

ЗАХІДНА УКРАЇНА 1918 – 1939 РОКІВ: ПРОСТІР МІЖЕТНІЧНОЇ СОЦІОКУЛЬТУРНОЇ ДИСТАНЦІЇ

Світ поділений на етнічні гетто. Так визначив сутність міжетнічної взаємодії в Галичині між двома світовими війнами Я. Грицак¹. Ця, на перший погляд надто категорична оцінка, насправді влучно констатує міжетнічну соціокультурну дистанцію, яка традиційно взаємно розмежовувала суб'єкти західноукраїнського політикуму. Спроби покликання до будь-яких компонентів суспільно-політичного життя – мови, релігії, соціальної структури тощо, навіть політичних уподобань – не дають особливих шансів спростувати висунуту вченим тезу. При цьому, з огляду на самодостатню цінність самості, існуюче міжетнічне віддалення було взаємовигідним. “Інший”, – стверджує Жан-Поль Сартр, – є необхідним посередником між мною і мною ж...”² Отже, визначається діалектичний взаємозв'язок, де існуючий поруч “чужий” – об'єкт, який сприяє процесу ідентифікації у власному “я”, його глибинному осягненню. При цьому “я” приречене на небуття у разі безальтернативного існування – без “не-я”.

Здається, сучасні дослідження з історії Західної України 1918 – 1939 рр. та етнополітології фактично не знають спроб подібного прочитання їх минувшини. Наявність розмежованого на етнічні соціокультурні підсистеми соціуму здебільшого сприймається на рівні апріорного твердження.

Такий стан справ, щоправда, не означає, що дискурс міжетнічної соціокультурної дистанції як теоретична проблема залишається поза полем студій сучасних учених. Свідчення цьому – дослідження Т. Татаренка³.

Вчений обстоює позицію, згідно з якою соціальний простір виникає як результат статусної організації соціуму, а етнокультурні характеристики макросоціальних груп завдяки домінуванню комунікацій усередині групи над міжетнічною зміцнюють соціокультурний простір⁴. Останній пропонується розглядати “...як територіальне співвідношення соціальних одиниць, що взаємодіють і розвиваються, мають культурну специфіку і певну форму організації”⁵.

Враховуючи те, що західноукраїнська етнополітична сфера 1918 – 1939 рр. залишається поза межами досліджень, своїм заданням вважаємо з'ясувати іманентне ество багатомірного соціокультурного простору в регіоні, фактори взаємовіддалення макросоціальних груп, розкрити чинники, які формували міжетнічну соціокультурну дистанцію.

Не викликає сумніву, що з-поміж різних компонентів етнокультурних характеристик найвагомішу роль в усталенні міжетнічної соціокультурної дистанції в традиціоналістському за своїм еством західноукраїнському соціумі відігравала релігія. Сакральні спороди різних культів були німими статистами співіснування “паралельних світів”. Це зовнішньо-архітектурне відображення існуючої поруч “іншості” знаходило продовження не тільки у відмінностях релігійних доктрин чи богослужінні, а й у релігійній символіці. Зірка Давида на грудях єврея була для християнина засобом ідентифікації “чужого” так само, як хрест для юдея.

Розмаїття мов, якими здійснювалося богослужіння, як і строгатість лінгвістичного середовища загалом, – апіорне свідчення наявності культурних підсистем у західноукраїнському соціумі. В умовах його структуризації за етнокультурними ознаками мова, завдяки своїй комунікативній функції, виконувала подвійну роль: створювала середовища інтровертно інтегруючих лінгвістичних анклавів для своїх носіїв і тим самим віддаляла їх від іншомовних. Їдиш чи іврит були такими ж *terra incognita* для більшості християн чи лютеран, як польська мова для чеських, німецьких колоністів і євреїв Волині в час включення регіону до складу Речі Посполитої. Не обходилося, зрозуміло, без мовних взаємозапозичень (наприклад, між їдиш та українською, особливо ж між останньою й польською). Та все ж мова розмежовувала носіїв різних культур.

