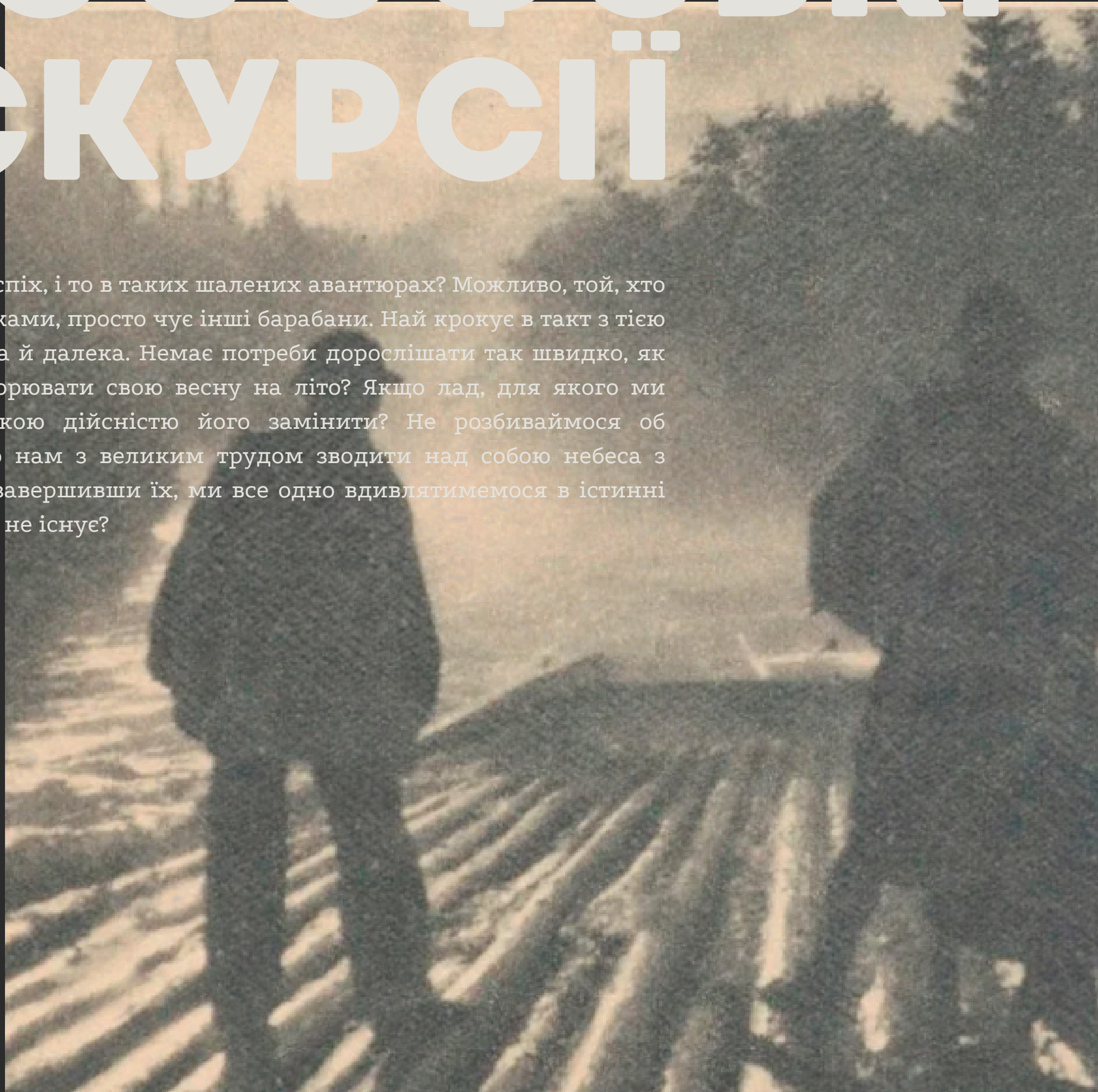


ФІЛОСОФСЬКІ ДИСКУРСІЇ

Чому ми так рвемося здобути успіх, і то в таких шалених авантюрах? Можливо, той, хто йде не в ногу зі своїми супутниками, просто чує інші барабани. Най крокує в такт з тією музикою, хай яка вона химерна й далека. Немає потреби дорослішати так швидко, як яблуня чи дуб. Навіщо перетворювати свою весну на літо? Якщо лад, для якого ми створені, ще не настав, то якою дійсністю його замінити? Не розбиваймося об марнославну дійсність. Навіщо нам з великим трудом зводити над собою небеса з блакитного скла, якщо, навіть завершивши їх, ми все одно вдивлятимемося в істинні небеса над ними, ніби штучних не існує?

Волдең, або Життя в лісах.

Генрі Девід Торо



НАУКОВЕ ТОВАРИСТВО ІМЕНІ ШЕВЧЕНКА
Івано-Франківський обласний осередок
ФІЛОСОФСЬКА КОМІСІЯ



ФІЛОСОФСЬКІ
ДИСКУРСІЇ:
збірник наукових праць

2024

Випуск 1 (3)

SHEVCHENKO SCIENTIFIC SOCIETY
Ivano-Frankivsk Provincial Department
PHILOSOPHICAL COMMISSION



PHILOSOPHICAL
DISCOURSIONS:
collection of scientific papers

2024
Issue 1 (3)

УДК 1:21/29:316]061НТШ(082)

Філософські дискурсії = Philosophical Discourses : збірник наукових праць. Наукове електронне видання. – Івано-Франківськ : Філософська комісія ІФО НТШ, 2024. – Вип. 1 (3). – 240 с.

Збірник містить наукові статті членів Наукового Товариства імені Шевченка (НТШ) та учасників наукових сесій Філософської комісії Івано-Франківського осередку Наукового Товариства імені Шевченка (НТШ), що тематично стосуються філософських, релігієзнавчих, культурологічних та соціологічних проблем.

Для науковців, студентів, всіх, хто цікавиться філософським дискурсом.

Редакційна колегія:

Гнатюк Я. С. (доцент, канд. філос. наук, *голова ФК ІФО НТШ*), **Голянич М. Ю.** (професор, канд. філос. наук), **Гуцуляк О. Б.** (доцент, канд. філос. наук, *учений секретар ФК ІФО НТШ*), **Дойчик М. В.** (професор, доктор філософських наук), **Ларіонова В. К.** (професор, доктор філософських наук), **Остащук І. Б.** (професор, доктор філософських наук), **Палагнюк М.М.** (доцент, канд. філос. наук), **Скальська Д.М.** (професор, доктор філос. наук), **Савчук О. І.** (канд. філос. наук), **Сініцина А. В.** (доцент, канд. філос. наук)

За сприянням

Наукової бібліотеки Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника та ГО «Український шлях»

Статті друкуються в авторській редакції.

За достовірність фактів, цитат відповідальність несуть автори.

Група ФК ІФО НТШ – <https://www.facebook.com/groups/699732774788535>

Електронні версії збірника виставлені в Інституційному Репозитарії Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника <http://lib.pnu.edu.ua:8080/simple-search?query=дискурсії>

Subject Area and Subject Categories

У даному збірнику публікуються дослідження за предметними галузями згідно з міжнародним класифікатором **ASJC (All Science Journal Classification)** – **Arts&Humanities and Social Sciences**

Зважаючи на свободу наукової творчості, редколегія бере до публікації й статті тих авторів, думки яких не в усьому поділяє.

ЗМІСТ

Статті	6
Гармаш Л. Роздуми про Постмодерн: правила та перспективи «ігор на площині»	6
Гнатюк М. Філософія творчості гуцульського різьбяр Івана Пантелюка	23
Гнатюк Я., Котурбаш О. Критичне мислення відкритого суспільства і психологія впливу закритого суспільства	32
Голянич М. Філософське обґрунтування Юліаном Вассияном будучности нації та соборної державности України	47
Гуцуляк О. Китайський астрономічний міф «Про Пастуха-Волопаса і Діву-Ткалю Хмар» у порівняльному аспекті	69
Єременко О. Подібність історичних подій з точки зору теорії подієтем	77
Кучера І. Релігійна ідентифікація молоді в сучасному українському суспільстві	90
Макаровський І. «Горня республіка» Сковороди: суспільство вільних щасливих людей	103
Мельник Я. Онтологічний формат категорій «Радість» і «Щастя» у біблійному тексті	128
Павленко О. Естетика національного та агонального у сприйнятті футбольного дійства	139
Рахно К. Літописні звістки про волхвів у кельтській порівняльній перспективі. Частина I	155
Рохман Б., Савчук О. Філософсько-теологічне підґрунтя соціального вчення католицизму	191
Сініцина А. «Сенс життя» як складова здоров'я людини (за екзистенціальним аналізом Віктора Франкла)	201
Сокирко А. Людиномірність естетичних поглядів Івана Франка	206
Видання членів Філософської комісії ІФО НТШ	217
Репортажі	220
Програма засідання Філософської комісії на XXXV Науковій сесії Івано-Франківського осередку Наукового товариства імені Шевченка	224
Наші ювіляри	226
Світла і вічна пам'ять	229
Філософська лірика	232

CONTENTS

<i>Articles</i>	6
Hnatiuk, Mykhajlo. The Creative Philosophy of Hutsul Carver Ivan Pantelyuk	23
Hnatiuk, Yaroslav & Koturbash, Olena. Critical Thinking of an Open Society and the Psychology of the Influence of a Closed Society	32
Holyanych, Mykhajlo. Yuliyana Vassyan's Philosophical Justification of the Future of the Nation and the Soborna Statehood of Ukraine	47
Garmash, Larysa. Reflections on the Postmodern: Rules and Perspectives of "Games On the Plane"	6
Gutsulyak, Oleg. The Chinese Astronomical Myth "About the Shepherd-Wolopas and the Maiden-Weaver of the Clouds" in a comparative aspect	69
Kuchera, Iryna. Religious Identification of Youth in Modern Ukrainian Society	90
Makarovsky, Ivan. "Mountain Republic" of Skovorody: a Society of Free, Happy People	103
Melnyk, Yaroslav. Ontological Format of the Categories "Joy" and "Happiness" in the Biblical Text	128
Pavlenko, Oleg. National and Agonal Aesthetics in the Perception of Football Action	139
Rakhno, Kostyantyn. Annalistic Tidings on the Volkhves in a Celtic Comparative Perspective. Part I.	155
Rokhman, Bohdan & Savchuk, Oleg. Philosophical and Theological Foundation of the Social Teaching of Catholicism	191
Sinitsyna, Alla. "The Meaning of Life" as a Component of Human Health (According to Viktor Frankl's Existential Analysis)	201
Sokyrko, Anna. The Human Dimension of Ivan Franko's Aesthetic Views	206
Yeremenko, Oleksandr. Similarity of Historical Events from the Point of View of the Theory of Eventema	77
<i>Publication of the members of the Philosophical Commission of the IFPD of the Shevchenko Scientific Society</i>	217
<i>Reporting</i>	220
Program of the meeting of the Philosophical Commission at the XXXV Scientific Session of the Ivano-Frankivsk Provincial Department of the Shevchenko Scientific Society	224
Our Anniversaries	226
Light and Eternal Memory	229
Philosophical Lyrics	232

СТАТТІ

УДК 141.78

Лариса ГАРМАШ

кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії
Інституту міжнародних відносин
імені Аверроеса
Міжрегіональної академії
управління персоналом
e-mail lesya_garmash@ukr.net
<https://independent.academia.edu/ЛарисаГармаш>

Роздуми про Постмодерн: правила та перспективи «ігор на площині»

Постмодерном, можливо, вперше відкрито визналося те, що текст не відображає реальність, а творить нову реальність, точніше, багато реальностей, частіше за все незалежних одна від одної. Адже будь-яка історія відповідно до розуміння постструктуралізму – це історія створення та інтерпретації тексту. Безпосередні передтечі постмодернізму – постструктуралізм та деконструктивізм – звели історію до філософії, а філософію почали розглядати як «особливий літературний жанр», що черпає свої резерви у лінгвістичній системі. Чи не починає сучасна людина задихатися від браку онтологічного обрію та смислової перспективи в цій десакралізованій, деієрархізованій, гіпервіртуалізованій картині світу, де Великі Ідеї всерйоз сподіваються замінити на Big Data?

Ключові слова: Постмодерн, постмодернізм, нарація, інтертекст, інтертекстуальність, пародія, пастіш, відмова від істини.

Postmodernism, perhaps for the first time, openly recognized that the text does not reflect reality, but creates a new reality, or rather, many realities, most often independent of each other. After all, any history according to the understanding of poststructuralism is the history of the creation and interpretation of a text. The immediate forerunners of postmodernism - poststructuralism and deconstructivism - reduced history to philosophy, and philosophy began to be considered as a "special literary genre" that draws its reserves from the linguistic system. Doesn't modern man begin to suffocate from the lack of an ontological horizon and a semantic perspective in this desacralized, de-hierarchized, hyper-virtualized picture of the world, where Big Ideas seriously hope to be replaced by Big Data?

Key words: Postmodern, postmodernism, narration, intertext, intertextuality, parody, pastiche, denial of the truth.

Перефразуючи знаменитий соловйовський вирок щодо Ніцше, можна сказати, що Постмодернові *«не пощастило: йому судилося стати популярним»*. Тим самим численні лави бажаючих присягнути йому на вірність або жорстко спростувати його почали невпинно розмивати усіляку можливу окресленість його меж, підтягуючи під його “патронат” все нові й нові царини змістів. Оскільки освіченість щодо постмодерну є ознакою сучасності та своєчасності, подібна *експансія поняття* відбувається всякого разу, коли в рамках названого маємо справу з динамічним співіснуванням фактичної, теоретичної та ідеологічної компоненти.

Справу, однак, було зроблено: врешті-решт ми постали перед проблемою *деідентифікації* (тобто вислизання з-під обріїв будь-якої визначеності) самого цього поняття. Тому нині висувається хоча б найскромніше завдання: заново інвентаризувати всі основні атрибути, що їх заведено приписувати постмодерновій ситуації.

Насамперед тут треба зазначити, що цей самий славнозвісний *Постмодерн*, який хрестоматійно визначають через загрозливе префіксальне нагромадження «делігитимації метанарації» (класичне визначення Ф. Ліотара), сам себе ідентифікує з Провідником, так би мовити, «Перевізником» – зі світу індустріального до інформаційного. Такий собі міфічний Харон, що причаївся на «другій (індустріальній) хвилі», вичікує як досвідчений серфінг-маневрист, коли його підхопить й піднесе «хвиля третя» – постіндустріальна, інформаційна. Отож, сам Постмодерн наполягає, що він є Посередник, міст, поводитир сучасної культури.

Установлення світової поліцентричності, «мультиперспективи» бачення вимагає процедури, яку названо *децентрацією* – саме на цьому наполяганні і будується стратегія постструктуралізму як безпосереднього попередника, «передтечі» цікавого для нас явища. З погляду Жака Дерріди, поняття «центра структури» встановлює сам принцип «структурності структури». А оскільки ідея безструктурності знайшла своє відбиття у

самій назві цієї течії, пригляньмося до його аргументації: «... Функція центру полягала не тільки в тому, щоб зорієнтувати, збалансувати та організувати структуру природним чином, – важко собі уявити неорганізовану структуру, – але передусім гарантувати, що організуючий принцип структури обмежував те, що ми можемо назвати вільною грою структури. Оскільки безсумнівно, що центр структури, орієнтуючи та організовуючи зв'язність системи, припускає вільну гру елементів всередині цілісної форми» [4, с. 324].

Водночас у самому «... центрі ... трансформація елементів (які, зрозуміло, можуть бути, у свою чергу, структурами, включеними до складу загальної структури) заборонена... Таким чином, завжди вважалося, що центр, унікальний вже за визначенням, є в структурі саме те, що керує цією структурою, у той самий час ухиляючись від структурності. Ось чому класична думка, яка переймалася проблемою структурності, могла б сказати, що центр парадоксальним чином водночас знаходиться всередині структури та поза її межами. Центр знаходиться всередині цілісності, однак їй не належить, ця цілісність має свій центр десь в іншому місці. Центр не є центром» [4, с. 32]. І далі: «... Вся історія концепції структури ... може бути представлена як ряд субституцій (послідовних замінів, – Л. Г.) одного центру іншим, як взаємно пов'язаний ланцюг визначень цього центру. Послідовним чином за певною регуляцією центр отримував різні форми та назви. Історія метафізики, як і історія Заходу, є історією цих метафор та метонімії» [4, с. 325]. Отож, постструктуралізм як безпосередній попередник, «передтеча» цікавого для нас явища, захоплений позаструктурними елементами будь-якої структури, її маргіналіями (тобто тим, що знаходиться на узбіччі певного явища або процесу), створював умови можливості виникнення постмодернізму, адже, як сформулював П. Кузнецов, «... магістральні шляхи старіють і вмирають, натомість залишаються жити маргіналії – у випадку з текстами, саме те, чому той чи інший автор не приділяв ніякої уваги – його випадковості» [8, с. 67].

«Маргінальності» та «випадковості» загалом абсолютизуються і навіть сакралізуються у згаданих вище напрямках: можна згодитися з Лейчем, коли він, аналізуючи Фуко, доходить висновку, що той «... акцентує випадковості, а не універсальні правила; поверхні, а не глибини; множинності, а не єдності; вади, а не обґрунтування; різниці, а не тотожності. Зрештою Фуко створює правила порядку як безладдя, а не окремі випадки безладдя у загальному порядку» [7, с. 143-144]. (Така ситуація, крім всього іншого, породжує проблему відповідальності митця за свої теми-«попелюшки», витіснені ним «на поля» своєї творчості, зневажені і покинуті ним; втім, це тема окремої великої дискусії).

Імперативну вимогу децентрації перехоплює у постструктуралізму деконструктивізм. Вона стає принциповою ознакою другого не меншою мірою, ніж першого. Що, втім, визнає й метр деконструктивізму Ж. Дерріда: «... Основним гаслом деконструктивізму стало децентрування структури, концепція відсутності центру; структура – це нескінченна гра розрізень у скінченних межах, і тому вона не піддається зцентрованій тоталізації у замкнену цілісність». Слідом за деконструкцією структури Дерріда береться до деконструкції ідей знаковості, висувуючи ідею поля письма як поля гри, в якому все може бути означником і означуваним, тобто текст звільняється від влади означника і стає тканиною, плетивом, текстурою, а не структурою [4, с. 458].

Таким чином, в основі уявлення про структуру лежить поняття «центру структури» як певного організуючого її початку, того, що керує структурою, організує її, у той час як воно само ухиляється від структурності. Для Дерріди цей «центр» – не об'єктивна властивість структури, а фікція, що постулюється спостерігачем, результат його «сили бажання», або ніцшеанської «волі до влади», а в конкретному випадку тлумачення тексту (передусім літературного) – наслідок нав'язування йому читачем свого власного сенсу, «вкладання цього сенсу в текст, який сам по собі може бути зовсім іншим».

Загалом «оповідання історій» (сторителінг) – «одна з головних міфологем Постмодерну», як стверджує відомий філософ, автор славнозвісного «Словника культури ХХ століття», Вадим Руднев. Так, американський теоретик постмодерну Фредерік Джеймісон стверджував, що навіть представники природничих наук, наприклад фізики, «розповідають історії» про ядерні частки. Причому все, що репрезентує себе як існуюче за межами будь-якої історії (структури, форми, категорії), може бути засвоєне свідомістю тільки через посередництво розповідної фікції, вигадки; іншими словами, світ доступний та відкривається людині лише у вигляді історії, розповідей про нього. Він розвиває думку Ф. Ліотара, вживаючи терміни «Велика Розповідь», «домінантний код» або «домінантна розповідь» та стверджуючи, що «розповідь» – не стільки літературна форма або структура, скільки «епістемологічна категорія», і подібно до кантівських категорій часу та простору може бути зрозуміла як одна з абстрактних (або «пустих») координат, зсередини яких ми пізнаємо світ, як «беззмістовна форма», що накладається нашим сприйняттям на неоформлений, сирий потік реальності.

Переробивши свого часу концепції М. Фуко та Ю. Габермаса про «легітимацію», тобто виправдовування і тим самим – узаконення «знання», Ф. Ліотар розглядає будь-яку форму вербальної організації цього «знання» як специфічний тип дискурсу-розповіді. Кінцева мета цієї філософії, яку розуміють в літературному плані, – надання завершеності «знанню»; на цьому шляху зазвичай і породжувалися нарatively організовані філософські «оповіді» та «історії», завданням яких було сформулювати свій «метадискурс про знання».

«... Спекулятивний апарат демонструє: знання тільки тоді гідне цього імені та тією мірою, якою воно подвоює себе шляхом розташування своїх власних тверджень на другому рівні дискурсу (самоуправління), функцією котрого є легітимізувати їх», – так Ф. Ліотар описує механізм, через який знання породжує з необхідністю певні гранднарatively [10, с.

28]. Цим терміном та його похідними (метаповідь, метаісторія, метадискурс) він означає всі ті «пояснювальні системи», які, за його думкою, організують буржуазне суспільство та служать для нього засобом самовиправдовування: релігія, мистецтво, історія, наука, психологія (тобто будь-яке «знання»).

Як зазначає Пфістер, «децентрування» суб'єкта, знищення меж поняття тексту та самого тексту разом з відривом знаку від самого референту, що було здійснено Ж. Деррідою, призвело комунікацію до вільної гри означників та породило картину «універсума текстів», в якому окремі безособистісні тексти до безкінечності посилаються один на одного та на всі одночасно, оскільки вони усі разом становлять собою лише частину «всезагального тексту», котрий, у свою чергу, завжди вже збігається із завжди «текстуалізованою» дійсністю та історією.

Утім, у статті «Ніцше, генеалогія, історія» М. Фуко, стверджуючи обов'язковість відсутності наступності, писав: «... Традиційні засоби конструювання всезагального погляду на історію та відновлення минулого як спокійного та неперервного розвитку повинні підлягати систематичному демонтажу... Історія стає ефективною лише тією мірою, якою вона запроваджує ідею розриву в саме наше існування...» [7, с. 153-154].

«... Ламкою ієрархії цінностей довершено розпочату модерном низку антиієрархічних революцій» [8, с. 223]. Невипадково так прижилася (з легкої руки М. Ямпольського) щодо визначення постмодерну метафора **«ігор на площині»** (як тут не пригадати відомої пісні «Акваріуму»: «...Мы стояли на плоскости с переменным углом отраженья...»). Мається на увазі відсутність будь-якого ієрархізму у сприйнятті, здавалося б, принципово різних культурутворень, абсолютно мирне співіснування елементів «класики» і «попси», нескінченна перетасовка всіх часів з усіма широтами на одній горизонталі. І головне – спростування принципу «третього не дано», відкидання закону «або-або» на користь всеядному «і, і». Таким

чином десакралізовувалася проблема людського Вибору, неминучості жертви. Так, Б. Парамонов у своєму знаменитому публіцистичному есе «Що є постмодернізм?» стверджував, що питання «Що краще: написати Або-або чи одружитися з Регіною Ольсен?» є релевантним тільки для модерної людини, а для постмодерної: звісно, «і одружитися, і написати». Трагічність світу скасовується як анахронізм.

«... Якщо модерн засвідчував трагічність людського буття за умов тотальності та її розкладання, то постмодерн, викриваючи трагічність як джерело панування, насильства, репресії, наполягає на культивуванні диференціації, розмаїття, поліморфності як первісної передумови постмодерністської соціальності» [14, с. 39-40].

Проте наведений принцип «і, і» не має нічого спільного із діалектичним подоланням протилежностей. Це аж ніяк не інтенція синтезу, навпаки, це принципова легітимація еkleктики, яку можна вважати ще одним з невід'ємних атрибутів Постмодерну. Постмодерн не прагне жодного сполучання непеєднуваного, знаменитої *coincidentia oppositorum*, про яку так натхненно йдеться в текстах М. Еліаде як про глибинну трансцендентну спрагу міфічної свідомості [6]. Континуальність – не постмодерна чеснота. Його влаштовує мікс, *колоїдний розчин*, повна гетерогенність, «нерозмішаність», складеність. Так він виправдовує і підносить *принцип колажу*.

Якщо спробувати співвіднести, з одного боку, Уні- або Мультиверсумні світоглядні настанови, а з іншого – відповідні їм практики роботи із Текстами в широкому значенні цього слова (з усіма текстами відомої нам культури), зазначимо наступне. Все, що ми можемо сказати про продукт письмової діяльності, можна подати у двох режимах.

Режим I. Творець/автор – створення – твір – критик. У творі домінує певна ідеологія, що задає перспективу смислового розуміння тих фактів, які в ньому подаються. Автор виступає як «... ідеологічна фігура, що може характеризувати стиль, в якому ми побоюємося розмноження

значення» [16, с. 455]. Автор у творі може *приймати* різні іпостасі: історія, душа, свобода, суспільство, релігія і т. ін. Наприклад, за традиційною тезою, що культурно-історична позиція, в якій існує той чи інший письменник, зумовлює характер його творчості, приховується не більше, ніж ще одна личина того самого автора. «... Царство Автора історично було й царюванням критика» [1, с. 389]. Критична діяльність полягає у зверненні до ширшого контексту: контексту інших творів цього самого автора або в межах того ж стилю; біографічного контексту; культурно-соціально-історичного контексту. Усі твердження твору, з якими не погоджується критик, знаходять своє виправдання у специфіці одного з цих контекстів. Сам критик займає трансцендентну позицію щодо об'єкта дослідження і не вводить у систему своїх розрахунків власну історичність.

Режим II. [Відсутність автора] – інтертекст – текст – читач.

У тексті автор може бути присутній лише на правах ще одного героя, єдина особливість якого в тому, що він розповідає про інших. Діяльність читача гранично полягає в тому, щоб актуалізувати потенційну поліфонічність тексту: почути голоси периферійних ідеологій, підтримати їх, зробити гучнішими та зафіксувати на одному рівні, уможлививши у такий спосіб їх співіснування. Текст не може бути Sein (сказаний), він завжди Werden (говориться), – це означаюча практика, структурація, смислопороджувальна робота читача та потенційне поле схрещення різних сенсів «Великого Часу». Ступінь актуалізації цього інтертексту залежить від культурної компетенції читача. Адже коли нам у тексті, наприклад, зустрічається мотив подорожі, то ми відразу ж пригадуємо усі інші подорожі, про котрі ми колись вже читали або просто чули. Вони починають полілог, а будь-які відношення, в яких є межа незбігу, багаті на утворення нових сенсів. Якщо твір пишеться і критикується заради істини, то текст спів-твориться, або навіть перетворюється, заради мого власного задоволення – задоволення від неочікуваного, випадкового виявлення в

добре центрованої смислової системі чужинного елемента, який розриває її зсередини.

Ж. Дерріда пише у характерній для нього манері: «... смисл смислу (в самому загальному розумінні терміну “смисл”) є безкінечною фігурою “мати-на-увазі”, безупинним відсиленням від одного означника до іншого» [20, с. 42].

Постмодерном, можливо, вперше відкрито визналося те, що текст не відображає реальність, а творить нову реальність, точніше, багато реальностей, частіше за все незалежних одна від одної. Адже будь-яка історія відповідно до розуміння постструктуралізму – це історія створення та інтерпретації тексту. Звідкіля ж тоді взятися реальності? Реальності просто нема. Якщо хочете, є різні віртуальні реальності – недаремно постмодернізм дістав свого розквіту в епоху персональних комп'ютерів, масового відео, Інтернету, за допомогою якого наразі не лише спілкуються, навчаються, проводять всі форми наукових та мистецьких заходів, а й також займаються віртуальним коханням. Оскільки реальності більше немає, то й класичну опозицію – між текстом та реальністю – зруйновано. Болючий пошук кордонів між ними припинено: реальності у підсумку не знайдено, вона остаточно перетворилася на текст.

