

УДК 070.000.32(71=161.2)''1945/1990''(043.5)

МЕДІАТЕКСТИ ЯК РЕЗУЛЬТАТ ІНФОРМАЦІЙНО-КОМУНІКАЦІЙНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ ЕМІГРАЦІЙНОЇ ГРОМАДИ В КОНТЕКСТІ ЕТНОКУЛЬТУРНОЇ КОМПЕТЕНЦІЇ

В. А. Ковпак

*Класичний приватний університет,
вул. Жуковського, 70-б, Запоріжжя, 69002, Україна*

Розглянуто особливості реалізації одиниць організації етнокультурної компетенції, що становлять картину світу етносу, нації, на матеріалі публіцистичного медіатексту ідеолога і стратега українського національно-визвольного руху в умовах еміграції Я. Стецька, — стереотипи, символи, міфи, архетипи тощо як категорій, що забезпечують цілісність комунікативно-когнітивного процесу смислетворення, тобто медіадискурс єдиного національного інформаційно-комунікаційного простору з урахуванням еміграційного сегмента.

Ключові слова: медіатекст, інформаційно-комунікаційна діяльність, еміграційна громада, комунікаційна ефективність, етнокультурна компетенція, смислетворення.

Постановка проблеми. Інформаційно-комунікаційний простір відіграє важливу прагматичну роль у створенні єдиного соціально-культурного, соціокомунікаційного поля нації на рівні синхронії та діахронії, з урахуванням медіатекстів еміграційної громади, комунікаційна ефективність якого досягається спільним смислетворенням.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. К. Стецюра в межах дослідження медіатексту (обґрунтуванні ідеї семіотизації усіх сфер людської життєдіяльності та перетворення світу у глобальний текст) наголошує на його базовому статусі в медіалінгвістиці, журналістиці, медіафілософії та медіаосвіті, у філософських, культурологічних та психолого-педагогічних дослідженнях, що передбачає інтерпретацію концепції тексту як необхідного інструменту розкриття специфіки функціонування сучасного суспільства, репрезентовану в наукових доробках постструктуралістського напрямку, зокрема в семіотиці М. Бахтіна, у теорії дискурсу та аргументації М. Фуко, у рамках соціокогнітивного підходу Ван Дейка, у працях Ф. де Соссюра, Р. Барта, Ю. Лотмана, У. Еко, а також у роботах Ю. Крістевої з питань інтертекстуальності як естетичної категорії та характеристики сучасного мислення [1].

Серед сучасних дослідників поняття медіатексту аналізували Т. Добросклонська, В. Костомаров, І. Лисакова, І. Рогозіна, Г. Солганик, В. Прозоров та інші.

Зокрема, І. Рогозіна [2] інтерпретує медіатекст як один із засобів формування концептуальної картини світу і соціальної регуляції, механізмів вирішення ко-

мунікативних завдань. Автор підкреслює, що медіатекст виконує роль інструменту формування суспільної думки конкретного соціуму і за його межами, що є в межах нашого дослідження дуже важливим, адже підкреслює функціонування єдиного медіатексту етносу, що розірваний географічно.

У семіотично-інформаційному вимірі все може бути описано як текст, для якого характерно смислетворення, модифікація як індивідуальної картини світу, так і національної. За Ю. Лотманом, в основі такого підходу уявлення про культуру «як складно організований знаковий механізм, який забезпечує існування тієї чи іншої групи людей як колективної особистості, яка володіє деякими надособистісним інстинктом, спільною пам'яттю, єдністю поведінки, єдністю моделювання для себе оточуючого світу та єдністю ставлення до нього» [3, с. 460], отже, медіакультура — знакова система, текст, а точніше — медіатекст. «Вона репрезентує себе через тексти і сама є певним Мега-Текстом, тканиною, павутинням медіатекстів, які визначають людські моделі поведінки, яких можна дотримуватись та наслідувати» [1, с. 57].

Американський антрополог К. Гірц [4], орієнтуючись на роботи М. Вебера, називає культуру «павутинням смислів». На його думку, культура рефлексує та конструює навколишній світ у форматі перспектив, серед яких автор виділяє чотири типи: релігія, наука, естетика та здоровий глузд. Продовжити перелік К. Гірца К. Стецюра пропонує перспективою — ЗМІ і, відповідно, культурною системою — медіакультурою. «Ця культурна система, як і інші системи за К. Гірцем, є вмістилищем смислів, які у концентрованому вигляді втілені у комплексі символів, прихованих у випадку медіакультури — у медіатекстах, які функціонують як культурні моделі» [1, с. 58].

