. 208). Отже, перед героями не залишалося зовнішніх перешкод на шляху до поліпшення своїх умов. Проте ключовою дилемою виявився розрив між очікуваннями та дійсністю. Реальний досвід еміграції різко контрастував із палкими обіцянками корабельних агентів та суб'єктивними ілюзіями самих переселенців.

Замість обіцяного добробуту на селян часто чекали правова незахищеність та виснажлива боротьба за виживання. Шлях до «земного раю» пролягав через низку випробувань, які починалися ще на палубах кораблів. Попри репутацію відносно чесного посередника, Влодко свідомо замовчував реальні ризики морської подорожі. Він усвідомлював можливість катастрофи, знав про «гарячку, морську хворобу» та інші «прикрі трафунки, які підстерігають прибульців уже в Америці», проте заспокоював сумління думкою, що «усюди чигає небезпека» (Пагутяк, 2016f, с. 185). А насправді навіть ті, кому пощастило добратися, продовжували свої поневіряння в умовах чужого, часто ворожого середовища. Як зазначає М. Кирчанів, «доля перших канадських українців була суворою – багато хто хворів і вмирав так і не почавши самостійного господарства» (Кирчанів, 2010, с. 13). Також багато поселенців отримували землі не найкращої якості й могли тривалий час бідувати.

Серед інших проблем емігранти стикалися з агресивною політикою асиміляції, спрямованою на руйнування цілісних етнічних осередків. Така докорінна зміна соціально-культурних парадигм, мови та вірувань сприймалася

селянами як екзистенційна катастрофа. Зокрема в романі уявлення мешканців Урожа про від'їзд до Америки метафорично прирівнюються до смерті, а люди перед далекою мандрівкою справляли враження живих мерців, що «вже занесли ногу через поріг до іншого світу» (Пагутяк, 2016f, с. 215). У такий спосіб еміграція ставала тотожною загибелі, адже, крім реальних фізичних загроз, означала незворотну втрату рідного ґрунту та розрив із тяглістю власної ідентичності.

Загроза внутрішньої стагнації є ще однією, невидимою небезпекою еміграції. За об'єктивними економічними чи політичними причинами для виїзду нерідко криється прагнення розв'язати внутрішні конфлікти через зміну простору. Йдеться про подолання комплексів упослідженості, знецінення чи відчуття неавтентичності буття. Проте, на прикладі Влодка авторка демонструє хибність ілюзії, згідно з якою новий топос здатен автоматично трансформувати уклад життя на краще. Еміграція не замінює потреби в саморефлексії та внутрішньої роботи над самим собою, на чому агентові наголошує Юліан: «А ти не боїшся, що ті, хто поїде звідси до Америки, житимуть так само, як тут? Побудує таку саму тісну хатку, працюватиме зранку до ночі... І повчитися не буде мати в кого, бо довкола будуть такі самі, як він» (Пагутяк, 2016f, с. 93). Проте, ігноруючи ці застереження, Влодко залишається у полоні примітивних фантазій, добровільно обираючи статус знекоріненої людини. Психологічним імпульсом до такого вибору стала деконструкція образу Дому в героєві, спричинена подіями його дитинства. Г. Башляр зазначав, що Дім є «сукупністю образів, що надають людству докази або ілюзію стабільності» (*переклад мій*) (Bachelard, 1994, p. 17). Натомість для Влодка цей образ перетворився на джерело перманентної тривоги та страху перед раптовою втратою. Беззахисність штовхає його до пошуку безпеки виключно у матеріальних цінностях і статусі, які він сподівається здобути за океаном.

Знекорінена особистість такого штибу, за визначенням Л. Сафонік, існує у світі симулякрів і постає перед вибором: віднайти смисл через роботу над собою або остаточно маргіналізуватися. Тому, хто позбавлений душевної повноти,

наголошує дослідниця, «залишається тільки нудьгувати і жалітися на життя та стверджувати, що воно позбавлене сенсу» (Сафонік, 2014, с. 105). Влодко обирає другий шлях, стаючи втіленням «людини маси» – посередністю без виразної індивідуальності чи чеснот, чії цілі тривіальні та обмежені. Природа його безґрунтянства найвиразніше розкривається через його інтелектуальну інертність. На відміну від Юліана, чия свідомо невикоріненість базується на бажанні пізнання, Влодко залишається байдужим до будь-якого роду освіти. Перерване через борги батька навчання не викликає в нього жалю, ба більше, навіть у дорослому віці його найбільшим страхом залишається шкільна латина. Тоді як, згідно з візією С. Вейль, саме освіта є ключовим інструментом подолання знекорінення. Вона дає змогу людині зіставити приватний досвід із глобальним культурним контекстом, відкриваючи шлях до справжньої саморефлексії та самоідентифікації (Вейль, 1998, с. 38). Влодко натомість перебуває у стані обмеженого розвитку: він «не читав ні Штірнера, ні Ніцше», що, за іронічним зауваженням Юліана, рятує його «бідну душу» від небезпечних перероджень (Пагутяк, 2016f, с. 77). Навіть потенційне повернення з Америки Влодко уявляє лише як інструмент моральної сатисфакції, спосіб отримати зовнішній реванш над середовищем, яке його колись відштовхнуло.

Відсутність інтелектуального фундаменту зумовлює й поверхневість уявлень героя про волю, яку він сприймає лише як атрибуту безконтрольного життя. Для особистості, позбавленої внутрішнього «поводиря», свобода мала б справді стати інструментом автентичного утвердження в бутті, проте у випадку Влодка вона трансформується у стихійний хаос. Воля, не підкріплена внутрішніми переконаннями, лише посилює знекорінення як форму остаточної загубленості у світі. Т. Цимбал доречно зауважує, що «відчуваючи неукоріненість на глибинних буттєвісних рівнях, людина іноді не може знайти собі місце ніде» (Цимбал, 2015, с. 20). У той час як для Юліана життя без ґрунту є свідомим кроком до розширення внутрішніх горизонтів, для Влодка цей процес означає лише духовну стагнацію. Намагаючись донести супутнику, що справжня воля прихована всередині людини, фотограф зрештою визнає марність своїх

зусиль, адже «Влодкова душа не мала таких потаємних закутків, де можна було б тішитися правдивою свободою» (Пагутяк, 2016f, с. 97). Таким чином, безґрунтянство хлопця позбавлене творчого чи філософського наповнення, що перетворює його на дезорієнтованого кочівника. Він відмовляється від свого минулого, але не знаходить нічого нового всередині себе. Його мрії про Америку як «земний рай» постають наївною спробою заповнити порожнечу всередині себе через зовнішні атрибути успіху. Влодко не усвідомлює, що без внутрішніх орієнтирів будь-який простір залишатиметься для нього чужим і ворожим.

Через образ корабельного агента як фальшивого месії Г. Пагутяк розкриває парадигму руйнівних масштабів трагедії знекорінення. Керуючись власними прагненнями, Влодко стає інструментом нищення вікового життєстрою, не усвідомлюючи своєї ролі у злочині проти буття цілого краю. Погодитися на виклики нового простору, зазначає О. Пухонська, означає «допустити перспективу закорінення в ньому» (Пухонська, 2024, с. 344), проте герой конструє суто утилітарну візію еміграції. Він уникає самої категорії «виклику», зводячи складну екзистенційну адаптацію в чужому географічному й культурному ареалі до примітивного побутового забезпечення. Прикметно, що обіцяючи селянам урожаї на чужій землі, він сам не має жодного стосунку до господарювання, тому для нього залишається незбагненною тривога Юліана: «А тобі не жаль, Влодку, що на цій землі колись забракне робочих рук і вона стане пустою?» (Пагутяк, 2016f, с. 184). Ключова проблема масової еміграції полягає в тому, що без людської праці та опіки простір втрачає свою сакральність і фізично спустошується. Проте, будучи сам позбавленим коріння, агент «не замислювався, чи добре чинить, відриваючи людей від їхньої землі: сам не мав на рідній землі того, що потребує» (Пагутяк, 2016f, с. 187). Він не здатний осягнути, як вимушена еміграція надломлює людину, що разом із батьківщиною втрачає частину свого «Я». Відрив від рідного ґрунту стирає автентичні риси особистості, обертаючи її на суб'єкт пристосування. Це підтверджує пророцтво Юліана: «Еміграція перетворить і вразливого, боязкого селянина, перетворить і ремісника, вчителя, романтичного втікача. Ніхто не залишиться сам собою»

(Пагутяк, 2016f, с. 161). Обмінюючи власну ідентичність на функцію знеособленої робочої сили на чужій території, людина ризикує назавжди втратити моральні орієнтири. У техногенному світі таке існування перетворюється на механічну логіку виживання, де справжнє буття нівелюється.

Процес духовної капітуляції у трактуванні Г. Пагутяк знаходить своє символічне втілення у метафорі «нової Вавилонської вежі», до побудови якої, за словами авторки, долучаться ті, кому пощастить вижити на кораблі: «І 40 днів у океані видадуться їм довшими, ніж 40 років блукання в пустелі» (Пагутяк, 2016f, с. 161). У художній інтерпретації письменниці цей біблійний образ маркує антисвіт – простір марнославства, страху та рабської покори. Концептуально згода на таке «будівництво» означає свідоме самозаточення особистості, адже міфосценарій віднаходження Раю у творах Г. Пагутяк, за спостереженням Ю. Вишницької, навпаки, «пов'язується з ідеєю знищення велетенської Вежі, що зводиться здебільшого у свідомості, як пошуку виходу з “геометричної форми Всесвіту”» (Вишницька, 2015а, с. 14). У контексті роману ця метафора прямо корелює з омріяними Влодком американськими «хмародерами». Проте замість обіцяного раю цей шлях веде героя до остаточного саморуйнування та знекорінення.

На противагу традиційному Дому на землі, що органічно врістає корінням углиб, даючи людині відчуття стабільності та захищеності, вертикаль багатоповерхівки уособлює хиткість амбіцій та відсутність затишку. Як зауважував Г. Башляр, таким помешканням бракує «одного з фундаментальних принципів для розрізнення та класифікації цінностей інтимності» (*переклад мій*) (Bachelard, 1994, р. 27). Ця деструкція приватного простору в урбанізованому середовищі запускає й механізми психологічної деформації. За визначенням М. Крупки, життя на чужині часто вимагає «демонстраційної успішності», де штучне вдавання «набуває функцій щоденного ритуалу і приводить до проблематизації внутрішньої ідентифікації» (Крупка, 2014, с. 139). Відтак еміграція у філософії Г. Пагутяк постає формою онтологічного самогубства. Обмінюючи сакральний локус Дому на ілюзію статусу в чужій вертикалі,

переселенці добровільно відмовляються від основи, здатної забезпечити тривале вкорінення. Інтеграція в симулятивний простір прирікає людину на соціальну смерть, залишаючи по собі подвійну порожнечу – знеособлену масу на новому континенті та осиротілу землю на батьківщині.

Отже, в «Урізькій готиці» еміграція постає масштабною особистісною та національною катастрофою, що виходить за межі суто соціального явища. Г. Пагутяк досліджує екзистенційний вимір цього досвіду через оптику знекорінення – свідомої відмови від рідної землі. Не засуджуючи прагнення людини до кращого життя, письменниця водночас фіксує невідворотну ціну такого вибору. Спроба замінити автентичне середовище іншим локусом часто призводить до внутрішньої стагнації. Зміна географічних координат не завжди супроводжується якісними змінами у структурі самоусвідомлення. Відтак замість омріяного «раю» індивід опиняється в духовній порожнечі, де механічне пристосування витісняє повноцінне буття. Відрив від рідного ґрунту та спадщини руйнує звичні орієнтири, призводячи до світоглядної дезорієнтації. Унаслідок цього людина потрапляє у пастку між двома світами: вона перестає належати до своєї громади, але так і не стає органічною частиною нової. Замість порятунку такий шлях обертається онтологічним самогубством – станом, коли ймовірний зовнішній успіх не здатен компенсувати втраченої ідентичності. Людина, що відмовилася від свого дому, ризикує втратити й себе, перетворившись на знеособлену частину чужого світу.

3.6. Виклик вкоріненню: дискурс війни в художньому світі Галини Пагутяк

Аналіз творчості Г. Пагутяк засвідчує динамічність процесу вкорінення, оскільки індивід здатний змінювати свій статус у цій парадигмі під впливом життєвих обставин або особистого вибору. Водночас у зазначених межах можлива ситуація тотального зламу, яка цілковито ігнорує волю людини, – викорінення. На відміну від поступових соціальних трансформацій, цей феномен

має виражену насильницьку природу й зумовлений масштабними зовнішніми катаклізмами. Він постає як раптовий злам, що повністю позбавляє особистість екзистенційного фундаменту. В «Урізькій готиці» зазначена руйнівна тенденція оприявнюється через дискурс війни, яка є постійним супутником людства і постійно загрожує основам його буття.

Вчені вважають, що це явище апріорно закладене в самій природі людини й нерозривно пов'язане з генетичною історією розвитку суспільства. Зокрема, за спостереженнями українського антрополога С. Петренка, «війна завжди виступала як каталізатор для трансформації ідентичностей та соціальних відносин» (С. Петренко, 2019, с. 65), оскільки через руйнацію установлених культурних моделей, змушує суспільство шукати нові форми самовизначення. Проте ціною такого поступу постає глибока індивідуальна та колективна травма. Одним із ключових наслідків стає руйнація базового почуття безпеки. За словами Д. Шевчука, в умовах війни «людина відчуває загроженість свого буття», а тривога і страх смерті «зумовлюють відчуття втрати смислу і занурення в нігілізм» (Д. Шевчук, 2023, с. 60). Г. Пагутяк натомість, осмислюючи вплив явища на свідомість особистості, пригадує реальний випадок із рідного села періоду Другої світової: «...в моєму Урожі двоє людей вчинило самогубство у дуже страшний спосіб... майже в один день, у різних кінцях села, двоє людей не змогли впоратись з абсурдом війни» (Пагутяк, 2016а). На думку письменниці, зіткнення з масштабним, неконтрольованим злом надламує внутрішні опори особистості, позбавляє її візії майбутнього, перетворюючи саме життя на безсенсовий тягар.

Особливістю викорінення під впливом мілітарного досвіду, на відміну від просторової чи соціальної втрати приналежності, є те, що він руйнує самі засади існування людини. Зокрема на нищівній силі цього явища наголошувала С. Вейль, вказуючи, що саме під впливом збройних катастроф «хвороба втрати коріння набула у всій Європі такої гостроти, що є всі підстави жахатися її» (Вейль, 1998, с. 42). Основними інструментами деструкції тут стають відчуття страху та безсилля. Йдеться про усвідомлення власної вразливості в постійному

стані мінливої дійсності, що докорінно змінює ставлення людини до навколишніх, розмиває моральні орієнтири. Навіть виживши фізично, людина не могла вважати себе до кінця живою. Цей стан влучно описав Ж.-П. Сартр, наголошуючи, що війна позбавляє особу доступу до керунку власним «Я»: «Я позбавлений того, що мав, мене спинили в моїх проєктах, не дали необхідного для досягнення моїх цілей» (Сартр, 2001, с. 697). Війна буквально краде життєвий простір людини, яка під її впливом стає зміненою у власному бутті, втрачаючи доступ не лише до базових благ, але й до самої себе.