Таким чином, безпосередні передтечі постмодернізму – постструктуралізм та деконструктивізм – звели історію до філософії, а філософію почали розглядати як «особливий літературний жанр», що черпає свої резерви у лінгвістичній системі. У зв'язку з цим можна пригадати риторичне запитання Філіпа Лаку-Лабарта: «... Тут я хотів би задати філософії питання про її “форму”, або, точніше, кинути на неї тінь підозри: чи не є вона врешті-решт просто літературою?» [7, с. 204]. Невипадково Жака Дерріду (який, щоправда, не визнає самого терміна «постмодернізм») називають «Пан Текст».

У кінцевому підсумку ця ідея була зведена до того, що практично все стало розглядатися як текст: література, культура, суспільство, історія і,

зрештою, сама людина. Положення, що історія та суспільство можуть бути прочитані як текст, привело до сприйняття людської культури як єдиного інтертексту, котрий, своєю чергою, слугує немов би передтекстом кожного тексту, що з'являється. Іншим важливим наслідком уподібнення свідомості тексту було інтертекстуальне розчинення суверенної суб'єктивності людини в текстах-свідомостях, що складають «Великий Інтертекст» культурної традиції.

Термін «інтертекст» було введено Ю. Крістевою у 1967 р., після чого він став одним з основних принципів постмодерністської критики. Ю. Крістева сформулювала свою **концепцію інтертекстуальності** на підставі переосмислення праці М. Бахтіна «Проблема змісту, матеріалу та форми у словесній художній творчості» (1924 р.). Сьогодні цей термін вживається не тільки як літературознавча категорія, а й як поняття, що визначає те світо- та самовідчуття сучасної людини, котре отримало назву «постмодерністської чутливості». Концепція Ю. Крістевої у сприятливій для неї атмосфері постмодерністських та деконструктивістських настроїв швидко отримала широке визнання в середовищі фахівців різноманітної орієнтації.

Канонічне формулювання понять «інтертекстуальність» та «інтертекст», на думку більшості західних теоретиків, надав Р. Барт: «... Кожний текст є інтертекстом; інші тексти присутні в ньому на різних рівнях у формах, більш чи менш придатних для впізнавання: тексти попередньої культури та тексти культури, наявної зараз. Кожен текст являє собою нову тканину, зплетену зі старих цитат. Уривки культурних кодів, формул, ритмічних структур, фрагменти соціальних ідіом і т. ін. – всі вони поглинуті текстом та перемішані в ньому, оскільки до тексту та навколо нього існує мова. Як необхідна передуюча умова для будь-якого тексту, інтертекстуальність не може бути зведена до проблеми джерел та впливів; вона являє собою загальне поле анонімних формул, походження яких

зрідка можна встановити, несвідомих або автоматичних цитат, що подаються без лапок» [1, с. 78].

Ми назвемо **інтертекстуальністю** ту **текстуальну інтеракцію**, що здійснюється усередині конкретного тексту. Для суб'єкта, що пізнає, інтертекстуальність – це ознака того способу, яким текст прочитує історію та вписується в неї [12, с. 5]. У результаті текст набуває практично автономного існування та здібності «прочитувати» історію. Таким чином, світ, пропущений через призму інтертекстуальності, являє собою величезний текст, в якому все колись було вже сказане, а нове можливе тільки за принципом калейдоскопа: змішування певних елементів дає все нові комбінації. Так, для Р. Барта будь який текст – це своєрідна «ехокамера» [1, с. 78], для М. Ріфаттера – «ансамбль усіх припущень інших текстів» [7, с. 42], тому «... саму ідею текстуальності неможливо відокремити від інтертекстуальності, бо вона заснована на ній» [7, с. 41].

З погляду М. Гресе, інтертекстуальність являє собою частину культури взагалі і є невід'ємною прикметою літературної діяльності зокрема: будь-яка цитата, який би характер вона не мала, а цитування ніби завжди неухильне, не залежить від волі письменника, обов'язково уводить його у сферу того культурного контексту, заплутує його тими «тенетами культури», вислизнути з яких не здатен ніхто [7, с. 40].

Відкриття постмодерністів, як видається, їм самим здалося надто приголомшливим. Інтертекст виявився суцільним повторенням незліченних сенсів, змістів і текстів, що складають тіло людської культури. Однак навряд чи варто робити це відкриття методологічною підставою для «викриття» будь-чого як замаскованого цитування, редукувати новонароджені новим текстом змісти до вже висловленого, нівелюючи їхню значущість саме як нового, нововиниклого. Адже той факт, що матеріальний світ складено з набору певних елементів, пригадується, не викликав у природознавців переляку й прагнення оголосити утворені з елементів речі похідними й незначущими. Зрештою, постмодерністські

літературознавчі вправи демонструють невмирущість тієї самої ранньомодерної метафізики, що, виходячи зі статичних даностей поза їхнім зв'язком і взаємоперетвореннями, констатувала відсутність якісної зміни, тобто розвитку чи ускладнення.

Р. Барт запропонував не тільки «загальну теорію тексту», а й конкретну **практику текстуального аналізу**, яка дає змогу перейти від абстрактних міркувань до безпосередньої роботи з текстовим матеріалом, що вимагає певних методологічних процедур:

а) те, що ми обрали саме цей твір для аналізу, свідчить про нашу зацікавленість якоюсь реальністю, що приховується цим твором. Він постає перед нами як втілення Іншості, але не абсолютної, герметично зачиненої Іншості, а такої, що являє собою відповідь на питання, яке нами ще не задано. Пошук такого питання, яке виправдало б наш інтуїтивно-позасвідомий інтерес, і є першим кроком у розгортанні цього типу герменевтичного коду;

б) після того, як було визначене вихідне герменевтичне питання (або ціла низка їх), ми повинні усвідомити, яким чином працює структура нашого перед-розуміння. Це неможливо зробити миттєво. Але коли хтось хоче зрозуміти текст, то, як тільки в нього виявляється перший проблиск смислу, йому слід спроециувати власне перед-розуміння на усю цілісність тексту та у такий спосіб передбачити його ідеологічний результат. З наступним явленням сенсу ця модель передбачення повинна зазнавати змін залежно від того, наскільки вирішення герменевтичного питання в тексті відрізняється від рішення, яке нав'язує нам наша власна особистісно-історична обмеженість;

в) цей герменевтичний проект для справжнього захоплення нашої особистості потребує особливого ставлення до тексту, який Г.-Г. Гадамер описує як «презумпцію досконалості». Свідомим зусиллям ми повинні налаштуватися на такий лад, щоб сприймати висловлювання тексту як безумовно істинні. Така установка свідомості необхідна для того, щоб

справді поставити на карту власні забобони та дати собі шанс позбутися їх у грі з ідеями тексту. Або, навпаки, вбачати у своєму перед-розумінні специфіку власної світоглядної позиції та через її усвідомлення ще більше утвердитися в неї на тлі тексту Іншого.

Умберто Еко пише, що в сучасності постмодерніст відчайдушно намагається порозумітися, пояснити себе іншому – другу, ворогу, світу, кому завгодно, бо він помирає в той момент, коли нема кому буде пояснювати. Але, пояснюючи себе іншому, він намагається це і зробити як інший, а не як він сам. Тобто *кожне слово, навіть кожна буква в постмодерністській культурі – це цитата [18]*.

Класична модерністська ремінісценція, що мала витончений характер, яку можна було помітити, а можна було й пройти повз неї, змінилася **тотальною постмодерністською цитатою-колажем**.

У 1979 р. Жак Ріве випустив роман-цитату «Пані з А.», що являє собою збірку 750 цитат з творів 408 авторів. Пригадується американський студентський анекдот про те, як студент-філолог уперше прочитав шекспірівського «Гамлета» та був розчарований – нічого особливого, зібрання відомих крилатих слів та виразів.

Мабуть, найбільш показовим прикладом може служити роман американського письменника Раймонда Федермана «Як Ви бажаєте» (або «На Ваш розсуд») (1976 р.). Назва роману диктує спосіб його прочитання: сторінки не пронумеровані та не брошуровані, тому читач може прочитувати їх у тому порядку, який йому спаде на думку. Окрім характерного для постмодерністів «життя у цитатах» з Дерріди, Барта, Борхеса та своїх власних романів, а також потягу, за висловленням Шульте-Мідделія, «стилізувати літературу під ерзац життя», Р. Федерман навіть текст на деяких сторінках розміщує за принципом Дерріди – розділяючи поле сторінки хрестом, що складається з літер прізвища французького філософа. При всьому іронічному ставленні самого письменника до авторів деконструктивізму, Р. Федерман не мислить свого

існування поза цитатами з їхніх творів, і фактично весь роман являє собою іронічну полеміку із сучасними деконструктивістськими концепціями, і водночас він визнає їх всесилля, яке супроводжується міркуваннями щодо складнощів написання роману за таких умов (показовим, до речі, є епіграф до роману «Усі персонажі та місця дії в цій книзі зроблені зі слів»).

Здавалося б, тут намічається ще одна кроква, якою підтримується вся будівля Постмодерну – **іронія як антитеза модерному пафосу**.

Однак, на відміну від ренесансного гумору та «карнавалізації» (за влучним терміном М. Бахтіна), романтичної іронії, середньовічного шутівства-«трікстерства» (за К. Г. Юнгом), постмодерний аналог, ризикнемо стверджувати, носить помітно інші риси: те, що в побутовому сленгу отримало назву «**стьоб**» і цим самим нагадує «підстьобуючу острогу стилю» Ж. Дерріди у роботі «Питання стилю», можна спробувати окреслити за допомогою терміна «пародія». Її ресурси та її владність захоплююче описав Ж. Дерріда, обравши за «демонстраційний вірєць» Фрідріха Ніцше.

«... Якби Ніцше не взяв на озброєння ... стриманої пародії, власної своєї стратегії письма, вміння розрізняти і відхиляти перо, стиль, нарешті, “великий стиль”, усе закінчилося б звичайним перекрученням, сумною декларацією антитези. Ось звідки походить багатозначність ніцшевського тексту... З-за міфології підпису, з-за теології автора зростає з тексту певний образ, і він залишає позначку, мітку, багатозначність якої не піддається скороченню... Для того щоб формулювати певний вичерпний код з усіх типів тверджень, відтворити в них систематичну єдність, доведеться приборкати, вгамувати пародійну багатозначність стилю, **стилів**, звести їх до певної стійкої тези... Це не означає, ніби ми повинні пасивно примиритися з багатозначністю та пародійністю (що залишилося би своєю чергою спробою їх редукції). Але це й не означає, що з не досяжності єдиного і безперервного змісту прямо випливає висновок про безмежну владу Ніцше, його нездоланну силу, бездоганне володіння пасткою, про

свого роду безконечне числення, подібне до числення лейбніцівського Бога, – тільки цього разу про безконечне числення певного незбагненого, неозначуваного, здатного розімкнути кільце герменевтичної хватки. Впевнено уникаючи пастки, ми в неї і потрапили б. Це скидалося б на спробу перетворити пародію або вдаваність на інструмент панування на службі істині або кастрації, а тим самим відтворити релігію (культ Ніцше, наприклад) і в цьому знайти свою користь: посвячення в **сан** тлумача та пародиста. Ні, пародія завжди припускає свого роду наївність, що спирається на несвідоме і заперечливе неволодіння собою, втрату свідомості. До кінця прорахована пародія була б віросповіданням та скрижаллю закону» [5, с. 152-153].

Але омріяне Постмодерном – це вже навіть не зовсім пародія, це **«пастіш»** (від італ. *pasticco* – опера, скомпонована з фрагментів інших опер, попури). Саме інтертекстовість перетворює пародію на пастіш. Дерріда пише: «... Доводиться з усією розгубленістю визнати, що неможливість асимілювати ніцшевські афоризми – по-перше, між собою, а по-друге, з усіма іншими, – викликана тим, що Ніцше і сам не бачив тут шляху досить ясно, хоча б на коротку мить; і що в всередині гніздиться рівномірне ритмічне засліплення... Ніцше дещо загубився у тканині тексту, наче павук, несумірний з наплетеним із себе павутинням – або, я б навіть сказав, як безліч павуків – павуків Ніцше, Лотреамона, Малларме, Фрейда, Абрахама...» [15, с. 153].

Ніцшевську пародію бере до арсеналу постмодерної зброї ще один відомий француз – Жиль Дельоз. І виходить він при цьому з провідної настанови – утвердження «полі-» та «мульти-», тобто диференції, яка наполягає на утриманні відмінностей і ніколи їх не «знімає». Ж. Дельоз наслідує Ніцше, котрий любив «дистанцію» і «пародію»: «... У своєму відношенні до інших сила ... наполягає на своїй власній відмінності (difference) та грає з цією відмінністю» [3, с. 119].

Ж. Дерріда, своєю чергою, демонструє, як поєднуються в Ніцше дистанція з пародією: «... Яким рухом відкривається ця *дистанція*? Ніцше намагається передати його зусиллям стилю: поєднуючи латинські цитати (пародія на мову філософів) і вигук, який наголошує на слові “дистанція” і ніби відсуває та відсторонює його: завдяки такому піруетові або грі силуетів слово ніби запрошує нас триматися на відстані від численних завіс та вуалей, що примушують нас марити смертю» [3, с. 151].

Інший, – так би мовити, додатковий до пародії та дистанції, – фундаментальний принцип постмодернізму – *відмова від істини*. «... Іншими словами, – пише А. П’ятигорський, – цілком погоджуючись з Вітгенштайном та рішуче не погоджуючись з марксизмом, який стверджує, що істина є історичною, постмодерністи бачать її лише як слово, як елемент тексту, як, зрештою, самий текст. Текст замість історії. Історія – не що інше, як історія прочитання тексту» [13, с. 189].

Ось як розкриває плюральність та децентрованість істини Ж. Дерріда на «ніцшевському матеріалі»: «... Коли ми наштовхуємося на слова “це *мої* істини” в “По той бік добра і зла”, тут, безперечно, Ніцше має на увазі, що вони не є істинами взагалі, поки вони настільки численні, суперечливі, різнобарвні. Але це змушує визнати, що немає однієї істини самої по собі, і, крім усього іншого, навіть для мене, навіть про мене, істина плюралістична. Ось що сказав нам у кінцевому підсумку Ніцше... Таким чином, цілісна самоонтологія виникає як результат особливого роду спостережень, маневрувань, привласнювання, ідентифікації та перевірки автентичності... З того моменту, як встановлюється епохальний режим лапок для всіх концепцій, що належать до системи філософської розв’язності, коли дискваліфікується герменевтичний проект постулювання істинного смислу для тексту і читання вивільняється з-під обрію значення або істини буття, з-під обрію цінностей продукування і виробленого, присутності і присутнього, – саме з цього моменту все це стає питанням стилю як питанням письма, питанням підострожувальної дії,

могутнішої за будь-який зміст, будь-яку тезу, будь-яке значення...» [5, с. 153].

Єдність стилю – ось та єдина єдність Тексту, яку для себе допускає філософський постмодернізм. Обрання самого стилю – справа вибору за естетичним критерієм.

Проте чи не починає сучасна людина задихатися від браку онтологічного обр'ю та смислової перспективи в цій десакралізованій, деієрархізованій, гіпервіртуалізованій картині світу, де Великі Ідеї всерйоз сподіваються замінити на Big Data?

1. Барт Р. *Избранные работы : Семиотика, Поэтика.* – М. : Прогресс, 1989. – 616 с.
2. Бахтин М. М. *Эстетика словесного творчества.* – М. : Прогресс, 1979. – 478 с.
3. Декомб В. *Современная французская философия.* – М. : Весь мир, 2000. – 336 с.
4. Деріда Ж. *Структура, знак, ігра у дискурсі гуманітарних наук // Антологія світової літературно-критичної думки ХХст. / за ред. М. Зубрицької.* – Л. : Літопис, 1996. – С. 457-477.
5. Дерріда Ж. *Питання стилю // Всесвіт.* – 1997. – № 7. – С. 147-156.
6. Еліаде М. *Мефістофель та Андрогін. Містерії цілісності (фрагмент) // Планета людей.* – 2001. – № 4. – С. 189-216.
7. Ильин П. *Структурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм.* – М. : Добросвет, 1996. – 365 с.
8. Кузнецов П. В. *Рефлексии // Ступени : Филос. журн (СПб.).* – 1992. – № 2.
9. Лиотар Ж.-Ф. *Состояние постмодерна.* – М. : Алетейя, 1998. – 265 с.
10. Метельова Г. О. *Людина в історії : пошук системних закономірностей.* – К. : Українська книга, 2002. – 488 с.
11. Метельова Т. О. *Світоглядно-антропологічні основи західноєвропейської філософії.* – К. : Українська книга, 2003. – 285 с.
12. *Постмодернизм и культура : матер. круглого стола // Вопр. философии.* – 1993. – № 3. – С. 5-8.
13. Пятигорский А. М. *О постмодернизме // Пятигорский А. М. Избранные труды.* – М. : Ad Marginem, 1996. – С. 165-183.
14. Соболев О. М. *Постмодерн і майбутнє філософії.* – К. : Наук, думка, 1997. – 226 с.
15. Фуко М. *Герменевтика суб'єкта // Социологос. Общество и сферы смысла.* – М. : Прогресс, 1991. – 378 с.

16. Фуко М. *Що таке автор?* // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. / за ред. М. Зубрицької. – К. : Літопис, 1996. – С. 442-456.
17. Хамітов Н., Гармаш Л., Крылова С. *Історія філософії. Проблема людини.* – К. : КНТ, 2019. – 272 с.
18. Эко У. *Заметки о романе “Имя розы”* // Эко У. *Имя розы.* – М. : Академ. проект, 1990. – С. 3-22.
19. Ямпольский М. Б. *Память Туресия : интертекстуальность и кинематограф.* – М. : REFL, 1993. – 245 с.
20. Derrida, Jacques. *Of Grammatology.* – Baltimore; London : The Johns Hopkins University Press, 1976 – 354 p.
21. McLaren P. *Revolutionary multiculturalism: Pedagogies of dissent for the new millenium.* – Boulder, CO : West View Press, 1997. – 304 p.
22. Hartley, J. & Sallivan, T. O. *Multiculturalism. Key concepts in communication and cultural studies.* – London : Routledge, 1994. – 218 p.

УДК 7:1]7.021.7-051 І.Пантелюк(477.85/.87)

Михайло Гнатюк,
кандидат мистецтвознавства,
доцент,
Прикарпатський
національний
університет
імені Василя Стефаника
<https://independent.academia.edu/МихайлоГнатюк>

Філософія творчості гуцульського різьбяра Івана Пантелюка

Твори самобутнього майстра-самоука, різьбяра, гравера і публіциста Івана Григоровича Пантелюка (Федерціва, 1913-1992) приваблюють насамперед народною основою, а їх мистецька вартість виражається у багатій художньо-образній мові орнаментики, яка передає красу і колорит рідного краю та характер неповторного гуцульського традиційного мистецтва.

Ключові слова: філософія мистецтва, художньо-образна мова, Гуцульщина, екслібриси, Асоціація незалежних українських митців у Львові.

Село Брустури є одним із найвідоміших центрів різьбярства і мосяжництва – осередком родинних ремесел на Гуцульщині. Серед вихідців із села – самобутній майстер-самоук, різьбяр, гравер і публіцист

Іван Григорович Пантелюк (Федерців, 1913-1992). Він пройшов складний життєвий шлях і зайняв належне місце серед визнаних майстрів українського мистецтва.

Життя і творчість Івана Пантелюка досліджували: М. Гrepиняк [1], М. Гнатюк [2], Й. Перкатюк, Б. Жеплинський [5], важливі відомості зібрав П. Арсенич. У статті «Український екслібрис» С. Давидич поряд із відомими графіками відзначає й сучасного майстра І. Пантелюка [3, с. 31]. Про самотню творчість митця самоука опубліковано понад 200 найрізноманітніших матеріалів (інтерв'ю, спогади, нариси). Особливо привернули увагу дослідників його оригінальні книжкові знаки, про як повідомляла ще польський часопис «Голос Кошаліна», україномовний – «Наше слово» з Варшави, українська газета «Життя і слово» в Канаді. Далі були публікації у радянській «Правді» (06.11.1982), «Радянській Гуцульщині» з Косова та ін. Його прізвище значиться в англomовному довіднику «Сучасні радянські екслібриси», який уклав і видав у 1988 р. професор В. Е. Батлер з Лондону. У цьому виданні експонується екслібрис Пантелюка І. на замовлення відомого поета з острова Маврикій в Індійському океані та директора культурних програм ЮНЕСКО Едуарда Дж. Моніки. Окрім того, йому довірили художнє оформлення титульної сторінки і 12 вставок «Українського календаря» за 1981 рік, який вийшов у Варшаві накладом Українського суспільно-культурного товариства.

Іван Пантелюк став відомий в Галичині вже у першій половині ХХ століття. Тим часом, життя більшості простого населення було нелегким, але Іван з малого мав жадобу до знань і з допомогою свого дядька, самотужки, навчився читати і писати, а згодом опанував іноземні мови. Особливий вплив на розвиток сільської молоді у селі мала читальня товариства «Просвіта», якою опікувалася донька священика Миколи Смальяка, вчителька Марія Томич, яка відіграла визначну роль у патріотичному вихованні місцевої молоді. На базі читальні вона розгорнула значну культурно-просвітницьку діяльність з вивчення творів

Тараса Шевченка, Івана Франка, Михайла Павлика, Михайла Драгоманова. Були там і часописи, що виходили в Галичині до 1924 року. Марія Томич дозволяла Іванові брати додому книги. По десять-двадцять носив їх на свій Буківець і читав, аж сусіди дивувалися. Про це написав у спогадах «Моє село».

1929 року «Просвіту» в селі очолив в минулому січовий стрілець, активіст радикальної партії Микола Дручків, а бібліотеку перебрав Іван Пантелюк, який володів польською, німецькою, російською мовами. Новий голова передплатив для читальні тижневик «Громадський голос» і значно оновив бібліотеку іншими виданнями зі Львова, Києва, Харкова. Тим часом у Брустурах перебував режисер Роман Макогонський – брат дружини отця Якова Жибчина, котрий зайняв парафію після смерті М. Смальяка. Він радо погодився організувати драматичний гурток, в якому брав участь Іван Пантелюк. Робота гуртка набула широкого розголосу не лише в своєму, а й сусідніх селах – Прокураві, Шешорах, Пістині та Космачі. Самодіяльні артисти виконували невеликі ролі в одноактних комедіях й у складніших драматичних творах М. Старицького, М. Кропивницького, М. Карпенка-Карого, І. Франка. У селі тим часом зростає національно-патріотичний рух за самостійну Україну, діяли осередки ОУН, товариства «Січ», «Каменярі». Подібне «політиканство» не влаштовувало представників польської влади і українських активістів всяко переслідували: поліція та військо в містах та селах «заспокоювала» бунтівників. У Брустурах особливо небезпечних бунтарів не було, однак на видоті був Іван Федерців, котрий відзначився тим, що читав «Кобзаря», а жіночки, слухаючи пророчі слова Шевченка, плакали. Про його просвітницьку діяльність стало відомо владі і незабаром до Федерцевих прийшли з візитом: у хаті все перетрусили, переляканій матері наказали спалити всі книжки. Івана закували ланцюгами й повели під конвоєм через усе село до арештанської комірки з одним загратованим віконцем. Дорогою його всюди били: вдома, на постерунку у Пістині та в слідчому

відділку поліцейського комісаріату в Косові. Начальник Рампала, познущавшись над гуцулом-читальником, списав протокол і відпустив, порадивши більше не потрапляти йому до рук. Однак погрози не лякали патріота, він і надалі купував книжки на різні теми, здебільшого українських видавництв, хоч і був під пильним оком жандармів, які цікавилися його зустрічами з брустурськими майстрами, з якими мав суто творчі ділові стосунки.

Маючи пристрасть до художніх ремесел, Іван почав виробляти бондарний посуд і продавав на ярмарках у Косові, Яблунові, Коломиї. Його коновочки, цебрики, дійнички, прикрашені випаленим орнаментом «смерічок, зубчиків, кривульок, кочілець», люди розбирали нарозхват. Проте здібного юнака все більше тягнуло до різьблення, малювання, особливо, коли бачив, як сусіди Федір і Микола Дручківі у власній майстерні виготовляли столярні вироби, скриньки, рамки прикрашені різьбою, виточували рахви, тарілки і торгували ними у Ворохті, збуваючи відпочиваючим «літникам».

Тим часом брати Миклащуки досконало опанували техніку інкрустації – викладали різнокольоровим деревом, перламутром, металом, використовували для опорядження виробів політури, що на той час вважалося надзвичайним і прогресивним. Тож Іван подався до них у науку. Миклащуки радо ділилися досвідом і подарували йому для проби політуру. Так І. Пантелюк навчився виготовляти різьбярський інструмент і все більше став різьбити на дереві. Вироби й надалі збував на ярмарках, що давало можливість не тільки заробляти на проживання, але й налагоджувати знайомства. Згодом його твори побачив директор спілки «Гуцульське мистецтво» Михайло Куриленко в Косові і познайомив з різьбярем Федором Когутом та малярем Володимиром Гузом та залучав до роботи. Товариство забезпечувало майстрів матеріалами і шукало замовників виробів. Разом з косівським різьбярем Іваном Балагураком йому довірили виготовлення іконостасу церкви в селі Уторопи. З того часу

І. Пантелюк мав можливість не тільки виписувати газети, які сприяли його творчому зростанню, але й перший у навколишніх селах придбав радіо.

Якось у майстерні Ф. Когута йому потрапив до рук альбом гравюр чеського графіка Макса Швабінського, який відіграв важливу роль у розвитку творчих здібностей українського графіка Василя Касіяна. Ф. Когут особисто знав М. Швабінського ще з Праги. Промисловий музей у Львові, тим часом, організував виставку цього художника та його учнів, яка стала визначною подією в мистецькому житті Галичини. І. Пантелюк чув розмову Ф. Когута з В. Гузом про гравюру на дереві, як вид графіки, що дозволяє тиражувати малюнок. Ця техніка серйозно зацікавила молодого майстра і він все більше її використовує, зображуючи гірські краєвиди, водограї, гуцульські гражди, портрети близьких людей тощо.

В подальшому І. Пантелюк продовжив карпатську тематику, виконував ілюстрації творів І. Франка, екслібриси, карикатури, які викликали захоплення у професіоналів і часто друкувалися в багатьох часописах. Федір Когут допомагав збувати його дереворити. Першим замовником книжкових знаків був і сам Михайло Куриленко. Творчістю І. Пантелюка стали зацікавитися українські і польські товариства, на кошти яких він став навчатися на мистецькому відділі Технічного училища у Львові. Проте через три місяці поліція відшукала «політично ненадійного» Івана і депортувала назад додому, як позбавленого судом громадянських прав. Тож він знову самотужки брався за книжки та різьбярство і поштою консультувався з питань художньої вартості своїх гравюр з професором Йосифом Ружицьким із закладу де навчався.

1938 року Асоціація незалежних українських митців у Львові (АНУМ) організувала виставку робіт самоуків, куди потрапила збірка дереворитів Івана Пантелюка. Десята виставка товариства відкрила багатьох маловідомих митців. Про неї Мирослава Чапельська писала у двотижневику «Назустріч»: «... Наша виставка, на якій взяли участь: Никифор, П. Микитка, Р. Глушко, Н. Коваль, Д. Терлецька, І. Пантелюк,

І. Гарасевич, має багато чару, який дає завжди новий і свій власний погляд на світ... Дереворити Пантелюка мають у собі багато з гуцульської демонічності, що пробивається навіть почерез нескладну ще форму трудности і вислову» [6, с.3].

Перед другою світовою війною Іван Пантелюк вже був відомим графіком-карикатуристом, твори якого часто друкували у сатиричному журналі «Комар» видавництва І. Тиктора у Львові.