Зрозуміло, мовне розмаїття не визначало всієї гами етнолінгвістичної картини регіону. Сам факт міжетнічної взаємодії зумовлював імператив комунікації, отже – пошуку “контактних” мов. До закінчення Першої світової війни цю функцію в Галичині виконувала здебільшого польська, на північно-західних землях – російська. Державницькі змагання українців і поляків змінили ситуацію. Етнічна мобілізація спонукала повернення до рідної мовної культури зрусифікованої імперією Романових частини українства. Після поразки визвольних змагань 1917 – 1920 рр. вони спільно з галичанами вели безперервну боротьбу за національну школу, де-

монструючи тим самим непохитне прагнення до збереження етнічної самобутності.

Відмінний варіант вирішення проблеми комунікативних “мереж” презентують інші етнічні меншини. Зокрема – євреї. Якщо в Галичині вони й раніше активно послуговувалися польською, то на північно-західних українських землях почали інтегруватися в мовне середовище державного етносу тільки наприкінці 1920-х рр. Проте в обох субрегіонах функціонували їхні національні школи, що гарантувало плекання етнічного “я”. Отож єврейство, як і раніше, залишалося двомовним: польська забезпечувала контакт із зовнішнім світом, зокрема – владою, тим часом як внутрішньогруповій комунікації слугував їдиш.

Така картина типова і для інших етнічних спільнот. Російське народне об’єднання, скажімо, домагалося визнання прав рідної мови, кваліфікуючи її як “символ, за допомогою якого [росіяни] вирізняють себе серед інших націй”⁶. Помітну активність на Волині виявляла чеська “Магіца школьна”, діяли нечисленні, проте пропорційні до чисельності етнічної групи німецькі просвітницькі інституції, приватні школи. Зрештою, і поляки, які в Західній Україні завжди залишалися у кількісній меншості, організували й спільними зусиллями підтримували діяльність низки освітянських інституцій.

Функціонування кількох духовних просторів, зокрема – православного, католицького, юдейського, лютеранського, визначало паралельне співіснування культурних підсистем. Штучні спроби ліквідації цих герметичних, монадичного типу цілостей не тільки не давали позитивних результатів, але й ще більше розмежовували учасників двосторонніх конфліктів. Йдеться, наприклад, про зусилля влади “уніфікувати” духовний простір т.зв. “східних кресів”: акти примусового навернення православних у католицизм або ж ревіндикація – насильне повернення, як стверджували з польського боку, тих костелів і монастирів, які в попередні десятиліття були ліквідовані російською імперською владою й перетворені на православні.

Безперспективність таких зусиль, а водночас їхній конфліктний потенціал очевидні. “...Католицьку метрику можуть нам видати, – стверджував один з українських селян, який став жертвою насильного окатоличення, – але душі наші зостануться православними і українськими”⁷.

Спроби центральної влади будь-яким способом “підтягнути” до власної соціокультурної матриці слов’янські спільноти – результат близькості їхніх культур і, зрозуміло, культуртрегерства й шовінізму. Водночас ця ж влада ніколи не вдавалася до спроб асимілювати євреїв. Їхня самотність настільки контрастувала назовні з оточенням, віддаляла юдеїв від християн, що, як стверджували представники державного етносу, сподіватися на успішну інкорпорацію євреїв у польське середовище шляхом вихолощення їхніх етнокультурних характеристик годі сподіватися. З цього приводу на зламі XIX – XX ст. Р. Дмовський – один з довголітніх лідерів польських національних демократів, стверджував: ставка на асиміляцію непольських спільнот не означає курс на всезагальне їхнє поглинання. “Національний організм повинен прагнути до увібрання лише того, що може асимілювати, сприяти зростанню сили спільного тіла. Євреї ж не є таким елементом. Вони мають надміру виразну, сформовану впродовж десятків століть життя, надто кристалізовану цивілізаційну індивідуальність...”⁸