У романі «Урізка готика» Г. Пагутяк мілітарний дискурс утворює наскрізне тло, визначаючи долі мешканців, чиє існування розгортається в режимі постійної присутності «при війні». Географічне розташування Урожа на політичному помежів'ї перетворює край на буферну зону – простір, де постійно стикалися не лише різні армії, а й протилежні світоглядні моделі. У центрі глобальних протистоянь місцеве населення стає знеособленим заручником чужих інтересів, що поступово нівелює суб'єктність громади та право самостійно розпоряджатися власним майбутнім. Подібний досвід втрати дому, близьких і перманентний страх смерті, зазначає О. Пухонська, визначає новий фундамент особистості й має подальший згубний вплив на її функціонування (Пухонська, 2023, с. 150). У творі Г. Пагутяк, ілюструючи таку настороженість суспільства, зазначає: «...недавня війна позбавила їх морального чуття. Тому кожен замикався вночі на засув, бажаючи мати право на приватне життя» (Пагутяк, 2016f, с. 86). Втрата довіри до світу змушує травмовану людину вбачати загрозу в будь-чому, що стає основою її інстинкту виживання. Така психологічна напруга також спонукає індивіда до самоізоляції у власній «норі», що руйнує цілісність громади й перетворює її на сукупність відсторонених, самотніх одиниць. Зрештою поглиблюється соціальний розлам всередині самого суспільства, адже доки одні намагаються відгородитися від минулого за дверима власних домівок, інші приносять війну всередині себе як невиліковну рану. Подібна розбіжність досвідів формує й різні стратегії взаємодії із соціумом, де спільна травма стає водночас інструментом відчуження.

У романі різниця в глибині надлому персонажів війною зумовлена рівнем їхньої причетності до бойових дій. Спільне історичне тло кожен сприймає індивідуально. За визначенням В. Петренка, воєнний досвід стає точкою біфуркації, «непевність якої може трактуватися різними агентами по-різному», залежно від свого статусу, ідеології та ролі в конфлікті тощо (В. Петренко, 2025, с. 277). Стратегію уникнення у творі втілює Петро Безуб'як, чиє «опирське» походження стало підставою для звільнення від служби. Його ідентичність розпізнає військовий чин, який через приналежність до тієї ж спільноти, робить поступку співродичу: «То – наш. Най вертає додому» (Пагутяк, 2016f, с. 50). Однак звільнення від обов'язку приносить героєві радше приховану тривогу, ніж внутрішній спокій. У свідомості Петра неучасть у війні трансформується у специфічний досвід, де страх перед насиллям поєднується з невисловленим жалем за втраченою можливістю виходу за межі тісного соціуму Урожа. Позиція відстороненого свідка властива Юліану, який зберігає статус зовнішнього спостерігача навіть на фронті. Його ремесло фотографа «однаково добре служить війні та миру» (Пагутяк, 2016f, с. 217), тому дозволяє йому фіксувати події без прямого залучення в їхній перебіг. Натомість штабна служба управителя Страшевського розкриває діяльність людини, здатної перетворити жахіття на свою користь: «такі люди однаково небезпечні, як на війні, так і в мирний час» (Пагутяк, 2016f, с. 180). Для подібного типу особистостей війна є не трагедією, а зручним інструментом для особистого збагачення та утвердження влади. Трагічною цій парадигмі постає доля старого дворецького Леонтія. Постать ветерана підкреслює жахливу тяглість історії, де війни ніколи не завершуються остаточно, а лише переходять у фазу очікування, безперервно породжуючи все нові покоління солдатів. Зображаючи спектр наслідків бойових дій для суспільства, Г. Пагутяк доводить відсутність нейтральних територій у часи воєнних конфліктів. Навіть за умови фізичної відсутності на передовій людина неминуче втрачає звичні координати буття.

Центральною постаттю, у якій деструкція збройного конфлікту досягає свого апогею, постає Ян-Болеслав Комарницький. Особиста драма шляхтича

віддзеркалює приховані страхи всієї урізької громади перед злом війни. Досвід безпосередньої участі в бойових діях став для героя точкою невороття, яка деформує його самосприйняття та координати зв'язку зі світом. Приєднання до війська не було свідомим вибором чоловіка, навпаки, він панічно боявся потрапити на війну, переховувався і навіть ночував на цвинтарі, щоб уникнути призову. Проте втекти від цієї участі йому не вдалося, що спровокувало низку змін у житті Болеслава. Досвід війни завжди постає межею, що занурює особистість в інший вимір буття, де суб'єкт опиняється в полоні суперечностей між інстинктом виживання та необхідністю вчиняти насилля. Внаслідок чого самоідентичність зазнає незворотних метаморфоз, зазначає Х. Рекша, оскільки подібне екзистенційне випробування «впливає на внутрішній світ людини, руйнуючи її моральні та культурні орієнтири» (Рекша, 2024, с. 200). У романі це виражено через наслідки перенесеної Болеславом контузії (безсоння, хронічний біль та загроза сліпоті). Симптоматика героя корелює з ознаками ПТСР, основними маркерами якого є повторювані травматичні спогади (флешбеки, нічні жахи), гострі емоційні чи фізичні реакції, негативні когнітивні порушення та підвищена тривожність. Проте для героя фізичні страждання постають відображенням внутрішніх переживань, які свідчать про неможливість його повернення до впорядкованої, «мирної» дійсності.

Символічним образом постає нетерпимість героя до денного світла, що уособлює його нездатність наново пристосуватися до колишнього життя. Болеслав буквально втрачає розуміння часових та просторових координат у світі. Провали в пам'яті та лунатизм підтверджують його статус людини, що зависла між реальністю та травматичним минулим. Звідси соціальна самоізоляція чоловіка в межах свого маєтку постає спробою вибудувати захисний бар'єр між собою та болісною дійсністю. Проте така відособленість провокує ворожу реакцію громади. Для соціуму, що прагне витіснити пам'ять про воєнне насилля, понівечений шляхтич втілює незручне нагадування про колективні страхи. Нездатність раціоналізувати інакшість Комарницького змушує мешканців Урожа міфологізувати його образ, проектуючи на нього власні тривоги. Лише

Леонтій, завдяки фронтовому досвіду, здатен збагнути природу трансформації шляхтича, досягнути «як війна може примусити не спати ночами, боятись сонця і лишати на ніч отворені двері» (Пагутяк, 20016, с. 81). Для решти ж селян нічний спосіб життя героя слугує беззаперечним аргументом його приналежності до виміру потойбіччя. Знайома міфологічна фігура «опири» стає для громади зручним інструментом пояснення психологічної деструкції, втіленої в Болеславі, та засобом захисту власного спокою.

У викладі Г. Пагутяк образ Болеслава як потенційного опири постає влучною метафорою внутрішньо розколотої людини. У народній традиції опир – це передусім мрець, якого «не приймає земля», істота, позбавлена можливості остаточно вкорінитися в спокої смерті. Подібно до міфічного прототипу, Болеслав застрягає між двома світами. Війна вирвала його з площини мирного життя й залишила блукати в міжпросторі. Такий розрив маркує злам між довоєнним «Я» та особистістю, зміненою насиллям, де колишні моральні орієнтири втрачають свою визначеність. Війна тут постає явищем, що ставить під сумнів саму суть людської природи. Якщо за мирних умов суспільство виховує індивіда в межах моралі та співчуття, то мілітарний досвід легітимізує те, що раніше здавалося жахливим: «Той, хто був на війні, знає, що вона може зробити з чоловіка кровожерну істоту», – зазначає отець Антоній (Пагутяк, 2016f, с. 178). Проте Болеслав пропонує радикальнішу візію, вважаючи, що війна не деформує характер, а лише вивільняє вроджену темну сторону людського єства: «Люди з'явилися, аби винищити усі ліси, забрудити усю воду, з'їсти всіх живих істот, врешті, повбивати одне одного» (Пагутяк, 2016f, с. 202). Подібний погляд корелює з концепцією Р. Жирара, який розглядав насилля як наслідок вроджених у особистості почуттів садизму та агресії, що лише чекають на сприятливі умови для виходу назовні. Відтак, наголошує мислитель, бажання деструкції знову й знову проникає в людське середовище, щойно люди переступають через моральні норми. Цей процес перетворюється на «демонічного спокусника», який провокує людство нищити одне одного «фізично й духовно, аж до повного самознищення» (Жирар, 2002). За Г. Пагутяк,

війна стає тим самим тригером, що виштовхує людину за межі людського. Відтак, досягнувши масштаб катастрофи на власному досвіді, Комарницький стикається із кризою саморозуміння. Насторожене ставлення соціуму лише поглиблює цей внутрішній злам.

Урізці пов'язують появу опирської природи Болеслава з його солдатським минулим. Це відрізняє його від іншої місцевої нечисті, народженої з демонічною силою. Комарницького сприймають саме як «робленого» опиря, чия інакшість є наслідком пережитої травми чи впливу «нечистого духа». На цю метафору інфікування злом натякає поліцейський урядник, зазначаючи: «Хто знає, може, вас на війні і вкусив якийсь опир. Я чув, що вояки звикають до крові...» (Пагутяк, 2016f, с. 206). Містичний ореол героя підкріплюється також деталями його біографії (замурування у склепі) та звичкою ігнорувати християнські вітання, що в урізкій традиції маркує поведінку мерців. Особливо виразно таємниця Болеслава розкривається через контраст зі Страшевським. Управитель розпізнає в шляхтичеві споріднену демонічну силу, проте дивується його опору цій темній природі. В очах Болеслава «дрімали безмежні можливості», які той, за спостереженням Страшевського, «волів... радше знищити» в самому собі, аніж «спрямувати... на завоювання світу» (Пагутяк, 2016f, с. 200). Водночас Г. Пагутяк не дає однозначної відповіді щодо справжньої сутності Болеслава, дозволяючи читачеві трактувати ряд містичних подій навколо нього на власний розсуд. Сама ця невизначеність, неможливість остаточно належати ні до світу людей, ні до світу потойбіччя, стає найвищим проявом глибини викорінення героя. В екзистенційному вимірі об'єктивна істина щодо опирства Болеслава відходить на другий план. Ключовим залишається не містична сутність, а самосприйняття героя, коли через психологічний злам, він сам починає ідентифікувати себе зі «звіром». Внутрішній розрив перетворює життя героя на «існування в темряві», процес болісної боротьби із власним «Я».

Світоглядна дезорієнтація спонукає Комарницького шукати першопричину власної роздвоєності в самій онтології війни, що нівелювала його можливість повернення до повноцінного буття. Аналізуючи власну долю, герой

фіксує три етапи розпаду: ким він був до війни, ким на ній, і ким став після повернення. Десятиліття бойових дій позначене для нього радикальними розколами ідентичності: між учнем палітурника та шляхтичем, між юнаком та вбивцею, і головне – між людиною та звіром. Подібне самосприйняття втілює феномен моральної травми, де ключовими чинниками зміни свідомості стають самозвинувачення та непереборне відчуття індивідуальної провини. Попри небажання бути залученим до війни, Болеслав все ж бере на себе гніт розплати за неї, що суголосно думці Ж.-П. Сартра. Мислитель зазначав, що не уникаючи війни, людина тим самим обирає її: «...якщо я віддаю перевагу війні, а не смерті або нечестю, все йде так, немов я взяв на себе весь тягар відповідальності за цю війну» (Сартр, 2001, с. 752). Болеслав вважає, що «якою б війну не вважали закономірною і невідворотною історики та політики, вона перекреслювала те, що було записано у Книзі життя» (Пагутяк, 2016f, с. 214), а отже, кожен причетний до неї виступає проти божественного порядку. Його добровільна ізоляція в Урожі стає спробою сховатися від «людського дзеркала», де погляди селян відображають і страх перед злочинами шляхтича, і колективну провину соціуму за те, що із ним сталося. Болеслав перетворює свій день на ніч, уникаючи перестрашених чи зненависнених облич, усвідомлюючи: «Раніше ми кривдили інших, але тепер з цим покінчено. Навіть убивали. А тепер нищимо себе. І через те нас бояться» (Пагутяк, 2016f, с. 124). Зрештою, самоідентифікація зі «звіром» постає остаточним рубежем відчуження Комарницького від людської спільноти. Це самозречення переводить існування Болеслава в площину символічної смерті, де його постать справді наближається до образу «зложеного мерця».

Травматичний досвід трансформує життя Комарницького на механічне скініння в позабутті. Герой зависає в невизначеності, що стосується не лише візій майбутнього, але й розуміння самого себе. Г. Пагутяк окреслює цей пограничний стан через серію онтологічних суперечностей: Пан Болеслав «був воїном, ненавидячи війну, сторожовим псом, котрий не гавкав і не кусав, але все помічав; мерцем серед живих і живим серед мертвих» (Пагутяк, 2016f, с. 155). Війна, продемонструвавши маловартісність людського існування, формує в

Комарницькому почуття тотальної зневіри, адже, трактує В. Петренко, «якщо існування має на увазі буття, то війна заперечує буття як таке» (В. Петренко, 2025, с. 279). Легітимізація вбивства на війні руйнує саме уявлення про ціннісні орієнтири людини. Внутрішня спустошеність перетворює Болеслава на своєрідну чорну діру, «в якій зі свистом зникає світ» (Пагутяк, 2016f, с. 107). Подібний стан порожнечі й безцільного існування В. Франкл класифікував як «екзистенційний вакуум», що виникає внаслідок нівелювання особистих пріоритетів та відмови суб'єкта від самого себе (Франкл, 2016, с. 108–110). У такому контексті «опиризм» Болеслава постає станом суб'єкта, який вигорів дощенту, залишивши по собі лише оболонку колишньої людини.

Поведінка Комарницького, незрозуміла урізькому оточенню, сигналізує про застрягання особистості в просторі «безкінечної війни». У такому стані психіка блокує теперішнє, фіксує людину в точці травми. Наслідком цього стають перманентне відчуття страху, порушення життєвих ритмів та комплекс психосоматичних хвороб. Герой і сам констатує, що «застряг у тому часі навечно, як муха у бурштині» (Пагутяк, 2016f, с. 155). Таке світовідчуття, за визначенням О. Пухонської, ілюструє, що «досвід війни є тим явищем, яке не втрачає свого значення ні поза хронологічними, ані поза фізичними межами свого джерела» (Пухонська, 2021, с. 102). Подальше існування Болеслава втілює весь трагізм абсолютного викорінення, за якого навіть думки про щасливе життя постають лише ілюзією. Гроші, статус та можливість зцілення бачаться героєві атрибутами чужого, недосяжного світу, де хтось подібний до Леонтія та Емілії тішається, що син повернувся з війни й «мріють про вигідний для нього шлюб, онуків і розквіт маєтку, керованого молодою енергійною рукою» (Пагутяк, 2016f, с. 183). Подібні потаємні візії про дім і родину виглядають закономірними для людини, травмованої мілітарним досвідом, зазначає Є. Мулярчук. І понад усе свідчать про гостру потребу вкорінення – «онтологічного і морального, яке дає оперття у судженнях і діях та віру в майбутнє» (Мулярчук, 2023, с. 91). Однак парадокс ситуації полягає в тому, що війна, актуалізуючи жагу до стабільності та свого місця у світі, водночас нищить саму здатність до проживання.