З приєднанням Західної України до СРСР він став секретарем сільради у Брустурах, проте згодом на підставі анонімок та сфабрикованої справи 1932 року за «націоналістичні організації» його вивезли до Сибіру на 5 років, а дружину і доньку – до Казахстану. У вересні 1941 року звільнений за амністією і він поїхав у радгосп Семипалатинської області, де проживали його рідні. Там Іван працював обліковцем, пізніше у райцентрі секретарем «Союзу польських патріотів». Коли полякам дозволили повернутися додому, І. Пантелюка уповноважили їх супроводжувати, тож появилася нагода повернутися до Брустур. Проте складна суспільно-політична ситуація в Галичині, листи родичів, що «тебе тепер тут не треба», стали причиною їхати до Кошаліна (Польща).

З 1946 р. там працював на різних адміністративних посадах, 10 років був директором Державного краєзнавчого музею, при якому і проживав з сім'єю. Підтримував зв'язки з Україною шляхом участі у виставках, писав статті, вірші, відсилав графічні, різьбярські твори до музеїв. 1947 року він вперше звернувся з клопотанням про повернення на Батьківщину, але польські урядовці чинили всякі перешкоди, особливо коли довідалися про зв'язки з СРСР. Польське радіо навіть назвало його політичним монстром, шпигуном Москви, вандалом, який нищить пам'ятки з ідеологічних переконань. Тим часом був усунутий з державної посади і став працювати приватним ремісником, пошкодив руку і отримав групу інвалідності.

Пізніше, завдяки хрущовській відлизі, після 22-х років чужини, 1962 року Пантелюки повернулися на Косівщину. Їхню хату в селі зайняли

люди, що доглядали батьків, та й не було здоров'я залишатися в горах, тому оселилися у комунальній квартирі в Косові. До кінця життя І. Пантелюк займався творчою роботою: різьбив традиційні гуцульські вироби, екслібриси, писав статті, спогади, тощо.

З приводу критичних зауважень І. Пантелюка на статтю професора Микити «Народне декоративне мистецтво Гуцульщини», надрукованої у «Народному слові», що виходить у Польщі, завідувач відділом сатири журналу «Перець» Є. Дудар погодився зі справедливими його зауваженнями, але відмовився «роздраконювати цього автора хоча б за те, що він хотів сказати добре слово про Гуцульщину і її скарби. Та й не хочеться підривати авторитет газети, яка є опорою шанувальників українського слова у Польщі» [4].

З нагоди 75-річчя майстра Йосип Перкатюк у нарисі «Талановитий самоук» відзначив його творчий доробок: близько тисячі екслібрисів, які відзначаються віртуозністю і простотою, цілісною композицією, добірністю і багатством орнаментики, виразністю символіки тощо. На запитання, як йому вдається створювати такі самобутні і неповторні мистецькі вироби, автор скромно відповідав: «Все формується і завершується в моїй уяві, в моєму мистецькому задумі. З одного боку, я завжди пам'ятаю про обов'язкову єдність і гармонійність художньої форми і сюжетного змісту, а з іншого, не забуваю, що кожний мій виріб має відображати гуцульську народну орнаментiku і символіку». Така вже природа гуцульського майстра-самоука.

Екслібриси І. Г. Пантелюка експонувалися на 233 виставках в тодішньому СРСР. Найбільше їх було у Києві, Харкові, Дніпропетровську, Одесі, Львові, Івано – Франківську, Мінську, Вільнюсі, Ташкенті, Баку, а також у Варшаві, Кошаліні, Любліні, Щеціні, Слупську (Польща), Празі, Братиславі (Чехословаччина), Бранденбурзі (Німеччина), Парижі, Нью – Йорку та в ста інших містах США і Канади. Майже 350 репродукцій екслібрисів вміщено у вітчизняних і зарубіжних друкованих виданнях.

Загалом він мав 20 персональних виставок, серед них по дві в Івано-Франківську і Чернівецькій області (Сторожинець і Веренчанка), три в Ульяновську (Росія), дві в Кошаліні і Слупську (Польща), по одній в Сумах, Вільнюсі, Ташкенті тощо.

1957 року І. Пантелюк передав до Львівського музею українського мистецтва 52 вироби з дерева власної роботи. Про його графічні твори подаровані 1975, 1976 рр. Центральному державному архіву-музею літератури і мистецтв УРСР відгукнувся мистецтвознавець Б. С. Бутник-Сіверський і запропонував зберігати їх у фонді українських радянських художників та фонді І. Пантелюка, де зібрано листи, фотографії, документи, що стосуються творчої діяльності майстра. 1967 року працівники Львівської наукової бібліотеки листом дякували за переслані 25 екслібрисів і відзначали їх «чудову мистецьку майстерність, оригінальність, прецизійність виконання». Також дякували 1976 року дирекція Львівського музею українського мистецтва та 1979 року Державний музей книги і книгодрукування, за надіслані екслібриси і просили дозволу демонструвати їх на виставках. А організаційний комітет Другої міжнародної виставки-конкурсу в Казанлику (Болгарія), яка відбувалася з 7.12.1984 – до 31.1.1985 року разом з подякою прислав І. Пантелюку пам'ятний знак та медальйон.

Його твори приваблюють насамперед народною основою, а їх мистецька вартість виражається у багатій художньо-образній мові орнаментики, яка передає красу і колорит рідного краю та характер неповторного гуцульського традиційного мистецтва. І це при тому, що митець не закінчував жодного спеціального навчального закладу, а до всього доходив шляхом настирливої самоосвіти та праці.

Проте вдома у Косові також не було спокою. Микола Грепиняк та Володимир Тутуруш ділилися матеріалами і спогадами про його життя та творчість. За свою працю І. Пантелюк часто потерпав від тодішньої тоталітарної системи. У коментарі до «протоколу обшуку» він пише, що

1984 – 1985 рр., не ховаючись, без всяких суб'єктивних перебільшень почав писати «Спогади». Але згодом до мене прийшла з візитом «бригада...ОБХС» з постановою на обшук. Шукали «цінності» і вилучили 244 сторінки машинописного тексту, декілька старих книжок, виданих перед 1945 роком, серед них фото-альбом «Адольф Гітлер», лист до Хрущова та інше. 11 червня 1985 року його викликали у райвідділ КДБ і довго переконували, що «так спогади не пишуться», бо то «безідейна писанина», яка за «законом» має бути знищена. «Радили» більше спогадів не писати, «... бо, як така писанина попаде десь за границю..., то ми будемо мати клопіт, та й ви...».

Після подібних порад часто хворів, а останні роки майже не виходив з дому. 11 березня 1990 року Верховний суд УРСР скасував вирок обласного суду від 12 квітня 1940 року, а 2 листопада 1992 року, вже після його смерті, родина І. Г. Пантелюка отримала довідку про реабілітацію і поновлення в усіх громадянських правах.

1. Гнатюк М. В., Грешняк М. І. Народне мистецтво Гуцульщини і Покуття (кінець XIX – початок XXI ст.) : Майстри, школи, музеї. – Івано-Франківськ : Вид. ПНУ імені В. Стефаника, 2010. – 322 с.

2. Гнатюк М. В. Іван Пантелюк – визначний гуцульський різьбяр, графік і культурний діяч // Мистецтво в сучасній школі : проблеми: наукові статті / за заг. ред. професора М. В. Вовка. – Івано-Франківськ : Вид-во ПНУ імені В. Стефаника. 2014. – Вип. VIII. – С. 26-34.

3. Давидич С. Український екслібрис // Соц. культура. – 1983. – № 12. – С. 30-31.

4. Дудар Є. Перець. – 1971. – 19 січня.

5. Жеплинський Б. Книжні знаки народного умільця // Знання та праця. – 1970. – № 9. – С. 22.

6. Чапельська М. Назустріч. – Львів, 1938. – Ч. 10 (15 черв.). – С. 3.

Ярослав Гнатюк

кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії, соціології
та релігієзнавства
Прикарпатського національного
університету імені Василя Стефаника
e-mail j.s.hnatiuk@gmail.com
ORCID: 0000-0003-1340-1922
<https://pnu-ua.academia.edu/ЯрославГнатюк>

Олена Котурбаш

викладач вищої категорії
Івано-Франківського фахового коледжу
Львівського національного
університету природокористування

Критичне мислення відкритого суспільства і психологія впливу закритого суспільства

У статті розглядається проблема зв'язку між головною соціальною технологією й ідеальним типом суспільства. Постулюється теза, за якою у відкритому суспільстві такою технологією є критичне мислення, а в закритому суспільстві – психологія впливу. Критичне мислення покликане аналізувати соціальні інститути і процеси, виявляти вади їхнього функціонування та надавати рекомендації для покращення організації соціальних систем. Психологія впливу навпаки намагається запобігати соціальним змінам, циркуляції соціальних еліт, удосконаленню соціальних інститутів і процесів. Тому протистояння відкритого і закритого суспільства постає змаганням між критичним мисленням і психологією впливу, зміною влади і її збереженням.

Ключові слова: відкрите суспільство, закрите суспільство, критичне мислення, психологія впливу, політична влада.

The article examines the problem of the connection between the main social technology and the ideal type of society. The thesis that in an open society such a technology is critical thinking, and in a closed society it is the psychology of influence is postulated. Critical thinking is designed to analyze social institutions and processes, identify defects in their functioning, and provide recommendations for improving the organization of social systems. On the contrary, the psychology of influence tries to prevent social changes, the circulation of social elites, and the improvement of social institutions and processes. Therefore, the confrontation between open and closed society

appears as a competition between critical thinking and the psychology of influence, the change of power and its preservation.

Key words: *open society, closed society, critical thinking, psychology of influence, political power.*

Відомими метафорами людського суспільства у практичній філософії і сучасному публічному дискурсі є поняття «відкрите суспільство» і «закрите суспільство». Уперше вони були запропоновані у праці А. Бергсона «Два джерела моралі та релігії». На його переконання, одне джерело етики є племінним, а друге – універсальним. Племінне джерело зумовлює розвиток статичної релігії і закритого суспільства, а універсальне – динамічної релігії і відкритого суспільства. Згодом Бергсонова концепція була розвинута у творі К. Поппера «Відкрите суспільство і його вороги». Недосконале суспільство, що зазнає постійних покращень і нескінчених удосконалень, він називав відкритим суспільством, а його ворогами вважав тоталітарні ідеології. Відкритому суспільству загрожують остаточні істини універсальних ідеологій, які є функціями оракульських філософій Платона, Гегеля й Маркса, бо їх можна нав'язати лише примусово репресивними заходами [1, с. 18].

Після Другої світової війни Попперу ідею відкритого суспільства з готовністю прийняв Дж. Сорос. Він розробляв та удосконалював її упродовж усього свого життя, а результати своїх розробок виклав у підсумковій праці «Відкрите суспільство: реформування глобального капіталізму». Якщо, на думку К. Поппера, відкритому суспільству загрожують тоталітарні ідеології, то, на погляд Дж. Сороса, ринковий фундаменталізм становить більшу загрозу для відкритого суспільства, аніж будь-яка тоталітарна ідеологія. Загроза ринкового фундаменталізму для відкритого суспільства ненавмисна. Вона полягає у поширенні помилкових уявлень про функціонування ринку і перебільшення його значення для відкритого суспільства [2, с. 20]. Ринковий фундаменталізм прагне скасувати систему колективного ухвалення рішень і запровадити

верховенство економічних (ринкових) цінностей над політичними і соціальними [2, с. 25]. Відкрите суспільство, за Дж. Соросом, завжди перебуває у небезпеці, але у поточний історичний момент загроза походить не з боку тоталітарних режимів, а з боку нестабільності, та спричинена не репресивною ідеологією, а відсутністю розгорнутих соціальних цінностей [2, с. 106]. На його думку, відкрите суспільство – це «об'єднання вільних особистостей, котрі поважають права одне одного в рамках закону» [1, с. 21]. Воно недосконале, попри те «забезпечує свободу думки і слова, створюючи широкий простір для експериментів і творчості» [1, с. 29].

Послуговуючись класифікаційним поділом суспільства на відкрите і закрите, Дж. Сорос зазначав, що в основі цих моделей лежить різне ставлення до історичних змін. Він виокремлював «традиційний тип мислення», який ігнорує можливості змін і приймає чинний стан речей як єдино можливий (органічне суспільство); «критичний тип мислення», який повною мірою досліджує шляхи до змін (відкрите суспільство); «догматичний тип мислення», який нетерпимо ставиться до невизначеності (закрите суспільство). На його думку, ці три типи мислення відповідають трьом формам соціальної організації. Традиційний тип мислення співвідноситься із органічним суспільством, критичний тип мислення – із відкритим суспільством, а догматичний тип мислення – із закритим суспільством. Запропонований поділ історичних ситуацій на три категорії, вважав він, можна порівняти з трьома станами води в природі: рідким, твердим та газоподібним. Аналогія, на його погляд, досить далека, проте цікава [2, с. 92].

Тож Дж. Сорос розвинув теорії відкритого і закритого суспільства А. Бергсона і К. Попера, доповнивши їх ще одним елементом – теорією органічного суспільства. З цього приводу Дж. Сорос писав: «... я відчував потребу розрізнити органічне і закрите суспільство, оскільки у світі немає більшої відмінності, ніж відмінність між традиційним мисленням, яке

ігнорує можливість альтернатив, і догматичним мисленням, яке намагається силоміць усунути всі альтернативи» [1, с. 122]. Саме ж відкрите суспільство він розумів як ідеал, який має перетворитися на реальність. Свою ідею Дж. Сорос описав наступними словами: «... я пропоную концепцію відкритого суспільства як ідеалу, якого має прагнути наше глобальне суспільство. На мою думку, в інтересах відкритих суспільств сприяти розвитку таких самих суспільств по всьому світу і встановити міжнародні інституції, які пасуватимуть до глобального відкритого суспільства. Я хотів би здобути достатню підтримку цієї ідеї, щоб бути в змозі перетворити її на реальність» [1, с. 134]. Таке суспільство побудоване на принципі недосконалості. Відкрите суспільство визнає людську недосконалість, закрите – її заперечує [2, с. 93]. Тож відкрите суспільство має бути доволі специфічним, недосконалим у своїй суті ідеалом. Цим воно відрізняється від інших ідеалів, породжених людською уявою [2, с. 109].

Концептуальною основою відкритого суспільства для Дж. Сороса слугує теорія рефлексивності, яка аналізує двосторонній зв'язок між учасниками соціальних подій і самими соціальними подіями. Він характеризує його наступним чином. З одного боку, учасники прагнуть зрозуміти ситуацію. Вони прагнуть сформувати картину, яка б узгоджувалась із реальністю. Це – пасивна, або пізнавальна функція. З іншого боку, вони прагнуть вплинути на ситуацію і змінити дійсність за власним бажанням. Це – активна функція, або функція участі. Коли ж обидві функції діють одночасно – це ситуація рефлексивності. Оскільки обидві функції діють одночасно, вони можуть впливати одна на одну. У ситуації перекриття розуміння виявляється недосконалим, а результат – невизначеним. У підсумку розуміння ситуації учасниками не може вважатися об'єктивним знанням. А оскільки рішення, що ухвалюються учасниками, не засновані на об'єктивних знаннях, результат неодмінно відрізнятиметься від їхніх сподівань [2, с. 34].

Не усі соціальні дії, за Дж. Соросом, можна вважати рефлексивними. У буденних подіях бере участь лише одна з двох рефлексивних функцій, інша залишається незалученою. У подіях історичного значення пізнавальна функція і функція участі діють одночасно. Тому ані погляди учасників, ані ситуація, з якою вони пов'язані, не залишаються незмінними. Події історичного значення не просто змінюють світ, вони змінюють розуміння світу. А це нове розуміння по-новому і в непередбачуваний спосіб впливає на його функціонування [2, с. 35]. Рефлексивна взаємодія між пізнавальною функцією і функцією участі не дає змоги мисленню і реальності надто віддалятися одне від одного. Підсилення пізнавальної функції і функції участі критичною функцією мислення поєднує їх із відкритим суспільством. Як зазначав Дж. Сорос, «... таке суспільство тісно пов'язане з критичним способом мислення» [2, с. 91]. Ослаблення пізнавальної функції і функції участі маніпулятивною функцією мови поєднує їх із закритим суспільством. Закрите суспільство щільно пов'язане із психологією (маніпулятивного) впливу, або психологією маніпуляції. У відкритому суспільстві критичне мислення намагається збалансувати розходження між фундаментальними цінностями і фактичними обставинами, корегувати упередження та очікування учасників соціальних подій, публічно дискутувати про проблеми, що при цьому виникають. У закритому суспільстві, навпаки, психологія маніпуляції прагне приховати за допомогою пропанди розходження між домінантними поглядами і фактичними умовами, наявні форми розриву між мисленням і дійсністю, ліквідувати або нейтралізувати іншомислення як форму критичного мислення. Однак досягти цієї мети неможливо. На думку Дж. Сороса, «... за відсутності коригуючого механізму дійсність і уявлення про неї можуть дедалі більше розходитись, оскільки ніяке насильство не в змозі запобігти змінам у реальному світі» [2, с. 91]. Тому реальна дійсність знаходиться за межами нав'язаної інтерпретації, що може спровокувати революцію чи якусь іншу форму

розриву.

Критичне мислення ефективно задає фундамент теорії відкритого суспільства. Чим більше поширена критика і критичне мислення у суспільстві, тим більш вільною і демократичною є та чи інша країна. Термін «критичне мислення», точніше перше з багатьох його визначень, запропонував Дж. Дьюї у статті «Як ми думаємо?». Він замість слова «логіка» застосовував вираз «рефлексивне мислення», під яким розумів «активне, наполегливе й ретельне обмірковування будь-якого переконання чи можливої форми знань у світлі доказів, що їх підтримують, і подальших висновків, до яких ті приводять» [3, с. 39]. Згодом інші автори замінили слово «рефлексивне» на термін «критичне» й у такий спосіб усталився вираз «критичне мислення». Критичне мислення самого Дж. Дьюї базується на результатах прагматичного аналізу мислення, що узагальнені в ідеї психологічного розуміння мислення, яку сформулював Ч. С. Пірс і виклав у праці «Фіксація переконання». На його думку, «... мислення – це інструмент, за допомогою якого ми розвіюємо сумніви, а сумніви – це джерело внутрішнього болю, і люди готові на будь-що, аби його ліквідувати» [3, с. 35; 39]. За сучасним розумінням, критичне мислення – це наукове мислення, яке має за мету знаходження причин на підтримку переконань [3, с. 90]. Воно має міждисциплінарний характер, оскільки бере до уваги узагальнення і напрацювання психології мислення і психології пізнання; формальної і неформальної логіки; теорії аргументації і теорії мовної комунікації; риторики і неориторики; еристики і соціотехніки; лінгвістичного і дискурсивного аналізу; теорії масових комунікацій і теорії ухвалення рішень.

Критичне мислення характеризується усвідомленістю, цілеспрямованістю, самонавідністю, самодисциплінованістю, самоконтрольованістю, самокоригованістю і самовдосконаленням. Воно передбачає чітке розуміння своїх і чужих думок й того, як їх комунікувати; відкрите пояснення причин своїх переконань і намірів когось

переконувати; уміння визначати обґрунтованість підстав для переконання [3, с. 52].

Відмітними ознаками критичного мислення вважаються наступні властивості:

1) готовність до планування. Планування – перший і дуже важливий крок до критичного мислення, яке вирізняється цілеспрямованістю і розуміється як цілеспрямоване мислення. Постійно вправляючись, кожен може виробити в собі звичку планувати. Звичка планувати – це багаторазове, доведене до автоматизму, планування своїх дій;

2) гнучкість. Гнучка позиція включає в себе готовність розглядати нові варіанти, намагаючись зробити щось інакше, змінюючи свої погляди. Людина із гнучким мисленням здатна утриматись від судження, почекати із його виголошенням. Вона збирає більше інформації і намагається прояснити для себе складні проблеми. Це не означає, що усі варіанти однаково добрі, або що необмеженість важливіша, ніж здоровий глузд. Навпаки, це означає, що лише те, що критично налаштована людина готова мислити по-новому, переглядати очевидне і не відступати, поки не досягне мети;

3) наполегливість. Наполегливість дуже важлива для досягнення успіхів у будь-якій сфері діяльності. З наполегливістю щільно пов'язана готовність братися за розв'язання проблеми, що вимагає напруження розумових сил. Критичне мислення – це напружена праця, яка вимагає від людини терпіння і наполегливості;

4) готовність виправляти свої помилки. Усі люди час від часу помиляються. Люди із розвинутим критичним мисленням, замість того, щоб намагатися приховати або випрацювати свої помилки, вміють їх визнавати й тим самим вчитися на них. Такі люди можуть визнати свої стратегічні дії неефективними й відкинути їх, вибираючи нові та удосконалюючи своє мислення;

5) усвідомлення. Воно передбачає спостереження за власними діями при просуванні до мети. Люди, що мислять критично, розвивають звичку до самоусвідомлення власного розумового процесу;

б) пошук компромісних рішень. Людині, що мислить критично, необхідно володіти як добре розвинутими комунікативними навичками, так і вмінням знаходити рішення, які б могли задовільняти більшість. Вони слугують чинниками розвитку настанови на те, щоб мислити критично і готовності до цього. Тож настанова на критичне мислення полягає у готовності планувати свої дії, гнучкості мислення, наполегливості, готовності виправляти свої помилки, усвідомленні, спостереженні за власними розумовими процесами й ухваленні компромісних рішень.

Зв'язок між критичним мисленням і відкритим суспільством систематично досліджували К. Поппер і Дж. Сорос. Вихідною тезою К. Поппера є твердження про тотожність раціональності та критичної настанови і, відповідно, критичний характер раціональності, який слугує основою критичного мислення. Метою ж критичного мислення, на його погляд, є викриття помилок ідеологічного мислення і спонукання до відмови від них. При цьому послуговуються критичними і раціональними методами науки. Головною помилкою ідеологічного мислення, за К. Поппером, є історизм – точка зору, за якою можливо відкрити закони історії, які дають змогу передбачати хід історії. У такий спосіб можна контролювати історичні зміни, уникаючи неюфобії (страху перед новим). Це фундаментальний принцип тоталітарної ідеології закритого суспільства, що постає ворогом відкритого суспільства.

Характеризуючи особливості закритого і відкритого суспільства, Дж. Сорос зазначав, що закрите суспільство намагається створити ілюзію досконалості й стабільності, а відкрите суспільство приймає людський стан таким, яким є. Відкрите суспільство визнає помилність індивіда, а закрите її заперечує. Помилність означає, що між поглядами учасників і реальною ситуацією бракує відповідності. Тому їхні дії мають

непередбачувані наслідки. Результати не обов'язково відрізняються від намірів, але це цілком можливо. Недосконале можна покращити. Те, що людське розуміння недосконале, уможливорює навчання і вдосконалення. Потрібно лише визнати людську помилність і визначити механізми виправлення помилок. Визнання власної помилності – це ключ до прогресу. Це відкриває шлях критичному мисленню і знімає усі межі на шляху пізнання. Простір для поліпшення нескінчений саме тому, що досконалості досягти неможливо. Визнавши власну недосконалість, можна багато чого здобути. Ось чому, на думку Дж. Сороса, перевагу слід віддавати не закритому, а відкритому суспільству [1, с. 50, 52].

Психології критичного мислення протиставляється психологія маніпулятивного впливу, яка цементує фундамент теорії закритого суспільства. Маніпуляцію можна розглядати у трьох сенсах: філософському, психологічному й еристичному. Маніпуляція у філософському сенсі – це спосіб панування шляхом духовного впливу на людей унаслідок програмування їхньої поведінки. Маніпулювання у психологічному сенсі – це вплив, який полягає у прихованому спонуканні іншої людини до намірів, що не збігаються з її актуально існуючими бажаннями. Маніпулювання в еристичній комунікації – це різновид взаємодії між сперечальниками у конфліктному діалозі, коли один з них, застосовуючи певні прийоми, свідомо намагається проконтролювати поведінку іншого, приховано керувати ним, спонукаючи його вести себе, як йому вигідно, змінювати ставлення опонента до запропонованої пропонентом точки зору [4, с. 120].

Закрите суспільство К. Поппер називав колективістичним, а відкрите – індивідуалістичним [5, с. 196]. Якщо закрите суспільство співвідноситься із догматичним мисленням, то колективістичне (закрите) суспільство співвідноситься із колективістичним мисленням. Виокремлюють три головні форми колективістичного мислення: давнє колективістичне мислення, середньовічне колективістичне мислення і

тоталітарне мислення XX сторіччя. Колективістичне мислення домінує у таких колективістичних спільнотах, як армія, церква, тоталітарна партія (комуністична чи нацистська), нормальна наука й інші. Колективістичне мислення не просто відриває доктрину від реальності, яку вона описує. Воно неминуче деформує життя на догоду теоретичній побудові, оскільки опирається не тільки наближенню теорії до реального світу, але й спробі її повного відокремлення від світу. Такі протилежні інтенції колективістичного мислення зумовлені тим, що теорія у ньому вважається тим ідейним, духовним першопочатком, який визначає розвиток суспільства і людини. Загальна орієнтація мислення тоталітарних суспільств як різновиду колективістичного мислення була відкрито спекулятивною.

У соціалістичному суспільстві роль керівної теоретичної настанови відігравала марксистсько-ленінська теорія і рішення, що ухвалювалися комуністичною партією. Ядром пануючої у цьому суспільстві ідеології слугувало положення про історичний процес як класовий конфлікт, соціалістичну революцію і побудову безкласового комуністичного суспільства. З перспективи цих положень розглядалися усі соціальні проблеми, а відповідність комуністичному ідеалу поставала критерієм процесів, що відбувалися у соціалістичному суспільстві.

Спекулятивна орієнтація тоталітарного мислення закривала і спотворювала реальний світ. Саме спекулятивне колективістичне мислення, замість реальної суперечливої картини світу, пропонувало її правильну реконструкцію, що була перевірена за усталеним взірцем. Загальна спекулятивна орієнтація колективістичного мислення щільно пов'язана з догматизмом, однак догматичне мислення і колективістичне мислення не збігаються між собою. Догматизм характеризується прагненням завжди йти від ідей до фактів, від думок до реальності, але у жодному випадку не в зворотному напрямі. Догматизм, який визнає ідею за абсолютну істину і вирушає від неї у напрямі реальності, не здатний

зауважити незбігання ідеї з обставинами, що змінилися. Він не зупиняється навіть перед трансформацією обставин, реальною чи уявною, щоб вони відповідали наперед заданій ідеї. Тому догматиком слід вважати того, хто віддає перевагу оцінковому підходу до реальності перед описовим підходом до неї. Догматизм притаманний не тільки ортодоксальним марксистам, але й тим, хто намагався поєднати класичний марксизм з іншими філософськими течіями, передусім екзистенціалізмом, як от до цього прагнули Ж.-П. Сартр і М. Мерло-Понті. Марксистсько-ленінська філософія використовувала завуальовані форми догматичного підходу, у першу чергу замовчування фактів, що не підпадали під готові схеми, і роздування того, що, як здавалось, слугує підтвердження цих абстрактних схем. У такий спосіб здійснювалася маніпуляція свідомістю радянського суспільства.

Отже, колективістичне суспільство характеризується догматизмом, а індивідуалістичне суспільство – антидогматизмом. Індивідуалістичне суспільство не має жодної загальної доктрини, яка лежить в основі його ідеології та визначає перспективи його розвитку. Воно не проходить етапи на шляху до деякої універсальної, теоретично обґрунтованої мети. Насамкінець, воно не оцінює свій теперішній стан з погляду того, наскільки він відповідає завданню постійного наближення до такої мети.