У цьому відторгненні – усвідомленні “іншості” юдеїв. Її об’єктивну нездоланність (зрозуміло, не тільки стосовно євреїв) усвідомлювало чимало сучасників міжвоєнної доби. “...Національна асиміляція українського, німецького, єврейського, литовського населення є фікцією, – стверджував у другій половині 1920-х рр. один з представників політичного бомонду Польщі, – натомість реальним завданням, яке стоїть перед державою, є зтягнення цього населення в систему польської державності, їхнє поєднання з цією системою, принаймні до часу цілковитої державної асиміляції, створення певного гармонійного *modus vivendi*...”⁹

Наведені міркування – пропозиція переорієнтувати етнонаціональну політику Варшави на формування громадянсько-територіальної ідентичності. Проте ця компромісна і, здавалось би, перспективна конструкція була приречена на поразку – результат функціонування етнонаціоналізмів, ідейний епіцентр яких визначався кордоцентризмом землі.

Образ землі, батьківщини слугував імпульсом для покликання до етнічної історії. Будучи колективним минулим, вона, в свою чергу, щедро продукувала символи самотності. Завдяки цьому образ землі – один з продуктів етногрупової минувшини¹⁰, а глибоше – архетип, роздвоювався, звужувався до політичного символу. Для одних всеохоплюючо-влучним, аксіоматичним звучало шевченків-

ське “на рідній, не своїй землі”, інші марили землею обітованою, треті – єдинонеділимою Росією... В цьому контексті показово, що більшість єврейських партій, які діяли в Західній Україні, використовували в назвах корінь “Сіон” або слово “Ізраель” (наприклад, Сіоністська партія праці, Агудат-Ізраель).

Етнічна історія продукувала образи “я” на різних рівнях. Звитяга українців, наприклад, уособлювалася відродженням української державності середини XVII ст., 1917 – 1920 рр.; поляки оспівували повстання 1830 – 1831 рр., відродження Речі Посполитої після її третього поділу, т.зв. чудо над Віслою. Євреї вшановували постать Маккавеїв, росіяни – Мініна і Пожарського... Водночас шкала етнічних пріоритетів розмежовувала спільноти: ім’я Б.Хмельницького асоціювалося в українському середовищі з відродженням державності, а водночас викликало ворожі емоції серед поляків, сум’яття в євреїв.

Минуле не жило окремим буттям, співіснувало в свідомості людей з сучасністю, перепліталася з ним. Колишні кривди ставали каталізатором творення компенсаційно-оціночних образів. Так, про росіян – колишніх представників державного етносу, які в новій етнополітичній ситуації перетворилися на безсилу етнічну меншину, український часопис “Дзвін” говорить як про “рештки царських недобитків”¹¹.

Інше громадсько-політичне видання – газета “Новий час” навіть незадовго до початку Другої світової війни твердить з приводу українсько-єврейського співжиття: “Саме зіставлення двох слів українці й жида пригадає кожному конфлікт, що від віків існує між цими двома народами. Конфлікт не завжди обґрунтований, але тривалий, бо хід історії уже так склався, що майже всі українці вважали, що причина їхніх політичних і соціальних нещасть – жида”¹².

Історичні ретроспективи як компонент і засіб збереження етнічної пам’яті сприяли збереженню власної (етнічної) ритміки урочистостей. Варшава, наприклад, ініціювала святкування 3 травня – дати ухвали в 1791 р. першої конституції Речі Посполитої. Хоча між нею й відродженою після третього поділу Польщею пролягло понад століття, проте, стверджував 1927 р. президент м. Луцька Чаркавскі, “святкуючи з року в рік день 3 травня, не віддаємо тим пошани чомусь неіснуючому. Навпаки, вшануємо те, що ніколи не переставало жити і ніколи нас не залишало...”¹³

У тому ж ряду етнічних святинь щорічні Шевченківські урочистості. Поруч з ними – регулярне вшанування євреями пам’яті засновника сіонізму Т. Герцля чи росіянами О. Пушкіна.