Неможливість вкорінення найяскравіше оприявнюється у ставленні Болеслава до урізького маєтку. Комарницький свідомо обирає цей глухий закуток як територію самоізоляції, прагнучи «нікому більше не завдавати шкоди» (Пагутяк, 2016f, с. 156). Тому простір будинку так і не стає для нього справжнім Домом – місцем, де можна було б віднайти спокій і повернутися до нормального буття. Ю. Ємець-Доброносова, інтерпретуючи подібну модель поведінки, наголошує, що повсякдення війни «викорчовує людину з дому і прагне викорчувати дім із людини» (Ємець-Доброносова, 2022). У романі Болеслав гостро відчуває власну сторонність у «гнізді чужого роду», мешкаючи там, немов у санаторії для тяжкохворих. Відсутність спроб обжити приміщення підкреслює і брак бажання героя перебувати у світі живих. Інтер'єр помешкання залишився недоторканим після від'їзду графині. Вкриті простирадлами меблі нагадують привидів і болісно резонують у пам'яті Болеслава з поспіхом покинутими будинками у зоні бойових дій. Таке сприйняття перетворює маєток у підсвідомості шляхтича на «антидім» – холодну кам'яницю, що функціонально й символічно скидається радше на склеп, аніж на житло.

Герой усвідомлює мертвотність цього простору, констатуючи марність спроб закріпитися в ньому: «ніхто тут довго не втримувався... Коріння треба пускати в землю, а не в камінь» (Пагутяк, 2016f, с. 82). Зрештою, він доходить висновку, що інтуїтивно обрав це місце не для зцілення, а, через його містичну семантику смерті, як територію, де «люди гинуть ні за що і ні про що» (Пагутяк, 2016f, с. 193). Оселяючись у мертвому домі, який готовий повільно руйнуватися разом із новим господарем, Болеслав перетворює власне помешкання на добровільну могилу. Подібний образ руїни, зазначає М. Крупка стає визначальним для осмислення поствоєнної реальності, оскільки «війна руйнує дім як символ роду та спадкоємності поколінь» (Крупка, 2022, с. 473), а отже, унеможлиблює візію майбутнього. Комарницький зізнається, що боїться життя, оскільки пізнав його «з найгіршої сторони, з тієї, що немає жодного сенсу – війни» (Пагутяк, 2016f, с. 2002). І саме цей страх паралізує будь-яку можливість повернутися до нормальності. Втрата близьких слуг та фатальне звинувачення у

вбивстві Гната Магури остаточно нівелюють волю Болеслава до боротьби за існування, підтверджуючи внутрішні побоювання героя щодо власної деструктивної природи. Хоча фізично чоловік помирає у в'язниці, ставши жертвою опирської помсти, ця подія є лише формальним фіналом процесу, розпочатого на фронті. Його справжня загибель відбулася значно раніше. Війна, увійшовши у свідомість, знищила саму можливість вкорінення в бутті, перетворивши подальше існування на повільне згасання в очікуванні неминучого кінця.

Отже, у романі «Урізька готика» війна постає нищівною силою, що вириває людину з її «грунту», спричиняючи тотальне онтологічне викорінення. Цей процес визначає подальшу трансформацію людських доль, прирікаючи травмованого суб'єкта на роль стороннього спостерігача власного життя. Г. Пагутяк демонструє широкий спектр психологічних реакцій на травму, де міра деструкції особистості прямо залежить від глибини її занурення у простір насильства. Найбільш руйнівним наслідком стає «перетворення» людини в «екзистенційний вакуум» – стан тотального відчуження, що нівелює саму волю до життя. Через метафору «опиризму» як внутрішнього розколу авторка розкриває трагедію суб'єкта, який, зберігши фізичне існування, назавжди застрягає в пограниччі між деструктивним минулим та ілюзорним майбутнім. Зрештою, письменниця доводить, що справжня катастрофа війни полягає у радикальному зламі людського єства. Втрата фундаментальної здатності до вкорінення остаточно позбавляє людину довіри до буття як такого.

Висновки до третього розділу

Аналіз третього розділу розкриває парадигму буттєвісного вкорінення в романі «Урізька готика» як динамічного процесу, що трансформується залежно від етичного вибору персонажа. В основі твору лежить колізія між природною потребою особистості у приналежності та збереженням індивідуальної суб'єктності. Ця онтологічна опозиція безпосередньо спрямовує рух персонажів

у географічному й метафізичному вимірах: від стану механічної осілості, через спроби свідомого вкорінення, до трагічного досвіду знекорінення. Окреслена модель існування реалізується через складну взаємодію індивіда з герметичним локусом Урожа, чия життєздатність тримається на підпорядкуванні особистості колективним установкам. Такий традиційний устрій гарантує мешканцям безпеку й спокій, проте водночас провокує світоглядну стагнацію та страх перед будь-яким виявом інакшості.

Г. Пагутяк розглядає зв'язок людини з локусом як первинну даність, що належить їй від народження, проте сама по собі не гарантує вкоріненості. Письменниця переконує: суто фізична прив'язаність до простору без його духовного осмислення неминуче веде до неавтентичного буття. Цю кризу сприйняття ілюструє досвід Петра та Орка Безуб'яків. Їхня природа опира-дводушника уособлює внутрішній конфлікт людини, розірваної між власними прагненнями та тиском середовища. Проте замість свідомого самотвердження персонажі обирають шлях зовнішнього пристосування. Вони намагаються знайти своє місце в Урожі, підлаштовуючись під колективні вимоги, а не керуючись власною волею. Така відмова від власної ідентичності на догоду мінливому соціуму стає пасткою. Індивід втрачає внутрішню опору і стає чужим у будь-якому просторі. Без активної суб'єктності навіть найбільш зовнішньо впорядковане, на перший погляд, життя фактично перетворюється на імітацію буття.

Конструктивною альтернативою стає автентичне вкорінення як гармонійний синтез територіальної прив'язаності та внутрішньої сили. Еталоном такої свідомої приналежності є священник Антоній, який досягає духовної зрілості через цілісне поєднання емпіричного та метафізичного вимірів буття. Його вкоріненість безпосередньо виявляється в праці над книгою-хронікою. Цей літопис окреслює в Урожі альтернативний простір культури, що врівноважує суперечності дійсності й спрямовує моральний розвиток громади. Досвід Антонія-Скриптора засвідчує: справжнє вкорінення вимагає не пасивного співіснування з локусом, а рефлексивного осмислення власного місця в ньому.

Попри зовнішні виклики, саме така свідомо модель існування найповніше відповідає екзистенційній природі людини.

Осягнення динаміки парадигми буттєвісного вкорінення в романі залишається неповним без аналізу протилежного процесу – знекорінення. Це явище постає результатом свідомого екзистенційного вибору – відмови від «грунту» – або ж є фатальним наслідком зовнішньої деструкції. Дослідження таких траєкторій дозволяє простежити, як саме досвід (не)приналежності формує життя індивіда. Першою з подібних стратегій є добровільне невикорінення фотографа Юліана. Персонаж постає світоглядним антиподом до священника Антонія, втілюючи архетип «світового волоцюги». У трактуванні письменниці цей образ маркує людину, що утверджує власне буття в мандрівці. Через постійну зміну географічних координат і символічний рух із Заходу на Схід герой прагне зберегти інтелектуальну автономію та пізнати себе через світ. Водночас авторка акцентує на зворотному боці абсолютної неприналежності – екзистенційній самотності та тузі за власним Домом. Зрештою, такий спосіб життя Юліана постає лише тимчасовим етапом самопізнання, необхідним для духовного зростання й майбутнього свідомого вкорінення.

Абсолютно інший, прагматичний вимір знекорінення репрезентує корабельний агент Влодко. Через його постать авторка осмислює долю індивіда, що керується у своєму бутті виключно зовнішніми вигодами. Шукаючи кращого місця на землі, така особистість не проводить внутрішньої роботи над собою. Вона потрапляє у залежність від хибного переконання, ніби повнота буття визначається лише сприятливістю зовнішнього середовища. Відмову від рідного краю заради примарного заокеанського раю Пагутяк визначає як онтологічну поразку. Письменниця визнає право людини на втечу від злиднів і соціальної незахищеності, проте застерігає від пастки ілюзій. Без міцного ціннісного стрижня й духовних ідеалів зміна географічних координат не приносить визволення. Натомість прагматичний розрив із власним онтологічним ґрунтом руйнує ідентичність індивіда. Це рішення перетворює колишнього господаря на

частину знеособленої індустріальної маси, приреченої на духовну стагнацію в чужому просторі.

Якщо еміграція постає як свідомий, хоч і зумовлений обставинами розрив із батьківщиною, то поняття викорінення передбачає тотальне відчуження індивіда від самого буття. Найбільш деструктивним чинником тут виступає війна, яка викорчує людину не лише географічно чи культурно, а й онтологічно. Трагедія Яна-Болеслава Комарницького унаочнює цей стан «екзистенційного вакууму», породжений досвідом фронтового насильства. Глибока криза самосприйняття та психічні травми повністю унеможливають повернення героя до мирної норми. Метафора «опиризму» стосовно цієї постаті влучно окреслює існування суб'єкта в ситуації тривалого помежів'я між життям і смертю. Опинившись у цій зоні, він втрачає відчуття Дому й саму здатність до вкорінення. Звідси фінальна самоізоляція Болеслава у мастку-склепі фіксує остаточну капітуляцію людини перед абсурдом війни, що знищує довіру до світу та можливість знайти в ньому опертя.

У підсумку роман «Урізка готика» розгортає складну діалектику вкоріненості та безґрунтянства, де людське існування постає безперервною боротьбою за власну суб'єктність. Письменниця переконує: справжня трагедія особистості полягає у втраті внутрішнього зв'язку із сакральними основами буття. На тлі цієї духовної катастрофи вимушена зміна географічних координат є вторинною. Лише через подолання внутрішнього хаосу та осмислення власного «Я» людина отримує шанс на автентичне самовизначення. За таких умов вкорінення маркує вищу духовну зрілість і постає як свідомий вибір власної долі.

ВИСНОВКИ

Як засвідчує аналіз «урізького циклу» Г. Пагутяк, витoki цього феномену сягають конкретного локусу – сакралізованого мікрокосмосу. У цьому просторі питома історія, культура, традиції та родинна пам'ять формують первинну матрицю світогляду індивіда. Водночас у художньому універсумі письменниці досвід вкорінення долає межі географічної прив'язаності, переростаючи в універсальну онтологічну категорію. Утворена метафізична система координат убезпечує людину від відчуження у плинному світі й маркує її здатність до автентичного існування. Дослідження антропологічного виміру проблеми дає змогу сформулювати такі висновки:

1. Теоретико-методологічні засади трактування «вкорінення» базуються на тривалій європейській філософській традиції. У класичній онтології цей концепт еволюціонував від античного пошуку гармонії із природою до ренесансного й новочасного антропоцентризму, де акцент змістився на індивідуальну свободу як основу формування самості. Провідного онтологічного статусу проблема вкорінення набула в екзистенціалізмі як реакція на глобальні кризи й деструкцію традиційного світу. У працях мислителів (К. Ясперс, М. Гайдеггер, Х. Ортега-і-Гасет, Ж.-П. Сартр, Г. Марсель, А. Камю) явище постає спробою людини віднайти оперття в плинному світі. Кожен із філософів пропонував власні механізми такого утвердження: від топологічного вкорінення (М. Гайдеггер), повернення до духовних цінностей (Г. Марсель) до концепту свободи вибору та відповідальності особистості (Ж.-П. Сартр), а також пріоритету солідарної спільноти в протистоянні абсурду світу (А. Камю). Цілісного концептуального вираження категорія набуває у філософії С. Вейль, яка визначає вкоріненість як фундаментальну потребу людської душі. Ключовим у її рецепції постає поняття Батьківщини – онтологічного ґрунту, необхідного для повноцінної самореалізації особистості. Іншими екзистенційними опорами буття визначено духовну працю, освіту та культуру, в основі яких зв'язок із національною традицією. Натомість деструктивний відрив від історичного минулого та

знекорінення мислителька трактує центральною загрозою модерного світу та згубною патологією, що спричиняє внутрішню дезорієнтацію людини.

В українській соціокультурній традиції концепт вкорінення став засадничим чинником збереження національної ідентичності. В умовах тривалої бездержавності саме література перебрала функцію репрезентації онтологічної приналежності. Фундаментом цього дискурсу слугує кордоцентрична філософія Г. Сковороди з її візією гармонійної єдності зі всесвітом та ідеєю «сродної праці». Упродовж XIX–XX ст. вітчизняна модель набула виразного націєтворчого характеру, де простір рідного краю осмислювався як сакральний топос буття народу (Т. Шевченко, П. Куліш). Водночас література XX ст., реагуючи на травми воєн, масових репресій та міграцій, гостро актуалізувала феномен безґрунтянства. У прозі В. Домонтовича та Ю. Косача цей стан розкривається як екзистенційна викинутість особистості за межі повноти буття через розрив зі спільнотою. Як наслідок, письменники другої половини ст. (П. Загребельний, О. Гончар, В. Шевчук, В. Дрозд, І. Малкович та ін.) спрямували художній пошук на подолання цієї кризи через повернення до тем історичної пам'яті, ностальгії за малою батьківщиною та пошуку спорідненості з природою.

Сучасна національна парадигма вкорінення функціонує як інструмент відновлення культурної тяглості та переоцінки тоталітарного минулого, визначаючи засадничу умову екзистенційної стабільності особистості та нації. У поточному літературному процесі цей концепт реалізується через художню актуалізацію тем роду, пам'яті та локальної історії. Сучасні автори осмислюють потребу вкорінення звертаючись до дослідження родинних зв'язків (Т. Прохасько, М. Матіос, В. Махно); через рефлексію над колективними історичними травмами (Ю. Андрухович, О. Забужко, О. Ульяненко); а також через пошук нової ідентичності та системи координат в умовах соціальних зламів (С. Жадан, С. Андрухович, Т. Малярчук). Відтак, новітня рецепція вкорінення переосмислює цей феномен із пасивної, ностальгічної прив'язаності

до минулого в проактивну стратегію утвердження суверенності національного та індивідуального «Я».