Продовженням і розвитком догматизму колективістичного мислення є авторитарність, що представлена його авторитарним характером. Він виявляє себе у мистецтві цитування. Воно конкретизується через пошук і комбінування цитат, афоризмів, думок, що належать визнаним авторитетам. При цьому авторитети канонізуються, перетворюються на кумирів, які нездатні помилятися та гарантують від помилок тих, хто йде за ними. Колективістична авторитарність виражає переконання, що в авторитетній філософсько-ідеологічній класиці є відповіді на усі світоглядні проблеми, котрі виникали в минулому і можуть виникнути у майбутньому. За таких обставин мета теоретичного дослідження полягає у

підведенні нових явищ під універсальні схеми, що запропоновані авторитетним автором, до вичитування відповідей на актуальні проблеми із класичних канонічних текстів. Колективістично визнаний авторитет постає не стільки системою загальнообов'язкових правил і настанов, стільки визначеним взірцем чи взірцями з низкою нечітких і розпливчастих загальних настанов, що підлягають тлумаченню і конкретизації. Усталений взірець містить у нерозгорнутому вигляді розв'язання кожної проблеми, що виникає чи, хоча б, ключ до такого розв'язання. Взірцеві ідеї не еволюціонують, вони беруться одразу в готовому вигляді як єдине ціле. Філософія у колективістичному суспільстві не може не бути авторитарною, незалежно від того, обслуговує вона теологію або ж ідеологію.

Неприховано авторитарним вважається і тоталітарне мислення радянського суспільства. Й. Сталін був визнаний теоретиком й ідеологом комуністичної партії не за власні ідеї, а за просте переказування і коментування ідей В. Леніна. Й. Сталін не був першим, він йшов за К. Марксом і В. Леніном, й тому наполегливо проводив ідею, що він – не оригінальний мислитель, а лише заслуговуючий на довіру інтерпретатор і продовжувач марксистсько-ленінської традиції.

Колективістичне мислення неможливе без авторитетів. Воно починає з цитування авторитетних джерел і завершує посиланнями на них. Авторитарність була характерна для комуністичного мислення не тільки в Радянському Союзі, але й за його межами. Л. Альтюсер у праці «Читаючи “Капітал”» спробував відновити марксистський інтегралізм після дестанілізації й відносного успіху неокapіталізму.

Іншою стороною авторитарності колективістичного мислення слугує недовіра до усього нового й індивідуального. Для цього мислення характерна програмна відмова від новаторства. З нею пов'язана така риса колективістичного теоретизування, як коментаторство, прагнення

обмежитися деталізацією доктрини й уточненням другорядних положень, не вдаючись до обговорення її центральних тез.

Зміст колективістичного мислення складає колективістичний символізм. Він пов'язаний зі спекулятивною орієнтацією колективістичного мислення, із подвоєнням світу, запровадженням поряд з реальним, також ідеального світу й проголошенням першості останнього. Реальний світ постає як символ ідеального, так що у сфері символізації зберігається пріоритет небесного світу над земним, майбутнього світу над минулим. Колективістичне мислення й колективістичний символізм ієрархічні у тому смислі, що річ, котра символізується, належить до вищого щабля колективістичної ієрархії, ніж сам символ. Вершина цієї ієрархії (Бог, радянський комунізм, арійська держава) постає несимволічною. Ця вершина представляє саму себе й ніщо інше. Зовнішній зміст цього символу збігається із його внутрішнім змістом. Решта об'єктів як реального, так й ідеального світу мають і зовнішній, і внутрішній зміст й тому постають символами, які повідомляють щось не тільки про себе, але й про інше.

Ієрархіями пронизане усе колективістичне мислення, причому ці ієрархії не маскуються, а постають в явному й відкритому вигляді та теоретично обґрунтовуються. Колективістичні ієрархії характеризуються укоріненністю у бутті, суворими якісними розрізненнями щаблів ієрархії, управлінням нищими ієрархіями з боку вищих, існуванням перших завдяки другим, ціннісними навантаженнями усіх ієрархій, унаслідок яких більш високе виявляється водночас і кращим. Ієрархії охоплюють усе. Звідси універсалізм колективістичного мислення, його прагнення охопити світ в цілому, зрозуміти його як якусь завершену єдність й виразити це розуміння у філософських і наукових поняттях. Саме прагнення до універсальності – це намагання так упорядкувати світ, щоб у ньому був єдиний центр, який притягує і підпорядковує собі все. Таке прагнення пов'язане із загальною спекулятивною орієнтацією колективістичного мислення, котра підтягує

реальний світ під домінуючу ідею (Бога, радянського комунізму, арійської держави, тоталітарної партії тощо), під світоглядну парадигму, що здатна все пояснити. Ідея всезагального зв'язку слугує вихідним принципом діалектичного матеріалізму – марксистсько-ленінської науки про всезагальні закони руху і розвитку природи, суспільства і мислення.

Специфічною рисою колективістичного мислення слугує його постійна схильність конструювати теорії, не допускаючи емпіричного підтвердження і спростування. Зневажливе ставлення до емпіричного матеріалу, що лежить в основі теорії, пояснюється передусім спекулятивною орієнтацією колективістичного мислення, що зазвичай рухається від загальної доктрини до реальної дійсності, а не навпаки, та втискає реальний світ у прокрустове ложе усталеної доктрини. Положення, що в принципі не припускають підтвердження чи спростування, не зазнають конструктивної критики, не задають і жодних реальних шляхів дослідження. Твердження, що не зіставляється з досвідом, або з наявним знанням, неможливо визнати обґрунтованим. Теорія, що не припускає фальсифікації, не накладає жодних обмежень на область явищ, яку описує та володіє необмеженими пояснювальними можливостями.

Саме такою є Марксова теорія історії, яка не піддається ні верифікації, ні фальсифікації. «Історицизм» як колективістична версія історизму усе минуле витлумачує як поступову і послідовну підготовку до вивчення сучасних явищ. При цьому історія розуміється як обґрунтування і виправдання теперішнього. Для неї притаманний кумулятивний й апологетичний характер. Ця історія бачить причини історичних подій в діях якоїсь сили, що знаходиться на вищому щаблі ієрархії не тільки щодо окремих людей, але й суспільства загалом (Бога, Світового духу, законів історичного розвитку). Усе, що розігрується на сцені історії, розглядається як п'єса, яка написана силою, котра керує суспільством. Головне завдання історії – знайти в загальному ході історії доступну розуму закономірність. Історична оповідь концентрується довколо ключової події, що слугує

виразом цієї закономірності (Народження Христа, Великої Жовтневої Соціалістичної Революції, появи на історичній арені Вождя), а усі попередні й усі наступні факти розглядаються як події, що спричиняють її або слугують її наслідками. Ключова подія розділяє історію на дві частини, кожна з яких має свою специфіку. Перша частина звернена у майбутнє, її смисл – поступова, неусвідомлена або усвідомлена лише в самому кінці підготовка до цієї події. Друга ж частина – ретроспективна, оскільки сенс історії став уже зрозумілим. Інколи перша частина історії називається «передісторією», а друга – «власне історією». Проаналізовані особливості колективістичного мислення слугують принципами конструювання фальшивої реальності, в умовах якої відбувається маніпуляція свідомістю закритого суспільства. Історичні зміни неможливо зупинити, але їх, знаючи закони історичного розвитку, можливо контролювати. Контроль створює ілюзію стабільності суспільства і його досконалості.

Отже, у сучасному світі спостерігається протистояння двох суспільних ідеалів: відкритого і закритого суспільства, змагання двох типів мислення: критичного мислення відкритого суспільства і колективістичного мислення закритого суспільства, конкуренція двох психологій: психології критичного мислення і психології маніпулятивного впливу. Вони передбачають і водночас виключають один одного. Особливо це помітно у політичному житті суспільства. Коли прагнуть до влади, тоді послуговуються критичною функцією мислення, коли ж прагнуть зберегти владу будь-якою ціною, тоді вдаються до маніпулятивної функції мовлення.

1. Сорос Дж. *Відкрите суспільство. Реформування глобального капіталізму* / пер. з англ. А. А. Пітика, К. М. Грицайчук. – Харків : Фоліо, 2018. – 363.

2. Сорос Дж. *Криза глобального капіталізму (Відкрите суспільство під загрозою)* / пер. з англ. Р. Ткачук, А. Фролін. – К. : Основи, 1999. – 259 с.

3. Хейбер Дж. *Критичне мислення* / пер. з англ. О. Бойченко. – К. : ArtHuss, 2023. – 200 с.

4. Гнатюк Я.С. *Еристика та евристика : навч. посібн.* – Івано-Франківськ : Симфонія форте, 2013. – 268 с.

5. Поппер К. *Відкрите суспільство та його вороги / пер. з англ. О. Коваленка.* – К. : Основи, 1994. – Т.1. – 444 с.

УДК 1(=161.2):001.1:342.1]001.18-047.84Ю.Вассиян

Михайло ГОЛЯНИЧ

*кандидат філософських наук,
професор кафедри філософії,
соціології та релігієзнавства
Прикарпатського національного
університету імені Василя Стефаника*

Філософське обґрунтування Юліяном Вассияном будучності нації та соборної державности України

У статті на основі опрацювання опублікованих суспільно-філософських нарисів українського мислителя Юліяна Вассияна (1894-1953) розглянуто аргументовані положення про націю як спільноту людей у співвідношенні національності та соціальності, особливості становлення української нації й розбудови Української Самостійної Соборної Держави у процесах історичної боротьби проти ворожих наступів на українські землі та розвитку сучасного світу й майбутнього всього людства, висвітлено оригінальний авторський підхід до розкриття взаємозв'язку нації та людської одиниці як рівноважливих цілісностей, що виражено назвою «індивідуальний універсалізм» у протизвагу поширеним колективізму й індивідуалізму. Викладено також міркування про закономірність виникнення націоналізму й можливості формування демократичності українського націоналізму, його вирішальної ролі у державотворенні, про особливості реалізації ідеї України в майбутньому завдяки «власному духові», творчим зусиллям всього українства, рідну культуру якого показано животворним джерелом єдності та самовизначення народу світовоїсторичним суб'єктом. Із варіативним використанням терміна «будучність» підкреслено відверту застережливість й розкрито прогностичність міркувань філософа про ядерну небезпеку «третьої світової війни», про тенденції суспільного розвитку й спрямування діяльності людини, націй, державносуверенних та залежних народів, усього цивілізованого людства, доля якого вирішується в різноманітних формах боротьби за вільний світ і вищі, передусім духовні, цінності.

Ключові слова: *будучність, «Воююча Україна», дух свободи, демократичний державотворчий націоналізм, індивідуальний універсалізм, людина, нація, українська ідея, християнізація душі.*

The article, based on the study of the published socio-philosophical essays of the Ukrainian thinker Yuliyan Vassyan (1894-1953), examines the well-argued propositions about the nation as a community of people in the relationship between nationality and sociality, the peculiarities of the formation of the Ukrainian nation and the development of the

Ukrainian Independent Cathedral State in the processes of historical struggle against enemy attacks on the Ukrainian lands and the development of the modern world and the future of all humanity, the author's original approach to the disclosure of the relationship between the nation and the human unit as balanced wholes, which is expressed by the name "individual universalism" as opposed to the widespread collectivism and individualism, is highlighted. Considerations about the regularity of the emergence of nationalism and the possibility of the formation of democratic Ukrainian nationalism, its decisive role in state creation, about the peculiarities of the realization of the idea of Ukraine in the future thanks to the "own spirit", the creative efforts of all Ukrainians, whose native culture is shown to be a life-giving source of unity and self-determination of the people as a world-historical sub object. With the variable use of the term "future", the overt caution is emphasized and the prognosticity of the philosopher's reasoning about the nuclear danger of the "third world war", about the trends of social development and the direction of human activity, nations, state-sovereign and dependent peoples, all civilized humanity, whose fate is decided in various forms, is revealed. struggle for a free world and higher, primarily spiritual, values.

Key words: future, "Warring Ukraine", spirit of freedom, democratic state-building nationalism, individual universalism, person, nation, Ukrainian idea, Christianization of the soul.

Український мислитель першої половини ХХ сторіччя Юліан Іванович Вассиян (12.01.1894-03.10.1953 рр.), досліджуючи проблеми філософії, історії, націології, соціології, українознавства, релігієзнавства та окремих галузей суспільствознавства обґрунтував чимало важливих прогностичних ідей щодо розвитку суспільства, людини, людських спільнот, особливо націй та всього людства. «... Це був носій творчої думки... Проекція його поглядів на сучасність засвідчує нагальну необхідність консолідації нації, особливо під кутом зору внутрішніх і зовнішніх загроз для України» [5]. Однак його «... спадщина досі не вивчена належним чином і не опублікована у повному обсязі» [4, с. 73], хоча склала б «... приблизно 10 об'ємистих томів». А «... Його слово правило б за об'явлення в нашому розгубленому ... світі і показувало б шляхи дальшого буття людства», – так оцінював прозорливість Вассиянової творчості його сучасник Б. Гошовський [2, с. 7, 24-25].

Своїми працями «Бог і Батьківщина», «Воююча Україна», «Духовне життя людини», «До головних засад націоналізму», «Ідеологічні основи українського націоналізму», «Назад до Шевченка», «Народна культура», «Одиниця і суспільність», «Релігія і церква», «Слово», «Степовий сфінкс»,

«Суспільно-філософські нариси», «Християнство» та іншими, а також публікаціями у часописах («Розбудова нації», «Самостійна Україна»), політичною діяльністю Юліян Вассиян «неначе апостол розкривав далекі обрії, недоступні в думках щоденного життя» (З. Книш), «проектував у вічність нації» (О. Бойків). Він доводив важливу соціальну роль людини з її творчими якостями, які проявлялися й розвивалися в закономірному природно-економічному виникненні людських спільнот, що згуртувалися й сформувалися як нації в історичному процесі «трагічної боротьби». Кожній нації навколишнє середовище – природне і людське – дає відчутти просторову обмеженість і тому постійно актуалізується завдання «самозабезпечення на зайнятій місці» й безупинного самотворення, як відзначав український філософ.

Ю. Вассиян, назвавши націю «величиною органічного стану», що є продовженням самого життя людини, писав: «... Нація це людський твір природного розвитку, в якому найбільша різноманітність форм зв'язана в той спосіб, що суцільність частин цієї суцільної величини найбільше зближена до стану органічної взаємозалежності» [2, с. 118]. Люди, співживучи впродовж віків, зекономлюють витрати енергії і формують спільний культурний, соціальний засновок національної єдності. Із психічних чинників вирішальним вважав філософ «національну душу і совість», що найяскравіше виражені в культурі. Культура ж твориться в безперервному «прямуванні народу крізь простір і час» та служить критерієм самовизначення національної сутності, виховним стрижнем як людини, так і всієї спільноти. В рідній культурі містяться животворні джерела єдності нації та самоусвідомлення людьми своєї національності.

«... Національність – це найглибша, найзагальніша й найтривкіша підстава людської соціальності, – відзначив Ю. Вассиян і пояснив: «... Емпіричний зміст нації, – це конкретні людські одиниці, що носять у власній духовій будові основну форму своєї соціальності, а тою формою є національність, як самозрозуміла, готова, морфологічна властивість її

внутрішнього «я»...» [2, с. 123]. Людський індивід відчуває національність суб'єктивно й безпосередньо в інтуїтивно-органічних, самодіяльних проявах і без особливого, як вважав філософ, попереднього зусилля пов'язує себе з духовністю спільноти так, що його «... індивідуальне «я» живе відчуженнями родової свідомості, поширеної не тільки на сучасність, але поглибленої в далеку минувшість і ... унапрявленої в будучність» [2, с. 124].

Майбутнє і мета нації виявляються для самої людини спрямуванням її волі на власне існування. «... Для одиниці нація не є ідеалом, абсолютною вартістю, але є ідеєю, формою творчого буття» [2, с. 118]. Ідея ж нації виходить поза межі індивідуального буття, а сама ідея актуалізується «... присутністю одиниць, які дають їй зміст та вдосконалюють його», а отже, як констатує філософ, людина «є ціллю» для нації, а не тільки *засобом* [2, с. 118]. Він зауважив, що у своїх взаєминах людина – «духова цілість», а без національної основи як духовного кореня та індивідуального життя вона стає «відірваним атомом». Національність як форма внутрішнього обличчя людини виражає ступінь її соціальності. Соціальність реально постає якістю людської природи, сформованої у процесі громадського співжиття людей при поєднанні своїх зусиль для досягнення спільної мети й створення певних вартостей. Тому «... вартість, але не соціальність може бути предметом людських стремлень і вона засадничо залежить від моральних якостей творчих суб'єктів». Так стверджував Ю. Вассиян, пояснивши: «... Поняття національності й соціальності не остають супроти себе... Вони власне нетождсамі... Нема отже чистої соціальності для себе, як нема чистого упредметнення творчого духу в твір...» [2, с. 123, 124]. Національність як «внутрішня форма» і соціальність як «момент міжіндивідуальних взаємин» взаємопов'язані.

Люди як соціальні істоти, діючи, збагачують духовно-культурне та суспільно-політичне розмаїття внутрішнього життя нації, в якому діє закон

«постійної індивідуації». «... Нація живе соціально, ... соціальна справа є ... автоматичною її функцією» [2, с. 117], людина ж «... найінтенсивнішу соціальність виказує там, де її устроєвою і напрямною основою є єдність духової національної дійсности, що дає в наслідку найвищу соціальну напругу збірних досягнень» [2, с. 125].

Він зауважив, що національна сутність людських спільнот виявляється в моменти досягнення вищого ступеня соціальності при зустрічі з супротивними зовнішніми силами. При внутрішній оформленості своєї національності нація виступає завершеним соціальним утворенням. Вона ж в умовах довколишнього спротиву не є «в дійсности чимось остаточно в собі закінченим» і тому повинна найінтенсивніше виявляти «на вистачальному розпросторенні ... духовно-культурний вплив у часі» і звершувати «історичну роль ... в синтетичній формі творчого буття» [2, с. 127], як наголосив мислитель. Він писав: «... здоровий національний організм ... широко розвиває заложені в собі можливости, випрацювавши необхідні для цього органи діяльности. Ні один з них не є самоцільно для себе утворений, однак всі органи нації є рівновартні і без огляду на якісні різниці поміж собою, тому власне, що вони призначені підтримувати існування цілоти...» [2, с. 127].

Із такого взаємозв'язку частин і цілого філософ виводив, що якоюсь однією стороною чи окремим складником не можна виразити сутність нації. Для національної спільноти політична, матеріальна, культурна та інші сторони є важливими співмірно з тим, як виражають, підтримують і реалізують мету нації [2, с. 128].

Однак, як зауважив Ю. Вассиян, ні досконала державно-політична організація, ні матеріальний добробут, ні висока культура не набувають значення найвищої мети, якою повинна бути ідея нації. Життя нації не вкладається в якусь одну форму, не зводиться до функціонування лише однієї сфери, а «... вилонюючи їх із себе як свої наслідки, ... самоздійснюється ..., щоб творити все новий уклад власної

різноманітності. Ця невпинна творчість життя рішуче виражає засадниче однакову актуальність національної ідеї...», завдяки чому нація стає суб'єктом, «... що сам для себе є програмою своєї будучности» [2, с. 128], «... Будучність і ціль нації лежить в ній самій, ... Критерій творчого суб'єкту означає засадничий напрям вперед», а «... логічним відповідником до динамічного характеру національної ідеї може бути одиноко категорія будучности... Шлях у будучність все отворений для всіх, що вступають на нього свідомо і йдуть з власної волі» [2, с. 118, 126, 129].

У внутрішньому устрою нації «... рушійною силою та рішачим чинником всякого здійснення є людська одиниця. Процес її спинання на вищий ступінь відбувається не в формі асоціації чи агрегації частин, але як поява нової синтези, що будучи окремою якістю, є чимось більше від суми зложених частин і тільки тому може виявити ... дійсний вплив на оточення...», – пояснив мислитель, підкресливши, що одиниця завойовує провідне становище «своєю вищою якістю» та «наглядним доведенням додатньої ціни своєї діяльності для вдосконалення засобів і форм громадського життя», щоб перемогти «безладність оточення» й усунути перешкоди на шляху «досягнень власної свободи». «... Проводити не значить – ні панувати, ні служити тільки, але утверджувати правду досягнень індивідуального духа шляхом її усуспільнення..., щоб суспільне середовище відчувало це, свій власний особистий ріст – досконалення», бо «... провід людьми є рівночасно для них навчанням хотіти більше свободи..., що родиться з особистого духового чину» [3, с. 131, 132, 134].

Назвавши людину феноменом, творчим суб'єктом, що може направляти суспільний розвиток у нове русло, розглядаючи її як цілісність рівнозначно із соціальною спільнотою, нацією, Ю. Вассиян відводив виключну роль особистості з високими індивідуальними якостями, яка виступає самостійною силою, здатною «... творчо діткнути середовище, порушити глибоко його духовні основи» [2, с. 131].

«... Людський особень, ... свідома себе одиниця власне з рації своєї творчої ролі підноситься понад рівень суспільної пересічної психології, думання і, таким чином, змінює своє положення як складового члена, детермінованого волею й інтересами спільноти на положення почину, представництва, речника. Її особистість починає ділати рішачуче й зобов'язуюче» [2, с. 131], – писав філософ, підкресливши, що передумовою активного впливу людини на оточення є її цілісність, внутрішня рівновага морального обов'язку і права бути провідником. Гармонія прав і обов'язків у спільнотах можлива на основі духовного споріднення та внутрішньої солідарності, що найбільше характерні для нації.

Нація у майбутньому, на думку Ю. Вассияна, може подолати колективізм, що «... признанням виключної рації ідеї колективного інтересу установлює абсолютною засадою цілість, якій вповні підпорядковує одиницю», що «... мусить уступати перед силою більшої кількості», та індивідуалізм, що «... освячує культ конкретної одиниці немов ... закінченої досконалості та вслід за ним дає санкцію її самоволі у всякому відношенні», хоч «... людина ніколи не є так досконалою, щоб могла уважати себе абсолютним зразком для свого роду» [2, с. 132, 133]. Замість поширення негативних колективізму й індивідуалізму український мислитель запропонував означити нову засаду «йменням індивідуального універсалізму», сутність якого «... прямо корениться в суб'єкті людини» [2, с. 134].

«... Національні спільноти, – констатував Ю. Вассиян, – є людськими збірнотами з найбільшим числом соціальних форм у синтезі індивідуальности, що сягає корінням глибоко в сизі початки історії... Спільнота не може бути сильна, коли її одиниці – члени слабкі, нікчемні, егоїстичні, ... без творчого відношення до середовища. ... Велике число одиниць не стається «спільнотою»..., бо кількість не створить якості...» [1, с. 73, 74]. Мислитель, розкриваючи зв'язок людини і нації, вважав їх

рівноважливими цілісностями: людина в умовах внутрішньої інтеграції може проявити свої зусилля й духовну сутність як суб'єкта суспільного розвитку, а повнота впливу творчих якостей сприяє реалізації історичного призначення нації. Нація для людини постає метою, «... за яку борються одиниці», щоб досягти «... закінченість політичним оформленням життя...», а така *боротьба потребує людей «з високою якістю духових прикмет» і творчих здібностей* [1, с. 74, 75].

У обопільній спрямованості діяльності людини і нації визначальну роль відіграє національна ідея, яка, на думку Ю. Вассияна, слугує утвердженню єдності українства та будучности України. При цьому мислитель відзначив вирішальний вплив Тараса Шевченка на формування української національної ідеї. Підкресливши україноцентризм та пророчість Шевченкової творчості, Ю. Вассиян застерігав від «бездушних декламацій його ... слів», «слізливого», «патріотичного комплексу», щоб не «... заялозили образ поета товстою паволокою відпустового, ярмаркового «лобзанія»...» [2, с. 276, 277]. «... Шевченко є найбільшим живим авторитетом сучасного українства. У конфронтації з ним не витримає пронизливого блиску його пророчого погляду ніяка ворожа велич, хоч би це був цілий большевицький пантеон, восіблений в одній постаті якогось «геніяльного вождя всесвітнього пролетаріату», «... він єдиний має ... формат всеукраїнської загальности, що є конечна як духова форма єдности, як тло, на якому новий український *пророк-проводар* довершив перелому нашої історії від рабства до державности» [2, с. 273].

«Геній Шевченко, «пророк-віщун» України своїм заповітом і закликком «Не піддатися і тим перемогти», постав велетнем «в очах грядучих поколінь», «пробудив національні почування українців» і «показав шлях до прийдешнього діяння» – зазначив Ю. Вассиян [2, с. 59, 60, 64].

Болісно констатувавши «найбільші катастрофи нашої історії», Ю. Вассиян відверто писав: «... Об'єктивні розміри страхіть і лихоліть, що

упродовж віків спадали на українську землю, може не мають рівноважних прикладів у цілій світовій історії»; «... поклав український нарід гекатомби жертов майна і крові», бо «монголо-фінська Москва зродила страховище московського імперіялізму», а «... Україна сталася його головною жертвою виключно завдяки нікчемности власної провідної верстви» з її «честилюбством» і «обороною дрібних особистих справ» і «відступила з історичного кону», «сталася етнографічним явищем, ... фольклором», у яких «... заніділи ... історіотворчі сили і висохли джерела політичної волі» [2, с. 53, 54, 56, 57, 58]. «... У пороги залізного двадцятого віку вступила Україна випадково...» і впустила до власного дому «чужі полчища». «... Троянський кінь московського большевизму серед диких вигуків юрби в'їхав на українських плечах у мури святого міста і ... почався розклад національної душі струєю всього зла ... червоної орди» [2, с. 67, 68]. «... Майно і кров забрали, а свободу духа знищили. Видано український нарід на загладу: він повинен щезнути з лиця землі... (,) а «цар-голоду» ... призначили перемінити Україну в безмежну могилу-цвинтарище» [2, с. 70].

Аналізуючи такі виклики історії, український мислитель чітко сформулював: «... Стоїмо нині перед найбільшим завданням, перед переломовим зворотом нації від стихійного існувального типу природного життя до свідомого ... руху ... в момент ... ґрунтового переустрою», що буває лише «... єдиний раз – і він вирішає про долю цілої будучности нації», бо «... час пробудження українського сумління прийшов» [2, с. 76, 75]. «... Щоб не пропасти – треба перемогти. А перемога – це воля», – закликав Ю. Вассиян, конкретизуючи: «національна душа» при проясненні самосвідомості має «... вилонити сили до величного творчого руху наперед» [2, с. 76, 77], «... бо Україна – ... жива ідея, що в густому лісі народів пнеться угору ... і мусить власною силою продертися ... у простір вільного життя» [2, с. 80]. Мислитель, порадивши зробити висновки з попередніх уроків державотворення, відзначив: «... Велич Богданового

духу і його твору перевищує всі інші досягнення в нашій історії», хоч у XVII ст. Хмельницькому не вдалося через зраду завершити розбудову «міцної, упорядкованої держави»...», – пояснив Ю. Вассиян [2, с. 54, 55].

Однак самих звернень до минувшини, повторення традицій чи історичного досвіду своїх попередників або інших народів недостатньо, бо українська дійсність вимагає власних зусиль до нового повороту життя й відродження свого духу свободи. «... поворот національного організму до рівноваги та ритмічної співдії ... є справою всього українства і залежить від того, чи в критичний момент розбудить в собі найбільшу потугу – свою совість, ... й тоді Україна зможе розв'язати «Гордіїв вузол» свого історичного буття ... на міру нового ладу життя» [2, с. 40, 42].

Він попереджав, що «... нинішня хвилина для нас вирішальна чи ми станемо світовоісторичним народом, чи ... пропадемо... На іспиті під перехресним вогнем ... – наша ідея», а «... ключ визволу – власний дух», щоб стати «творцем завтрішнього дня» [2, с. 48]. Визначальна перевага духу в житті нації, перетворення волі в «єдину оздоровчу силу» виражаються в діях найдужчих і найсміливіших, що стають провідниками, виразниками ідеї України і «... нація стає власним зусиллям духовою індивідуальністю», як розмірковував Ю. Вассиян про закономірність становлення українського націоналізму [2, с. 48].