За кожним з них – своя правда, що визначена пріоритетами конкретної етнонації. Водночас пересікання етнічних інтересів (у нашому прикладі – польські сюжети в творчій спадщині Т. Шевченка та українські візії О. Пушкіна) давало привід черговий раз “схрестити мечі”. Так, наприклад, вшанування пам’яті О. Пушкіна росіянами Волині в 1924 р. сприйняті українцями як потуги для порятунку “російського духу” в краю. Партійний орган Української народної партії відреагував на цю акцію статею, якою окреслив відмінності в оцінці спадщини поета двома етнічними спільнотами таким способом: “Для вас Пушкін великий геній, творець вашої мови; він закликав вас мріяти про те, щоб слов’янські струмки злилися в московському морі (“Клеветникам Росії”); він прославляв “донос на гетьмана-злодея царю Петру от Кочубея” (“Полтава”), плямуючи одного з найкращих українських патріотів – гетьмана Мазепу; він був для вас провідником захватного московського націоналізму і за це він для вас дорогий, а пам’ять його для вас священна...”¹⁴

Зрештою, навіть новітня доба не змінює контексту етнічної “ідентичності” урочистостей. За постатями провідників-сучасників тих чи інших спільнот 1920 – 1930 рр. – Ю. Пілсудський, С. Петлюра, Т. Масарик, А. Гітлер, – політичні пріоритети конкретних етнонацій. У них – як у самих заходах, так в посталях – рефлексії самості, отже – й “іншості” в їхніх політичних дискурсах. Відзначення ж нових, державних свят Польщі (як-от день незалежності), означало для етнічних суб’єктів, що проживали в Західній Україні, демонстрацію готовності до символічного єднання на засадах громадянсько-територіальної ідентичності. Тож не дивно, що більшість українців ігнорували участь у них. Це стосується навіть дітей, які залучалися до відзначення державних свят зусиллями вчителів. “Коли треба було святкувати 3 травня, – стверджує сучасник про відзначення дня конституції Польщі, – половина малюків щезала на шляху до церкви”¹⁵.

За умов поліетнічності державні урочистості міжвоєнної доби виявилися не стільки засобом до формування громадянської єдності, скільки навпаки. Червоно-білий прапор Польщі сприймали передусім ті, хто не мав територіальних претензій на західноукра-

їнські землі. Євреї, які в молитві ставали обличчям до Сходу, чехи й німці, що подумки споглядали на Захід до своїх зовнішніх батьківщин, – ті, хто не мав підстав нехтувати календарем державних свят, якщо тільки державний етнос не виявляв зазіхань на їхню “самість”. Інше ставлення до урочистостей польської державності репрезентували українці.

Назва “Україна” ніколи не поширювалася на Галичину й Волинь, – стверджував відомий ендецький шовініст Є. Гертих¹⁶. Подібних заяв було чимало. “України ніхто ще перед 30-ти роками, а навіть 20-ти, не шукав за Збручем, ні в околицях Львова, ні Тернополя. Україною називали в Польщі поля над Дніпром: Побережжя й Запоріжжя, – стверджувала в 1937 р. у газеті “Кур’єр Варшавські” І. Мощенська-Женецька. – Те, що сьогодні називаємо Східньою Малопольщею, – твердила вона, – перед розборами (поділами Польщі – М.Г.) називали Червоною Руссю, а по розборах – Галичиною. Не мало це нічого спільного ні з Україною, ні з козацтвом. Цей край був частиною Польщі ... коли ще Варшави не було на ніякій мапі”¹⁷.