2. У контексті української літературної тяглості культурософія Г. Пагутяк продовжує й водночас модернізує традицію осмислення онтологічного зв'язку людини з ареалом її буття. Дослідження художнього інструментарію дає змогу трактувати доробок письменниці як цілісний, герметичний метатекст із виразною автоінтертекстуальністю. Характерна для цієї прози безфабульність та уповільнене розгортання наративу є свідомою творчою стратегією, яка зміщує дослідницький фокус із подієвої динаміки на глибинний внутрішній світ суб'єкта. Провідними онтологічними пріоритетами авторки визначено подолання тотальної самотності, віднайдення тривкої духовної опори та протидію кризі історичного забуття. Заглиблення письменниці в локальну історію, архіви та родинні хроніки викристалізовує концептуальну філософську візію: індивід, який відривається від питомого культурного середовища, неминуче втрачає здатність до автентичного існування.

Художній всесвіт Г. Пагутяк побудований через специфічне поєднання реального й міфологічного вимірів. Важливим є не лише відтворення історичних чи побутових деталей, а насамперед створення особливого «простору пам'яті». Органічною частиною цього світу стають локальні міфи, народні перекази та демонологічні образи, які антропологізуються і функціонують як метафори внутрішнього роздвоєння та екзистенційного вибору людини. Завдяки такій міфопоетиці Г. Пагутяк репрезентує ідею неперервності культурної традиції та духовної тяглості поколінь. Минуле в її рецепції не зникає безслідно, а продовжує існувати у пам'яті простору, мови, людських історій та колективної свідомості. Органічним вираженням цієї візії постає стала система архетипних образів (дому, саду, дерева, дороги, мосту, річки) та фігур-медіаторів – Книжника, Мудреця, Перевізника. Вони маркують помежів'я між буденним і сакральним, утверджуючи онтологічну багатовимірність створеної письменницею моделі буття.

Екзистенційний вектор прози авторки розкривається в специфіці моделювання внутрішнього світу героїв. Письменниця послідовно переносить ключову проблематику персонажів у психологічну площину, ставлячи їх у ситуацію граничного вибору. Намагаючись здолати відчуження та духовну порожнечу, вони часто прагнуть утвердитися в бутті через переосмислення зв'язку з середовищем свого існування. При цьому якщо реальний життєвий локус є деструктивним, інструментом відновлення психологічного балансу стає перенесення свідомості героїв до утопічного, уявного простору. Такий ментальний притулок функціонує як повноцінний заміник втраченого фізичного ґрунту, доводячи, що вкоріненість у художній філософії Г. Пагутяк є насамперед категорією внутрішнього духу.

3. Головним осередком аксіологічних орієнтирів Г. Пагутяк постає топос Урожа, який функціонує як геопоетичний центр, що трансформується з географічної локації в автономний онтологічний простір. Саме тут проблема буттєвісного вкорінення набуває метафізичного масштабу, постаючи універсальним символом духовного прихистку, що оберігає індивіда від екзистенційного відчуження. Художня архітектоніка цього образу вибудовується через історично й культурно марковані локуси (панський маєток, вілла інженера Антонія Чубкевича, дім священників Бандрівських), які є матеріальними втіленнями пам'яті та первинною опорою для самоідентифікації. Натомість лімінальні зони Урожа (Границя, старий цвинтар, Лози, Чорний міст) окреслюють територію екзистенційного випробування людської самості. Для осмислення згаданих межових станів письменниця звертається до міфологізації дійсності. Така художня практика перетворює локальну демонологію та сакральні вірування з етнографічного матеріалу на філософську оптику для осягнення онтологічних пошуків особистості.

Авторська міфологія слугує засобом впорядкування дійсності й консервації часу, що дозволяє у фантастичному вимірі утримати тривалість буття народу, зокрема через ідею взаємопроникнення людського та потойбічного світів. Урізкий ландшафт щільно заселений містичними тваринами й рослинами

(Білий Бик, три чорні коні, Три Груші), а також неупокоєними душами та інфернальними породженнями (Панна із жовтим волоссям, Невидимі Бешкетники, Пан у чорному костюмі, опирі). У цілісній геопоетичній парадигмі авторки кожна така міфологема функціонує стимулом до вкорінення, актуалізуючи обов'язок людини перед сакральними приписами минулого як головну запоруку її безпеки на рідній землі. Через образи інфернальних істот письменниця створює ефект співіснування різних рівнів реальності, де людина постійно відчуває присутність чогось більшого за власний раціональний досвід. Таке художнє рішення утворює потребу інтуїтивного й емоційного переживання світу, завдяки якому індивід усвідомлює сенс вкорінення як провідного механізму подолання життєвих криз і повернення власної цілісності.

4. Ідейно-стильовий аналіз повістей Г. Пагутяк унаочнює чітку авторську стратегію: органічну потребу у вкоріненні письменниця доводить «від зворотного» – через моделювання станів онтологічної знекоріненості. У центрі її уваги незмінно перебуває людина в момент світоглядної кризи, зумовленої деструкцією базових життєвих зв'язків. Витоки цього зламу сягають як утрати внутрішньої цілісності й самовідчуження особистості, так і зречення нею дому, роду чи родової пам'яті. Позбавлений метафізичних опор, індивід потрапляє в простір хаосу, де стикається з абсурдом дійсності та усвідомлює власну «буттєвісну зайвість». Попри розмаїття фабул, авторка виводить наскрізну закономірність – розрив із цими буттєвими константами неминуче прирікає людину на ментальну деградацію та саморуйнацію.

Першою художньою модифікацією цього процесу постає онтологічне відчуження, спричинене неспроможністю індивіда до автентичного самовизначення та викривленням його життєвих орієнтирів. На прикладі Чоловіка та Жінки у повісті «Захід сонця в Урожі» Г. Пагутяк демонструє, як утрата внутрішньої цілісності замикає особистість у просторі страхів та апатії. Особливо виразно цей стан ілюструє концепт ілюзорної свободи. Прагнучи незалежності, Чоловік обирає роль емоційно відстороненого самотника. Проте насправді його самоізоляція є наслідком незадоволення шлюбом, залежності від

суспільної думки та прихованого почуття меншовартості. Письменниця доводить, що наївне прагнення індивіда здобути незалежність через тотальну неприналежність лише поглиблює внутрішню порожнечу. Штучне розривання зв'язків із соціумом, відмова від активної участі у власному існуванні остаточно позбавляє людину онтологічних опор, роблячи її беззахисною перед потрясіннями.

Наступна модифікація розкривається через духовну кризу, зневіру та меркантилізацію життєвих орієнтирів. У повісті «Гірчичне зерно» Г. Пагутяк протиставляє два типи свідомості як однаково хибні варіанти реагування на виклики. Перший втілює старший син Басараба, чиє прагнення самоствердження звужується до накопичення капіталу. Він постає маргіналізованою людиною маси, яка підміняє справжні буттєві цінності майном. Другий шлях репрезентує Гриць, чия життєва криза полягає у тотальному розчаруванні у власній спроможності бути щасливим. На відміну від брата, він відкидає матеріальне й покладається виключно на автономне «Я». Проте без зв'язку зі стійкими онтологічними опорами (зокрема домом, батьківщиною, родом) такий індивідуалізм також постає руйнівним. Сприймаючи світ як ворожий, екзистенційно чужий простір, Гриць занурюється в тотальну зневіру, а глибокий внутрішній надлом остаточно позбавляє його буття сенсів. Зрештою, обидва життєві вектори братів доводять, що спроба самоствердитися поза онтологічним ґрунтом (чи то через накопичення матеріальних благ, чи через свідому екзистенційну ізоляцію) неминуче завершується трагічним фіналом та руйнацією особистості.

Найрадикальнішою модифікацією онтологічного знекорінення у творчості Г. Пагутяк постає перебування індивіда у вимірі позабуття – метафоричному просторі, де відбувається тотальна руйнація метафізичних основ її ідентичності. У повісті «Пан у чорному костюмі з блискучими гудзиками» письменниця трактує це явище як «духовну смерть» та екзистенційну викинутість людини за межі загальної історії. Специфіку перебування у вимірі позабуття авторка розкриває через оригінальну трансформацію мотиву повернення померлих.

Якщо завдяки пам'яті живих предки зберігають свою присутність у світі, то позбавлені спогадів персонажі втрачають право на посмертне існування, перетворюючись на безіменні тіні. У цьому контексті трагедія добровільного викорінення, втілена в образі матері Олі, доводить, що відречення від дому, батьківського порогу та родинних витоків викреслює людину з архітектури всесвіту. У художньому осмисленні Г. Пагутяк таке абсолютне знекорінення прирікає людську душу на метафізичне безголосся та невидимість, що стає еквівалентом остаточного припинення буття.

5. Осмислення руйнівних наслідків знекорінення дозволяє перейти до системного аналізу авторського обґрунтування потреби у віднайденні коріння – провідного шляху до автентичного буття особистості. Процес утвердження самості у художньому просторі повістей Г. Пагутяк розпочинається з проходження індивіда крізь граничні ситуації. Зокрема зіткнення з ірраціональним (через мотив переслідування опірями, занурення в потойбічне, комунікацію з духами) стає для персонажів першим імпульсом до саморефлексії. Містичний елемент у прозі письменниці слугує передусім інструментом для підсвічення реальних буттєвих криз особистості. Опиняючись у таких загрозливих ситуаціях, людина усвідомлює власну екзистенційну вразливість і переходить до свідомого самотворення — мобілізує внутрішні ресурси й бере відповідальність за власну долю.

Важливою передумовою автентичного буття особистості у прозі письменниці постає синергія зовнішніх опор та внутрішньої стійкості. У повісті «Захід сонця в Урожі» цей механізм унаочнює образ Жінки, чиє вкорінення реалізується через повернення до топосу Урожа. Взаємодія з цим локусом заснована на її генеалогічному спорідненні із землею предків. Через свідоме самозалучення до колективної культурної спадщини героїня актуалізує відчуття причетності до історичної тяглості. Відтак простір малої батьківщини трансформується в онтологічний фундамент її ідентичності. Тут зовнішня координата безпосередньо підживлює внутрішню. Топологічне вкорінення суттєво посилює екзистенційну стійкість особистості, надаючи їй упевненості у

майбутньому та повертаючи провідну, суб'єктну роль у визначенні власної долі. Така прив'язаність до місця не обтяжує героїню, а дарує їй автономність. Унаслідок цього існування Жінки перетворюється з пасивної залежності від обставин на самотнє буття, кероване виключно власним вибором.

У загальній системі цінностей письменниці провідним інструментом вкорінення постає також категорія віри, винесена за межі релігійних догм. У культурософії Г. Пагутяк її обґрунтовано у вимірі специфічного переживання дійсності, здатного здолати внутрішню розірваність, самотність і страх перед порожнечою. Водночас через образ Михайла Басараба, авторка репрезентує духовність як результат невинних особистісних зусиль. Його життєвий досвід доводить, що тривала стійкість духу неможлива без постійного підживлення. Утриматися від зневіри героєві допомагає нерозривний зв'язок із рідним локусом – Урожем, де батьківський дім постає первинним простором формування ключових буттєвих настанов, надійним каркасом його «Я». Звідси фінальне повернення Басараба до Урожа маркує метафоричне здобуття «Царства небесного». Таке філософське завершення сюжету остаточно підтверджує тезу про необхідність синергії індивідуального самотворення та онтологічного ґрунту для досягнення гармонійного людського буття.

Остаточним аргументом на користь вкорінення у прозі Г. Пагутяк постає його здатність долати межі біологічного існування, переводячи людське буття у вимір нескінченності. Завдяки цьому процесу особистість залишається вплетеною в онтологічні координати навіть після завершення земного шляху. Мотив повернення померлих у повісті «Пан у чорному костюмі з блискучими гудзиками» чітко ілюструє цю опцію. Адже завдяки причетності до рідного метафізичного простору індивід здатний продовжити свою присутність у всесвіті. Провідним інструментом тут є категорія пам'яті, яка забезпечує зв'язок людини з усіма ланками її роду. У художній структурі твору цей механізм набуває двостороннього спрямування. Для Олі пам'ять про матір постає засобом самопізнання, необхідним для розуміння власної сутності та формування ідентичності. Натомість для померлої жінки відновлення спогадів про неї,

підкріплене актом прощення, відкриває можливість «повернутися» й регенерувати свою присутність у бутті.

6. Антропологічний вимір вкорінення найповніше розкривається в романі «Урізька готика», де Г. Пагутяк осмислює цей концепт без його традиційної ідеалізації. Зв'язок людини з локусом постає складною, суперечливою взаємодією. Уріж змальовано герметичною спільнотою, що ревно оберігає власні закони й устрій від зовнішніх втручань. Проте для індивіда інтегрованість до такого «грунту» обертається постійним екзистенційним випробуванням. Особистість змушена невпинно балансувати між безпекою рідної домівки та жорстким тиском традицій, між сакральним зв'язком із територією та загрозою втратити власну волю. У закритому середовищі індивід неминує ризикує бути поглинутим масою та втратити суб'єктність. Відтак справжнє вкорінення, що не руйнує індивідуальну ідентичність, вимагає інтенсивної духовної роботи особистості, де соціокультурні опори лише доповнюють, але не замінюють особисту стійкість.

Рівень такої екзистенційної самості безпосередньо визначає художню типологію персонажів роману, диференційованих за мірою їхньої інтегрованості в локус селища. Ядро спільноти становлять «свої» (отець Антоній, місцеві селяни) – автохтонні мешканці, чия ідентичність органічно сформована традиціями, а життя підпорядковане усталеним нормам. На противагу їм постають Чужі (Юліан, Влодко, Болеслав), які приносять альтернативний світогляд і своєю інакшістю дестабілізують герметичний устрій Урожа. Окрему групу становлять маргіналізовані постаті, чие буття громада сприймає як зайве (Гнат Магура, Леонтій, Емілія). Їхнє існування позначене гострою кризою сенсів, що робить їх гранично вразливими у просторі селища. Водночас письменниця виокремлює категорію «інших» – персонажів, які належать до громади за походженням, проте діють за відмінними етичними принципами й тому сприйняті спільнотою як внутрішня загроза.

Найвиразніше складнощі утвердження власного «Я» розкриваються через долі «інших», зокрема опирів Петра та Орка. Їхні життєві стратегії висвітлюють

прагнення людини на буття поза жорсткими рамками походження, зберігаючи при цьому законний зв'язок із родом і землею. Ключовою також постає тема внутрішнього конфлікту всередині самої людини: співвідношення в ній вродженого та набутого, роль власної волі у самотворенні. Обидва персонажі постають подвійно «інакшими», оскільки не вписуються в закони ні людської, ні опирської громад. Петро пригнічує своє опирське єство, через що опиняється на периферії обох спільнот одночасно, не прийнятий ніде. Його син Орко обирає протилежний шлях. Прагнучи подолати самотність, він повністю підкоряється впливу співродичів. Однак, не утвердивши попередньо власне «Я», стає лише маріонеткою в чужих руках. Аналіз цих образів доводить, що як заперечення власної природи, так і безвільне підкорення їй однаково призводять до трагедії розщепленої ідентичності та унеможливають повноцінне буттєвісне вкорінення.