У цьому процесі важливим фактором постає органічний взаємозв'язок нації і людини, що найповніше і всебічно розкриватимуть творчі якості як суб'єкти суспільного розвитку й утвердження української ідеї. Своєрідною перевіркою цієї передумови виявилися визвольні змагання українців на початку XX віку, бо були лише епізодом і скінчилися погромом, як констатував мислитель, відзначивши: «... на згарищах війни лютував огонь червоної революції... Українську землю знову сповила курява диму..., із півночі і сходу ... насувалася ... орда ... нових московських ханів...» і «... пролетарські ідеали голодних розпалюють вогонь низьких пристрастей» [2, с. 65, 66]. «...Нація, що

дозволила елементарним, примітивним потребам життя запанувати над собою і пішла в полон ідеології «гнаних і голодних», підписала смертний присуд під ідеалом своєї самостійности» [2, с. 66], бо «... тваринний тип ... не в силі підняти людини до ролі будівничого історії, її законодавця та організатора» [2, с. 66].

Юліян Вассиян у праці «Воююча Україна» пророче написав: «... На Марсовому полі Сходу, на боєвищі великого змагу, головна битва ще не відбулася, ще не впало рішення, який нарід на останній карті тисячелітнього воєнного літопису запише своє переможне ім'я творця нової історії і законодавця людського життєвого ладу» [2, с. 175], та з вірою і сподіваннями зауважив, що «... вічна, незрима Україна не дається досвідченим хижакам упіймати на аркан..., а все ж видно, як із якихось глибів проростає чарівна рослина української землі... Україна вічна і це та Воююча Україна, животворча своєю правдою, що її ніяким робом не вбити, не закувати..., не перевиховати...» [2, с. 176-177].

Український мислитель, із вірою у невмирущу силу «коріння тієї внутрішньої України», розкрив зміни ворогом «модерного народовбивства», що крім «дешевої перемоги» над обмеженим числом українства, бере «... під обстріл цілість та особливо витонченим засобом психологічної «терапії» піддає найчисленнішу масу ..., й всяко намагається ... перервати, зупинити» зростання національної ідеї в «етнічному масиві». Ворог «... бере до уваги найдальші сфери впливу, ... не забуває за ніяку дрібничку», шукаючи «... прояви українства всюди ..., а «хвороботворчі» заразки націоналізму відкриває і там, де вони згідно зі своєю природою не лише не можуть множитись, але мусять нидіти і гинути» [2, с. 177], тому «... з погляду ворожого ... українська національна ідея» засуджується як «небезпечна недуга» для «державно імперіялістичних інтересів московства...» [2, с. 177].

Ю. Вассиян влучно наголосив, що головним для ворога «... є не пропагандивна знеціль націоналізму тавром суспільно назадницького і

політичного протинародного вчення», «... не розкритана «хворобливість» явища, але дбайливо замовчувана його сила ... та ідейна будучність» [2, с. 177-178], про що свідчать запеклість і послідовність боротьби з українським націоналізмом, для чого ворог розвинув свою «диявольську стратегію життя», щоб «замулити» джерела ідейної енергії [2, с. 178].

«Революційний большевизм» врешті показав своє справжнє обличчя і признав власні органічні основи, що він «... є історичними традиціями національного московства», а «широкість» московської душі означає силове спрямування себе в світі як «... єдиної правдивої людської природи, одним словом – ... абсолютизм своєї життєвої істоти» [2, с. 179], що «... не допускає критики і дискусій про себе» [2, с. 179], і з самопочуттям «своєї зверхности» звертається «... проти всього поза собою» і «... торощить фізичною силою». «... Московський динамізм, ... політична теорія імперії, література та ціла доба большевизму є одним ... ланцюгом ... зростання людської породи, яка од віків плекає думу про своє виключне післанництво на землі» [2, с. 179]. «... У поставі до життя, у способі розуміння своїх завдань в історії і ... викладу своєї ... волі розкривається катастрофальна пропасть...» [2, с. 180], адже бувають «... народи – ... навіть не усвідомлюють..., яку ідею «... своїм збудженням і спрямованим еством ... здійснюють», – з тривогою попереджував український філософ [2, с. 181-182].

«... Грядуча «третя світова війна» розгорне на материках, водах і повітряних вилетах грандіозний змаг, у якому, як сьогодні вже ... видно, народи й держави будуть боронити ... існування і спасати своє майно і життя, а лише один нарід змагатися буде ... за першість у світі та неподільну владу над ним» [2, с. 179-180]. «Лиховісна згряя злочинних паліїв» зазіхає на чуже добро і скаженіє від «... язви зла, яка не стрічає впину з боку закону і каральної руки. Безкарність ... дає розмах і буянню злочинів і злочинцям», – справедливо зауважив Ю. Вассиян, вказуючи на загострення проблеми сусідства з ворожими державами загарбницького

типу, що порушують світовий порядок і норми міжнародних відносин [2, с. 192-193].

Мислитель наголосив на першочерговості захисту від страхітливої загрози ворожого наступу на існування окремих держав і націй та необхідності об'єднання їх зусиль і готовності кожної до оборони своєї країни і задля безпеки життя своїх громадян.

«... Наша дійсність жадає рішучого повороту ... до зосередження... Неможливо ні здобути суверенного становища нації, ні боронити його, якщо наші позиції не піднесуться до світового рівня, не зможуть вдержатися в огні взаємного мірвання сил... Хто скоріше й рішучіше візьметься за діло – той буде рішати про якісні прикмети української майбутности», – передбачливо акцентував увагу мислитель, обґрунтовуючи засади утвердження чинності українського націоналізму [2, с. 116].

«... Націоналізм розбудовує свою програму ... не за абстрактними засадами ..., але відчитанням потреб нації з безпосереднього наглядання її життя та визволення засобів енергії, необхідних для їх здійснення» [2, с. 116], – пояснював мислитель, виокремлюючи «момент національної єдності», що є передумовою розбудови реального життя на основі достовірних знань «соціальної структури всіх у нації діяльних людських чинників» в органічному зв'язку «... при найменшому обмеженні індивідуальної свободи» [2, с. 117, 118]. Таким чином, Юліян Вассиян виділявся серед тих сучасників, що намагалися надати націоналізмові демократичне спрямування при повсюдному поширенні авторитаризму.

Демократичність українського націоналізму філософ вбачав у тім, що він «організаційно здійснений ... не тожсамий з угрупованням людей, які заступають окремі цілі..., ... не знає диктатури окремого інтересу, що встановлює режим частини над цілістю, насилуючи різнородну дійсність», а «... вважає цілокупність взаємно доповнених інтересів природною базою..., що вдержує націю як збірну одиницю у всіх формах буття» [2, с.

117]), виражаючи її єдність. «... Він демократичний у тому, що здійснює повністю верховну засаду суспільного порядку, засаду чину, – і жадає особистої творчості та самодіяльності, як чеснот від кожної одиниці. Не ставить вимоги їх рівномірного здійснення (було б це недемократично, несправедливо...), але тільки те, що згадана засада обов'язує загально всіх, однаке в міру їх індивідуальних здібностей та соціального стану» [2, с. 117].

Разом з демократичністю українського націоналізму Ю. Вассиян відзначив його творчу спрямованість у майбутнє в поєднанні з прозахідною орієнтацією. «... У своїй глибині він є рухом органічно-творчим з усіма ознаками автономної волі» [2, с. 135] і його завдання «... не обмежуються програмою завтрішнього дня, але укладаються в той спосіб, щоб сягнути рішаче в найdaleшу будучність» [2, с. 135], у контексті «...визвольних змагань різних європейських націй» [2, с. 121], адже «... недвозначна вимова прямувань нашого географічного оточення не сміє довше залишатися без української відповіді». «... Те, що ми збереглись духово перед впливом азійських орд – найсильніший доказ нашого західництва» [2, с. 79, 160].

При цьому філософ наголосив, що головним у спрямуванні націоналізму є «зісуцільнювання» всіх рівновартісних частин нації, що «... знаходиться у становищі, де все цінне, сильне і тривке має перед собою як завдання, а тому потребує найбільшої координації й зосередження своїх сил» для «... зміцнення національної єдності» [2, с. 118]. «... Ні політична партія, ні суспільна кляса, ні стан не відповідні як становище, з якого можна було б обняти, зрозуміти й кермувати життям нації, бо всі вони однобічні... Тому ні одна із цих форм не підходить для цілей націоналізму, що стається тим, чим він є, власне шляхом поборення в собі духа партійности, класовости, становости» [2, с. 117]. Націоналізм слугує внутрішньому самоопануванню нації не проектуванням ідеалу, а через національну ідею. Він, не ототожнюючись із нацією, виражає її волю

та наміри і дбає про «утворювання найкорисніших умовин» для єдності та її самоздійснення [2, с. 117].

Тому націоналізм, демократичний і державотворчий, виявився особливо потрібним для «... української суспільности, що не довершила в собі процесу спайности, являє в нинішньому стані поле для різних можливостей... Нація культурно в повному значенні не жила, до політичної самоуправи ... не була готова, цивілізаційно є ... споживачем підрядних вартостей, а не витворцем... Чому сучасний стан можна вважати малоозначеним ... через відсутність ... зміслу панування» [2, с. 116], та чи стане українська нація суб'єктом, що «... сам для себе є програмою своєї будучности» і чи набуде «свого грядучого значення в світі»?», – запитально розмірковував мислитель [2, с. 128, 44].

Він розглянув призначення націоналізму в найближчому майбутньому:

- «... видвигнення «ідеалу самостійности», сама нація має «... освідомитись як самозаконна моральна сила»;
- зосередження «національних сил для досягнення державности, тієї найпершої і найреальнішої умови творчого самоздійснення нації в усіх ділянках її розвитку» [2, с. 120, 121];
- підготовку та виконання «... програми національної революції, що дасть Українській Нації міцні форми державного життя ... шляхом з'єднання всіх своїх сил під прапором єдиної спільної політичної ідеї» до «повного політичного визволення» [2, с. 119, 120, 121],
- досягнення культурної незалежності;
- захист нації та господарської продуктивності землі від ворогів з їх основною метою: «знищення українців як окремої нації» [2, с. 120];
- припинення «внутрішньої боротьби» через класові інтереси «на підкладі соціально-господарських противенств» [2, с. 121].

Своїм найпершим завданням націоналізм «... висуває створення української держави, що постає для нації головною «... передумовою ... її росту в усякому відношенні»...» [2, с. 135].

Розвиток нації після повної перемоги набуватиме нових форм продовження життя, але внутрішній план історії залишатиметься прихованим, бо історія продовжується. У такому аспекті Ю. Вассиян розглядав роль націоналізму в реалізації ідеї «соборного державного чину» при рішучій боротьбі з усіма ворожими «соціально-політичними доктринами та вченнями», спробами зсередини нації послабити «моральні якості національного духу» і залишити поза увагою його далеку майбутність. Адже українська ідея «... сягає далі від політичного визволення й утвердження власного державного буття нації» [2, с. 120]. «... Українці – велика нація, а на українській землі б'ють численні джерела будучого народного багатства» [2, с. 119], – підкреслив виразник української самобутності, поставивши прогностичне запитання: «... під перехресним вогнем історії – наша ідея..., чи відчинимо браму ... в будучність, чи в останній метушні загатимо вихід горами власних тіл», чи ... власний дух ... вийде творцем ... завтрішнього дня» [2, с. 48].

У пошуках відповіді мислитель наголосив, що «для всіх існуючих і можливих форм життєвого єднання українців» вихідною постає «ідея духової соборности українства», яка «... зі свого джерела посилює живим змістом і рушійною снагою ... політичну ідею державности». Вона реалізована у створенні Української Самостійної Соборної Держави, «... на Сході Європи тої нової політично-господарської сили, що підірве пануючим в тому геофізичному краєвиді державним націям найважливіші підстави їх домінуючої ролі» [2, с. 46, 120] й «... означає зупинення і зламання ... напрямних чужонаціональних державних інтересів ... та заіснування нового рішачого чинника міжнародної політики...», «... передумовлює найбільшу відборонність» української нації від ворогів, щоб «... було остаточне зламання їх історичного наступу на українські землі»

[2, с. 120]. «... Культ війни, мілітаризація національного духу, усе знання для перемоги – оце пробоеві гасла ..., яких здійснення покладе тривкі підвалини під будову української держави», – наголошував мислитель [2, с. 120].

«... Український Рубікон – досьгодні не перейдено, а ... на його дні ... кинені кості нескінченої гри... Ворог стоїть ... перед непрохідними мурами нашої твердині духа» [2, с. 153, 154] й на «... глибинному фронті бій іде ... за власну душу. І його треба повністю виграти, щоб з унутрішнього становища абсолютної перемоги набути основної свободи ...» [2, с. 155], – переконував мислитель. Він зауважував, що перемога буде певнішою, коли «... опанується ціла позиція противника, коли засвоюється його становище», а «... не тоді, коли ... робиться заперечення всього того, що противник репрезентує» [1, с. 55]. При цьому Ю. Вассиян пояснював, що «... боротьба із сучасним сатанізмом є тільки продовженням безконечного змагу між Києвом і Москвою та має в основі ... характер протилежності між ідеалом свободної людини-особи і рабством безособової людської маси», про що «... мало хто в західному світі має чітке уявлення» [2, с. 140]. «... Захід мусить стежити більше..., щоб свій повний затям ... вчасно кинути на вагу ... між землею і небом, людиною і Богом... і без вагання ... почати ... не гру ... за багатий стіл життя, але ... благословенний похід проти сатани, ...червоного хана» [2, с. 153], від тіні якого «почорніла велика Євразія», котяться «... червоні хвилі до Чорного моря, ... кривавиться вже ціла земля» [2, с. 151, 153]. «... «Євразійський дракон» тяжко відригає всюди, і в «метрополіях передових потуг світу». «... Від нього ... думали ... відкупитися жертвами і данинами, пробували пізніше залякати його примаром «розбитого атому» або «... готують уже голосну оборону і ... чекають від нього якогось розумного слова. Та він ... глумиться ... з ... балакучих оптимістів» [2, с. 149]. «... Терпку заходів доктрину... цей плід московської півночі, ... перекусив і ... стравив, тільки не відмовився від її послуг поза власною

печерою ... і сіє бурю в душах, а руками п'ятих колон закладає динаміт ... для великого вибуху ... У його таборі кипить... Мільйони рабів, сотки мільйонів заляканих і багато «добровільних» союзників і нікчемних вислужників працює по обох боках залізної заслони... Він вибере пору для свого «останнього слова»... Без генеральних баталій, ясно, справа не піде» [2, с. 150, 151].

Юліян Вассиян писав про початок потужних рухів у світі: «... недалеко завтра буде видовищем найбільшого посилення суперечностей у сфері життя і духа, які вибухнуть активним змагом усіма засобами відомої зброї. На той час треба бути повністю ... нацією, що центральний момент своєї сили відчуває в собі, а не ... шукає його у зовнішньому світі...; а в творчі зусилля свого духа вкладає ... віру в будучність» [2, с. 45], культурі надає «... особливого, сливе месійного характеру» і «... не випустити з уваги найістотніше призначення культури: ... бути виховною напрямною людини» [2, с. 46]. Адже, як пояснював філософ, «... трудність жити людиною переросла нормальну міру небезпек...», бо «... появляються речники і проголошують ... про єдність ідей ... і щасливе життя..., кидають у людську масу ... набої розривного слова... Ні самі речники, ні ... їхні маси – не відчувають, що стоять над прірвою..., в яку зваляться найперше самі. – якщо ... «визволять» людину з усіх шляхетних первнів її віковічної людяности... Доба розбитого атому сходиться з добою розбитої душі» [2, с. 190, 191-192]. Наступну добу «розкритих таємниць» атома й душі мислитель занепокоєно назвав «несамовитою», бо «... небезпека світова ... стоїть ... прямим запитом «бути або не бути, життя або смерть», бо «... світ євразійського московства висуває ... довгі кігті до світового грабунку» [2, с. 151, 163]. «... Жниво двох світових воєн сталося ... щоденним ..., а можливо завтра вибухне вогонь третьої світової війни..., знаходяться прислужники ... і такі, що готові бомби ... викрадуть ... або ... зірвуть їх у зле бережених арсеналах» [2, с. 161, 151].

«... Над світом повис закривавлений Дамоклів меч! ... злочинна рука ... намірилася перервати нитку меча... Найбільший змаг на землі відбудеться під прапором найвищих цінностей і найжорстокіших потуг за владу над світом або за вільний світ. Третьої можливості немає... Долевий змаг будуччини виграє чиста жертовність», – провіщав Ю. Вассиян [2, с. 168]. Він, назвавши війну «безоднею гріха», через яку «... іде вирішальний бій, у якому по вичерпанні всіх сил падають вороги Бога» [2, с. 209], наголосив: «... Бога треба здобувати на бойовищах упадку, зневіри й сатанічної злоби...». Філософ передбачав відродження релігійної думки, особливо на Сході Європи, всупереч проголошеній Сталінім «трилітки боротьби з Богом у Советах» [2, с. 208-209]. «... На 20-му сторіччі християнського літочислення світ зазнав таких струсів духового і суспільного ладу, від яких похитнулася людська віра не лише в Божий порядок існування, але і в самого Бога... Руйнування храмів Божих, тортури і вбивства віруючих, ... нова соціальна політична диктатура і господарський розбій – ... не спромоглися перемогти в людині Бога. У царстві п'ятикутної ... придуманої ... червоної зорі світить біла зоря чотиригранного хреста і ... голосить, що головна правда людської історії жива і має будучність...» [2, с. 239]. За кілька років «... буде знищений атеїзм... Це може найбільший парадокс недалекої вже будуччини», коли «... релігійність ... змогутніє, поглибиться в життя, ... прокине вона з себе ідею життя, що в ній абсолютним завданням творчого зусилля і здійснення буде Бог» [2, с. 209, 205-206], – аргументував мислитель посилення творчого потенціалу релігії і, зокрема, християнства.

«... У завтрішньому світі буде більше правдиво віруючих християн, ніж є їх сьогодні», – прогнозував Ю. Вассиян. Він відзначав: «... християнство, ця релігія любові і позасвітнього раю», долаючи «... патологічні наслідки ортодоксійности», що «... в усьому людському бачила гріх...», «... витворила найбуїніший розвиток духа» [2, с. 227]. «... Дух християнської релігії та моралі має можливість доступу до людського

серця без уваги на його расово-національну приналежність» [2, с. 223-224]. Він промовляє до людини в тих ситуаціях її долі, що однакові для всіх людей... Християнство як релігія має міжнародну місію: воно цікавиться передусім есхатологічними справами людської душі» [2, с. 224].

Християнство, – як стверджував філософ, – приймається людиною не «через вивчення іззовні», але «... знутри – через зворот ... душі до Христа з власної моральної волі», через участь у відкриванні в собі і в світі Божої приявности» [2, с. 241, 234]. Він передбачливо пояснив: «... Долю людини, світу і життя вирішить не посідач нової зброї, не власник світових засобів, не володар над світом», «... світ стався неподільний не лише як здобич і жертва пекельного зла, але і як бойовище за Божу правду, живу в людях і народах... Хто в цьому грядучому бою думає змагатися за здобич, багатства або владу – той робить прислугу сатані... Сучасна людина стоїть перед завданням оуовитися із власних джерел живого духа...», бо «... Пробила для неї вирішальна година стати до змагу за будучність людського світу» [2, с. 244, 168, 252].

При цьому Юліян Вассиян із глибокою вірою конкретизував: «... людина віддана життю, світові і Богові, душею безкорисної любови і посвятної невинности героя. Тільки йому, героєві, призначена перемога... Сила його героїзму зупинить похід сатани» [2, с. 168-169], і «... в найвищій цьогосвітній здійснюваності наближає до Бога... Дорога до Бога веде через Батьківщину» [2, с. 228], яка передусім є «... нашою дорогою парою Батьків – вона знаходить патос жертвности, любови і ніжности в материнстві... і ... відваги, духа боротьби й задуми-журби за майбутність у батьківстві... Пряме переживання долі своєї Батьківщини дає людині нечувану моральну силу, здібну витримувати надзвичайно важкі ситуації», проявляючи героїзм захисника України [2, с. 232-233].

Український мислитель, не ігноруюючи традиції й минулого, не абсолютизуючи майбутнє, застерігав від захоплення «футуризмом», «будучність якого «нежива», бо «... насильним пірванням зв'язків з

минувшиною ... обмежує або цілком перекреслює її значення ... його гасла звучать порожньо, ... не відкривають перспективи дійсности» [2, с. 37-38].

У такому аспекті варто підкреслити, що творчість Ю. Вассіяна відзначається прогностичною спрямованістю. Він поставив складну й важливу проблему шляхів вивчення минулого у взаємозв'язку з теперішньою дійсністю та з майбутнім. «... Для пізнавчого визначення ... потрібна відповідна віддаль, – перспектива історичного бачення, що утворюється після того, як події відбулись і завершилися в замкнений в собі цикл, набрали часової глибини і відрухами своєї значенности тривають на обр'ях вічно живої і чинної людської теперішности». Тоді «... людина-дослідник починає розуміти історію не як пляновий похід до свідомого здійснення установлених завдань вибраної догматично пануючої ідеї, але починає переживати її як справжню живу дійсність...» [2, с. 182].

«... Будова життєвої хвилі суцільна, повнотна, монолітна». Її сутність «... не сила пляново утворити з теоретичних даних свідомости, але, навпаки можна зустрінути тільки зором інтуїції в неписаній книзі історії...», не сумніваючись у реальності «... живої правди, розписаної геніяльним почерком творця великого світу можливостей» [2, с. 182], як розмірковував філософ, вказуючи напрям наступних футурологічних пошуків. Він подав методологічний підхід: пізнавати майбутнє можна через глибокі знання про минуле й сучасне, через співставлення ідеї та «оригіналу» можливого і дійсного, явищ і сутності, пропонуючи використання різних форм пізнання «цілого життя» й «окремих життєвих актів». При цьому наголошував на активності суб'єкта, «цікавість» якого викликає «... сподівання до відкриття нових ... змістів» [1, с. 85]. Ю. Вассіян, вважаючи історію не прямолінійним здійсненням однієї можливості, а процесом, що «... з хаосу хотінь, боротьби, суперечностей видобуває ... середню дійсности як вислід усіх сил», стверджував: «... Дійсне в безконечній сфері можливого» [1, с. 90]. Таким чином мислитель

вказував на відмінність історії про минуле й особливість пізнання майбутнього через виявлення можливостей та тенденцій складних процесів в різних об'єктах від їх попереднього стану через теперішнє до прийдешнього.

Своїми аргументованими передбаченнями та далекоглядними міркуваннями Ю. Вассиян виявився великим реалістом, який у першій половині ХХ віку передбачливо писав: «... ідеал німецького расизму підіймає ... обвинувачення за ... притолочення специфічної культури германського духа» й занепокоєно попереджував: «... Новітня (модерна) орда показала ... страшнішою ніж давня татарська... Але й новітні варяги, що збираються йти із заходу на нашу землю – будуть страшніші і не зникнуть так легко...» [2, с. 86, 269].

«... Україна є Рубікон – перший на Захід і останній на Схід... червоний від проливаної крові...», – як відзначив у 1950 р. Ю. Вассиян, нагадавши про гітлерівські загарбницькі походи: «... ніщивна хуртовина знялася ... на Заході, метнулася дико світом, ... аж зупинилася над землею кривавих походів, золотих нив, степових могил... Отут знайшла ... бойовище за світову владу і ... здобич сподіваної перемоги... пройшла його вогнем і ножем – і ... минулася» [2, с. 153, 157].

У праці «Воююча Україна» та інших з «перспективи історичного бачення» мислитель провіщав про те, що стало «теперішніми подіями» на початку ХХІ сторіччя, коли московський імперіалізм торочить про першість у світі та неподільну владу над ним, «... в московському народі чигають Джінгісханові інстинкти нищення» і «... Війна, ... вбивство – ... безодня гріха, ось тут іде вирішальний бій [2, с. 179-180, 209, 269].

Отже, Юліан Вассиян, обґрунтовуючи майбутнє нації, соборної державності України, пророче закликав все українство й кожного громадянина готуватися та ставати до героїчного захисту своєї Батьківщини., особливо від ворожого наступу сусіда-агресора – «євразійського московства», що намірилося знищити український народ і

«...висуває довгі кігті до світового грабунку» [2, с. 228, 163]. Тому необхідно зміцнювати «власний дух» і «національну єдність», примножувати економічну й військову могутність України у взаємодії з усіма демократичними державами, щоб перемогти «деспотичну систему» «апокаліптичної потвори» і зламати «її силу раз назавжди» [2, с. 42] задля розвитку вільного цивілізованого світу й безпеки життя в'єго людства у майбутньому.

1. *Вассиян Ю. Одиниця і суспільність (суспільно-філософічні нариси).* – Торонто : Золоті ворота, 1957. – 91 с.
2. *Вассиян Ю. Твори.* – Торонто : Євшан-зілля, 1972. – Т. 1. *Степовий сфінкс. Суспільно-філософічні нариси.* – 288 с.
3. *Голянич М. Проблема людини і нації в історіософській концепції Ю. Вассияна // Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки.* – 2002. – Вип. 3. – С. 76-84.
4. *Філософський енциклопедичний словник / гол. ред. В. І. Шинкарук.* – Київ : Абрис, 2002. – 743 с.
5. *Червак Б. Бог і Батьківщина у візіях Юліана Вассияна // Справжня Варта.* – 2012. – 24 липня. – <https://varta.kharkov.ua/articles/1093525>

УДК 398.2(510)

Олег ГУЦУЛЯК

*кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії і соціології,
учений секретар наукової бібліотеки
Прикарпатського національного
університету імені Василя Стефаника,
e-mail goutsoullac69@ukr.net
ORCID: 0000-0001-7325-8254
<https://pnu-ua.academia.edu/OlegGutsulyak>*

**Китайський астрономічний міф
«Про Пастуха-Волопаса і Діву-Ткалю Хмар»
у порівняльному аспекті**

Праіндоіранський міфологічний сюжет про зустріч пастуха-стрільця зі світлоносною дівою, був інваріантом більш архаїчного, астрономічного характеру,

міфу Євразії, який зберігся не тільки у індоєвропейських традиціях. Власне архаїчний варіант міфу пов'язаний з тим, що небесним стрільцем була саме діва, а на човні до неї прибуває залицяльник. Але якщо у Китаї, Японію, Корею і В'єтнам прийшов архаїчний, пов'язаний з астральною міфологією, сюжет у формі оповідання про волопаса-стрільця і діву-ткалю хмар, то на більшу частину Південно-Східної Азії він потрапив уже на тисячоліття пізніше, з нащадками переселенців з Індо-скіфського царства, у яких відбулася інверсія (переставлення персонажів та деталей): стрілець / списоносець і водяна / зміїна діва.

Ключові слова: астрономічна міфологія, китайська міфологія, свято Цісіцзе, кхмерська міфологія, скіфська міфологія, індоарійська міфологія, генеалогічні легенди

The Proto-Indo-Iranian mythological plot about the meeting of the archer shepherd with the light-bearing maiden was an invariant of a more archaic, astronomical myth of Eurasia, which was preserved not only in Indo-European traditions. Actually, the archaic version of the myth is related to the fact that the heavenly archer was the maiden, and a suitor arrives to her on a boat. But if the archaic plot related to astral mythology came to China, Japan, Korea, and Vietnam in the form of a story about an archer-shooter and a cloud-weaver maiden, it reached most of Southeast Asia already millennia later, with descendants of immigrants from the Indo-Scythian kingdom, in which there was an inversion (repositioning of characters and details): an archer / spearman and a water / serpent maiden.