Загалом у медіадискурсі (дискретними одиницями медіадискурсу, які поділяють інформаційні потоки на окремі фрагменти, є медіатексти) відбуваються процеси конвертації інформації у смисли (конструювання знання), перехід знання з одного рівня (інституційного) на інший (повсякденний), зрощення інформації будь-якого типу (політичної та розважальної, подій та реклами) тощо. Так, аналіз медіадискурсу спрямовано, з одного боку, на виокремлення суттєвих елементів процесу створення та трансляції смислів під час масової комунікації, а з іншого боку, на визначення ролі медійного контексту в смислоутворенні. На цьому наголошує і Є. Кожем'якін, підкреслюючи важливість врахування ціннісно-когнітивного змісту повідомлень масової комунікації, цілісність комунікативно-когнітивного процесу смислетворення, тобто медіадискурс [5, с. 16].

Отже, погоджуючись з узагальненням К. Стецюри, визначаємо медіатекст як певний знаковий ряд, вмістилище смислів та сукупність артефактів культурної системи — медіакультури як найбільш значущого середовища комунікацій для суспільства і, відповідно для індивіда, — яка сформувалась із розвитком і встановленням домінування інформаційно-комунікативних технологій та масової комунікації у суспільстві. «Вони є втіленням медіакультури та забезпечують її функціонування шляхом поширення культурних моделей, які б забезпечували її подальше відтворення та розвиток» [1, с. 58].

Мета статті — проаналізувати складники етнокультурної компетенції, що реалізують прагматичний потенціал у медіатекстах української діаспори після-воєнної доби, та є елементом досягнення єдиного національного інформаційно-комунікаційного простору.

Виклад основного матеріалу дослідження. Аналіз міжкультурної комунікації з метою досягнення комунікативного співробітництва як взаєморозуміння носіїв різних культур і запобігання комунікативному конфлікту розглядає О. Селіванова, одним із найголовніших завдань якої є формування міжкультурної комунікативної компетенції на засадах культурного релятивізму й толерантності до чужої культури та мови, до їхніх культурних стандартів. Міжкультурна компетентність формується передусім на підставі позитивного ставлення до наявності в суспільстві різних етнокультурних груп. Взаємна проникність культурно-мовних кодів: мовного, паравербального та культурного організують ефективну роботу комунікативних каналів. «За наявності лакун чужого культурного досвіду мовець може компенсувати цю лакуну кодом рідної культури, що нерідко призводить до парадоксів міжкультурної комунікації, зокрема, псевдокомунікації, що характеризується ілюзією спілкування й відповідним непорозумінням, тобто частковим блокуванням каналів комунікації» [6, с. 275].

Тож у межах питань еміграційного дискурсу теорія комунікативного співробітництва, комунікаційної компліментарності актуальна, але не лише в контексті інтеграції різних культур, її параметри важливі в еміграційних умовах у контексті реалізації мети створення єдиного інформаційно-комунікаційного простору, що об'єднує медіасегмент діаспори та інформаційне поле «рідної» нації.

Якщо міжкультурна комунікація передбачає зіткнення культур двох етносів й етнокультурної компетенції партнерів спілкування, що є представниками цих народів, то етнокультурна компетенція передбачає, за американським лінгвістом В. Гуденафом, врахування організації матеріальних складників розуміння культури у свідомості у вигляді певних моделей пізнання й інтерпретації світу.

Феномен культури розглядається О. Селівановою як збережені в колективній пам'яті символічні способи матеріального й духовного усвідомлення світу, моделі його пізнання й інтерпретації, а також способи колективного існування представників різних народів, одного етносу або певної його групи [7, с. 271].

Надалі будемо користуватися класифікацією складників етнокультурної компетенції, запропонованою дослідницею.

Так, культурні установки як складники етнокультурної компетенції зумовлюють формування культурних стереотипів; культурні цінності формують два їх види: найвидатніші семіотичні продукти культури (твори мистецтва, народних промислів, літератури й усної народної творчості, науки, релігії тощо) і звичаї як оцінні стереотипи, що сприяють інтеграції суспільства, взаєморозумінню, солідарності, взаємодопомозі тощо; культурні норми виступають конвенційними регулятивними механізмами, серед яких виділяють традиції; звичаї, ритуали й обряди, закони, моральні норми.

Інтерпретуючи категорію контексту (за О. Селівановою) як функціонування кількості каналів засобів масової комунікації, що визначає поділ культур на

низькоконтекстні (потребують більш детальної інформації для різноманітних контактів, оскільки в них практично відсутні неформальні зв'язки між людьми, як наслідок — недостатня інформованість) і висококонтекстні (не потребують додаткової інформації через тісніші неформальні зв'язки з оточенням), окреслюємо український інформаційний простір в умовах повоєнної еміграції як висококонтекстний порівняно з ситуацією на материковій Україні [6, с. 279].