Натомість продуктивну модель зв'язку з рідною землею втілює отець Антоній. Його приналежність до Урожа реалізується через письмо. Хроніка, яку створюють покоління священників, формує альтернативний простір культури, здатний протистояти ірраціональному хаосу. Постаючи у тексті радше Скриптором, ніж Автором, Антоній уникає суб'єктивних інтерпретацій, проте його роль виходить за межі механічної фіксації фактів. Він утілює архетип Мудреця, який прищеплює громаді ціннісні орієнтири, спираючись на її ж колективний досвід. Водночас роман порушує проблему здатності культури здолати первісну, хижацьку природу людини. Попри спроби Антонія триматися відсторонено від громади, задокументовані ним свідчення зрощують його з Урожем, що зумовлює внутрішнє роздвоєння його самого. Прагнучи поєднати місії просвітника, пастиря та корінного мешканця селища, священник не здатний цілковито відмежуватись від темного нутра громади. Проте саме на перетині природного й культурного, досвідного та інтелектуального, сакрального та профанного формується істинна основа людського життя. Саме тому літопис Антонія постає повноцінною Книгою Буття, а його вкоріненість – свідомим

вибором, оскільки автентичне утвердження у світі вимагає мудрого осмислення всього обсягу людського досвіду.

7. Логічним продовженням дослідження явища вкорінення є аналіз його опозитної категорії – феноменології безґрунтянства. У прозі Г. Пагутяк ця парадигма розгортається через кілька рівнів неприналежності індивіда до роду, простору чи культури. Письменниця концептуально розмежовує три виміри проблеми: невикорінення (свідоме перебування поза усталеними структурами соціуму), знекорінення (вимушений чи прагматичний розрив із рідним ґрунтом) та онтологічне викорінення (наси́льницьку деструкцію людського «Я»).

Добровільну відмову від осілості та етнокультурної ідентифікації репрезентує тип «вічного волоцюги», втілений в образі фотографа Юліана Стеблинського. Його невикорінення зумовлене гострим відчуттям крихкості світопорядку, де будь-які зовнішні зрушення здатні вмити викорчувати людину з ареалу її існування. Усунення сталих прив'язаностей стає для героя надійним захисним механізмом від болю втрат, а саме блукання постає виявом «інтелектуального номадизму», орієнтованого на самоствердження через мандрівку. Проте спостереження за життєвим укладом отця Антонія відкриває Юліану досвід органічної приналежності до землі й оголює зворотний бік абсолютної свободи – екзистенційну самотність. Внаслідок зіткнення цих світоглядів, герой приходить до кращого саморозуміння. Юліан усвідомлює, що сенсом його невпинного руху є не втеча від дійсності, а цілеспрямований пошук «своєї землі». Відтак мотив інтелектуального бродяжництва в романі трансформується в розгорнуту метафору духовного паломництва людини до віднайдення власного місця у світі.

Іншим виміром добровільного, але концептуально деструктивнішого знекорінення постає досвід масової еміграції, унаочнений в образі корабельного агента Влодка. Г. Пагутяк не заперечує об'єктивних соціально-економічних передумов такого вибору, спричинених бідністю, соціальною незахищеністю та стагнацією, проте застерігає від пастки ілюзій, пов'язаних із ним. На відміну від інтелектуального номадизму Юліана, прагнення Влодка залишити рідний край

спрямоване суто на матеріальне збагачення й не передбачає внутрішньої трансформації особистості. Однак без системи духовних цінностей зміна географічних координат втрачає сенс, а неусвідомленість наслідків розриву з корінням прирікає емігранта на відтворення неавтентичного життєвого сценарію на чужині. Цю приватну трагедію письменниця масштабує до рівня колективної катастрофи, де масовий виїзд переростає в тотальне знеособлення соціуму. Перетворюючись на ресурс для розбудови чужого простору ціною асиміляції, переселенець, на думку авторки, вчиняє акт онтологічного самогубства, за якого розрив із Батьківщиною означає остаточну втрату витоків власного «Я».

Граничним виявом деструкції людської самості у прозі Г. Пагутяк постає онтологічне викорінення особистості внаслідок травми війни. Завдяки метафорі опиризму в образі ветерана Болеслава Комарницького письменниця розкриває внутрішній надлом особистості, яку фронтове насильство змусило зіткнутися з темним боком власного і суспільного «Я». Цей досвід назавжди розділяє життя героя на до- та післявоєнне, руйнуючи його ментальну та екзистенційну цілісність. Замість реінтеграції в соціум Болеслав обирає самоізоляцію, почуваючись водночас злочинцем і живим докором громаді. Герой застрягає у вимірі нескінченної війни з атрофованим відчуттям безпеки, тому навіть його нове помешкання уподібнюється до склепу – простору, позбавленого функції прихистку. Екзистенційне бездомів'я персонажа постає наслідком повної втрати спроможності формувати онтологічні зв'язки. Через цей образ письменниця концептуалізує війну як потрясіння, що ставить під сумнів дотик людини до світу, заперечуючи саму можливість вкорінення.

Отже, в сучасній інтелектуальній прозі феномен буттєвісного вкорінення виходить за межі суто тематичного мотиву. Він постає фундаментальною онтологічною потребою особистості, що гарантує індивіду цілісність, саморозуміння та екзистенційну стійкість. Аналіз творчості Г. Пагутяк доводить дієвість художнього осмислення зв'язків людини з локусом, родом і пам'яттю у подоланні внутрішньої дезорієнтації та онтологічного відчуження. Дослідження художніх модифікацій безгрунтянства доводить, що вкоріненість у прозі

письменниці постає відкритим процесом із постійною амплітудою втрат і надбань. Її неможливо зафіксувати через саму лише географічну осілість – вона триває доти, доки особистість здійснює безперервне духовне зусилля задля утвердження власного автентичного буття.

Перспективи подальших розвідок передбачають розширення компаративного контексту проблеми. Доцільним кроком стане зіставлення концепту вкорінення в «урізькому циклі» Г. Пагутяк із західноєвропейськими літературними моделями пошуку екзистенційних опор і подолання травми онтологічного бездомів'я. Окремого аналізу потребує еволюція стратегій вкорінення в сучасній українській прозі на тлі мілітарних і міграційних криз. У таких текстах категорія Дому втрачає фізичні межі й трансформується у внутрішню систему координат. Запропонована оптика дозволить сформулювати ширшу теоретичну базу для вивчення механізмів збереження ідентичності в кризовому соціокультурному середовищі.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Агєєва, В. (2006). *Поетика парадокса: інтелектуальна проза Віктора Петрова-Домонтовича*. Київ: Факт.
2. Агєєва, В. (1990). Про книгу Галини Пагутяк «Потрапити в сад». *Слово і час*, 3, 74–76.
3. Анісімова, Н. (2010). Театралізована модель світу у поезії Івана Малковича з фольклорноміфологічними мотивами. *Актуальні проблеми слов'янської філології*, 23, (2), 36–47.
4. Артюх, А. (2009). *Проза Г. Пагутяк: герметичність як домінанта індивідуального стилю* [Автореферат дисертації кандидата філологічних наук]. Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України. Київ.
5. Артюх, А. (2019). Проза Галини Пагутяк у контексті жанру фентезі. *Національна своєрідність української літератури фентезі: збірник матеріалів наукових семінарів*. 48–54.
6. Аснер, П. (1999). Двадцяте століття, війна та мир. *Дух і літера*, 5–6, 229–243.
7. Ассман, А. (2012). *Простори спогаду. Форми та трансформації культурної пам'яті*. Київ: Ніка-Центр.
8. Барабаш, Ю. (2020). Чуже – Інакше – Своє. Етнокультурне пограниччя: концептуальний, типологічний та ситуативний аспекти. *Слово і Час*, 2(710), 3–32. <https://doi.org/10.33608/0236-1477.2020.02.03-32>
9. Барт, Р. (1996). Від твору до тексту. В *Антологія світової літературно-критичної думки XX ст.* (с. 378–384). Львів: Літопис.
10. Бауман, З. (2013). *Плинні часи. Життя в добу непевності*. Київ: Критика.
11. Біла, І. (2011). *Метароман Галини Пагутяк: текст і контекст* [Автореферат дисертації кандидата філологічних наук]. Дніпропетровський національний університет імені Олеся Гончара. Дніпропетровськ.

12. Біла, І. (2012). Система мотивів у творах Галини Пагутяк: специфіка їх взаємозв'язку. *Таїни художнього тексту (до проблеми поетики тексту)*, 15, 59–69.
13. Боєва, Т. (2013). Українське державотворення та погляди Г. Сковороди на державний устрій. *Схід*, 5, 174–176.
14. Бондаренко, Ю. (2006). Феномен історичності в романі Павла Загребельного «Диво». *Дивослово*, 2, 2–8.
15. Бошкань, Г. (2018). Мотив пам'яті в повісті Галини Пагутяк «Гірчичне зерно». *Літературний процес: методологія, імена, тенденції. Серія «Філологічні науки»*, 11, 3–7.
16. Бошкань, Г. (2017а). *Неоміфологізм у художній прозі Галини Пагутяк*. [Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філологічних наук]. Київський університет імені Бориса Грінченка. Київ.
17. Бошкань, Г. (2017b). Образ Перевізника у творчості Галини Пагутяк як проекція філософом Григорія Сковороди. *Переяславські Сковородинівські студії*, 4, 15–19.
18. Бошкань, Г. (2014). Своєрідність художньої реалізації архетипних рис первозданної жінки в повісті Галини Пагутяк «Захід сонця в Урожі». *Науковий вісник Миколаївського державного університету імені В. О. Сухомлинського. Сер. Філологічні науки (літературознавство)*, 4.13(104), 29–33.
19. Братусь, І., Бернат, Л., & Малинка, П. (2025, 28 лютого). Соціальний аспект притчі про блудного сина: конфлікт поколінь і пошук себе (трансмсія життєвих сценаріїв і «другий шанс»). В *Матеріали Міжнародної наукової конференції «Цифрове наукове суспільство: соціально-економічні, правові та міжнародні аспекти»* (с. 249–255). Дніпро. <https://doi.org/10.62731/mcnd-28.02.2025>
20. Бродецька, Ю. (2020). Відчуження від себе як розрив життєвих зв'язків зі світом. *Українознавчий альманах*, 26, 33–38. <https://doi.org/10.17721/2520-2626/2020.26.4>

21. Бродюк, Ю., Тютюнник, О., & Черниш, Н. (2024). Жанрово-стильові особливості повісті «Захід сонця в Урожі» крізь призму міфологізму. *Теоретична і дидактична філологія*, 38, 193–206. <https://doi.org/10.31470/2309-1517-2024-38-193-206>
22. Бубер, М. (2012). *Я і Ти. Шлях людини за хасидським вченням*. Київ: Дух і Літера.
23. Букіна, Н. (2014). «Готика» в романі «Зачаровані музиканти» Галини Пагутяк під кутом зору гендерних інтерпретацій. *Наукові праці. Філологія. Літературознавство*, 219, 24–27.
24. Бурдастих, М. (2014). Гендерна складова роману Г. Пагутяк «Урізька готика». *Таїни художнього тексту (до проблеми поетики тексту)*, 17, 60–66.
25. Бурдастих, М. (2013а). Людський і алюдський суб'єкт у неоготиці (на матеріалі романів Дракула Б. Стокера й Урізька готика Г. Пагутяк). *Від бароко до постмодернізму*, 17, 195–200.
26. Бурдастих, М. (2013b). Художні особливості національної версії літератури про вампірів (на матеріалі творчості Г. Пагутяк). *Філологічні семінари*, 16, 285–292.
27. Вальденфельс, Б. (2004). *Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого*. Київ: ППС-2002.
28. Вейль, С. (1998). *Укорінення. Лист до клірика*. Київ: Дух і літера.
29. Вещикова, О. (2013). Образ священнослужителя як носія містичного досвіду в романах Г. Пагутяк «Слуга з Добромиля» й «Урізька готика». *Наукові праці. Літературознавство*, 210, 58–61.
30. Вещикова, О. (2016). «Особливі» будинки у прозі Галини Пагутяк. *Сучасні літературознавчі студії. Феномен дому в літературознавчій перспективі*, 13, 92–103.
31. Винничук, Ю. (2003). Королева снів. В Г. Пагутяк, *Писар Східних Воріт Притулку* (с. 3–8). Львів: Піраміда.

32. Вишницька, Ю. (2015a). Віднайти рай: текстові варіації міфологічного сценарію початку Галини Пагутяк. В *Zbiór raportów naukowych. Literatura i kulturoznawstwo. Projekty naukowe* (с. 12–21).

33. Вишницька, Ю. (2016). Міфологічні сценарії в сучасному художньому та публіцистичному дискурсах. [Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філологічних наук]. Київський університет імені Бориса Грінченка. Київ.

34. Вишницька, Ю. (2014). Міфосценарій віднаходження раю як одна з реалізацій космогонічного міфу (на матеріалі роману Володимира Дрозда «Листя землі»). *Синопис: текст, контекст, media*, (4). <http://synopsis.kubg.edu.ua/index.php/synopsis/article/view/121>

35. Вишницька, Ю. (2015b). Текстові варіанти есхатологічного міфосценарію Галини Пагутяк. *Літературний процес: методологія, імена, тенденції*, 6, 95–101.

36. Вишницька, Ю. (2013). Трансформація архаїчного міфу у сучасному соціумі: огляд проблеми. *Наукові праці Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка: Філологічні науки*, 33, 67–70.

37. Вісич, О. (2023a). Природний та культурний ландшафти в кримському доробку Миколи Чернявського. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філологія»*, 17(85), 257–261. [https://doi.org/10.25264/2519-2558-2023-17\(85\)-257-261](https://doi.org/10.25264/2519-2558-2023-17(85)-257-261)

38. Вісич, О. (2023b, 28–29 вересня). Свій/Чужий у просторі кримського роману Анастасії Левкової «За Перекопом є земля». В *Матеріали Міжнародної наукової конференції «Літати небом. Жити на Землі. Геопоетичні стратегії сучасних літературознавчих досліджень»*. (с. 69–73). Бердянськ : БДПУ

39. Вісич, О. (2026). Феноменологія укоріненості в романі Анастасії Левкової «За Перекопом є земля»: простір, мова та ідентичність. *Вчені записки ТНУ імені В. І. Вернадського. Серія: Філологія. Журналістика*, 37(76), 31–37. <https://doi.org/10.32782/2710-4656/2026.1.2/06>

40. Власевич, Т. (2011). Поняття «Укорінення» людини та експлікація його сутнісних вимірів. *Вісник Львівського університету. Серія філософські науки*, 14, 87–93.

41. Власова, О. (2013, 14–15 жовтня). Віра як шлях надбання цілісності. В Матеріали Міжнародної наукової конференції «Гуманітарно-наукове знання: розмаїття парадигм». (с. 334–335). Чернівецький національний університет.