Подібні зазіхання польських шовіністів на українські етнографічні землі стали в один ряд із забороною Варшави (1920 р.) на вживання назв “Галичина”, “Україна”, “українець” й запровадження навзамін їм “Малопольска Вєсходня”, “русін”¹⁸. Претензії на нівелювання етнічного минулого українців, послідовні спроби влади вихолостити їхню етнокультурну самобутність, як, зрозуміло, й сам факт утвердження влади Польщі в Західній Україні наражалися на потужну протидію її етнічної більшості. За нею криються зусилля, спрямовані на збереження власного “я”. Воно – антитеза сукупно-етнічному “ми” – ймовірно, першого кроку до асиміляції.

Існування багатомірного соціокультурного простору в Західній Україні сприяли міфи, авто-й гетеростереотипи. Так, євреї, головним чином ортодокси, послідовно послуговувалися ідеєю богообраного народу. Натомість зневажливо-образливе “гой” відмежовувало їх від навколишнього християнського світу. В свою чергу, усталенню міжетнічної соціокультурної дистанції між українцями й поляками слугувало хизування останніми своєю шляхетністю, що призвела до тверджень про вищість польської культури над українською. Не менш важливу роль відігравав міф про польський форпост християнства супроти антихристиянського варварства (до останнього належать українське православ’я та уніатство)¹⁹. Теологічний дискурс автостереотипу призвів до усталення серед росіян

ідеї про Москву як третій Рим. Скріплена етноконфесійним чинником “самість” суттєво впливала на збереження соціокультурної дистанції. Вагому роль в її усталенні відігравав і етнокультурний поділ праці. Успадкований з минулого, він упродовж 1918 – 1939 рр. суттєво не змінився. Українці, зокрема, уособлювали селянську спільноту, поруч з якою – німецькі та чеські колоністи. Тим часом євреї, росіяни, поляки сприймалися як спільноти “міські”. При цьому останні не презентували такої соціальної однорідності, як євреї, що домінували в ремеслі, торгівлі та серед представників вільних професій.

Специфічна для ХХ ст. економічна структура регіону, в якому найпомітнішу роль відігравав аграрний сектор виробництва, здавна визначала головний критерій виокремлення тих чи інших спільнот із загалу. Місце проживання, а відтак і виробнича діяльність давали ґрунт для формування взаємних монохромних образів спільнотами, що співіснували пліч-о-пліч (скажімо, українці, чехи – землероби, євреї – торговці). Економічна взаємозалежність міста й села не змінювала загальної картини їхньої відстороненості. Вона, наприклад, простежується на зрізі сакралізації селянами землі за одночасного нехтування, навіть зневаги, сферою торгівлі.

Інший, далекий від селянського, світогляд презентували мешканці міст. Довготривале проживання в них євреїв, скажімо, призвело до їхньої самоідентифікації з містом, насичення останнього особливим етнічним духом їхньої культури, до того ж значною мірою традиціоналістської. Цей мікрокосм з особливою контрастністю простежувався не стільки у великих урбанізованих центрах, скільки в невеличких західноукраїнських містечках з їхнім патріархальним укладом життя.

Своєрідним зв’язковим між містом і селом, цими двома, на перший погляд, самодостатніми світами, виступав посередник-єврей, який сприймався селянами здебільшого не як соціальний партнер, а як визискувач, що живиться результатами чужої праці. Тим часом тих іноетнічних представників, які проживали на селі або ж час від часу з’являлися в ньому, український загал здебільшого деперсоніфікував, визначав за ґахом “чужої” бізнес-діяльності (наприклад, торговець, шинкар).

Домінування тієї чи іншої спільноти в окремих сферах виробництва та послуг, а тим більше у владних структурах, зміцнювало міжетнічну соціокультурну дистанцію. Етнічна автократія, яка з

часу включення Західної України до складу Польщі перетворилася в елемент її політичної системи, швидко закріпила за поляками імідж владної спільноти, а із врахуванням низького рівня життя населення – джерела кривди т.зв. периферійних етнічних груп. Одночасно суб'єкти західноукраїнського соціуму оперували віддавна сформованими образами етнічно чужих кривдників. Про росіян – колишніх представників влади на північно-західних землях українські прислів'я стверджували: “Ти, москалю, й добрий чоловік, та шинель твоя злодій”, “Москаль не свій брат – не помилує”²⁰.