У цьому контексті доречно згадати концепцію ментальних програм — механізми формування культурної ідентичності, запропоновану етнологом Г. Хофстеде, які, безперечно, впливають на інтерпретацію складників етнокультурної компетенції: чотири ідеальні виміри культури, що закладають програми дистанції влади (значна/незначна дистанція влади), колективізму / індивідуалізму (відповідно — перевага інтересів групи / перевага інтересів індивіда), маскулінності / фемінності (відповідно — орієнтація на маскулінну культуру з перевагою таких цінностей, як сила, конкуренція тощо / орієнтація на фемінну культуру з домінуванням емоційних зв'язків між людьми, соціальних цінностей тощо), рівня невизначеності (високий рівень усунення невизначеності — «агресивна» культура з формалізованими правилами / з низьким рівнем — культура з меншим рівнем формалізму, схильністю до ризиків) [6, с. 280]. Тож представлена концепція, на нашу думку, вплинула на етнокультурну компетенцію української діаспорної громади, точніше на її можливості реалізації в інформаційному просторі, оскільки виміри культури західних країн, наприклад, Канади та США, мали такі показники відповідно до окреслених вище категорій: незначна дистанція влади, індивідуалістський характер, центральне місце займали відкритість, незалежність, конкуренція, низький рівень усунення невизначеності — це створювало сприятливіші умови порівняно з тодішнім радянським історико-цивілізаційним контекстом.

Отже, з'ясувавши контекст медіакультури, в якому утворювалися медіатексти інформаційно-комунікаційної діяльності української діаспори, варто уточнити одиниці організації етнокультурної компетенції, зокрема культурні стереотипи — «елементарні психічні утворення; детермінований соціумом і культурою, впорядкований й фіксований структурою свідомості, фрагмент картини світу, що уособлює результат пізнання дійсності певним угрупованням і є схематизованою та спрощеною стандартною ознакою, матрицею предмета, події, явища», які виконують функції глибинного регулятора процесів сприйняття та пізнання [6, с. 281].

На думку соціологів, механізм стереотипізації зумовлений потребами збереження, передавання й акумуляції соціокультурної інформації, відбору найбільш значущих фрагментів в умовах її постійного оновлення.

За класифікацією американської дослідниці У. Квастхофф, описаною О. Селівановою, вирізняють три функції стереотипів, які максимально виявляються в медіадискурсі української повоєнної діаспори: 1) когнітивну — засвоєння певної схеми дає змогу людям орієнтуватися, хто є хто (відіграє потужну роль у контексті національної самоідентифікації в умовах еміграції); 2) афективну (емоційну) як створення установок проти інших (в умовах політичної еміграції реалізовує смислово дихотомію «свій–чужий», причому «чужий» по відношенню до анта-

гоністів суспільно-політичної формації материкової України); 3) суспільну як підтримання внутрішньої єдності групи відносно інших груп (забезпечує єдність діаспорної громади в умовах еміграції). А. Шафф також виокремлює соціально-інтеграційну, захисну, ідеологічну й політичну функції стереотипів.

Спираючись на твердження, що в етнології стереотипізацію досвіду розглядають як механізм збереження й передавання етнічної традиції, зафіксованої в системі культурних норм, цінностей та установок, наголошуємо, що стереотипи є тими одиницями етнокультурної компетенції, які відтворюють світосприймання лінгвокультурної спільноти, ціннісні орієнтири, локальні асоціації навіть в умовах еміграції. «Етнокультурні стереотипи виконують функції стабілізації й ідентифікації угруповання як єдиного етносу, акумуляції й систематизації його соціокультурного й історичного досвіду, трансляції знань носіїв певної мови від покоління до покоління, захисту групових інтересів, своєрідності національної культури в умовах міжетнічних контактів тощо» [6, с. 282].

Узагальнені стандартні уявлення про представників власної етнічної групи науковці виділяють у дві групи: автостереотипи (фіксуються риси ідеалу свого народу); гетеростереотипи (представляють оцінку представників інших етносів, що часто формуються саме ЗМІ). Так, наприклад, як зауважує О. Шиприкевич, витіснення різних негативних сторінок переносилося за часів тоталітаризму на історію царської Росії: наприклад, у підручниках з історії загарбницьку політику царизму трактували як «добровільне приєднання», «надання братньої допомоги», «захист народів» тощо, що призводить до певних патологічних наслідків, коли «виникають і починають функціонувати патологічні захисні механізми, які залишають у структурі етнічного характеру низку усталених патологічних рис та їх комплексів» [8, с. 47].

І. Дзюба наголошує на необхідності звільнення від ряду нав'язаних і глибоко закорінених стереотипів у сприйнятті української культури в масовій, а почасти й науковій свідомості, серед яких: стереотипи сільськості, філологічності, консервативності, демократизму, вторинності, непрестижності, провінціалізму та ін. [8, с. 47].