42. Гайдеггер, М. (1998). Будувати, проживати, мислити (Т. Возняк, перекл.). В Т. Возняк (упоряд.), *Тексти та переклади* (Кн. 3). Бібліотека журналу «І». <https://www.ji.lviv.ua/ji-library/Vozniak/text-i-perekl/kn3-heid1.htm>

43. Гайдеггер, М. (1998). Буття в околі речей (Т. Возняк, перекл.). В Т. Возняк (упоряд.), *Тексти та переклади* (Кн. 3). Бібліотека журналу «І». <https://www.ji.lviv.ua/ji-library/Vozniak/text-i-perekl/kn3-heid2.htm>

44. Галаєва, О. (2013). Містична реальність села Уріж. *Вісник Черкаського університету. Серія «Філологічні науки»*, 5(258), 146–148.

45. Гегель, Г. (2000). *Основи філософії права*. Київ: Юніверс.

46. Гегель, Г. (2023). *Наука логіки: Енциклопедія філософських наук. Мала логіка*. Київ: Ліра-К.

47. Гнатюк, Я. (2025). «Хутір – село – місто» як фігура селянського силогізму. *Філософські проблеми українознавства*, 3(96), 190–197.

48. Голик, Р. (2012). Сільська душа й Міський організм: уявлення про сільську й міську культуру в Галичині XIX–XX ст. *Народознавчі зошити*, 5(107), 863–873.

49. Голобородько, Я. (2012). Ірраціональні модуси Галини Пагутяк. Літературознавчий есей. *Українська література в загальноосвітній школі*, 11, 2–5.

50. Гольник, О. (2015). У пошуках духовного притулку: езотеричність художнього мислення Галини Пагутяк (на матеріалі романів «Писар Східних Воріт Притулку» та «Писар Західних Воріт Притулку»). *Сучасні літературознавчі студії*, 12, 134–147.

51. Гомотюк, О. (2021, 13 жовтня). «Слово про закон і благодать» митрополита Іларіона як програма державотворення. У *Матеріали Міжнародної наукової конференції «Міжрелігійний діалог та його вплив на суспільство, політику, бізнес, культуру»*. (с. 56–60). Тернопіль: ФОП Осадца Ю. В.

52. Гордійчук, О. (2018). Архетипи Землі та Свободи як основні детермінанти української ментальності. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії*, 21, 21–28.

53. Гребенюк, Т. (2011). Роман Г. Пагутяк «Урізька готика» в контексті сучасної української літературної містики. *Питання літературознавства*, 83, 106–112.

54. Григорчук, Ю. (2025). Діалектика меж і безмежжя в поетичній інтерпретації Григорія Сковороди. *Філологічні студії*, 42(2), 206–211.

55. Грицак, Я. (1996). *Нариси з історії України: формування української модерної нації* (Навч. посіб.). Київ: Генеза.

56. Гросевич, І. (2019). Літературна готика: образно-сюжетна парадигма. *Прикарпатський вісник НТШ. Слово*, 2(54), 275–287.

57. Гундорова, Т. (2011–2014). Колоніальність як перевдягання: «Малоросійський маскарад» Івана Котляревського. *Harvard Ukrainian Studies*, 32–33, 395–414.

58. Гундорова, Т. (2022, 23 серпня). Покоління Незалежності і Сергій Жадан: Підліток, Лузер і Провідник. *Zbruc*. <https://zbruc.eu/node/112334>

59. Габор, В. (2002). Галина Пагутяк: [біогр. довідка]. В В. Габор (Упоряд.), *Приватна колекція: Вибрана українська проза та есеїстика кінця XX ст.* (с. 462–464). Львів: Піраміда.

60. Габор, В. (2020, 6 жовтня). Галина Пагутяк. *Десятикнижжя*. НСПУ. <https://nspu.com.ua/lit-tv/galina-pagutyak-desyatiknizhzhya/>

61. Гадамер, Г.-Г. (2000). *Істина і метод. Герменевтика: Основи філософської герменевтики* (Том 1). Київ: Юніверс.

62. Дахній, А. (2020, 15–16 жовтня). Г. С. Сковорода та Т. Г. Шевченко як засновники українського екзистенціалізму. В *Матеріали VIII Міжнародної*

науково-практичної конференції «Людина, суспільство, комунікативні технології». (с. 46–51). Харків: ТОВ «ДІСА ПЛЮС».

63. Дахній, А. (2019). *Динаміка людського існування у мисленні М. Гайдеггера: екзистенційно-темпоральний та філософсько-технічний дискурси*. [Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук]. Львівський національний університет імені Івана Франка. Львів.

64. Дахній, А. (2009). Екзистенційно-онтологічна інтерпретація проблеми смерті у філософії Мартина Гайдеггера. *Δόξα / Докса*, 14, 194–203.

65. Дерида, Ж. (2004). *Письмо та відмінність*. Київ: Основи.

66. Дзюба, І. (2007). Природа як співучасник творення етики людства. *Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність*, 15, 43–56.

67. Добко, Т. (2011). Св. Тома Аквінський про остаточну мету людського життя в «Сумі теології» (кн. I–II). *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки»*, 41, 84–89.

68. Доманська, О. (2015). Етнічний міф та національна історія як різновекторні складові формування культурного простору. *Часопис Національної музичної академії України імені П. І. Чайковського*, 4, 111–120.

69. Домонтович, В. (1948). *Без ґрунту: Повість*. Видання Михайла Борецького. <https://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/23579/file.pdf>

70. Дрозд, В. (2008). *Ирій*. Харків: Фоліо.

71. Еліаде, М. (2001). *Священне і мирське*. Київ: Основи.

72. Еліот, Т. (1997). Передмова до книги Сімона Вейль «Укорінення». Київ: *Дух і літера*, 1–2, 252–259.

73. Ємець-Доброносова, Ю. (липень 2022) *Укорінюватися / кочувати*. Критика. <https://krytyka.com/ua/articles/ukoriniuvatisia-kochuvaty>

74. Єрмоленко, В. (2019). Степ, імперія та жорстокість. В В. Єрмоленко (Ред.), *Україна в історіях та оповідях. Есеї українських інтелектуалів* (с. 100–118). Київ: К.І.С.

75. Жирар, Р. (2002). Насилля і священне. *Незалежний культурологічний часопис «І»*, 25. <https://www.ji.lviv.ua/n25texts/jirar1.htm>
76. Жуковська, Г. (2016). Філософія життя й смерті в романістиці Галини Пагутяк. *Slavica Wratislaviensia*, 168, 173–183. <https://doi.org/10.19195/0137-1150.168.14>
77. Жулинський, М. (1981). Сумна казка про тиху війну. *Дніпро*, 7, 16–17.
78. Завійська, М. (2011). Образ філософії в екзистенційній парадигмі Карла Ясперса. *Наукові записки НаУКМА. Серія: Філософія та релігієзнавство*, 115, 36–40.
79. Загребельний, П. (2023). *Диво*. Харків: Фоліо.
80. Задубрівська, О., & Козьмук, Я. (2014). Онтологічний концепт Х. Ортеги-і-Гасета. *Науковий вісник Чернівецького університету. Філософія*, 726–727, 189–194.
81. Зборовська, К., & Дахній, А. (2020). Мартин Гайдегер: вкоріненість у традиції. Інтерв'ю Ксенії Зборовської з Андрієм Дахнієм. *Філософська думка*, 1, 80–92.
82. Зборовська, Н. (2003). *Психоаналіз і літературознавство*. Київ: Академвидав.
83. Зонтаг, С. (2024). *Про фотографію*. Харків: МОКСОР.
84. Зубко, О. (2023). Феномен «знекорінення»–«укорінення» української еміграції на теренах міжвоєнної Чехословаччини (1918–1939): оцінка в часі. *Вісник ЛНУ імені Тараса Шевченка*, 356(2), 89–97. [https://doi.org/10.12958/2227-2844-2023-2\(356\)-89-97](https://doi.org/10.12958/2227-2844-2023-2(356)-89-97)
85. Іванишин, М. (2025). Метафоризація рідного села в художньому світі Галини Пагутяк: імагологічні акценти. Publishing House «Baltija Publishing», 344–362. <https://doi.org/10.30525/978-9934-26-619-5-17>
86. Ільницький, М. (2023). Історія, прочитана з краєвиду. В Т. Пастух (Ред.), *Модернізм в українській літературі XX – початку XXI століття: пам'ять, коди, практики: монографія* (с. 687–703). Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України.

87. Інтернет-портал Дрогобиччини. (2017, 31 травня). *Чи справді на Дрогобиччині були уніри?* https://www.drogobych.com/2017/05/blog-post_31.html
88. Ісіченко, І. (2013). Сакральний простір «Саду божественних пісень» Григорія Сковороди. *Слово і час*, 1, 52–63.
89. К'єркегор, С. (2025). *Страх і трепет: Діалектична лірика*. Львів: Апріорі.
90. Казанова, О. (2020). Аспекти жанрового синтезу в оповіданнях та новелах Галини Пагутяк. *Вчені записки ТНУ імені В. І. Вернадського. Серія: Філологія. Соціальні комунікації*, 31(7), 141–144. <https://doi.org/10.32838/2663-6069/2020.1-3/25>
91. Камю, А. (1999). Бунтівна людина. В А. Камю, *Вибрані твори* (У 3-х т., Т. 3, с. 181–438). Харків: Фоліо.
92. Камю, А. (2022). *Міф про Сізіфа*. Харків: Фоліо.
93. Карпець, Л., & Газнюк, Л. (2026). Книга як медіатор життєтворчості в освітньому та суспільному просторі. *Вісник гуманітарних наук*, (15). <https://doi.org/10.5281/zenodo.18466550>
94. Киридон, А. (2013). Простір пам'яті: інструменталізація поняття. *Україна–Європа–Світ*, 12, 203–208.
95. Кирчанів, М. (2010). *America & Україна: література і ідентичність*. Вороніж.
96. Киселиця, С. (2013). *Віра як екзистенціал людського буття* [Автореферат дисертації кандидата філософських наук]. Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України. Київ.
97. Кірячок, М. (2018). Жанрові особливості роману Галини Пагутяк «Смітник Господа нашого». *Закарпатські філологічні студії*, 4(1), 107–111. <https://doi.org/10.32838/2663-6069/2020.1-3/25>
98. Кісь, Р. (1996). Коваріації уявлень про смерть як індикатор типу культури (спроба крос-культурного бачення). *Tanatos. Студії з інтегральної культурології*, 1, 9–20.

99. Кобилянська, О. (1923). *Битва: Нарис*. Українська Накладня. <https://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/23124/file.pdf>
100. Ковальчук, І. (2009). *Самовдосконалення як чинник подолання відчуження: філософсько-антропологічний аналіз* [Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук]. Волинський національний університет імені Лесі Українки. Луцьк.
101. Козловець, М., & Федоренко, В. (2014). Тарас Шевченко як творець сучасної української нації. *Українська полоністика*, 11, 147–171.
102. Колесник, І. (2009). Пробудження в дзен-буддизмі як мета трансформаційного процесу. *Наука. Релігія. Суспільство*, 3, 201–206.
103. Колінько, М. (2022). Ідентичність Іншого у соціальному просторі. В *Ментальність. Нація. Пам'ять* (с. 225–241). Київ.
104. Колодний, А. (1999). *Феномен релігії: природа, структура, функціональність, тенденції*. Світ знань. https://kolodnyj2009.wordpress.com/2009/03/16/fenomen_religiji/
105. Корнієнко, О. (2018). Феномен віри у контексті світоглядних засад людини. *Світогляд-Філософія-Релігія*, 13, 117–123.
106. Косач, Ю. (1947). *Еней і життя інших: Повість*. Видання автора. <https://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/23263/file.pdf>
107. Коцюбинський, М. (2017). *Intermezzo*. Київ: Знання.
108. Кочерга, С. (2008). Архетипні мотиви дому і бездомів'я в творчості Лесі Українки. *Studia Methodologica*, 25, 115–120.
109. Кочерга, С. (2020). Пограниччя як текст: ретроспекція сучасної романістики. *Геопоетичні студії*. Науковий альманах. Феномен місця, 5, 6–15.
110. Кочерга, С. (2015). Номо scribens в образному світі драматургії Лесі Українки. *Волинь філологічна: текст і контекст*, 20, 146–157.
111. Кравченко, А. (1995). Валерій Шевчук. В В. Дончик (Ред.), *Історія української літератури ХХ століття: Частина друга (1960–1990-ті роки)* (Кн. 2, с. 383–389). Київ: Либідь.

112. Кримський, С. (2010). Дім – Поле – Храм. У *Про софійність, правду, смисли людського буття: збірник науково-публіцистичних і філософських статей* (сс. 426–439).
113. Кристева, Ю. (2004). *Самі собі чужі*. Київ: Основи.
114. Кропивко, І. (2018). Постмодерністська література мандрів: персонаж, трансгресія, жанр. *Науковий вісник Ужгородського університету*, 1(39), 99–104.
115. Крупка, М. (2022). Мілітарний дискурс сучасної жіночої прози. В А. Pieńkowski (Ed.), *Innovative pathway for the development of modern philological sciences in Ukraine and EU countries* (pp. 466–492). Baltija Publishing. <https://doi.org/10.30525/978-9934-26-196-1-39>
116. Крупка, М. (2014). У пошуках власного часопростору. Хронотоп подорожі у творчості українських і польських письменниць. *Studia Ukrainica Posnaniensia*, 2, 135–145.
117. Крупка, М. (2021). Художнє конструювання родової історії в романі Марії Матіос «Букова земля». *Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету. Серія: Філологія*, 50(2), 41–44. <https://doi.org/10.32841/2409-1154.2021.50-2.5>
118. Крупка, М. (2007). Художні версії любовних драм у сучасному прозовому дискурсу (романи О. Забужко, І. Карпа, С. Пиркало). *Слово і час*, 7, 73–79.
119. Кудрявцева, З. (2010). Купальська жертва в археологічному та етнографічному контекстах. *Фольклористичні зошити*, 13, 30–55.
120. Ларіонова, В. (2013). Моральне відчуження (етико-філософський аналіз). *Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки*, 17, 56–61.
121. Леві-Строс, К. (2000). *Первісне мислення*. Київ: Український Центр духовної культури.
122. Левкович, Н. (2008). Упир-дводушник в системі демонологічних уявлень бойків. *Етнічна історія народів Європи*, 25, 57–63.

123. Левченко, Г. (2016). Міфологізм у літературі: іманентно-психологічна проєкція інтерпретації. В Н. Левченко (Упор.), *Ліствиця Якова: зб. ст. на пошану проф. Леоніда Ушкалова з нагоди його шістдесятиліття* (с. 194–204). Харків: Майдан.

124. Левчук, О. (2009). Колірний код фольклорного образу коня та його символічне значення в українській народній творчості. *Міфологія і фольклор*, 1(2), 29–36.