Інший приклад закарбованого в етнічній пам'яті образу кривдника-чужака – постать єврея Зельмана. Його постать, прийшовши в українські народні перекази в образі безжального орендаря ще наприкінці XVIII – на початку XIX ст., почала зникати з українського народного репертуару лише в другій половині 1930-х рр.²¹

Враховуючи фактор культурного поділу праці й породжених ним виробничо-етичних цінностей, можна стверджувати, що для традиціоналістського села городяни (особливо ж торговці) є уособленням заперечення його самості. Місто було не тільки іноетнічним (переважно польсько-єврейським), воно – втілення альтернативи: сфера професійної зайнятості його мешканців є не тільки т.зв. вторинними (індустрія й торгівля) та третинними (послуги) секторами господарства, а й тією модернізаційною альтернативою, яка контрастує з виробничим традиціоналізмом села. На фоні поту й мозолів, цієї мовно-гіперболічної символіки селянської праці, яка фігурує в свідомості й донині, циркульник чи інший представник сфери послуг мало не ледар, а торговець і посередник – експлуататори. Навички ведення бізнесу, підприємливість до уваги не беруться, інтерпретуються радше як хитрість і пов'язаний з нею обман. Такі оцінки виникають, очевидно, тому, що в свідомості аграрія якості, які притаманні торговцю й посереднику, є мало значимі, щонайменше – вторинні. Селянин – виробник, і все, що залишається поза безпосереднім виробничим циклом, є не стільки незвіданим, скільки потенційно чужим. Чи не звідси приказки на кшталт: “Жид ні сіє, ні оре – а обманом жиє”, “Жид обманом живе, все з нас тягне”²²?

Помітна відмінність світоглядів, яка віддзеркалює взаємне відчуження в його соціоетнічному вимірі, особливості мислення двох “іншостей”, відображена в оповідці про наймита-українця, який дошкуляє роботодавцеві-єврею проханнями про їжу: “От жид дає

шага, – говориться в ній, – та й каже: “На тобі гріш, купи рака, звари та юшку з’їж, а рака продай та мені гроші віддай”²³. В українському середовищі першої чверті ХХ ст. ця оповідка – аргумент дорікань євреям за жадобу. Проте у разі її прочитання крізь призму сучасного (“ринкового”) мислення очевидним стає інший контекст: сюжет можна інтерпретувати як своєрідну бізнес-алегорію, повчання. Соціоетнічне “насичення” дефініції “іншості” простежується не лише на зрізі юдеї – християни, міські – сільські спільноти. Поруч – промовистий майновий контекст (бідний/багатий), яким наскрізь просякнуті всі жанри української художньої літератури.

Функцію розмежовуючої вертикалі між бідністю й заможністю виконує лексема “осадництво”. Достеменний її переклад з польської – поселенець, колоніст. Проте в українській суспільно-політичній літературі осадництво асоціюється передусім з несправедливістю, визиском – наслідок протекціонізму Варшави польському елементу в аграрному секторі. Як результат формується закономірна шаблонність в оцінці тодішнього сьогодення: мало-і безземельний, відтак бідний – це українець; володіючий землею, заможний чужим (українським) коштом – то поляк. Те, що останній, як і українець, землероб не має значення. Він – чужинець, іноетнічний прибулець, а його поява на західноукраїнських землях – результат волонтаризму держави-кривдника. Ці компоненти спільно з наголосом на українських злиднях формують соціальний зміст “я”, що протиставлявся польсько-“осадницькому” “не-я”.