Так, етнімічна лексика для класифікації стереотипних образів оперує такими поняттями, як аетноніми (самоназви етносів): етніміми (нейтральні або позитивні назви чужих етносів), етнофобізми (принизливі, образливі, негативні назви-прізвиська представників інших етносів), алоетноніми (назви етносів, наданими їм чужими етносами). «Чинниками появи етнофобізмів є етнічні упередження як негативні установки щодо представників національних меншин, державна політика расової дискримінації, ієрархічні відношення в суспільстві, етнічна замкненість, історичні події, релігійні та культурні ознаки», пише О. Селіванова [6, с. 284]. На нашу думку, у політичному медіадискурсі такі категорії особливо ілюструють картину світу нації, її ідейно-політичні протистояння: так, наприклад, у публіцистичному медіатексті Я. Стецька у контексті боротьби проти радянського поневолення читаємо: «московські варвари», «емігрантська білогвардійська братія», «емігрантські білогвардійські ваньки», «московська бі-

логвардійщина», «москалі» / «поневолені нації», «уярмлені Московою народи», «не-москалі»; «... яка різниця для московських мас, що привикли до рабства чи над ними буде панувати якийсь татарин Борис Годунов, німець (як були всі московські царі від Петра III до Олександра III), москаль Ленін, грузин Сталін чи якийсь московського походження достойник СіАйСі з АКВБ» [9].

Протистояння гетеростереотипів і автостереотипів яскраво ілюструє стаття «Основні завваги до змісту нашої визвольної концепції» З. Карбовича (справжнє ім'я: Ярослав Стецько), українського політика, ідеолога, публіциста в екзилі, який у публікації послуговується криптонімом «З. К.»: «Дехто з нас соромиться минулого України, козаччини, мовляв, це “круторогі воли”, а тепер же трактори, “прогрес”, ”індустріялізація”! Чи не була ця Україна минулого пристановищем для свободолюбних ідей Європи? Наприклад, символічна постать шотландця Кривоноса ілюструє цю думку... ідеться про неподільну батьківщину минулого, сучасного й майбутнього. Батьківщина є там, де могили... Україна — це Україна і традиційна і соціальна» [10, с. 21], в якій в дихотомічні пари стають маркери епохи: «козаччина», «воли» / «трактори», «прогрес», «індустріялізація». Важливим графічним конотаційним елементом є номінації в лапках, що підкреслює іронію окреслених стереотипних уявлень. «Немає нації без традиції. Ми є тому українською нацією, що перед нами були Святослави, Богдани, Мазепи, Петлюри. Мова про традиції визначені, традиції не малоросійства, не укапізму, бо це не є українські державно-визвольні традиції, а традиції перенесення російської національної, імперіальної ідеї в Україну... за допомогою яких російсько-більшовицькому жовтневому центрові вдалося завалити українську державу й перемогти армію Головного Отамана» [10, с. 21]. Цікаво, що автор використав поряд зі стереотипами прецедентні феномени, які входять до «базового ядра стереотипних знань» і також можуть формувати гетеростереотипи й етнічні образи інших етносів [6, с. 285] (наприклад, українці асоціюються у статті зі своїми героями — князем Святославом, Богданом Хмельницьким, Іваном Мазепою тощо), оскільки репрезентують компонент знань, позначення та зміст якого добре відомі представникам певного етнокультурного угруповання.

Д. Гудков у межах гіпотези про існування когнітивної бази лінгвокультурної спільноти розглядає як складники цієї бази прецедентні феномени національного рівня прецедентності. Саме така прецедентність є виявом етнокультурної компетенції. Типами прецедентних феноменів вважають ім'я (індивідуальне ім'я відомої людини, персонажа твору, артефакту, тобто, як зазначає В. Красних, «пов'язане з широко відомим текстом або із прецедентною ситуацією»); ситуацію (значущу подію, яка реально відбувалася в житті етносу й цивілізації; на думку В. Красних, «її знаком може бути прецедентне ім'я, або прецедентне висловлення або непрецедентний феномен»); текст (відомий твір, актуалізований в інших текстах, повернення до якого кероване механізмами інтертекстуальності), висловлювання, сума значень якого дорівнює його смислу [11].

У когнітивній базі етносвідомості значний інформаційний асоціативний масив, акумульований прецедентними феноменами, зближує їх із символами етнічної

культури — одиницями етнокультурної компетенції. За визначенням О. Селіванової, символ є «естетично канонізованою культурно значущою концептуальною структурою іншої, ніж первинний зміст реалії чи знака, поняттєвої сфери, що характеризується інтенційністю, образністю, мотивованістю, дейктичністю, імперативністю, психологічністю... на відміну від метафори, яка може бути знаковим підґрунтям виникнення символу, він не займає предикатної позиції, а виражає загальну ідею подійного характеру, тобто уособлює цілу ситуацію, є дейктичним, а не атрибутивним» [12, с. 1098]. Так, наприклад, Я. Стецько у своєму публіцистичному дискурсі чітко окреслював символічний складник: «Ім'я Бандери стає прапором протиросійської революції в усій імперії. Надії виростають навколо нього як символу всього творчого українського проти всього руйніницького російського» [12, с. 288], і в наступних рядках прецедентні феномени — імена героїв — набувають символічної конотації: «Не словами, а чинами відмічаймо пресумну річницю героїської смерті, втрати незабутнього Провідника української національно-визвольної революції! Кров Степана Бандери вимагає помсти! Симон Петлюра, Євген Коновалець, Роман Шухевич і тисячі і тисячі, що впали у бою, убиті чи замучені в концтаборах, чекають на день розплати» [12, с. 1098].