125. Леоненко, О. (2010). *Жанр фентезі в українській прозі кінця XX – початку XXI століття* [Автореферат дисертації кандидата філологічних наук]. Черкаський національний університет імені Богдана Хмельницького. Черкаси.

126. Лисюк, Н. (2006). *Міфологічний хроноtop: матеріали до курсів «Міфологія», «Міфологія слов'янська та світова»*. Київ: Український фітосоціологічний центр.

127. *Літопис руський* (О. Мишанич, Ред.; Л. Махновець, Пер.). (1989). Київ: Дніпро. (Оригінальний твір опубліковано близько 1113).

128. Логвіненко, Н. (2022). Дидактичні засади морально-етичної парадигми творів сучасного українського фентезі. *Актуальні питання гуманітарних наук*, 48(2), 170–175. <https://doi.org/10.24919/2308-4863/48-2-28>

129. Лютий, Т. (2017, 24 жовтня). *Символічний світ Сковороди*. Український тиждень. <https://skovoroda.man.gov.ua/storage/files/taras-lutyi-simvolichny-svit-skovorodi.pdf>

130. Магдиш, Р. (2011). Герой-мандрівник в оцінках сучасної літературної критики. *Наукові записки Харківського національного педагогічного університету ім. Г. С. Сковороди*, 2(1), 152–158.

131. Максимович, М. (2017). О малороссийских народных песнях. *Український історичний журнал*, (5), 166–179.

132. Максютя, М. (2019, 26–27 вересня). Селянська свідомість – світоглядно-синтезуючий чинник ідей «хутірної філософії» Пантелеймона Куліша. У *Матеріали Міжнародної наукової конференції «Пантелеймон Куліш – громадянин, науковець, перекладач»*. (с. 85–87). Київ: Мілленіум.

133. Маркс, К. (2009, 19 листопада). *Вісімнадцяте Брюмера Луї Бонапарта*. Вперед. <https://vpered.wordpress.com/2009/11/19/marx-18-brumaire/>
134. Махно, В. (2021, 11 грудня). *Про фотографію: не за Сюзен Зонтаг*. Збруч. <https://zbruc.eu/node/109277>
135. Мельник, Д. (2012). Втеча з дому як стратегія здобуття екзистенційної ідентичності. *Наукові записки. Серія «Культурологія»*, 9, 314–318.
136. Микитюк, В. (2014). Історія літератури чи література? «Гірчичне зерно» як квінтесенція педагогічних мемуарів Івана Франка. *Українське літературознавство*, 78, 141–151.
137. Міленіна, М. (2013). *Український фольклорний поховальний текст: динаміка і модифікації* [Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філологічних наук]. Київський національний університет імені Тараса Шевченка. Київ.
138. Мовчан, Р. (1990). Чи легко потрапити в сад? [рец. на книгу Г. Пагутяк «Потрапити в сад»]. *Дзвін*, 2, 149–151.
139. Муляр, В., Мельничук, В., & Марченко, С. (2022). «Про вчене незнання» Миколи Кузанського: проблема людини. *Культурологічний альманах*, 4, 139–145. <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2022.4.17>
140. Мулярчук, Є. (2023). Укорінення vs викорінення: людяність, справедливість та деколонізація життєвого світу в часи війни. *Мультиверсум. Філософський альманах*, 178(2), 85–96. <https://doi.org/10.35423/2078-8142.2023.2.2.3>
141. Наумовська, О. (2018). Різновекторність локусів потойбіччя в народній неказковій прозі. *Актуальні питання гуманітарних наук*, 21, 39–47.
142. Неборак, В. (2011). Слуга опиря з Добромиля: спроба переказу. В В. Неборак, *Критика прози: статті та есеї* (с. 206–224). Київ: Грані–Т.
143. Орлова, О., & Тодорова, С. (2022). Свобода як філософське поняття та соціальноправова цінність. *Перспективи. Соціально-політичний журнал*, 4, 74–80. <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2022.4.11>
144. Ортега-і-Гассет, Х. (1965). *Бунт мас*. ООЧСУ.

145. Оселедько, К. (2012). Конфлікт демонічності та християнської етики у творчості Г. Пагутяк. *Гуманітарна освіта в технічних вищих навчальних закладах*, 26, 245–255.
146. Пагутяк, Г. (2016а, 22 липня). *Війна, брехня, божевілля* [Допис у блозі]. Галина Пагутяк. <https://surli.cc/gnsuli>
147. Пагутяк, Г. (2013а, 18 лютого). *Гірчичне зерно* [Допис у блозі]. Галина Пагутяк. <https://surli.cc/jwmpvu>
148. Пагутяк, Г. (2017). Гірчичне зерно. *Небесна Кравчиня* (с. 40–113). Львів: ЛА «Піраміда».
149. Пагутяк, Г. (2016b, 1 листопада). *День пам'яті всіх померлих* [Допис у блозі]. Галина Пагутяк. <https://surli.cc/esfiof>
150. Пагутяк, Г. (2014, 23 грудня). *Духовність, Мораль, Гуманізм* [Допис у блозі]. Галина Пагутяк. <https://surli.cc/utablu>
151. Пагутяк, Г. (2016с). Захід Сонця в Урожі. *Захід сонця в Урожі* (с. 12–60). Львів: ЛА «Піраміда».
152. Пагутяк, Г. (2016d). Пан у чорному костюмі з блискучими гудзиками. В *Пан у чорному костюмі з блискучими гудзиками* (с. 7–43). ЛА «Піраміда».
153. Пагутяк, Г. (2015, 5 грудня). *Продана батьківщина* [Допис у блозі]. Галина Пагутяк. <https://surli.cc/dsjgxh>
154. Пагутяк, Г. (2013b, 18 лютого). *Слуга з Добромиля* [Допис у блозі]. <https://surli.cc/qelysv>
155. Пагутяк, Г. (2013с, 26 жовтня). *Уріж і його духи* [Допис у блозі]. Галина Пагутяк. <https://surli.cc/rrfceh>
156. Пагутяк, Г. (2016е). Уріж та його духи. *Пан у чорному костюмі з блискучими гудзиками* (с. 220–278). Львів: Піраміда.
157. Пагутяк, Г. (2013d, 16 лютого). *Урізька готика* [Допис у блозі]. Галина Пагутяк. <https://surli.cc/txgbeu>
158. Пагутяк, Г. (2016f). Урізька готика. В *Пан у чорному костюмі з блискучими гудзиками* (с. 44–219). Львів: Піраміда.

159. Пагутяк, Г. (2018, 9 грудня). *Як зникають українські роди* [Допис у блозі]. Галина Пагутяк. <https://surli.cc/ylpyjj>
160. Пагутяк, Г. (2011, 18 січня). *Галина Пагутяк: Людина не повинна прагнути щастя* [Інтерв'ю]. Українська правда. Життя. <https://life.pravda.com.ua/person/2011/01/18/70491/>
161. Пагутяк, Г. (2013е, 16 лютого). *Захід сонця в Урожі* [Допис у блозі]. Галина Пагутяк. <https://surli.cc/dugnov>
162. Панков, Г. (2008). Ідея Бога і проблема ціннісного вибору у вченні Г. Сковороди. *Українське релігієзнавство*, 47, 28–36.
163. Пахолок, С. (2008). Прояви народного етикету у похоронній обрядовості українців. *Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Серія 6: Історичні науки*, 6, 343–350.
164. Петренко, В. (2025). Екзистенційні виміри війни. *Українська культура: минуле, сучасне, шляхи розвитку*, 50, 277–283. <https://doi.org/10.35619/ucpmk.50.972>
165. Петренко, С. (2019). *Ідентичність і війна: Антропологічні аспекти сучасних конфліктів* (с. 45–78). Харків: ХНУ ім. В. Н. Каразіна.
166. Петрушенко, В. (2020, 15–16 жовтня). Що ж таке буття і як його осмислити? В *Матеріали VII Міжнародної науково-практичної конференції* присвяченої 90-річчю Українського державного університету залізничного транспорту «*Людина, суспільство, комунікативні технології*». (с. 133–141). Харків: ДІСА ПЛЮС.
167. Петрушенко, О. (2015). Утопія й утопічна свідомість: філософсько-культурологічний контекст аналізу. *Актуальні проблеми філософії та соціології*, 4, 106–109.
168. Поліщук, О. (2002). У пошуках незайманого світу. *Слово і Час*, 7, 64–65.
169. Поліщук, Я. (2020). Пейзажі (не) пам'яті в сучасній українській літературі. *ТЕКА Komisji Polsko-Ukraińskich Związków Kulturowych*, 6(15), 83–93.

170. Понікаровська, Н. (2013). Відображення уявлень про заложних покійників в українському фольклорі (на прикладі народних казок та оповідань). *Вісник Міжнародного слов'янського університету. Мистецтвознавство*, 16(1), 38–47.

171. Предко, Д., & Ларін, Д. (2017). Релігійна віра як чинник подолання критичних життєвих ситуацій. *Психологічний часопис*, 4(8), 76–86.

172. Предко, О. (2012). Релігійна віра як екзистенційне підґрунтя особистості. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія «Філософія. Політологія»*, 109, 26–30.

173. Пухонська, О. (2023). Війна поза війною, або чи можлива втеча від травми (за романом Гаськи Шиян *За спиною*). *Studia Ukrainica Posnaniensia*, 11(01), 139–154. <https://doi.org/10.14746/sup.2023.11.1.10>

174. Пухонська, О. (2025). Індивід-Родина-Нація. Проблема ідентичності у книзі Меган Баскі *Ще не вмерла Україна*. Родинна історія заслання і повернення. *Studia Ukrainica Posnaniensia*, 13, 31–47. <https://doi.org/10.14746/sup.2025.13.1.2>

175. Пухонська, О. (2024). На кордонах війни, або Поколіннєвий та еміграційний виміри травми в романі Катерини Бабкіної *Мам, пам'ятаєш?* *Bibliotekarz Podlaski Ogólnopolskie Naukowe Pismo Bibliotekoznawcze i Bibliologiczne*, 64(3), 331–349. <https://doi.org/10.36770/bp.960>

176. Пухонська, О. (2021). Травматичний досвід «чужої» війни у романі Сергія Пантюка *«Війна і ми»*. *Проблеми гуманітарних наук. Серія «Філологія»*, 46, 97–103. <https://doi.org/10.24919/2522-4565.2021.46.12>

177. Пушонкова, О. (2021). Міфологема подорожі як смисловий конструкт. В *Матеріали Всеукраїнської наукової конференції «Одинадцяті Богданівські читання»*. (с. 199–202). Черкаси.

178. Радзюн, О. (2015). Наука і релігія: проблема співвідношення віри і знання. *Вісник Черкаського університету. Серія «Філософія»*, 11, 31–36.

179. Рекша, Х. (2024, 31 жовтня). Антропологія війни: проблеми цілісності людини в екстремальних умовах. В *Матеріали VII Міжнародної наукової*

конференції «Людина як цілісність: філософський, мовознавчий та педагогічний дискурси». (с. 200–204). Одеса.

180. Розова, Т., & Чорна, Л. (2013). Культуро-творче осягнення людини у філософії Іммануїла Канта. *Гілея: науковий вісник*, 72, 658–664.

181. Романенко, О. (2011). Архетип села у високій та масовій літературі. *Літературознавство. Мовознавство. Фольклористика*, 22, 15–19.

182. Романенко, О. (2018). Координати дому: символічні простори роману Вікторії Амеліної «Дім для Дома». *Синопис: текст, контекст, media*, (3), 1–16.

183. Руденко, Т. (2019, 20–21 грудня). Філософія Августина як симбіоз християнського вчення та античної філософії. У *Матеріали науково-практичної конференції «Інструменти і механізми модернізації наукових та освітніх процесів»* (с. 148–150). Видавничий дім «Гельветика».

184. Савонова, Г. (2018). Зло, страх, ніщо, інший в філософії гуманізму Ж.-П. Сартра. *Людинознавчі студії. Серія «Філософія»*, 36, 83–95. <https://doi.org/10.24919/2522-4700.36.154299>

185. Савотіна, В. (2022, 16 листопада). Розмова з Вірою Агеєвою: «“Без ґрунту” Домонтовича: незавершений “собор” українського модернізму». Читомо. <https://chytomo.com/bez-gruntu-domontovycha-nezavershenyj-sobor-ukrainskoho-modernizmu/>

186. Самчук, У. (1967). *На твердій землі: Роман*. New Pathway Publishers Ltd. <https://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/1763/file.pdf>

187. Сартр, Ж.-П. (2001). *Буття і ніщо. Нарис феноменологічної онтології*. Київ: Основи.

188. Сартр, Ж.-П. (2002). Екзистенціалізм – це гуманізм. *Психологія і суспільство*, 2, 49–65.

189. Сартр, Ж.-П. (2016). *Шляхи свободи: Кн. 3. Смерть у душі* (Л. Кононович, перекл.). Київ: Видавництво Жупанського.

190. Сафонік, Л. (2014). Знекоріненість як можливість витворення сенсу життя у сучасному соціальному просторі. *Scientific Journal «ScienceRise»*, 1, 99–107.
191. Сафонік, Л. (2012). Пошук нової онтологічної укоріненості людини у бутті як сенс життя. *Вісник Львівського університету. Серія філософські науки*, 15, 45–52.
192. Себайн, Дж., & Торсон, Т. (1997). *Історія політичної думки*. Київ: Основи.
193. Сілецький, Р. (2019). «Посадили над козаком явір та ялину, а в головах дівчини червону калину...» (Поховання під деревом: пережитки давньої традиції в українців). *Вісник Львівського університету. Серія історична, Спецвипуск*, 647–672.
194. Сінельнікова, М. (2018). Страх смерті та можливості його подолання у філософії Епікура. *Актуальні проблеми філософії та соціології*, 21, 103–105.
195. Сінченко, О. (2015). «Безґрунтянство» як екзистенціальна проблема в повісті «Без ґрунту» В. Домонтовича й «Еней та життя інших» Юрія Косача. *Наукові записки Бердянського державного педагогічного університету. Серія: Філологічні науки*, 6, 159–167.
196. Сковорода, Г. (2011). *Повна академічна збірка творів* (Л. Ушкалов, Ред.). Тронто: Видавництво Канадського інституту українських студій; Харків: Майдан.
197. Содомора, П. (2010). Соціальна природа людини в Аристотеля, Августина і Томи. *Соціогуманітарні проблеми людини*, 4, 55–62.
198. Соколова, А. (2011, 21–22 красавіка). Містичне наповнення повісті Галини Пагутяк «Захід сонця в Урожі». В *Матэрыялы III Міжнароднай навукова-практычнай канферэнцыі «Фальклор і сучасная культура»*. (с. 129–131). Мінск: Выдавецкі цэнтр БДУ.
199. Сошніков, А. (2023). Григорій Савич Сковорода та тип «сковородинівської людини» як форма духовного усамітнення від реалій імперської колоніальної дійсності. В *Григорій Сковорода і ми українці: диво*

першого кроку і сила ініціативи (с. 64–80). Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна.