Key words: Astronomical mythology, Chinese mythology, Qixije festival, Khmer mythology, Scythian mythology, Indo-Aryan mythology, genealogical legends

Ю. Устінова, визначаючи, що головною ознакою легендарного предка скіфів Таргітая, якого вона ототожнює з Гераклом, є худоба (яку Геракл жене, викравши її у велетня Геріона) (Геродот, «Історія», IV, 8-10), вважає, що цей аспект скотарства, ймовірно, походить від мотиву крадіжки худоби в іранській міфології, що також відображений у легенді про Мітру як бога, що краде худобу [9, р. 67-128].

У епосі «Махабхарата» (Перша книга, «Адіпарва») відома розповідь про найгарнішу дочку бога Сонця Вівасвата і його дружини-служниці Чхаї на ім'я Тапаті, уособленням якої стала річка Тапті. Одного разу, після того як загинув його кінь, царевич Самварана (Samvarana), син царя Рикші (Rkṣā) і внук царя Місячної династії Аджамідхи (Ajamīdha), блукав на якійсь горі, де зустрів прекрасну дівчину. Вона розповіла про себе, вказавши, що тільки її батько має право вирішувати, чи стане вона його дружиною. Після її зникнення царевич дванадцять діб віддавався на горі поклонінню Сонцю, направляючи свої думки до свого жерця Васіштхи, який незабаром прибув, знаючи завдяки божественній проникливості, що

відбувалося у розумі царевича. Він запропонував йому звернутися від його імені до бога Сонця, який з готовністю погодився віддати свою дочку Тапаті за дружину царевичу. Дванадцять років цар щасливо жив зі своєю дружиною в горах, повністю відмовившись від своїх обов'язків. Але потім в країні вибухнула небезпечна посуха, після чого Васіштха закликав на царський престол Самварану і його дружину, повернення яких принесло щастя і процвітання всім громадянам. Від шлюбу Самварани і Тапаті походить знаменита в індійському епосі і напівміфічній історії династія Кауравів, на чолі якої стояв син Тапаті і Самварани – Куру. Дослідники традиційно співставляють індоарійську Тапаті (санскр. *tapati* «зігриваюча», «гаряча», «обпалююча», порівн. з укр. «топити» у значенні «розпалювати вогонь; палити; зігрівати; нагриваючи, робити м'яким, рідким; добувати плавленням, витоплювати») з персонажем скіфської міфології – богинею священних вогнів Табіті (Ταβίτι, *Tabiti* < дв.-іран. **tāraiantī* «зігрівати; тепло», санскр. **davaiantī*- «запалююча» < пра-і.-є. **dh₂p* «готувати ритуальну їжу» [4, с. 157]). Той факт, що Табіті називається «царицею скіфів» (Геродот, «Історія», IV, 127), Д. С. Раєвський витлумачує як її особливу роль у священному шлюбі («ієрогамії») царя і богині (саме набуття царського статусу передається терміном «вінчання на престол») [6, с. 122-123].

Таким чином, обидва перекази, і скіфський Геродота, і індоарійський «Махабхарати», копіюють базовий сюжет, що існував, ймовірно, ще в період праіндоіранської єдності: царевич, який був вигнаний зі своїм народом з батьківщини у землі північних угро-фінів на берег великої ріки, одружується з дочкою Сонця і відновлює свою владу на батьківщині.

Але, як на наш погляд, індоіранський сюжет про зустріч пастуха-стрільця зі світлоносною дівою, мабуть, був інваріантом більш архаїчного, астрономічного характеру, міфу Євразії, який зберігся не тільки у індоєвропейських традиціях. Власне архаїчний варіант міфу пов'язаний з тим, що небесним стрільцем була саме діва, а на човні до неї прибуває

залицяльник. Так, у американських індіанців острова Ванкувер міф розповідає про дівчину-стрільця, охоронницю небесного вогнища, до якої на човні прибуває Співаючий Олень з метою викрасти вогонь і принести його людям [8]. Аналогічно, як бачили вище, добуває небесний вогонь комі-пермяцький Пера-богатыр. Схожим чином у германських міфах Один добуває «мед поезії» у Гунілод (Гуннлед), дочки йотуна Суттунга (Гуттунга), яка охороняла його (Один отримує платою за три ночі з нею три ковтки «меду поезії»; від цього зв'язку народився син Одіна Брагі, якому батько й дарує «мед поезії»). При чому у обох випадках появи призначеної на викрадення речі передує «вбивство»: у індіанській версії дівчина-стрілець пускає стрілу у «пуповину-вир всесвіту» і з нього вискакує засіб для отримання вогню, а у германській – гноми з крові вбитого ними мудреця-примирителя Квасира виготовляють «мед поезії», при цьому вбиваючи (прибили до скелі, яку потім затопила вода) свідка їх діянь йотуна Гілінга («Крикуна»), але віддають «мед поезії» як відкуп за вчинок його синові йотуну Суттунгу. У «пуповині-вирі всесвіту» закономірно бачити Чумацький шлях (Галактику «Молочний шлях»), а ім'я Квасира теж пов'язане з напоєм (хмільний напій, отриманий в процесі квашення; пор. «квас»). Суттунг напій ховав у світовій горі Гнітбйорг (Hnitbjorg; пор. укр. «гніт» як засіб для добування вогню), а стріла, яку випускають у «пуповину-вир», замінена на змію, в яку перекинувся Один для проникнення всередину гори.

Так, згідно з японським переказом, пастух корів Хікобоші («волопас») зустрів принцесу-ткалю Оріхіме («прядуча принцеса»). Вони покохали одне одного і принцеса закинула свою працю. Це побачив батько дівчини, небесний цар. Таке неподобство йому не сподобалося, адже його дочка ткала не що інше, як хмари. Він рішуче розвів обох закоханих: Оріхіме поставив з одного боку річки, а Хікобоші закинув на інший. Дочка дуже просила батька, і той дозволив зустрічатися молодим раз на рік, на сьому ніч сьомого місяця місячного календаря. З часом принцеса стала

зіркою Танабата-цуме, відомою нам як Вега у сузір'ї Ліри, а пастух – зіркою Кенгю (Альтаір у сузір'ї Орла). А річка, яка їх розділяла, – це Чумацький Шлях (Галактика). Тому японцями відзначається день зустрічі закоханих – свято Танабата-цуме («ткаля»), яке відзначається нині 7 липня (але в більш давні часи – у середині серпня). У цей день на деревах підвішують на гілках «танзак» («тандзаку»), до яких кріплять паперові смужки з написаними на них бажаннями. Колір ниток теж має значення: вони мають бути чорними, білими, червоними, зеленими та пурпуровими. Водночас це – данина Волопасу, у якого просять багатих урожаїв. Щоб бажання збулося, гілки кидають у річку. Якщо ніч, коли загадали бажання, була зоряною, то воно має обов'язково здійснитися, і то швидко! Якщо ж небо затягло хмари – треба чекати до року. У ці дні в Японії проходять триденні «фестивали зірок» («хосі мацурі»): міста прикрашають ліхтарями та відповідними вивісками, а на будинках вивішують смуги паперу з побажаннями та різні талісмани, головними вулицями проводять паради, а вечорами пускають багаті яскраві феєрверки. Останні – це данина яскравим зіркам, із якими пов'язане свято Танабата. Молоді люди в ці дні одягаються у традиційне вбрання – юката та кімоно. У деяких містах обирають «міс Танабата».

У китайському варіанті святові «Танабата» відповідає свято «Цісіцзе» («Ніч Сімірок»), також відомий як «Сороче свято», «День Народження сьомої сестри», «Ніч умінь» (у Кореї свято називається «Чілсок»). Походження свята пов'язане з притчею про Пастуха і Ткалю. Перша згадка про Ткалю (Чжинюй) міститься в оді «Великий Схід» у найдавнішій літературній пам'ятці «Ши-цзін». Молодий пастух Нюлан (буквально: «пастух», зірка Альтаір) самотньо працював на землі, а небесна фея Чжинюй (буквально: «ткаля», зірка Вега) ткала чудові хмари на небі. Їх розділяла річка Чумацький Шлях, у якій могли купатися як земні, і небесні створіння. Одного разу віл Нюлана заговорив людським голосом і розповів, що Чжинюй разом із шістьма сестрами піде купатися, і якщо він

викраде її одяг, то зможе взяти її за дружину. Ньюлан так і зробив, сестри, одягнувшись, розбіглися, а Чжинюй Ньюлан сказав, що віддасть їй одяг лише тоді, коли вона погодиться стати його дружиною. Чжинюй, яка давно любила Ньюлана, погодилася. Вони жили щасливо, і в них народилося двоє дітей. Але володарка Ванму і небесний король дізналися, що фея Чжинюй стала дружиною простого смертного. Вони розлютилися і направили посланця, щоб повернути дівчину. Чжинюй довелося повертатись на небо. Ньюлан був пригнічений і засмучений зникненням дружини. Він хотів перетнути річку (Чумацький Шлях), але виявилось, що володарка Ванму перенесла її на небо, зробивши недоступною землянам. Раптом віл Ньюлана знову заговорив з ним людським голосом і сказав, що його смерть близька, і якщо після неї пастух здере і одягне його шкуру, він зможе піднятися на небо і повернути дружину. Незабаром віл помер, Ньюлан послухався його поради і, взявши коханих дітей із собою, вирушив на пошуки коханої. Коли Ньюлан на небі наблизився до Чумацького Шляху, Ванму витягла шпильку зі свого волосся, провела нею по Чумацькому Шляху і він зі спокійної Небесної річки став бурхливим потоком, розділяючи закоханих подібно до того, як на небесній сфері поділяє зірки Альтаїр і Вега. За порадою маленької дочки, Ньюлан намагався ковшем вичерпати Небесну річку. У цьому йому допомагали маленькі дочка та син (зірки, видимі по обидва боки Альтаїра – Таразед та Альшаїн). Стійкістю і рішучістю дітей, їхньою любов'ю до батька і матері були зворушені небесний король і Ванму, тому дозволили чоловікові та дружині зустрічатися щороку на «сорочому мосту». З тих самих пір закохані живуть на небі: Чжинюй сидить на одному березі Чумацького Шляху і тче хмари на своєму верстаті, а Ньюлан дивиться на неї з іншого берега і виховує дітей. Щороку, ввечері сьомого числа сьомого місяця (у середині серпня), сороки злітаються і утворюють міст («цюэцяо», буквально: «міст із сорок») через Чумацький Шлях, щоб закохані могли зустрітися. Вважається, що якщо у це свято йде дощ, це означає, що Чжинюй оплакує сумну долю свою та

коханого. У В'єтнамі існує казка про закохану пару: про пастуха, який пас биків імператора і був знаменитий своєю грою на бамбуковій флейті, і дівчину-ткалю. Вони пристрасно покохали один одного і зовсім забули про свої обов'язки, тому Імператор розсердився і наказав їм оселитися на різних берегах Чумацького Шляху. Але пізніше він пошкодував про своє рішення і дозволив коханим зустрічатися щорічно на сьомий день сьомого місяця за місячним календарем. Вони не могли перетнути Чумацький Шлях, і тоді Імператор наказав воронам і сорокам збудувати міст. Птахи своїми тілами утворили міст і закохані зустрілися. Щороку, зустрічаючись, вони оплакують розлуку. Тому їх день називають «День сліз». Їхні сльози капають униз на землю, і тому на землі йде дощ. Ось чому у В'єтнамі тривалі дощі наприкінці літа називають «Дощі Пані та Пана» [2; 7, с. 108-110; 3, с. 539, 723].

Але якщо у Китай, Японію, Корею і В'єтнам прийшов архаїчний, пов'язаний з астральною міфологією, сюжет у формі оповідання про волопаса-стрільця і діву-ткалю хмар, то на більшу частину Південно-Східної Азії він потрапив уже на тисячоліття пізніше, з нащадками переселенців з Індоскіфського царства, у яких відбулася інверсія (переставлення персонажів та деталей): стрілець / списоносець і водяна / зміїна діва. Наприклад, заснування держави Фунань в Індокитаї, населенням якого, за Павсанієм («Опис Еллади», VI, 26, 8-9) є «скіфи, змішане з індійцями» (тому воно з рудим волоссям та блакитнооке), заснував індійський цар Каундінья, який заволодів чарівним луком. У написі VIII ст. з Місону (Південний В'єтнам) повідомляється, що Каундінья, отримавши чарівний спис від епічного героя Ашваттхамана, одружився на доньці царя змії. У написах південноіндійської держави Паллава (I тис. н. е.) вказано, що сам герой Ашваттхаман теж одружився на цариці змії і від цього народився Паллава, засновник династії. За тамільськими легендами, Паллава походив від шлюбу царя Чоли зі зміїхою [1, с. 98-101, 205-206]. У Камбоджі існує переказ про походження царської сонячної династії від

якогось індійського молодого брахмана Тхаота на прізвисько «Кампу» (санскр. «трепет»), який побачив у човні на середині річки прекрасну дівчину (у кхмерів танцювати на носі човна вважається дуже доброзичливим для духів води). Цікаво, що у дівчини-принцеси був зміїний хвіст. Він вистрілював у човен із лука і зажадав, щоб він вийшов за нього заміж. Це побачив батько дівчини, водяний Дракон, володар народу зміїв-нагів, і розлютився, через що, намагаючись вбити брахмана, залив всю країну водою. Але дівчині сподобався брахман, вона покохала його і благанням утихомирила гнівне серце батька. Той благословив молодят, наказав водам зійти в море, а осушена земля стала їхньою країною, яка отримала назву на ім'я брахмана – Кампучія [5, с. 169-170].

Як бачимо, легенди про походження місцевих царів від зміїної цариці і пов'язані з ними ритуали, які відтворювали священний шлюб, збереглися протягом тисячоліття у Південно-Східній Азії.

1. Берзин Э. О. Юго-Восточная Азия с древнейших времён до XIII века. – М. : Восточ. лит-ра, 1995. – 349 с.
2. Волопас и Ткачиха // Китайские народные сказки / пер. с кит., состав., предисл. и коммент. Б. Рифтина. – М. : Худ. лит-ра, 1972. – С. 294-303.
3. Духовная культура Китая : энциклопедия в 5 тт. / гл. ред. М. Л. Титаренко. – М. : Восточная литература, 2006. Т. 2. Мифология. Религия. – 869 с.
4. Кулланда С. В. Неархеологическая скифология // Исторические исследования. – 2017. – № 8. – С. 155-164.
5. Кхмерские мифы и легенды / пер. с кхмер., предисл. и коммент. Н. Д. Фошко. – М. : Наука, Гл. ред. восточ. лит-ры, 1981. – 222 с.
6. Раевский Д. С. Мир скифской культуры : к истории становления скифской культуры. – М.-СПб : Языки славянских культур, 2006. – 600 с.
7. Юань Кэ. Мифы древнего Китая / 2-е изд. ; пер. с кит. – М. : Наука, 1987. – 532 с.
8. Mathisen, 2014: Mathisen, David Warner. *The Old Man and his Daughter: the celestial shamanic message of the world's ancient sacred mythology (part II)* // Graham Hancock. 2014. Режим доступу : <https://grahamhancock.com/mathisend3/>

9. Ustinova, Yulia. *The Supreme Gods of the Bosphoran Kingdom : Celestial Aphrodite and the Most High God. – Leiden (Netherlands) : Brill, 1999. – 371 p.*

УДК 930.1

Олександр ЄРЕМЕНКО
доктор філософських наук,
професор кафедри філософії
Національного університету
«Одеська юридична академія»
alyeremenko@gmail.com
ORCID: 0000-0002-2922-0643

Подібність історичних подій з точки зору теорії подієтем

У статті дається авторське бачення відомої проблеми історичного пізнання: питання про наявність історичних подібностей. Для вирішення цієї проблеми автор пропонує використовувати сконструйоване ним поняття «подієтема». Подієтема є абстрактна можливість одиничних подій певного типу. Вона обумовлює формально-структурну подібність подій, але не їх змістовну подібність. Можливості подієтемного підходу ілюструються прикладами подібних структур ланцюгів подій військових заколотів, починаючи з античної історії і закінчуючи заколотом Пригожина в 2023 році. Показується, що переконання сучасних істориків про унікальність історичних діячів і подій є, м'яко кажучи, перебільшенням.

Ключові слова: подія, подієтема, подібність, унікальність, військовий заколот, заколот Пригожина.

The article gives the author's vision of a well-known problem of historical knowledge: the question of the presence of historical similarities. To solve this problem, the author proposes to use the concept of eventema, constructed by him. An eventema is an abstract possibility of single events of a certain type. It determines the formal and structural similarity of events, but not their substantive similarity. The possibilities of the event approach are illustrated by examples of similar structures of chains of events of military mutinies, starting from ancient history and ending with Prigozhin's mutiny in 2023. It is shown that the conviction of modern historians about the uniqueness of historical figures and events is, to put it mildly, an exaggeration.

Key words: event, eventema, similarity, uniqueness, military mutiny, Prigozhin's mutiny.

Актуальність. Події, в які ми волею історії занурені, безсумнівно, мають епохальне значення. Історія здійснюється зараз, і ми є свідками і акторами цього здійснення. Отже, вельми актуальним є осмислення цих подій в різних аспектах, в тому числі, – в філософсько-історичному

аспекті. Зокрема, події сучасної війни України з Росією дають багатий матеріал для рефлексії щодо відомого питання про наявність чи відсутність історичних паралелей та подібностей. Ми пропонуємо власну відповідь на це питання, при цьому будемо спиратись на аналіз деяких подій Українсько-російської війни 2014-20?? років.

Мета. Метою статті буде обґрунтування наявності і зображення подібностей у подіях і ланцюгах подій різних епох. Ця теза являється, м'яко кажучи, непопулярною в сучасній історичній науці. З часів великих істориків ХІХ століття, а також В. Віндельбандта та Г. Ріккєрта, історики є палкими прихильниками індивідуалізуючих когнітивних стратегій. Будь-яка подібність в історії проголошується випадковою і поверхневою. Ми вважаємо індивідуалізуючі когнітивні стратегії хибними і маємо амбітну претензію довести плідність генералізуючої стратегії в історичному пізнанні. Але, віддаючи належне мейнстриму історичного пізнання, ми будемо наполягати на наявності в історії виключно формально-структурної подібності подій. Зміст подібних подій, зрозуміло, завжди є індивідуальним.

При аналізі історичних подій і ланцюгів подій ми будемо спиратись на власний *подістемний метод*, який ми розробили в низці своїх праць [5; 6; 7].

Виклад основного матеріалу. В цілому можна виділити дві основні точки зору відносно подібності історичних подій: 1) історія повторюється, отже – повторюються і події; 2) історія не повторюється, отже – події неповторні.

Більшість античних істориків і філософів, які розмірковували над плином історії, дотримувалися першої точки зору. До речі, саме переконання у повторюваності подій можна вважати передумовою відомого розуміння історії як *magister vitae*. Якщо події є унікальними і неповторними, то історія навряд чи може чомусь навчити.

Вважається, що християнство, так би мовити, «розпрямило» історію. Августин завзято нападає на циклічний світогляд: «... як у відомий вік філософ Платон навчав учнів у місті Афінах у школі, що називалася Академією, так і за незліченну кількість століть насамперед через вельми великі, але певні періоди, повторювалися той же Платон, те саме місто, та сама школа і ті ж учні; і згодом, після незліченних століть, знову повинні повторитися. Чуже, говорю, це нашій вірі. Бо Христос одного разу помер за наші гріхи; повставши ж, «вже не вмирає: смерть вже не має над Ним влади» (Рим. VI, 9); і ми після воскресіння «завжди з Господом будемо» (I Фес. IV, 17)» [2, с. 316]. У християнській історіософії історія є одноразовий незворотній шлях від гріхопадіння через спокутувальну жертву Христа до Страшного Суду. В цілому це, безумовно, так, але навіть у християнському світогляді поряд з фіналізмом знаходилося у співвідношенні переконання у повторюваності подій, так би мовити, на «мікрорівні» історії. В ренесансному світогляді таке переконання стає пануючим: «... XVI століття не мало уявлення про історичну еволюцію. Згідно з натурфілософськими уявленнями, історія йшла і йде по колу, подібно до сезонних змін у природі, поки її хід не буде перерваний Всевишнім. Історія служила джерелом живого знання; адже якщо вона повторюється, то той, хто знає минуле, може передбачати і майбутнє» [11, с. 177].

В модерній історичній науці та філософії історії лінійність безсумнівно перемагає циклічність, а однократність і неповторність подій безсумнівно перемагає подібність і повторюваність. Теоретичною основою такої переконаності є, насамперед, ідеї Баденської школи неокантіанства про принципову відмінність методів наук про природу і наук про культуру. В. Віндельбанд наполягав на відмінності номотетичного та ідіографічного типів мислення. Перший є законодавчим, другий – описує особливе. Перший тип мислення властивий природознавству, яке завжди прагне від одиничних фактів перейти до встановлення загального зв'язку; другий тип

мислення – прерогатива історика, що цікавиться саме з'ясуванням часткового, одиничного, одноразового.

Г. Ріккерт протиставляв два наукові методи: генералізуючий та індивідуалізуючий. Перший притаманний природознавству, другий – історії. «... Розглядаючи, таким чином, природознавство та історію як формальну протилежність, ми повинні сказати наступне: у той час як природознавство ... прагне охопити у своїх поняттях безліч, навіть часом неосяжну кількість різних процесів, історична наука намагається пристосувати свій виклад до одного від усіх інших відмінного об'єкту, який вона досліджує, будь це особистістю, цілим століттям, соціальним або релігійним рухом, народом або чимось іншим» [13, с. 144]. Поняття «історичний закон» представляється Ріккертю *contradictio in adjecto* [13, с. 168].

З часів філософів Баденської школи переконання у принциповій одиничності будь-яких історичних феноменів стає явною або прихованою передумовою будь-якої «наукової» історії.

У ХХ столітті знаходимо рідкісний випадок, коли видатний історик не заперечує подібність подій. Ми маємо на увазі Р. Козеллека. Німецький дослідник переконливо обгрунтовує наявність в історії певних загальних фігур подіювання. Зокрема це можна показати на прикладі революцій. «... Так, у цьому понятті втілене застосування насилля поза рамками легальності; в разі успіху – зміна форм панування або устрою; заміна – здебільшого лише часткова – еліт; зрушення у майнових відносинах через бунт, експропріацію або перерозподіл статків і прибутків. Окрім того, це поняття містить у собі уявлення про добре відомі способи поведінки: боягузтво, мужність, острах, надію, терор під впливом страху чи азарту, утворення союзів та їхній розкол, конкуренцію між вождями, ентузіазму та піднесення мас і потреби в такому піднесенні. Коротше кажучи, кожна революція включає в себе синхронні чинники, що повторюються за аналогією, а також низку факторів діахронічного характеру, котрі в

кожному окремо взятому випадку можуть бути унікальними, але формальна структура яких характеризується елементами, що неодмінно повторюються» [10, с. 212].

Для нашого розуміння історії погляди Р. Козеллека з цього питання є воістину «золотими думками».

Вельми яскравий приклад паралелізму історичних подій змальовує видатний сучасний історик України Я. Грицак. Він звертає увагу на численні подібності між українським Євромайданом та подіями в Чилі 2019 року. Студентські протести в Сантьяго брутально розігнала поліція. Після цього відбулись потужні антиурядові демонстрації, найбільша з яких зібрала мільйон осіб. Центральну площу столиці демонстранти перейменували на «Площу Гідності». Почались сутички з поліцією. Вуличні бойовики озброїлись саморобними щитами і «коктейлями Молотова». Інші демонстранти сформували медичні бригади, роздавали воду і бутерброди тощо. Насильство співіснувало з духом карнавалу і атмосферою свята. Між іншим, більшість російськомовних емігрантів у Чилі підтримували владу і лаяли революціонерів. В той же час вони були прихожанами Московської Православної Церкви та прихильниками Путіна [3, с. 394]. «... Українські, чилійські та інші масові протести були подібні за своєю структурою: не мали лідерів, їхнє ядро становили молоді освічені люди з університетськими дипломами, і вони не мали чітких вимог. Вони вимагали речей, які складно означити, а ще складніше поміряти: поваги до людської гідності та справедливості. Їхня революційна мова була мовою цінностей, а не інтересів» [3, с. 394].

Свого часу ми сконструювали і ввели в науковий обіг поняття «подієтема». Це поняття введене в рамках узагальнюючої когнітивної стратегії.

Глибокий аналіз діалектики дій і структур в історичному процесі міститься в роботах П. Штомпки. Слід зазначити, що П. Штомпка інколи говорить про дії, інколи – про події, інколи – про зміни. Ці поняття в

дискурсі польського дослідника набувають синонімічних конотацій. «... Ми не знайдемо жодного прикладу в суспільному житті, в якому не було б злиття структур і агентів, операцій і дії, – пише П. Штомпка. – ... Немає безструктурних агентів, і немає безагентних структур. Але в той же час структури не розчиняються в агентах, і агенти не поглинаються структурами» [15, с 272].

Свій аналіз подієво-діяльнісної «тканини» історії П. Штомпка узагальнює в наступному висновку: «... Таким чином, будь-який конкретний стан суспільства є лише однією з фаз історичної послідовності, продуктом здійсненої діяльності (акумульованої історичної традиції) і передумовою для наступної діяльності. Аналогічно до цього, будь-яка соціальна подія (як компонент практики) являється в певному сенсі відображенням всієї попередньої історії і зародком майбутньої історії. Вона «розміщується» у потоці історичного часу. Соціальне становлення, яке розглядається у вимірі «зовнішнього часу» або простягається в «дурну безкінечність», може бути названо «робленням історії»...» [15, с. 284].

На наш погляд, справжній історизм полягає в тому, щоб бачити соціум як «застиглу історію», але таку, яка не зовсім застигла, так би мовити, не «закостеніла», а, навпаки, є «теплою», яка приховує у собі нову подієвість. Таке бачення передбачає здатність бачити подієву природу будь-якого фрагменту соціальної реальності: будь-якого факту, умови, структури.

Отже, в історії події переходять у структури, а структури – в події. Це буде вірно в будь-якій сфері суспільного життя, в тому числі – в сфері культури. Соціально-правова структура принципату є застиглою подієвістю громадянської війни між Помпеєм і Цезарем, а також між Антонієм і Октавіаном. Домінат є наслідком реформ Діоклетіана. *Corpus iuris civilis* є наслідком роботи комісії юристів на чолі з Трибоніаном. Сучасна вельми розгалужена всесвітня енергетична система є застиглою

подієвістю відкриттів та винаходів М. Фарадея, Д. К. Максвелла, Т. Едісона, Н. Тесли та інших видатних винахідників.

Але справа не тільки в цьому. *Самі події та ланцюги подій є структурованими феноменами.* Те, що події руйнують старі структури і творять нові, зовсім не означає, що події самі по собі не структуровані. Те, що розщеплення атому викликає величезний вибух, не означає, що атом позбавлений структури. Структура історичної події досліджена нами в роботі «Історія як подієвість» [5, гл. 3].

В цій же роботі ми обґрунтували поняття подієтеми як ейдетичної структури історичного процесу. Звичайно, вважається, що ейдетизм є найбільш несумісним з історизмом світоглядом. Цей розповсюджений стереотип ми також вважаємо хибним.

Ми запропонували декілька визначень поняття подієтеми: 1) подієтема є ейдос одиничних подій; 2) подієтема є ідеальний тип подій; 3) подієтема є можливість подій певного типу; подієтема є бінарний розподілювач подій (за принципом так/ні) [5, с. 198]. Ці визначення взаємодоповнюють одне одного, вони не являються суперечливими. Для наочного уявлення того, що являє собою подієтема підійде образ віртуальної «чарунки», яка заповнюється одиничними подіями.