Смисл символу існує в колективній свідомості певної культурної групи, етносу, і функціонує у готовому вигляді, і, відповідно, вилучається в разі потреби. На думку Ю. Лотмана, символ ніколи не належить до одного синхронічного зрізу культури — він завжди пронизує його по вертикалі, виходячи з минулого та йдучи в майбутнє [6, с. 289]. Таке розгортання змісту символу, його смислової перспективи спостерігаємо і в публікації Я. Стецька, і в контексті сьогоденної риторики інформаційної війни, тож і в повоєнні роки семантична спіраль символу розкривалась таким чином: «Усе, що має знам'я безкомпромісовості, оригінально-українськості, що виростає з народної душі, що заперечує чуже-вороже, насильницьке, наїзник окреслює як “бандерівське”. Окупант думає таким чином відмежувати всенародне від націоналістично-революційного! ... Коли москалі українську мову звать “бандерівською” — це означає, що безкомпромісовий бій іде і на цьому відтинку і Москва опинилась у хаосі таких протиставлень, що вони все більше ускладнюють її позицію і ведуть до закономірного розвалу імперії під ударами революційно-визвольних сил уярмлених націй!» [12, с. 1098]; «”бандерівці” — так ворог називає всіх українських патріотів-самостійників» [13, с. 390]; «термін “бандерівець” став символом протиросійської боротьби за національну незалежність усіх уярмлених народів. Загальновідоме роз'яснення казахського бійця на запит щодо мети і шляхів його боротьби: “Я — казахський бандерівець!”» [14, с. 1392]. Акумуляцією всього прагматично-символічного потенціалу прецедентного феномена Степана Бандери та теоретичних міркувань із цього питання має стати фрагмент зі статті Я. Стецька: «Чому Москва вбиває символи? На це дав відповідь наказодавець вбивства Степана Бандери Шелєпін через безпосереднього вбивцю: “Прізвище Степана Бандери є свого роду символом самостійницьких змагань України... В Україні ім'я означає багато. Як довго існують ще такі мужі і в пам'яті живих залишаються живими, так довго правителі СССР ніколи не матимуть спокою. КГБ вірить в ос-

таточну перемогу ССРСР у внутрішньополітичній боротьбі проти змагань України за волю й незалежність, якщо українців позбавити їх символів. Тому КГБ незмінно намагатиметься ліквідувати тих мужів, які вважаються символами свободи й незалежності України» [14, с. 1385]. Під псевдонімом Є. Орловського Я. Стецько «прапором боротьби українського народу за волю і державну незалежність» називає ОУН, боротьби якої не припинять «ні вбивства, ні зрада, ні брехня» [15, с. 10]; опозиціонуючи гаслам Москви про знищення українського підпілля, про «добродійність московського хама», публіцист розгортає асоціативне поле національно-прецедентних феноменів (за термінологією В. Красних), які тільки в сучасній Україні набули такого статусу, оскільки в повоєнній риторичі ці імена мали статус «етнофобізмів», а точніше, мали ярлик «буржуазних націоналістів», проте значущих для національно-лінгво-культурної спільноти діаспори: «Можливо, що невдовзі і Сергій Єфремов, і Грицько Чупринка з Наддніпрянського Повстанського Штабу або козак Щерба з-під Базару “воскреснуть” і розкажуться перед чарівником Нікітою, або й св. Володимир Великий “воскресне”, “відречеться” християнства та вестиме з доручення Москви антирелігійну пропаганду... Нікіта призабув, що навіть Мелетери стали проти Москви, навіть Скрипники і Хвильові ... Як же він хоче “знищити” українську “гідру”?» [15, с. 10].

У цьому контексті важливо підкреслити саме першоджерельність природи символу, позиціонування його як складника картини світу, що споріднює його з міфом. «Однак не всякий символ виходить із міфу, а якщо його джерелом є міф, то він перетворюється на символ у сфері культурного зрізу. Міф, як і символ, є історично зумовленим різновидом суспільної свідомості, некритично сприйнятим смислом, одним із можливих світів, більш сильним, ніж світ реальності. Однак, на відміну від символу, міфу властиве спрощене бачення реальності, схематично каузальне тлумачення подій» [6, с. 288]. Наприклад, фактично весь публіцистичний медіатекст Я. Стецька є розвінченням міфу про миротворські наміри СРСР національного визволення — національно-визвольні рухи «по цей бік залізної заслони». Автор, цитуючи «брежнєвську» Конституцію СРСР «про підтримку боротьби народів за національне визволення і соціальний прогрес» в рамках зовнішньої політики, наголошує, що «загарбницькі війни, імперіялістична агресія, втручання в національні і соціальні процеси усіх народів і континентів є передбачені і зафіксовані в Конституції, яка зобов’язує до імперіялістичних воєн і загарбання усього світу», і що між «пляном агресії» Гітлера і Леніна різниці немає, єдине, на що варто звернути увагу: у той час, як доповідь Розенберга у Лондоні була висвістана, яacobінці не могли проповідувати ідей в Об’єднаному Королівстві, «ідеї ворога, імпортування троянських коней Москви — ленінізму, комунізму, большевизму із захопленням сприймаються у країнах Заходу! ... проповідуються із церковних амбон і з університетських катедр, а лідери компартій різних країн їдуть до Москви для спільного рішення, як уявляти свої власні батьківщини!» [16, с. 668].