200. Стадницька, Т. (2005). Відчуження як теоретично-літературна категорія. *Наукові записки. Філологічні науки*, 48, 20–24.

201. Сур'як, М. (2014). Видіння як структуротворчий компонент історичного роману Зачаровані музиканти Галини Пагутяк. *Науковий вісник Миколаївського державного університету імені ВО Сухомлинського. Серія: Філологічні науки (літературознавство)*, 14, 163–169.

202. Тебешевська-Качак, Т. (2006). Художні особливості прози Галини Пагутяк (жанрово-стильовий аспект). *Слово і Час*, 9, 51–58.

203. Тиховська, О. (2021). *Міфологічні образи та магічні ритуали в українському фольклорі Закарпаття: етнопсихологічний аспект* [Автореферат дисертації доктора філологічних наук]. Львівський національний університет імені Івана Франка. Львів.

204. Тиховська, О. (2016). Психологічне підґрунтя образу дводушника в українській міфології. *Науковий вісник Ужгородського університету. Серія «Філологія»*, 2(36), 242–248.

205. Тіпер, І. (2017). Специфіка інтертекстуальних та автоінтертекстуальних конструкцій у метаромані Г. Пагутяк. *Слово і Час*, 8, 57–66.

206. Трофименко, А. (2023). *Модифікації жанру горор в українській літературі* [Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філологічних наук]. Київський університет імені Бориса Грінченка. Київ.

207. Тьоніс, Ф. (2003). Спільнота і суспільство. *Дух і Літера*, 11–12, 439–453.

208. Фетісова, О. (2014). Інтертекстуальність як характерна риса ідіостилю Галини Пагутяк. *Мова і культура*, 17, 427–433.

209. Фоменко, К. (2011). *Відчуження як екзистенціальна проблема: досвід філософсько-антропологічного дослідження* [Дисертація на здобуття наукового

ступеня кандидата філософських наук]. Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України. Київ.

210. Франкл, В. (2016). *Людина в пошуках справжнього сенсу. Психолог у концтаборі*. Харків: Книжковий клуб «Клуб Сімейного Дозвілля».

211. Франко, І. (1984). *Зібрання творів: У 50 т.: Том 44, Книга 2: Економічні праці (1888–1907)*. Київ: Наукова думка.

212. Франко, І. (2006). Одвертий лист до галицької української молодезі. В Д. Павличко (Упоряд.), *Будівничий української державності: Хрестоматія політологічних статей І. Франка* (с. 576–585). Київ: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія».

213. Фромм, Е. (2018). *Мистецтво любові*. Харків: Клуб Сімейного Дозвілля.

214. Хайдеггер, М. (1993). Що таке метафізика. В *Читанка з філософії: Зарубіжна філософія XX століття* (Кн. 6, с. 83–100). Київ: Довіра.

215. Хобта, О. (2020). Концепти «свій», «чужий», «інший» як основа представлення «іншого» у travel-медіатексті: теоретичні положення. *Діалог: медіастудії*, 26, 170–188. <https://doi.org/10.18524/2308-3255.2020.26.225320>

216. Хоменко, О. (2017). «Школа М. Максимовича» як інтелектуальний простір формування спільнотної ідентичності українців. *Українознавство*, 1–2, 132–152.

217. Хохель, Д. (2014). *Епітетарій сучасного англійського й українського історичного фентезі (твори С. Кларк і Г. Пагутяк)* [Автореферат дисертації кандидата філологічних наук]. Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України. Київ.

218. Цимбал, Т. (2015). «Чи є батьківщина, у ґрунті якої – коріння людини?»: проблема еміграції в екзистенційній філософії. *Проблеми гуманітарних наук. Серія Філософія*, 35, 13–22.

219. Цимбал, Т. (2019). Homo viator vs. «людина вкорінена» в католицькому екзистенціалізмі Габріеля Марселя. *Науковий щорічник «Історія релігій в Україні»*, 29, 85–94.

220. Цимбал, Т. (2005). *Буттєвісне укорінення людини як соціально-філософська проблема* [Монографія]. Київ: НПУ імені М.П. Драгоманова.
221. Цимбал, Т. (2016). Українська еміграція в західній Канаді: досвід філософської рефлексії. *Американська історія та політика*, 2, 220–227.
222. Шахова, К. (2014). Жанрова своєрідність повісті Галини Пагутяк *Записки Білого Пташка*. *Наукові праці Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка. Філологічні науки*, 35, 172–176.
223. Шевченко, Т. (2001). Письмо Т. Гр. Шевченка к редактору «Народного чтения». В М. Жулинський (Ред.), *Повне зібрання творів* (Т. 5, с. 194–198). Київ: Наукова думка.
224. Шевчук, Д. (2023). Стоїцизм як філософія екзистенційної стійкості. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»*, 24, 55–60. <https://doi.org/10.25264/2312-7112-2023-24-55-60>
225. Шевчук, З. (2021). Сентиментальні мандрівки Галичиною та інші історії [Рецензія на книгу Сентиментальні мандрівки Галичиною та інші історії, авт. Г. Пагутяк]. *Критика*, 7–8. <https://krytyka.com/ua/reviews/sentymentalni-mandrivky-galychynoiu-ta-inshi-istorii/print>
226. Шестопалова, Т. (2017, 27–30 жовтня). Викорінення і вкорінення як виклик і чинник національної ідентичності (критичний метод Юрія Лавріненка). В *Матеріали VII Міжнародної наукової інтернет-конференції з україністики «Dialog der Sprachen – Dialog der Kulturen»* (с. 768–781). Мюнхен.
227. Шуляк, С. (2017). *Магічна функція мови в мовній картині світу: на матеріалі українських народних замовлянь* [Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філологічних наук]. Уманський державний педагогічний університет імені Павла Тичини. Умань.
228. Шюц, А., & Лукман, Т. (2018). *Структури життєсвіту*. Харків: Фоліо.
229. Юрчук, О. (2010). Жінка в українському постколоніальному світі: у пошуках національного героя (за романом О. Забужко «Польові дослідження з

українського сексу»). *Літературознавчі обрії. Праці молодих учених*, 18, 182–186.

230. Ягело, С. (2011). Демонологічна проза українців Карпат: фантастичний елемент жіночих персонажів. *Питання літературознавства*, 82, 289–297.

231. Янковська, Ж. (2019). *Архетипний складник української літератури (аналітичні студії)* (Навчальний посібник). Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія».

232. Янковська, Ж. (2016). Відображення концепту «Дім – Поле – Храм» в оповіданні Ганни Барвінок «Домонтар». *Народознавчі зошити*, 3(129), 710–717.

233. Янковська, Ж. (2012). Символіка воріт як межової зони в українській культурній традиції. *Наукові записки. Серія «Культурологія»*, 10, 153–169.

234. Янковська, Ж. (2007). *Фольклористична діяльність Пантелеймона Куліша*: [Монографія]. Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія».

235. Яремчук, О., & Ключикова-Цобенко, В. (2011). Концепція індивідуальної міфології особистості як теоретична основа дослідження особистісного самоздійснення. *Наукові студії із соціальної та політичної психології*, 26, 117–125.

236. Яценко, М. (1994). Микола Костомаров – фольклорист і літературознавець [Вступна стаття]. В І. Бетко & А. Полотай (Упоряд.), М. Костомаров, *Слов'янська міфологія* (с. 5–43). Київ: Либідь.

237. Assmann, J. (2011). *Cultural memory and early civilization: Writing, remembrance, and political imagination*. Cambridge University Press.

238. Bachelard, G. (2011). *Earth and reveries of repose: An essay on images of interiority*. Dallas: The Dallas Institute Publications.

239. Bachelard, G. (1994). *The poetics of space*. Boston: Beacon Press.

240. Barthes, R. (1986). The death of the author. In *The rustle of language* (pp. 49–55). New York: Hill & Wang.

241. Bauman, Z. (1995). From pilgrim to tourist – or a short history of identity. In *Questions of cultural identity* (pp. 18–36). London: Sage Publications.
242. Doering, E. (2023). Literature at the service of truth: Simone Weil and L'Enracinement. *Labyrinth: An International Journal for Philosophy, Value Theory and Sociocultural Hermeneutics*, 25(1), 33–33.
243. Ebbatson, R. (2013). *Landscape and literature 1830–1914: Nature, Text, Aura*. Palgrave Macmillan.
244. Foucault, M. (1984). Of other spaces: Utopias and heterotopias. *Architecture/Mouvement/Continuité*, 1–9. <https://web.mit.edu/allanmc/www/foucault1.pdf>
245. Heidegger, M. (2001). *Being and time*. Oxford: Blackwell Publishers.
246. Heidegger, M. (1934). *Why do I stay in the provinces?* https://www.pileface.com/sollers/pdf/martin_heidegger_why_do_i_stay_in_the_provinces_1934.pdf
247. Kierkegaard, S. (1941). *The Sickness Unto Death*. Princeton: Princeton University Press.
248. Kinsella, H. (2021). Of colonialism and corpses: Simone Weil on force. In *Women's international thought: A new history*. 72–92.
249. Lefebvre, H. (1991). *Critique of everyday life* (Vol. 1). London: Verso.
250. Lévi-Strauss, C. (1969). *The raw and the cooked: Introduction to a science of mythology* (Vol. 1). New York: Harper & Row.
251. Tillich, P. (1958). *Dynamics of faith*. New York: Harper & Brothers.
252. Wampole, C. (2016). *Rootedness: The ramifications of a metaphor*. Chicago: University of Chicago Press.

ДОДАТОК

Список публікацій за темою дисертації та відомості про апробацію результатів дисертації

Основні публікації у наукових фахових виданнях України

1. Гаврилюк, О. (2020). Інтелектуальна поетика Галини Пагутяк (на прикладі дилогії «Писар Східних Воріт Притулку», «Писар Західних Воріт Притулку»). *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»: серія «Філологія»*, 11, 135–145.

2. Гаврилюк, О. (2024). Архітектоніка втрачених місць: символіка порожніх будинків у творі Г. Пагутяк «Захід сонця в Урожі». *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»: серія «Філологія»*, 22(90), 100–104. [https://doi.org/10.25264/2519-2558-2024-22\(90\)-100-104](https://doi.org/10.25264/2519-2558-2024-22(90)-100-104)

3. Гаврилюк, О. (2023). Екзистенціал дому у повісті Галини Пагутяк «Гірчичне зерно». *Закарпатські філологічні студії*, 30, 269–274. <https://doi.org/10.32782/tps2663-4880/2023.30.50>

4. Мініч, Л., & Гаврилюк, О. (2024). Бінарні концепти «світло-темрява» у повісті Галини Пагутяк «Пан у чорному костюмі з блискучими гудзиками». *Folium*, 4, 223–227. <https://doi.org/10.32782/folium/2024.4.33>

5. Kocherga, S., & Havryliuk, O. (2026). Between loneliness and selfhood: Dimensions of existential rootedness in H. Pahutyak's *Sunset in Uriz*. *Alfred Nobel University Journal of Philology*, 1(31), 51–65. <https://doi.org/10.32342/anuJPh.2026.31.4>

Додаткові публікації

1. Гаврилюк, О. (2020). Моделювання художнього простору в романі-дилогії Галини Пагутяк «Писар Східних Воріт Притулку», «Писар Західних Воріт Притулку». *Геопоетичні студії*, 5, 16–26.

2. Кочерга, С., & Гаврилюк, О. (2021). Сакральний простір у діалогії Г. Пагутяк «Писар Східних Воріт Притулку. Писар Західних Воріт Притулку». *Молодий вчений*, 5(93), 231–236.

Апробація результатів дисертації

1. *Віра як абсолют у формуванні духовного стрижня людини в повісті Галини Пагутяк «Гірчичне зерно»* (XXXI наукова викладацько-студентська конференція (до 450-річчя Острозької академії, 500-річчя з дня народження князя В.-К. Острозького, 445-річчя Острозької Біблії) «Дні науки», Національний університет «Острозька академія», Острог, 11–15 травня 2026 року).

2. *Топос Урожа у вимірі буттєвісної (не)приналежності (за романом Г. Пагутяк «Урізька готика»)* (Всеукраїнська наукова інтернет-конференція «Ословлення простору у світлі сучасних філологічних наук», Національний університет «Острозька академія», Острог, 24 квітня 2026 року).

3. *Укорінення як засіб утвердження суб'єктності: опір відчуженню та деструкції в повісті Г. Пагутяк «Захід сонця в Урожі»* (Міжнародна наукова конференція молодих українців «Українська мова, література та культура в період війни: виклики та перспективи», Варшавський університет, Варшава, 12 травня 2025 року).

4. *Авторський міф як форма збереження локальної ідентичності (на матеріалі збірки Г. Пагутяк «Уріж та його духи»* (XXX наукова викладацько-студентська конференція «Дні науки», Національний університет «Острозька академія», Острог, 12–16 травня 2025 року).

5. *Своєрідність художніх моделей укорінення у творчості Уласа Самчука і Галини Пагутяк* (Всеукраїнська наукова конференція «Маєстат на краю часу: простір слова Уласа Самчука» (до 120-річчя від дня народження письменника), Національний університет «Острозька академія», Острог, 14 березня 2025 року).

6. *Герой-мандрівник у пошуках ідентичності: вплив «чужого» простору на самопізнання в романі Г. Пагутяк «Урізька готика»* (XVII Міжнародна наукова

конференція «Проблеми культурної ідентичності в ситуації сучасного діалогу культур», Національний університет «Острозька академія», Острог, 24–25 травня 2024 року).

7. *Між домом і бездомів'ям: герой-мандрівник у пошуках втраченого коріння в романі Галини Пагутяк «Урізька готика»* (XXIX наукова викладацько-студентська конференція (до 30-річчя відродження Острозької академії) «Дні науки», Національний університет «Острозька академія», Острог, 13–17 травня 2024 року).

8. *Постмодерна рецепція філософських ідеалів Григорія Сковороди у доробку Г. Пагутяк* (Круглий стіл «Філософсько-літературні виміри творчості Григорія Сковороди», Національний університет «Острозька академія», Острог, 1 грудня 2022 року).

9. *Архітектоніка втрачених місць: символіка порожніх будинків у творі Г. Пагутяк «Захід сонця в Урожі»* (Всеукраїнська наукова інтернет-конференція «Ословлення простору у світлі сучасних філологічних наук», Національний університет «Острозька академія», Острог, 15 березня 2024 року).

10. *Роль родинної пам'яті у формуванні національної ідентичності на прикладі повісті Г. Пагутяк «Гірчичне зерно»* (XXVIII наукова викладацько-студентська конференція «Дні науки», Національний університет «Острозька академія», Острог, 15–19 травня 2023 року).

11. *Екзистенціал Дому в повісті Галини Пагутяк «Гірчичне зерно»* (Всеукраїнська наукова інтернет-конференція «Ословлення простору у світлі сучасних філологічних наук», Національний університет «Острозька академія», Острог, 17 березня 2023 року).