Подієтеми заповнюються не тільки одиничними подіями, але і ланцюгами подій. В цьому плані вони виявляються свого роду фігурами подій, які повторюються в історії. Вони нагадують проппівські структури стрижневого сюжету чарівної казки.

Ми скористались прикладом подібності сюжетних структур казки, який наводить В. Пропп: 1. Цар дає молодцю орла. Орел відносить молодця в інше царство. 2. Дід дає Сученку коня. Кінь відносить Сученка в інше царство. 3. Чаклун дає Івану човна. Човен відносить Івана в інше царство. 4. Царівна дає Івану кільце. Молодці з кільця відносять Івана в інше царство [12, с. 23].

Порівняємо з цими подібностями наступні приклади з історії: 1. Алквіада позбавляють командування. Алквіад повертається до війська і захоплює владу в Афінах. 2. Сулла позбавляють командування. Сулла залишається з військом і захоплює владу в Римі. 3. Цезаря позбавляють командування. Цезар переходить Рубікон і захоплює владу в Римі. 4. Частина військ Юліана відкликають з Галлії. Юліан йде з військом і захоплює владу в Константинополі [5, с. 176].

Ми бачимо явну подібність цих ланцюгів подій, не меншу, ніж подібності елементів стрижневого сюжету чарівної казки. Слід пояснити, що ми зовсім не наполягаємо на змістовній подібності вказаних подій. Ми чудово розуміємо, що Алквіад, Сулла, Цезар і Юліан є різними, неповторними в своїй індивідуальності акторами історії. Також зрозуміло, що конкретно-історичні умови їх діяльності є різними. Ми наполягаємо на чисто формально-структурній подібності цих ланцюгів подій.

Заперечення традиційних істориків, що це всього лише формальна подібність, а історика цікавлять саме деталі змісту подій, ми будемо відводити. По-перше, структурна подібність є подібністю – це очевидно. Нагадаємо положення не дуже популярної сьогодні діалектики: зміст є формальним, форма – змістовною.

По-друге, ствердження, що зміст формально подібних подій є *цілком* різним, є хибним. Взагалі, на нашу думку, сучасна наукова і філософська свідомість перебільшує значимість індивідуального і неповторного як взагалі у всьому суцюзому, так і – особливо – в сфері людського буття. Ми не боїмося бути «несучасним» і віддаємо перевагу традиційному раціоналізму з його узагальнюючими когнітивними стратегіями. Ми цілком погоджуємося з наступними думками А. Данто: «... Із того, що немає двох подій, які завжди належали б тільки до того самого класу, випливає, що кожна подія певною мірою відрізняється від будь-якої іншої події. Разом з тим, з того, що будь-яка пара подій має принаймні одну загальну властивість, випливає, що немає унікальних подій. Історію не

можна відрізнити від природничих наук на тій підставі, що вона має справу з одиничними подіями. Її не можна відрізнити від науки і на тій підставі, що вона займається унікальними подіями, бо таких подій не існує» [4, с. 201].

Отже, у перелічених ланцюгах подій подібним являється, так би мовити, їх абстрактний зміст: «якщо над могутньою людиною нависає загроза, яка пов'язана з позбавленням її могутності, то з високою долею вірогідності вона здійснює захоплення влади нелегітимним шляхом». Можемо конкретизувати цей зміст: «якщо над популярним воєначальником нависає загроза звільнення та переслідування, то з великою долею вірогідності він здійснить військовий заколот». Це і є смисл подієтеми «військовий заколот», а попередня подієтема – це подієтема «заколот» (взагалі). Існують подієтеми різного рівня загальності.

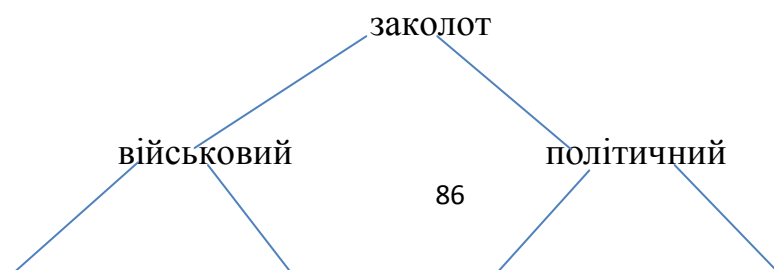
Напрошується питання: чи вписується в цю подієтему 18 брюмера Наполеона Бонапарта? Адже Наполеон не був відкликаний з Єгипту, навпаки, він самовільно прибув до Франції. Також над Наполеоном не нависала загроза судового переслідування. Незважаючи на ці відмінності, повернення Наполеона доцільно вважати подіями подієтеми «військовий заколот» за тієї простої причини, що він був здійснений. Також маємо подію самовільного повернення полководця до столиці, як і в попередніх випадках. Випадок Наполеона спонукає нас замислитись над, так би мовити, «нежорсткістю», варіативністю структури подієтеми.

Зрештою добираємось до сучасних подій. У червні 2023 року Росію приголомшив бунт Пригожина. У керівника ПВК «Вагнер» Є. Пригожина виник конфлікт з міністром оборони РФ С. Шойгу і начальником генерального штабу В. Герасимовим. Пригожин звинуватив військовопосадовців в тому, що вони недостатньо забезпечували «Вагнер» боєприпасами. Більш того: буцім регулярні частини російської армії нанесли ракетний удар по табору вагнерівців. Можливо найбільш вагомою причиною демаршу Пригожина був наказ Міністерства оборони РФ від 10

червня 2023 р. про підписання контрактів членами ПВК безпосередньо з міністерством. Цей наказ, за суттю, позбавляв власників ПВК (у тому числі і Пригожина) повноти влади над своїми підрозділами. 23 червня 2023 року Пригожин оголосив «марш справедливості» вагнерівців на Москву. Вранці 24 червня «Вагнер» увійшов до Ростова-на-Дону і зайняв військові об'єкти. 24 червня В. Путін виступив з екстремним зверненням до росіян про військовий заколот. «Вагнер» дійшов до Воронежа, почались бойові зіткнення з урядовими силами. «Вагнер» просунувся на відстань 200 кілометрів до Москви. Обстановка в столиці була напруженою, за слухами, президент Путін покинув місто. Проте президенту Білорусі О. Лукашенку вдалося переконати Є. Пригожина припинити похід і повернутися до своїх таборів. У 20-30 24 червня вагнерівці розвернули свої колони і пішли у зворотному напрямку. Близько 23-00 вони почали виводити свої сили з Ростова. Пригожин не декларував мету скинення уряду і захоплення влади. Він наполягав на тому, що метою «маршу справедливості» є відставка і покарання військових високопосадовців, які загрузли в корупції [8; 9; 14]. 23 серпня 2023 року очільники ПВК «Вагнер» Є. Пригожин і Д. Уткін, а також кілька офіцерів підрозділу загинули в авіакатастрофі у Тверській області [1].

Якщо вписати у подієтому «військовий заколот» і 18 брюмера Бонапарта, і заколот Л. Корнілова, і марш фашистів на Рим в 1922 р., безумовно, сюди ж слід вписати і бунт Пригожина.

До речі, військовий заколот не зобов'язаний завершитись успіхом, тут можливі варіанти. Структура подієтеми є не жорсткою, а варіативною. Перспективною задачею розробки теорії подієтем виявляється створення своєрідної таксономії подієтем, наприклад:



вдалий

невдалий

вдалий

невдалий

...

...

Події бунту очільника «Вагнеру» надають нам два важливі уроки.

1. Якщо актор замислює бунт, то йому слід або йти до кінця, або взагалі нічого не замислювати. Якщо бунтівний полководець не готовий перейти Рубікон, краще взагалі не починати.

2. Бінарність подієтеми обумовлює її гнучку структуру. Подієтеми як такі являють собою віртуальні чарунки історії. Але сама наявність цих чарунок є необхідною. Але в структурі кожної окремої подієтеми знов царює можливість і варіативність. Не необхідно, щоб Алквіад, або Сулла, або Бонапарт захопили владу.

Покажемо цю варіативну гнучкість на прикладі Цезаря: А). Цезар міг підкоритись наказу сенату скласти повноваження, міг не підкоритись. Він обирає не підкоритись; Б). Цезар міг залишитись в Галлії і чекати подальшого розвитку подій, а міг піти на Італію. Він обирає перейти Рубікон; В). Помпей міг організувати оборону Риму, а міг втекти до Греції. Він обирає втекти до Греції; Г). Цезар міг перемогти Помпея у Греції і Помпей міг перемогти Цезаря. Цезар переміг.

Подібні розвилки існують у подіях заколоту Пригожина. Основна розвилка: Пригожин міг іти далі на Москву, міг припинити похід. Він припиняє похід. Ця розвилка виявляється найважливішою, а рішення – фатальним. Слід пояснити, що ми зовсім не вважаємо, що Пригожин з необхідністю переміг би, якби продовжив похід. Але ймовірність його успіху не є нульовою. Але у випадку відмови від походу невдача виявляється стовідсотковою, загибель – неминучою. Можна заперечити, що на тлі деяких сучасних гіпотез про те, що Пригожин, буцім, вижив і продовжує свої авантюрні пригоди в Африці, його загибель зовсім не неминуча. Передусім, це всього лиш екстравагантна гіпотеза. Далі: гаразд, загибель бунтівного ватажка не є неминучою. Але його поразка у випадку,

коли він дає задню, відбувається з необхідністю. Поразка військового заколоту є більш важливою подією, ніж загибель проводиря.

Висловимо гіпотезу, що в структурі подієтеми «так» є м'яким і варіативним, а «ні» – жорстким і фатальним. В історії правильний відгук завжди вірогідний, він не з необхідністю веде до успіху. Але неправильний відгук має тенденцію до фатальної помилки. Невдачі в історії детерміновані більш жорстко, ніж успіхи.

Висновки. Історичні події, ланцюги подій, а також актори історії зовсім не є унікальними. Унікальне – це абсолютно неповторне. Але таких речей у Всесвіті не існує. Якщо Всесвіт є єдиним існуючим, то він, взятий в цілому, унікальний. Якщо Бог існує і є єдиним, то він унікальний. Все інше неє унікальним в строгому сенсі слова.

Для аналізу подібності історичних подій теоретично і методологічно ефективним є поняття «подієтема». Подієтема є абстрактна можливість одиничних подій, яка має бінарну структуру – «так/ні». Але подієтема обумовлює формально-структурну подібність змістовно різних подій. Саме структури подій і подієвих ланцюгів є тим, що повторюється в історії.

Подієтемний аналіз в певній мірі вписується в парадигму «*Historia est magister vitae*». «Педагогічні» функції минулих подій значно зблякли відносно сучасних подій і процесів, але не звелися до нуля.

Подієтемний підхід має певну пояснювальну і прогностичну силу, але її не слід перебільшувати. Аналіз подієтем спроможний дати передбачення тенденцій і варіацій подій, але він не спроможний передбачити, одиничні події. На наш погляд, таке передбачення є принципово неможливим. Якщо є Бог, то він спроможний передбачити одиничні події, адже він є їх *causa finalis*. Якщо Бога немає, то ніхто не здатний передбачити. Окремі випадки вдалого передбачення є саме випадками. Історія в цілому назавжди лишиться непередбачуваною. Отже, до Бога і Всесвіту ми згодні додати третю унікальну сутність – це взята в цілому історія людства, яка є незавершеною.

1. *Авіакатастрофа Embraer Legacy 600 у Тверській області.* // Вікіпедія. – Режим доступу: <https://uk.wikipedia.org/wiki>
2. *Аврелий Августин. О Граде Божьем // Творения блаженного Августина, епископа Иппонийского / взд. 2-ое.* – Киев : Типография И. И. Чолокова, 1905-1910. – Ч. 3-5.
3. *Грицак Я. Подолати минуле : глобальна історія України.* – Київ : Портал, 2022. – 416 с.
4. *Данто А. Аналитическая философия истории.* – М. : Идея-Пресс, 2002. – 289 с.
5. *Ерёменко А. М. История как событийность : в 2-х тт.* – Луганск : РИО ЛАВД, 2005. – Т. I. – 544с.
6. *Єременко О. М. Новітні нотатки до теорії події // Грані.* – 2022. – Том 25, № 6. – С. 122-131.
7. *Ерёменко А. М. Развенчанный Нострадамус. Пророчества Нострадамуса и теория событийем.* – Одесса : «Феникс», 2019. – 266 с.
8. *Заколот ПВК «Вагнер», також заколот Пригожина // Вікіпедія.* – Режим доступу: <https://uk.wikipedia.org/wiki>.
9. *Заколот Пригожина. Все, що відомо на цей момент // Укрінформ.* – 29.06.2023. – Режим доступу : https://www.ukrinform.ua/rubric-other_news/3727120-zakolot-prigozina-vse-so-vidomo-na-sej-tment.html
10. *Козеллек Р. Минуле майбутнє. Про семантику історичного часу / пер. з нім.* – К. : Дух і літера, 2005. – 380 с.
11. *Пензенский А. А. Нострадамус.* – Москва : Молодая гвардия, 2008. – 424 с.
12. *Пропп В. Я. Морфология сказки.* – М. : Наука, 1969. – 167 с.
13. *Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре / общ. ред. и предисл. А. Ф. Зотова ; сост. А. П. Полякова, М. М. Беляева.* – М. : Республика, 1998. – 413 с.
14. *Фохт Е., Голубева А., Абишев И., Барабанов И. Неудавшийся мятеж Пригожина : зачем и что теперь будет? Главные вопросы (на многие из которых пока нет ответа).* – Режим доступу: <https://www.bbc.com/russian/articles/cn08pvl0wp5o>
15. *Штомпка П. Социология социальных изменений / пер. с англ. под ред. В. А. Ядова.* – М.: Аспект-Пресс, 1996. – 416 с.

Ірина КУЧЕРА

*кандидат історичних наук,
доцент кафедри філософії,
соціології та релігієзнавства
Прикарпатського національного
університету імені Василя Стефаника
e-mail iryna.kuchera@pni.edu.ua
ORCID: 0000-0003-3680-6893*

Релігійна ідентифікація молоді в сучасному українському суспільстві

У статті проаналізовано особливості релігійної ідентифікації студентської молоді в Україні. На основі результатів соціологічного дослідження встановлено, що студентство належить до соціальних груп із достатньо високим рівнем релігійної самоідентичності, переважна більшість ідентифікує себе з православним віросповідним напрямком та бере помірну участь в релігійних практиках. Доведено, що молодь позитивно оцінює роль релігії в сучасному українському суспільстві як на рівні міжособистісних відносин, так і для окремої особистості.

Ключові слова: ідентифікація, релігійна ідентифікація, самоідентифікація, релігійні практики, молодь, сучасне українське суспільство.

The article analyzes the features of religious identification of student youth in Ukraine. Based on the results of a sociological study, it was found that students belong to social groups with a sufficiently high level of religious self-identity, the vast majority identify with the Orthodox faith and participate moderately in religious practices. It is proved that young people positively assess the role of religion in modern Ukrainian society both at the level of interpersonal relations and for the individual.

Key words: identification, religious identification, self - identification, religious practices, youth, modern Ukrainian society.

В сучасному українському суспільстві світогляд значної частини громадян пов'язаний з релігійним феноменом, поширеність якого зумовлена, з одного боку, поверненням до релігійних цінностей, які містять у собі позитивний досвід багатьох поколінь, а з іншого – проявами аномії у всіх сферах життєдіяльності соціуму. Як свідчать результати соціологічних досліджень, в Україні церква є одним із небагатьох соціальних інститутів, яким довіряють пересічні громадяни, а релігія – об'єднавчим чинником духовного життя суспільства, важливим фактором адаптації людини до кризових умов. Саме тому вивчення стану

релігійності та релігійної ідентифікації особистості є своєрідним ключем до розуміння не тільки впливу релігійних феноменів на соціум, але і пізнання самих суспільних процесів.

У вітчизняній соціологічній науці спостерігається стійкий дослідницький інтерес до проблеми релігійної ідентифікації в різнопланових її проявах. Про це свідчать роботи таких відомих вчених, як В. Бондаренка, О. Вишняк, Н. Дудар, В. Єленського, Н. Зайцевої-Чіпак, О. Іванкової-Стецюк, А. Колодного, А. Ніколаєвської, О. Панкова, М. Паращевіна, О. Пташник-Середюк, А. Ручки, Л. Рязанової, О. Севекіної та інших. У їхніх дослідженнях розглядається роль релігії в суспільстві, досліджується релігійна ідентичність та конфесійна структура населення України, аналізується стан релігійності різних соціальних груп, мотивація їхніх релігійних практик.

В даній статті автор ставить перед собою **мету** розглянути особливості релігійної ідентифікації української молоді (на прикладі студентів ВНЗ).

Окреслена мета детермінує виконання таких **завдань**: з'ясувати сутність поняття «ідентифікація»; розкрити структуру релігійної ідентифікації; на основі результатів соціологічного дослідження розкрити особливості релігійної ідентифікації студентської молоді.

Термін «ідентифікація» походить від латинського *identificare* і в буквальному розумінні означає «ототожнення, уподібнення, впізнання, встановлення збігу об'єктів». Ідентифікація, у загальній своїй сутності, збігається із тлумаченнями, які дослідники пов'язують з поняттям «Я» в найрізноманітніших формах: «Я-концепції», «Я-системи», «Я-досвіду» (Шилдер, Федерн), з поняттям «его» у формах «его-ідеалу», «его-ідентичності», «супер-его» (З. Фрейд, Е. Еріксон) [5]. Згодом З. Фрейд розуміє під цим поняттям сукупність взірців поведінки, які засвоює особа, беручи на себе ту чи іншу роль під впливом суспільної свідомості («Над-Я») [7, с. 216], тобто як один із механізмів формування особистісно-

моральної інстанції «Супер-его» через ототожнення дитиною себе з батьками чи іншим авторитетом та, відповідно, інтеріоризація їх моральних норм, цінностей, зразків поведінки.

Американський психолог, філософ, соціолог Е. Еріксон розглядав ідентифікацію як процес організації життєвого досвіду в індивідуальному «Я». Вчений вважав, що людина спроможна зберегти цілісність та індивідуальність власного досвіду завдяки процесу становлення та розвитку ідентичності, який, до того ж, дає можливість людині співвіднести свої можливості із соціальними. Ідентичність виконує організуючу функцію в розвитку особистості, саме тому ідентичність є центральним поняттям при розгляді стадій психосоціального розвитку [8]. На думку Е. Еріксона, ідентичність – це складне, багаторівневе особистісне утворення. При цьому її рівні обумовлені рівнями аналізу природи людини: індивідуальним, особистісним, соціальним [8].

На індивідуальному рівні ідентифікація трактується як результат усвідомлення людиною власної часової тяглості, впродовж якої відбувається сприйняття себе як людини того чи іншого фізичного вигляду, темпераменту, задатків, з певним минулим і прагненням майбутнього.

На особистісному рівні ідентифікація розглядається як відчуття людиною власної неповторності, унікальності свого життєвого досвіду, базованому на вмінні поєднати всі ідентифікації з розумовими здібностями, зі сприятливими можливостями, пропонованими соціальними ролями.

На соціальному рівні ідентифікацію можна визначити як особистісний конструкт, що відображає внутрішню солідарність людини з соціальними, груповими ідеалами і стандартами, які сприяють людській визначеності щодо поділу світу на собі подібних і не схожих на себе.

Таким чином, соціальна ідентифікація обумовлена глибинною потребою особистості у визнанні з боку інших людей, в позитивній оцінці

тих, хто входить до кола «своїх», насамперед, до референтних груп. Прагнення особи належати до того чи іншого соціального утворення, бути включеною в певні соціальні зв'язки психологи вважають чи не основним у системі суто людських потреб. Бажання особистості ідентифікувати себе з певною спільнотою суттєво посилюється за умов докорінних соціальних трансформацій.

Необхідно зауважити, що процес ідентифікації водночас і об'єктивний (визначається об'єктивними чинниками), і суб'єктивний (зумовлюється усвідомленням суб'єкта своєї ідентичності). Суб'єктивний аспект ідентифікації полягає головним чином у тому, як людина самоототожнює себе і як це самоототожнення сприймають та визнають інші – «чужі». Тому в процесі ідентифікації варто розрізняти її суб'єкт і об'єкт, або, в інших термінах, «себе» й «іншого».

Як складова процесу виникнення і підтримки ідентичності, ідентифікація характеризується двома основними рисами: по-перше, вона здійснюється цілеспрямовано і, по-друге, реалізується за допомогою певних символічних засобів. Засоби ідентифікації (самоідентифікації) мають конвенціональний характер і пов'язані з певними мовними, побутовими та соціальними практиками. Як слушно зауважує Ф. Барт, риси, які беруться до уваги в процесі ідентифікації, не всі обов'язково є об'єктивними елементами реальності, а тільки ті, які вважаються найбільш значущими. А тому дійсно те, що важливе – це сам акт класифікації, який полягає у створенні кордонів [1, с. 369].

Проаналізувавши різні концептуальні підходи до визначення поняття ідентифікації можна зробити висновок, що ідентифікація – це соціально-психологічний процес ототожнення індивідом себе з іншою людиною, соціальною групою чи спільнотою, який допомагає йому успішно оволодівати різноманітними видами соціальної діяльності, набувати певних соціальних ролей і статусів, засвоювати і перетворювати соціальні норми і цінності.

Важливе місце в сучасному соціологічному дискурсі займає проблема релігійної ідентичності та процесу ідентифікації. На думку вітчизняних дослідниць О. Сєвекіної та Л. Рязанової релігійні ідентичності є наслідком появи в релігії тенденцій нігілізму, плюралізму й націоналізму, які переплітаються між собою [4, с. 376]. Для процесу розуміння релігійної ідентичності вчені пропонують проаналізувати конфесійну структуру країни, яка організовує будову релігійності населення і надає їй цілісності. На їхню думку, приналежність до конфесії означає процес ідентифікації особистості з цінностями і нормами релігійної поведінки певної людської групи; це рівновага між традицією (збереженням старого) та інновацією (сприйняттям нового). Структура віддзеркалює внутрішню єдність цього процесу (ідентифікації), який дозволяє їй здійснюватися у часі (розвиватися) і зберігати самототожність [6, 305].

Релігійна ідентифікація тісно пов'язана з інтегративною функцією релігії, зміст якої полягає у здатності релігії сприяти безконфліктності, злагоді, солідарності та згуртованості релігійної спільноти чи суспільства загалом. Релігійна інтеграція на ґрунті єдиного віросповідання може виступати соціальним маркером, за допомогою якого віруючий співвідносить себе зі спільністю. Тобто, через релігію особа включає себе в окрему спільноту, поєднану спільними релігійними та моральними цінностями й цілями, ідентифікує себе з нею.

До середини ХХ ст. в інтелектуальних колах домінувала думка про другорядну роль релігії в ідентифікаційних механізмах особистості. Однак, реалії сьогодення переконують у зворотному: релігійна ідентифікація виявилася суттєвим чинником структурування суспільства, перш за все через крах тих міфологем, котрі в суспільстві модерну були покликані об'єднувати громадян задля досягнення сформульованого прогресизмом ідеалу.

Релігійна ідентифікація виникає в індивіда на основі внутрішньої потреби реалізувати самого себе через демонстрацію своїх релігійних

переконань та ціннісних орієнтацій. Ця демонстрація релігійних переконань відбувається за допомогою безпосередньої участі в у різноманітних культових діях, богослужіннях, паломництва. Саме на основі схожості чи відмінності в релігійних переконаннях відбувається процес віднесення себе до релігійної групи, прийняття її цілей та цінностей, усвідомлення цілісності та формування відчуття «Ми» та протиставлення і формування відчуття «Вони».

Фахівці з соціології релігії в структурі релігійної ідентифікації виокремлюють наступні складові компоненти:

знання, уявлення про власну релігійну групу і усвідомлення себе її членом;

оцінка якостей власного релігійного напрямку, його значимості в світовій і локальній системі координат;

релігійний зв'язок, що заснований на усвідомленні внутрішньої потреби в єднанні з Богом;

релігійні цінності, що є базовими при характеристиці релігійної спільноти та віросповідного напрямку;

релігійні переконання;

релігійні практики [2].

Таким чином, саме завдяки процесу релігійної ідентифікації у особистості формується її світоглядне самовизначення, становлення релігійної свідомості і саме в релігійних практиках проявляється рівень релігійності. Релігійна ідентифікація – це спроба індивіда відшукати в релігійному просторі собі подібних і зарахувати себе до них, дистанціюючись від інших, що відрізняються за певними ознаками.

Проблема релігійної самоідентифікації мешканців України і, зокрема, молоді є пріоритетною в сучасній вітчизняній соціологічній науці. Для того, щоб висвітлити особливості релігійної ідентифікації молоді звернемося до результатів міжнародного дослідження «Проблеми формування громадянської ідентичності української молоді: роль освіти як

чинника консолідації суспільства» проведеного кафедрою соціології Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна (N 3058, 2011). Об'єкт дослідження – студенти 32 українських ВНЗ.

Аналізуючи особливості релігійної ідентифікації студентів ми, перш за все, звернулися до даних щодо чисельності віруючих. Зокрема, віруючими вважають себе майже дві третини (65 %), невіруючими й атеїстами лише 6 % та 5 % відповідно, майже чверть респондентів не змогла визначитися з відповіддю на це питання (табл. 1). Водночас спостерігається суттєва відмінність у самопозиціонуванні респондентів, що представляють різні регіони країни. Так серед студентів, що проживають у західному регіоні значно більший відсоток віруючих, тому набагато менше тих, хто обрав інші альтернативи відповідей цього питання.

Таблиця 1

Релігійна самоідентичність українського студентства

(у % до тих, хто відповів) [3, с. 253]

	В цілому по масиву	Схід	Центр	Південь	Захід
Вважають себе віруючою людиною	65,3	57,0	62,6	57,8	84,4
Вважають себе невіруючою людиною	6,1	9,7	5,7	6,2	2,3
Вважають себе атеїстами	5,3	7,3	5,4	7,0	1,2
Утруднюються відповісти	23,3	26,0	26,3	29,0	12,1

Щодо конфесійної приналежності респондентів то переважна більшість опитаних по масиву в цілому вважає себе православними (85 %), частка тих, хто є прихожанами католицької церкви (точніше – греко-католицької) складає 8,4 % і незначною мірою представлені інші релігії та конфесії. Аналізуючи конфесійну приналежність через призму регіональної специфіки необхідно відзначити, що на сході, півдні та в центральному регіоні переважають респонденти, які ідентифікують себе з православними, в той час коли на заході країни з ними за чисельністю певною мірою «конкурують» греко-католики (табл. 2). Ця особливість пояснюється тим, що важливим чинником ідентифікації людини з певною конфесією є її етнічна приналежність. Як свідчать статистичні дані за заході України більше 90% населення є українці, які представляють традиційні для цього регіону християнські церкви: Українську греко-католицьку церкву (УГКЦ), Українську православну церкву київського патріархату (УПЦ КП), Українську автокефальну православну церкву (УАПЦ), Українську православну церкву (УПЦ).

Таблиця 2**Конфесійна приналежність українського студентства**

(у % до тих, хто відповів) [3, с. 254]

	В цілому по масиву	Схід	Центр	Південь	Захід
Православ'я	85,2	93,0	92,9	91,6	67,1
Католицизм (греко-католики)	8,4	1,0	2,1	1,0	25,8
Протестантизм	1,1	0,9	1,1	0,9	1,4
Іудаїзм	0,7	0,6	0,2	2,1	0,3
Іслам	0,5	1,0	0,4	0,7	0

Буддизм	0,4	0,6	0,5	0,3	0
Інші	3,7	2,8	2,9	3,3	5,5

Аналізуючи релігійні практики студентів, що заявили про свою залученість до релігійного життя, слід зазначити, що вони доволі часто розходяться з вимогами, які висуваються, зокрема християнством, до своїх прихильників. Зокрема, 67,6 % опитаних по масиву вказали, що мають у своїх домашніх бібліотеках духовну літературу, однак тільки кожен десятий (9,7%) регулярно присвячує її читанню свій вільний час; 60,7 % респондентів по масиву знають напам'ять молитви, однак тільки кожен третій респондент (29,9%) регулярно молиться вдома. Порівняно незначним є відсоток тих, хто дотримується постів, отримує додаткові знання в недільній школі та добре знає священні тексти тощо (табл. 3).