А у статті «Відповідь Московським імперіялістам» у форматі «питання — відповідь» публіцист аргументує міфологізовані, стереотипні уявлення про національно-визвольну концепцію українців і ставлення до цього ССРСР, зокрема на

тезу «Росія у федерації з іншими народами ради миру і спокою» Я. Стецько висуває тезу-спростування: «Геніальна ідея! Дати себе проковтнути, щоб у Росії не було післявоєнного хаосу»; або в контексті контраргументів на тезу: «Росіяни кажуть, що українці самі відмовилися від державності і прийняли царське підданство» ідеолог українського націоналізму згадує порушення Москвою державних прав України після оборонного Переяславського договору, збройні повстання України проти Москви за часів 300-літнього поневолення, боротьбу незалежної Української держави 1917–1921 рр. з царськими генералами та комуністичною Росією та створення фікції Української держави після нової окупації Росією — УССР [17, с. 667–668].

У наведеному прикладі маємо справу з розвінчуванням публіцистом т. зв. етнічних міфів росіян, наприклад про одвічну «імперськість» — фіктивних, усталених в етносвідомості ідей, які приймають на віру всі представники етносу, і які не потребують доведення чи спростування, що породжує нові символічні системи-паралелі: «... афірмація нації, традиції рідної культури, релігії, духової самобутності і побудови світу на національних засадах проти розбещеного антинаціонального, безнаціонального, безликого суспільства, яке втратило корені своєї традиції і історії, проти здеклясованого, антинаціонального, безтрадиційного псевдоінтелігента, проти — Вавилону. Морозів Космач проти Вавилону — символи протиставних світів. З одного боку вічна традиція нації, з другого — мішанина, аморфна безнаціональна юрба. Тут Космач — там Вавилон. Або, з іншого погляду: тут Чорний ліс — там Гірошіма. Тут УПА — там московсько-більшовицька армія. Тут ОУН — там КПСС. Тут нація — там Вавилон» [18, с. 1093], «Космач — як символ, як радикальний захід терапії хворого людства і хворих західних націй ... наш Єрусалим» [18, с. 1093]. Міфи конструюють вторинні світи, з-поміж яких картину світу певної спільноти, зокрема етноспільноти. Про поборошення одного з таких міфів-легенд Я. Стецько говорить в одному з публіцистичних матеріалів: «Розвіяння легенди про потугу ССРСР, розкриття всіх слабких сторін большевицької системи, скріплення самопочуття сили західних народів й переконання, що, при правильній політиці визволення, перемога Заходу беззаперечна — є найважливішими психологічно-політичними моментами. Страх перед могутністю ССРСР паралізує всякий здоровий почин на Заході» [19, с. 12]. У результаті автор окреслив дихотомічну пару: західні держави=жертви — ССРСР=давун, проте, на його думку, за умови виявлення «ахіллесової п'яти» — національної проблеми — політичні помилки вільних націй по відношенню до поневолених, це є найслабша імперія.

Міфи, як і символи, можуть мати архетипне підґрунтя — природа якого визначається як результат первісних вроджених психічних структур, що є виявом родової пам'яті, історичного минулого етносу, людства, їхнього колективного позасвідомого й забезпечує цілісність та єдність людського сприйняття [7, с. 40]. Архетипи є складниками етнокультурної компетенції у вигляді образів, які формують архетипні символи й міфи, адже самі архетипи відсутні у сфері етносвідомості, вони наявні в колективному позасвідомому етнічної групи. Саме тому вони є першоджерелами смислетворення як базису національного єдиного

інформаційно-комунікаційного простору. Так, у публіцистиці Я. Стецька часто згадуваними є архетипні образи козаччини, могил предків, української родини, української землі, українського рушничка, Церкви, а у рядках: «Отже маємо відродити Україну Володимирового тризуба, Україну Шевченка, здійснити ідеї підпільної України наших днів. України, знам'я якої хрест і меч...» [20, с. 21].