Дистанція, що існувала між етнонаціями, бачиться природною даниною реаліям поліетнічності, за якої стан етнічної “самотності” – ідеальний для збереження національного “я”. Історія засвідчила, що будь-які спроби нівелювати, тим більше знищити його, – безперспективні. За таких умов максимально вигідним для Польщі, яка протягом 1919 – 1939 рр. володарювала в Західній Україні, бачиться перехід до громадянсько-територіальної моделі нації. Принаймні вона хоча б теоретично могла забезпечити досягнення компромісу між кількома етнічними “я” на територіальній основі. Хоча цього й не сталося, концепт “я”/інший, що виступає детермінантною передумовою формування міжетнічної соціокультурної дистанції, залишався характерним для західноукраїнських теренів до Другої світової війни.

“І у Польщі, і в Румунії, і в Чехословаччині живемо своїм життям без будь-якої симбіози з жидами...”²⁴, – стверджував

1937 р. дописувач часопису “Діло”. Здається, попри міжетнічні контакти, які існували в різних сферах суспільного життя (скажімо, в економіці), таке твердження прийнятне для означення співіснування західноукраїнських “іншостей” загалом. Вони – підсистеми того єдиного світу, який, за висловом Я. Грицака, впродовж 1918 – 1939 рр. був поділений на етнічні гетто.

¹ *Грицак Я.* Уявна й наявна історія одного регіону // *Волчук Р.* Споми-ни з передвоєнного Львова та воєнного Відня. – К., 2002. – С. 13.

² *Сартр Ж.-П.* Буття і ніщо: Нарис феноменології онтології / *Пер. з фр.* – К., 2001. – С. 326–327.

³ *Татаренко Т.* До питання про визначення міжетнічної соціокуль-турної дистанції // *Наукові записки / Збірник.* – К.: ІПіЕНД, 2002 / Сер. “Політологія і етнологія”. – Вип. 21. – С. 125–132.

⁴ Там само. – С. 126.

⁵ Там само. – С. 126–127.

⁶ Державний архів Рівненської області, ф. 30, оп. 20, арк. 117.

⁷ *Савчук Е., Мулик-Луцик Ю.* Історія Української Греко-Православної Церкви в Канаді: В 4-х т. – Вінніпег, 1984. – Т. I. – С. 413.

⁸ *Bergmann O.* Narodowa Demokracja wobec problematyki żydowskiej w latach 1918 – 1929. – Poznań, 1998. – S. 193.

⁹ Там само. – S. 204.

¹⁰ *Сміт Е.* Національна ідентичність / *Пер. з англ.* – К., 1994. – С. 165.

¹¹ Дзвін. – 1926. – 5 грудня. – С. 4.

¹² Новий час. – 1937. – 27 липня. – С. 4.

¹³ *Życie Wołunia.* – 1927. – 8 маја. – S. 5.

¹⁴ Дзвін. – 1925. – 26 червня. – С. 2.

¹⁵ *Редліх Ш.* Разом і нарізно в Бережанах / *Пер. з англ.* – К., 2002. – С. 115.

¹⁶ Діло. – 1937. – 21 березня. – С. 3.

¹⁷ Новий час. – 1937. – 6 травня. – С. 4.

¹⁸ *Кугутяк М.* Галичина: сторінки історії. Нарис суспільно-політично-го руху (XIX ст. – 1939 р.). – Івано-Франківськ, 1993. – С. 155.

¹⁹ *Дашкевич Я.* Східна Галичина: етнічні відносини, національні міфи та менталітети // *Україна в минулому.* Вип. 6. – Київ – Львів, 1994. – С. 85.

²⁰ *Наріжний С.* Чужі народи в світлі українських приказок // *Літера-турно-науковий вістник.* – 1930. – Річник XXIX. – С. 806, 808.

²¹ Діло. – 1937. – 1 травня. – С. 10.

²² *Наріжний С.* Назв. праця //... – 1929. – Річник XXVIII. – С. 923.

²³ Там само.

²⁴ Діло. – 1937. – 1 травня. – С. 10.