Висновки. Проаналізовані стереотипи, символи, міфи, архетипи як одиниці організації етнокультурної компетенції, складники картини світу етносу, нації у межах публіцистичного медіатексту в умовах еміграції Я. Стецька забезпечували комунікаційну ефективність інформаційно-комунікаційної діяльності еміграційної громади в контексті етнокультурної компетенції, сприяли цілісності комунікативно-когнітивного процесу смислетворення. Перспективним є дослідження всіх каналів смислетворення — ідеологічного чинника, картини світу, державоуправлінського та ЗМК — для окреслення варіантів стратегій формування ідеї нації як ключового смислу націотворчого медіадискурсу.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Стецюра К. Природа та специфіка буття медіатекстів у культурній картині світу сучасного суспільства / К. Стецюра // Вісник НТУУ «КПІ». Філософія. Психологія. Педагогіка. — Вип. 3. — 2012. — С. 56–62.
2. Рогозина И. Медиакартина мира: когнитивно-семиотический аспект : моногр. / И. Рогозина. — М. : Барнаул : Изд-во АлтГТУ, 2003. — 289 с.
3. Лотман Ю. М. Об искусстве / Ю. М. Лотман. — СПб : Искусство-СПб., 1998. — 704 с.
4. Гирц К. Интерпретация культур / К. Гирц. — М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. — 560 с.
5. Кожемякин Е. Массовая коммуникация и медиадискурс: к методологии исследования научные ведомости / Е. Кожемякин // Научные ведомости. — Серия : Гуманитарные науки. — 2010. — № 12 (83). — Вып. 6. — С. 13–21.
6. Селіванова О. Основи теорії мовної комунікації / О. Селіванова. — Черкаси : Чабаненко Ю.А., 2011. — 350 с.
7. Селіванова О. Сучасна лінгвістика: термінологічна енциклопедія / О. Селіванова. — Полтава : Довкілля. — К., 2006. — 716 с.
8. Шиприкєвич О. Вплив етнічних стереотипів на етнонаціональні взаємини в Україні (відображення в ЗМІ) / О. Шиприкєвич // Народна творчість та етнологія. — 2011. — № 1. — С. 45–52.
9. Стецько Я. На манівцях безпринципности / Я. Стецько // Шлях перемоги. — Мюнхен. — 02.11.1956 р.
10. К. З. Основні завваги до концепції нашої визвольної боротьби / З. К. // Визвольний шлях. — Лондон. — Кн. 3. (ч. 3–78). — березень, 1954. — Річник I (VII). — С. 19–28.
11. Красных В., Гудков Д., Захаренко И., Багаева Д. Когнитивная база и прецедентные феномены в системе других единиц и в коммуникации / В. Красных, Д. Гудков, И. Захаренко, Д. Багаева // Вестник МГУ. — Серия 9: Филология. — 1997. — № 3. — С. 62–75.
12. Карбович З. Несплямлений прапор національно-визвольної революції / З. Карбович // Визвольний шлях. — Лондон. — Кн. 10 (259). — жовтень, 1969. — С. 1098–1107.

13. Орловський Є. Нерозривність державницьких традицій / Є. Орловський // *Визвольний шлях*. — Лондон. — Кн. 4. — квітень, 1979. — Річник XXXII. — С. 387–391.
14. Стецько Я. На пошану Степана Бандери / Я. Стецько // *Визвольний шлях*. — Лондон. — Кн. 12 (381). — грудень, 1979. — Річник XXXII. — С. 1385–1393.
15. Орловський Є. Наступ Москви на воюючу Україну / Є. Орловський // *Визвольний шлях*. — Лондон. — Кн. 1–2 / 85–86 (160). — січень—лютий, 1961. — Річник VIII (XIV). — С. 5–11.
16. Стецько Я. Шлях ідейної перемоги над марксизмом і большевизмом / Я. Стецько // *Визвольний шлях*. — Лондон. — Кн. 6 (363). — червень, 1978. — Річник XXXI. — С. 658–670.
17. Стецько Я. Відповідь Московським імперіялістам / Я. Стецько // *Визвольний шлях*. — Лондон. — січень, 1959. — С. 15–22.
18. Карбович Зиновій Україна — наріжний камінь світової політики революції / Зиновій Карбович // *Визвольний шлях*. — Лондон. — Кн. 10. — жовтень, 1971. — Річник XXIV. — С. 1091–1098.
19. Стецько Я. Міжнародне становище і українська справа / Я. Стецько // *Визвольний шлях*. — Лондон. — Кн. 5 (ч. 5–91). — травень, 1955. — Річник II (VIII). — С. 3–13.
20. Карбович З. Ідеї, люди, боротьба / З. Карбович // *Визвольний шлях*. — Лондон, 1954. — Ч. 12 (12–86). — С. 20–24.

REFERENCES

1. Stecyura, K. (2012). Pryroda ta specyfika buttya mediatekstiv u kul'turnij kartyni svitu suchasnoho suspil'stva. *Visnyk NTUU «KPI». Filosofiya. Psycholohiya. Pedahohika*, 3, 56–62 (in Ukrainian).
2. Rogozina, I. (2003). *Mediakartina mira: kognitivno-semioticheskiy aspekt*. Moscow: Barnaul: Izd-vo AltGTU (in Russian).
3. Lotman, Ju. (1998). *Ob iskusstve*. SPb: Iskusstvo-SPb (in Russian).
4. Girc, K. (2004). *Interpretacija kul'tur*. Moscow: Rossijskaja političeskaja jenciklopedija (in Russian).
5. Kozhemjakin, E. (2010). Massovaja komunikacija i mediadiskurs: k metodologii issledovanija nauchnye vedomosti. *Nauchnye vedomosti. Serija: Gumanitarnye nauki*, 12 (83), 13–21 (in Russian).
6. Selivanova, O. (2011). *Osnovy teoriiy movnoyi komunikaciyi*. Cherkasy: Chabanenko Yu. A. (in Ukrainian).
7. Selivanova, O. (2006). *Suchasna linhvistyka: terminolohichna encyklopediya (Modern Linguistics: terminology encyclopedia)*. Poltava: Dovkillya (in Ukrainian).
8. Shyprykevych, O. (2011). Vplyv etnichnyx stereotypiv na etnonacional'ni vzajemny v Ukrajini (vidobrazhennya v ZMI). *Narodna tvorchist' ta etnolohiya*, 1, 45–52 (in Ukrainian).
9. Stec'ko, Ya. (1956). *Na manivcyax bezpryncypnosti. Shlyax peremohy* (in Ukrainian).
10. K. Z. (1954). *Osnovni zavvahy do koncepciyi nashoyi vyzvol'noyi borot'by (Key remarks to the concept of our liberation struggle)*. *Vyzvol'nyj shlyax*, 3 (3–78), 19–28 (in Ukrainian).
11. Krasnyh, V., Gudkov, D., Zaharenko, I., & Bagaeva, D. (1997). *Kognitivnaja baza i precedentnye fenomeny v sisteme drugih edinic i v kommunikacii (Cognitive base and precedent phenomena in the system of other units and in communications)*. *Vestnik MGU. Serija 9. Filologija*, 3, 62–75 (in Russian).

12. Karbovyh, Z. (1969). Nesplyamlenyj prapor nacional'no-vyzvol'noyi revolyuciyi. Vyzvol'nyj shlyax, 10 (259), 1098–1107 (in Ukrainian).
13. Orlovs'kyj, Ye. (1979). Nerozryvnist' derzhavnyh kyx tradycij (The indivisibility of Nation traditions). Vyzvol'nyj shlyax, 4, 387–391 (in Ukrainian).
14. Stec'ko, Ya. (1979). Na poshanu Stepana Bandery. Vyzvol'nyj shlyax, 12 (381), 1385–1393 (in Ukrainian).
15. Orlovs'kyj, Ye. (1961). Nastup Moskvy na voyuyuchu Ukrayinu. Vyzvol'nyj shlyax, 1–2 / 85–86 (160), 5–11 (in Ukrainian).
16. Stec'ko, Ya. (1978). Shlyax idejnoyi peremohy nad marksyzmom i bol'shevyzmom. Vyzvol'nyj shlyax, 6 (363), 658–670 (in Ukrainian).
17. Stec'ko, Ya. (1959). Vidpovid' Moskovs'kym imperiyalistam. Vyzvol'nyj shlyax, 15–22 (in Ukrainian).
18. Karbovyh, Z. (1971). Ukrayina — narizhnyj kamin' svitovoyi polityky revolyuciyi. Vyzvol'nyj shlyax, 10, 1091–1098 (in Ukrainian).
19. Stec'ko, Ya. (1955). Mizhnarodnye stanovyshhe i ukrayins'ka sprava. Vyzvol'nyj shlyax, 5 (5–91), 3–13 (in Ukrainian).
20. Karbovyh, Z. (1954). Ideyi, lyudy, borot'ba. Vyzvol'nyj shlyax, 12 (12–86), 20–24 (in Ukrainian).

TEXTS MEDIA AS A RESULT OF INFORMATION AND COMMUNICATION IN THE COMMUNITY IMMIGRATION ETHNOCULTURAL COMPETENCE

Kovpak V. A.

Classical Private University
st. Zhukovsky, 70 b, Zaporozhye 69002, Ukraine
kovpak.viki@rambler.ru

The features of realization of ethnocultural competence units that make up the picture of the world of the ethnic group, nation, the material of journalistic media into ideologue and strategist Ukrainian national liberation movement in exile under J. Stetsko - stereotypes, symbols, myths, archetypes categories so as to ensure the integrity communicative and cognitive process of meaning creation — media discourse unified national information and communications space segment considering emigration.

Keywords: *media text, information and communication activities, emigration community, communication efficiency, ethno-cultural competence, creation of meaning*

Стаття надійшла до редакції 04.05.2016.
Received 04.05.2016.