Таблиця 3

**Поведінкові практики студентів, які вважають себе віруючими
(у % до тих, хто відповів) [3, с. 255]**

	В цілому по масиву	Схід	Центр	Південь	Захід
Мають в домашній бібліотеці духовну літературу	67,6	63,8	59,1	61,7	83,4
Знають напам'ять молитви	60,7	51,0	54,8	46,8	86,6
Дотримуються постів	14,4	7,5	9,5	9,4	29,4
Спілкуються із членами релігійної	28,2	17,3	21,6	27,6	45,0

громади					
Регулярно моляться вдома	29,9	19,5	25,7	19,7	52,0
Відвідують заняття в недільній школі, семінарії тощо	5,1	3,1	3,7	4,8	8,5
Добре знають священні тексти	11,6	9,6	10,1	13,5	13,1
Регулярно читають духовну літературу	9,7	7,8	7,4	10,2	12,9

Водночас релігійні практики виступають яскравим індикатором регіональних відмінностей респондентів. Так, студенти західного регіону характеризуються найвищим рівнем залучення до релігійних практик, серед яких центральне місце належить молитві. Як показали результати дослідження 86,6% молодих людей знають напам'ять молитви, а 52% стверджують, що регулярно моляться дома. Якщо взяти до порівняння такий вид релігійних практик, як відвідування храмів, то постійним відвідувачем церкви виявився кожен четвертий опитаний студент (25,4%) (табл. 4).

Таблиця 4

**Частота відвідувань богослужінь та церковних зібрань
(у % до тих, хто відповів) [3, с. 256]**

	В цілому по масиву	Схід	Центр	Південь	Захід
Кілька разів на	2,9	1,3	6,9	3,2	5,6

тиждень					
Один раз на тиждень	9,3	2,3	4,4	3,1	25,4
Один раз на місяць	9,1	6,5	6,4	8,9	13,9
На більшість релігійних свят	17,5	13,0	19,0	16,9	21,4
На найважливіші релігійні свята	33,0	35,6	36,9	34,7	25,6
Раз на рік	12,9	15,7	16,3	14,9	5,8
Кілька разів за життя	6,6	12,0	1,3	6,2	1,2
Не були ніколи	8,7	13,7	8,7	12,0	1,1

Оцінюючи роль релігії в житті сучасного соціуму переважна більшість респондентів акцентують увагу на її регулятивній функції. Так, 58 % опитаних по масиву вказали, що релігія утримує їх від поганих вчинків. Однак, пріоритетне значення студенти відводять компенсаторній функції релігії. 66 % молоді стверджує, що релігія дає людині втіху, надію в складних життєвих ситуаціях. Більше половини опитаних по масиву в цілому (56 %) вважає, що релігія формує більш толерантне ставлення до людей, і в цьому реалізується її інтеграційна функція (табл. 5). Водночас, на їхню думку, реальною об'єднувальною силою в суспільстві вона ще не стала .

Таблиця 5

Роль релігії в сучасному суспільстві за оцінками респондентів (середні, інтервал від 1 – абсолютно не згоден до 5 – абсолютно згоден)

Релігія в сучасному суспільстві...	В цілому по масиву	Схід	Центр	Південь	Захід
Сприяє налагодженню відносин з іншими	3,211	3,066	3,116	3,096	3,565
Допомагає зрозуміти та відчутти сенс життя	3,410	3,209	3,288	3,224	3,917
Дає відчуття впевненості у майбутньому	3,171	2,965	3,100	2,949	3,600
Дає можливість відчутти приналежність до певної спільноти однодумців	3,229	3,195	3,163	3,050	3,484
Формує більш толерантне ставлення до людей	3,598	3,453	3,531	3,461	3,950
Дає втіху, надію в складних життєвих ситуаціях	3,840	3,755	3,722	3,660	4,204
Є об'єднувальною силою в суспільстві	3,236	3,067	3,147	3,083	3,649
Допомагає	3,284	3,047	3,129	3,059	3,895

поліпшити відносини в сім'ї, з родичами					
Утримує від поганих вчинків	3,637	3,478	3,517	3,524	4,024
Сприяє особистісному розвитку, залученню до культурних цінностей	3,442	3,286	3,391	3,286	3,804

Таким чином, ідентифікація є складним пізнавальним процесом визначення причетності індивіда до певної спільноти і виступає необхідною умовою диференціації і створення солідарних відносин соціальних груп. На сучасному етапі розвитку суспільств існує багато координат ідентифікаційної практики та її форм, серед яких особливе місце належить релігійній ідентифікації. На основі результатів соціологічного дослідження встановлено, що українська молодь належить до соціальних груп із достатньо високим рівнем релігійної самоідентичності, переважна більшість ідентифікує себе з православним віросповідним напрямком та бере помірну участь в релігійних практиках. Крім того, молодь позитивно оцінює роль релігії в сучасному українському суспільстві як на рівні міжособистісних відносин, так і для окремої особистості, акцентуючи увагу насамперед на таких її функціях, як компенсаторна, регулятивна та комунікативна.

1. Климаська Л. Символічне конструювання політичної ідентичності // *Розвиток демократії в Україні : матеріали міжнародної наукової конференції (Київ, 29 вересня – 1 жовтня 2000 р.)*. – К. : Центр Освітніх Ініціатив, 2001. – С. 365-390.

2. Лоза А. Релігійна ідентифікація та ідентичність в сучасному українському соціумі [Електронний ресурс] – Режим доступу:

http://ubgd.lviv.ua/moodle/pluginfile.php/14596/mod_folder/content/0/2014/%D0%9B%D0%BE%D0%B7%D0%B0/L2014_1.pdf?forcedownload=1)

3. Ніколаєвська А. Релігійні ідентичності в системі соціальних ідентичностей українського студентства // *Українське студентство в пошуках ідентичності / за ред. В. Арбеніної, Л. Сокурянської.* – Х. : ХНУ ім. В. Н. Каразіна, 2012. – 520 с.

4. Рязанова Л. Релігія та релігійність : теоретико-соціологічні проблеми // *Культура - суспільство – особистість / за ред Л. Скокової.* – К., 2006. – С. 363-389.

5. Старовойтова И. И. Личностная идентификация и реидентификация в переходном обществе // *Перспективы.* – Одесса, 1998. – № 4. – С. 114-117.

6. Соціокультурні ідентичності та практики / під ред. А. Ручки. – К. : Інститут соціології НАН України, 2002. – 315 с.

7. Фрейд З. Неудовлетворенность культурой // *Западноевропейская социология XIX – нач. XX веков : тексты / сост. В. П. Трошкина; под. ред. В.И.Добренькова.* – М. : Международный университет бизнеса и управления, 1996. – 568 с.

8. Эриксон Э. Проблемы Эго-идентичности // *Реферантивный журнал. Социология.* – 1991. – №1. – С. 173-200.

УДК 299.4:27]17.023.34 Г.Сковорода

Іван МАКАРОВСЬКИЙ
доцент-емерит
кафедри політології
Івано-Франківського
національного
технічного університету
нафти і газу

«Горня республіка» Сковороди: суспільство вільних щасливих людей

Горню республіку Григорія Сковороди можна в першому наближенні означити як державно оформлене і кероване суспільство щасливих людей, побудоване згідно Божої волі на християнських засадах любові, миру, єдності, свободи, зорієнтоване на вічність через «самопізнання» і «сродну» працю, що органічно увійшли в сучасну концепцію сталого, гармонійного розвитку суспільства. Модель суспільства «горньої республіки» Сковороди, побудованої на Євангелії Ісуса Христа, продовжує зміцнювати духовну опору України, бути дороговказом на її рятівному шляху бажаного, сталого розвитку суспільства, який означає органічне узгодження економічних, екологічних та

соціальних чинників його поступу і морально-етичних постулатів філософії мислителя.

Ключові слова: Григорій Сковорода, «Горня Республіка», «Царство Боже», християнство, українська філософія, вчення про щастя.

Hryhoriy Skovoroda's mining republic can be roughly defined as a state-organized and managed society of happy people, built according to God's will on the Christian principles of love, peace, unity, and freedom, oriented to eternity through "self-knowledge" and "kinship" work, which are organically included in modern concept of sustainable, harmonious development of society. The model of the society of the "mountain republic" of Skovoroda, built on the Gospel of Jesus Christ, continues to strengthen the spiritual support of Ukraine, to be a signpost on its life-saving path of the desired, sustainable development of society, which means organic coordination of economic, ecological and social factors of its progress and moral and ethical postulates of philosophy thinker.

Keywords: Hryhoriy Skovoroda, "Mountain Republic", "Kingdom of God", Christianity, Ukrainian philosophy, doctrine of happiness.

Дослідники творчості Григорія Сковороди одноставні в тому, що в центрі його філософії є людина, а відтак суспільство, їх свобода і щастя. Із аналізу змісту цих етико-філософських категорій випливають його державницькі візії, означені терміном «горня республіка», як суспільство вільних, миролюбних і щасливих людей. Суть і шляхи його побудови в баченні Сковороди є метою нашого дослідження.

Через всю творчість Григорія Сковороди червоною ниткою проходить його думка про залежність людини від Бога – свого Творця. Лише Бог керує всіма своїми створіннями, зокрема і людським життям, бо, знаючи нас, перебуває в нашому серці. Дмитро Чижевський, простежуючи такий хід мислення Сковороди, звертає увагу на те, що Бог веде нас від смерті до життя, від землі до неба. Таку думку Сковорода висловлював неодноразово, підкреслюючи, що: «Бог все живе проходить і утримує, скрізь завжди є, був і буде... Він – Буття і всьому виконання» [3, т. 1, с. 175]. Водночас людина, згідно Сковороди, відносно самостійна й активна в своїй життєдіяльності, що визначається мірою впливу на людину Премудрості Божої, яка є «силою і правилом всіх наших порухів і справ», їх «душею, користю і красою» [3, т.1, с. 144]. Вона, таємно проникнувши в усі члени політичного тіла, що складається з людей, а не з каміння,

робить його міцним, мирним, щасливим. До цієї думки мислитель повертається неодноразово, надаючи їй все нового і нового звучання. Так, говорячи про премудрість Божу, він наголошує, що «... найперші християни звали її Христом, тобто Царем, тому що вона одна скеровує до вічного та тимчасового щастя всі держави, всілякі співжителства і кожного порізно та і, окрім того, у древніх царственным звалось усе, що верховним і найголовнішим вважалось» [3, т.1, с. 145].

В пошуках шляхів до «горної республіки» Сковорода опирався на Біблійні вчення: «... Знай, друже мій, – писав Сковорода, – що Біблія є новий мир і люд Божий, земля живих, країна і Царство любові, гірний Єрусалим, і, крім підлого азіатського, є *вишній*. Немає там ворожнечі і роздору. Немає у тій республіці ні старості, ні статі, ні відмінностей – все там спільне. Суспільство в любові, любов у Бозі, Бог у суспільстві. Ось і кільце вічності! «В людей це неможливо» [3, т. 2, с. 44]. Розвиваючи ці думки, Сковорода підкреслює: «У гірній республіці все нове: нові люди, нові створіння, нове творення, – не так, як у нас під сонцем, тут усе мотлох мотлохом і суєта суєт... «Сотворю і хто відверне?» [3, т. 2, с. 46]. У зв'язку з цим і ще одна важлива думка – швидко йти дорогою до цієї республіки – «... не затримуйся, не стій на Содомських вулицях грішних а швидко проходи: «Бо ж Біблія не до цих вулиць, але лиш через ці вулиці веде тебе у гірні країни і чистий край, – не у плотські мудрування і виходить до вічного... Біблії не потрібне черево, цей наш нижній Бог, ані шлюб, *ані цар плотський*. Вся вона у вишньому Богові» [3, т. 2, с. 49]. Усвідомлюючи моральний занепад українського суспільства в час запровадження кріпацтва, Сковорода невтомно розробляє близький народіві ідеал суспільного устрою.

Головне в його ідейній палітрі – прагнення української душі вирватись із лабет російського царату на волю і він своїми творами підказував вихід з неволі: прозріти, пізнати себе і шляхом безкровної боротьби проти неволі вийти на волю, здійснити перехід з неволі у волю,

«мати свою Пасху». В своєму діалозі з Духом українська душа зізнається: «... О батьку мій, важко вирвати серце з клейкої стихійної грязюки. Ах, важко! Я бачила намальований образ крилатого юнака. Він намагається летіти в Гірне, а нога, прикована ланцюгом до земної кулі, заважає. Цей образ – мій образ. Не можу, а лиш бажаю. «Хто дасть мені крила?...» [3, т. 2, с. 146]. Таким ланцюгом є «наклепник-диявол», що спритно неволить людей своєю брехнею, кидає їх у болото обману, вкладав в слова Христа свій вбиваючий душі смак [3, т. 2, с. 78]. Сковорода, спираючись на слова апостола Павла, закликав постійно розвивати «всередині мир і радість сердечну», шукати вихід із неволі: «шукайте – і знайдете». Він невтомно закликав чинити опір дияволу, остерігав від небезпеки впасти в його сіті: «наклепник веселість серця життя людини затьмарює». Лише на такій дорозі самопізнання, послуху і вдячності Богові за його керівництво люди знайдуть своє справжнє щастя, бо за Сковородою, не існує кращого і сильнішого від Бога вождя і радника. Основоположна думка Сковороди в подібних міркуваннях є така: «У Бозі і від Бога все можливе, а не від створінь, ні у створіннях» [3, т. 2, с.149]. Тому даремно шукати провідника (вождя) серед «найвправніших голів на світі». Скажімо, серед парламентаріїв знаних країн, зокрема «лондонського чи паризького парламенту» і погоджувати із ними свою волю. Натомість мислитель наполягав покладатись в усьому на Бога, і зробити Його святу волю своєю волею. «Якщо її приймаєш, – наголошував Сковорода, – то вона вже стала твоєю. Погодження волі – це єдина душа і єдине серце; а що ж краще, як дружба з найвищим? Тоді все по твоїй то премудрій волі буде діятися. І це означає *бути задоволеним* в усьому... Друзі мої, ось премудрість; якщо сповняємо, що говоримо: «Хай буде воля Твоя...» До волі Бога мислитель відносить також Царство Боже, яке є, за його переконанням, «*правління, влада і начало*». «Господь Бог дасть йому престол його батька». У згоді з Богом мислитель вбачав запоруку гармонії внутрішнього миру нашого серця, тілесного і душевного здоров'я, зрештою вічного щасливого життя:

«Тілесне здоров'я є не що інше, як рівновага і погодженість вогню, води, повітря і землі, а приборкання хвилюючих її думок є здоров'я душі і вічне життя». Заради цього потрібно щоденно наповнювати свою душу світлом Божої премудрості.

Актуальність філософії Сковороди зростає сьогодні як ніколи. У цьому зв'язку пригадуються слова відомого бразильського Пауло Коельйо, сказані з приводу свого приїзду в 2005 році в Україну: «... Я приїхав уклонитися землі, яка народила філософа ХХІ ст. Григорія Сковороду». Йому вторить знана сценаристка, кінознавиця Віра Мельник. Вона, поділяючи його думку підкреслює, що сьогодні кожна цитата з творів Сковороди «звучить, як звернення до наших сучасників» і наводить одну із них: «Ми надто цікаві до чужих країв, дбайливі щодо них і проникливі: виміряли моря, землю, повітря, небеса, пробурували задля металів черево Землі, розмежували планети, дошукалися на місяці гір, рік та міст, знайшли незчисленно множество некомплетних світів, будуємо незрозумілі машини, засипаємо прізви, зупиняємо, скеровуємо водну течію, ставимо щодня нові досліди і творимо дивні винаходи. Боже мій, що ми вміємо, що ми можемо! Але горе в тім, що при цьому всьому відчувається, начебто бракує чогось великого. Немає того, чого і висловити не вміємо, одне тільки знаємо, що чогось бракує, а що воно таке – не розуміємо, це явне невдоволення нашої душі...» [13, с. 460]. І далі розкриваючи значення думок Сковороди для нашого сьогодення пише про проблеми із якими зіткнулося сьогодні людство на землі: «воєнні конфлікти, віруси, екологічні катаклізми, моральна деградація, жорстокість, агресія, насильство, соціальний песимізм, – Сковорода передбачив їх майже 300 років тому і навчав людей, як уникнути цієї біди шляхом духовного самовдосконалення» [13, с. 460]. Ми і досі ще не збагнули усієї глибини його мислення, опертого на Божу премудрість.

Премудрість Божа відчутна майже в кожному творі Сковороди, який не перестає нагадувати нам про те, що вона відрізняє нас від тварин

«миłosердям та справедливiстю,... стриманiстю та розумом...» [3, т. 1, с. 144], а також робить людину iндивiдуально новою, глибина «Я» котрої означає собою її iндивiдуальний шлях, який базується, згiдно з природженими вiд Бога задатками, на покликаннi до певної професiї, «спорiдного дiла». Велика мука працювати в неспорiдненому дiлi чи то в полiтичній, чи економiчній, чи якiсь iншiй сферi суспiльного життя. Неспорiдна праця руйнує як людину, так i суспiльство, – підсумовує вiн. Зосередження Сковорода на вiдмiнностях природних нахилiв людей супроводжувалось думками про спiльне, об'єднуюче їх начало, принаймнi в iдеалi: «з рiзними природними нахилами i життєвий шлях рiзний. Одначе всiм їм один кiнець – чеснiсть, мир та любов» [3, т. 1, с. 105].

Сковорода свої розмисли про Бога, як джерело усякого життя i вської влади в цiлому всесвiтi, єдиного гаранта справедливостi, доповнював думками про його абсолютно суверенну владу i волю, якi допускають i враховують вiльний вибiр як окремої людини, так i всього суспiльства. Але мiж можливистю вибирати i дійснiстю є певна дистанцiя, яку потрібно пройти, i залежно вiд пiдготовки, ми зазнаємо тут чималих втрат. Думали обрати добро, правду, але, часто, як виявляється, «перемагає зло, неправда». Подiбно i в революцiях... Народнi маси освячували їх своїми мрiями, сподiваннями та кров'ю, а результатами користувались iншi. Одне зло змiнювалось iншим. I часто гiркi наслiдки людського вибору приносять нам розчарування й бiль.

А щоб не сталося такого, потрібно свої знання та бажання узгоджувати з Божою премудрiстю, його волею, покладатись на Бога, а не на поспiшнi людськi забаганки, не сприймати слiпо-чужi, хибнi думки за свої. «... Твої вороги, – писав Сковорода, – є твої думки, обмеженiсть людського знання, хибнiсть понять, зарозумiлiсть». Все це призводить, за висловом мислителя, до того, що «не гiрше ми б управляли свiтовим механiзмом, нiж незаконно вихований син батькiвським домом». Вiн зауважував, що з такими бiдними «знаннячками i поняттячками» люди не

спроможні прозріти своє майбутнє. Це під силу лише Богові, який відкрив нам свій задум майбутнього для нас – це Царство Боже, вічне і незмінне. Твердження Сковороди про тимчасовість, минучість феодално-кріпосницького ладу і протиставлення йому «горньої республіки» – «Царства Божого» спрямовано на морально-психологічне піднесення широких верств народу. І ще одне, адресоване нам, попередження великого мораліста: «Не впади в рів безум'я, начебто в світі нічого нема, окрім видимостей, і начебто ім'я (БОГ) – це порожнє. В цій бо прірві живуть псевдо-клятви, лицемірства, обмани, лукавства, зради і всі страшилища таємних і явних мерзотностей» (Г.Сковорода «Розмова про те саме») Віддамо належне Сковороді, який вкінці XVIII віку, в час, коли матеріалістичний світогляд опанував ментальність Західної Європи, остерігав людей, які за своїми розумуваннями, «знаннячками і поняттячками» відійшли від Божеської премудрості і християнської моралі та прямують до неочікуваних катастроф.

На таких філософських роздумах, опертих на багатовікову політичну практику, а також власні спостереження за проявами життя, Григорій Сковорода вибудовував свій суспільний ідеал. Майбутнє України бачилось йому, як «горня республіка» – вхідні двері до Царства Божого. А щодо власних спостережень філософа, то вони були невтішними. Гноблення та моральний занепад спотворював душі не лише нижніх, але і верхніх прошарків українського суспільства. Ностальгія і депресія затьмарювали їхнє життя. Принагідно зазначимо, що Г. Сковорода залишив нам у спадок для роздумів цілком достовірну узагальнюючу характеристику стану сучасної йому української душі: «... *Причина* нашої убогості: ми встромившись серцем у нажиток світу і в море тілесних потреб, не маємо часу ввійти всередину себе, очистити і полікувати пам'ять тіла нашого – нашу душу. Забули ми самих себе за несхитним рабом нашим – невірним тілом, день і ніч піклуючись про нього... Хіба не всім ми забезпечені? І справді, всяким добром тілесним. Зовсім тобі віз, як

у приказці, та без коліс. *Однієї душі своєї не маємо*. Є, правда, у нас і душа, але така, які в шкарбутика або подагрика ноги чи матроський, не вартий алтина, козинок. Вона в нас розслаблена, сумна, вередлива, боязка, заздрісна, жадібна, нічим не задоволена, гнівається сама на себе, худа, бліда, саме така, як пацієнт з лікарні. Така душа, коли б в оксамит одяглась, – чи не гріб то був би їй оксамитний? Коли в світлих залах бенкетують – чи не пекло це для неї? Коли весь світ славить її портретами та в піснях, тобто звеличує одами, – чи ж не жалібні для неї ці пророчі сонети: «Буде плакати таємно душа моя» (*Єрем. XIII-17*), «Схвилюються... і почити не зможуть» (*Ісаія*). Головна думка в згаданих віршах прихована в символічному образі розбурханого моря. Воно неспокійне, але заодно очищує себе – «води його багно і мул викидають». У 21 вірші уточнення – для «безбожних спокою немає – говорить Господь». Резюме – безбожне (лжебожне), лукаве суспільство застрягло в потрясіннях, розрухах, неспокої, війнах тощо. Проте воно («розбурхане море») прозріє в світлі Христової науки і позбудеться свого правлячого класу («багна і мулу») і лише тоді утихомириться.

У контексті «Горньої республіки» як прообразу Царства Божого, моделі майбутньої соборної України вільних і щасливих людей, велике значення мають етико-гуманістичні ідеї Сковороди, особливо духовної єдності, яка в його розумінні означає єднання людей, гармонію індивідуальних і загальних цілей і прагнень, відповідальність особи перед Богом і собою, суспільством і суспільства перед особою; осуд національного гноблення і національних утисків; пріоритет духовності над меркантильними інтересами; боротьба за моральну чистоту душі людини і народу; виховання патріотизму, любові до своєї Батьківщини, до всіх людей доброї волі, які суголосні з вченням гуманістів і просвітителів про силу людського розуму та неминучість перемоги загальної справедливості і добра. Вони виходять за межі українського національного буття і понині не втрачають своєї актуальності. В цьому зв'язку дослідник творчості

Сковорода Олекса Мишанич зазначав: «проповідь гармонії природи і світу, боротьба з бездуховністю людини і відстоювання її внутрішньої свободи, соціальний оптимізм, одержимість у ставленні до науки і праці, байдужість до кар'єри і зневага матеріального добробуту, культ людської дружби – всі ці сторони вчення Сковорода актуальні і нині, суголосні нашій розгойданій добі» [3, т. 1, с. 35]. В своїх міркуваннях щодо «горньої республіки» Сковорода не був самотнім в тогочасній українській філософській думці. Проблемі щастя і любові людини значну увагу приділяв також його український сучасник, видатний просвітитель-гуманіст Яків Павлович Козельський (1729-1795), який прожив на один рік довше від Сковорода, хоча термін «горньої республіки» не вживав (див. 20). Суголосність багатьох їх ідей не зменшувала їх самобутність. На відміну від Сковорода, Козельський відкрито визнавав право на самозахист з боку пригноблених, на повстання проти експлуататорів. Разом з тим він був однодумцем Сковорода щодо права людини на любов до ближнього, права людини бути любимою, задовольняти потреби в їжі, одягу, що за Сковородою найпотрібніше і легке. Водночас оба мислителі називали ці права божественними, бо вони дані самим Богом і є вічними, не можуть бути відторгненими ні у минулому, ні у майбутньому, і необхідними, без них людина приречена на страждання, і об'єктивними, бо вони залежать не від особи, а від Бога. Хоча, зауважимо, що Сковорода не заперечував дії людини, спрямовані на досягнення цих прав.

Обґрунтовуючи, на основі біблійських істин, свою опозицію щодо феодально-кріпосницького суспільного устрою російської імперії, котра проводила колонізацію України, Сковорода свої роздуми про бажані ідеальні стосунки між людьми на основі Божого права завершив своєю ідеєю (горньої республіки) як ідеалу нового суспільства, що ґрунтується на засадах любові, рівності, справедливості в республіканській формі правління, у подальшому – Царстві Божому. Горня республіка мислилась Сковородою як прообраз Царства Божого: «... Царство Боже – не пожива і

пиття. Все – тлінь і фальш, крім лиш вічності... Тут Царство Боже, тобто *правління, влада і начало*» [3, т. 2, с. 165]. В іншому місці Сковорода конкретизує свої попередні думки про «горнюю республіку» (Царство Боже): «... Господня земля і все на ній суще ідуть до гори Божої, яка у надрах своїх ховає солодкий рай і вічне життя» [3, т. 2, с. 150]. Такі свої міркування він підкріплював посиленнями на проповіді апостола Павла, який закликав: «Про гірне мудруйте!» [3, т. 2, с. 151]. В розумінні Сковороди мудрувати про гірне означає пізнавати і самовдосконалювати себе на християнських принципах, які дають вже нових людей: «... знайшли, чого не бачили, людей ми знайшли нових, які мають руки, ноги і все нове, але ще не кінець, *продовжуймо шлях* до досконалого світу нашого» [3, т. 1, с. 195]. Своє звернення до Біблії мислитель супроводжував такими словами: «... Оце то слово Царства провидять пророки, сіє Христос, проповідує Павло. Хто себе пізнав – знайшов царство» [3, т. 1, с. 213]. Сковорода розглядає Біблію як ворота Господні у нову країну, у границі вічності, в які можна увійти, якщо відкриєш у собі свою природжену сутність і згідно з нею будеш жити і працювати: «... Природжене, потрібне, легке є одне і теж. Що ж потрібніше, ніж Царство Боже? У заплутаних думках і в затемнених промовах гніздиться брехня і нещирість, а у важких ділах укорінюється обман і суєта, та легкість у потрібності, а потрібність – у природженості, природженість живе у Царстві Божому» [3, т. 1, с. 275]. На цьому шляху Сковорода розставляє, в якості дороговказу, біблійні істини, дає у формі байки опис горньої республіки: п'ятеро мандрівників під керівництвом свого ангела-охоронця прийшли у царство миру і любові, де нічого тлінного немає, але все вічне і миле, навіть до останньої волосини, а закони цілком супротивні тиранським. Дуга (райдуга, веселка – І. М.) чудова сяйвом, була межею і кордоном благословенної цієї країни з таким написом: «... Світ первородний»; і до цього світу стосується все те, що засвідчується у Святому Писанні про обітовану землю. Мелхіседек – цар миру і любові в

цьому ж трактаті своїм прибульцям-мандрівникам говорить: «Я знаю ваші скарги перш, ніж попросите, в моїх межах немає ані хвороби, ані печалі, ні зітхань. Ви самі цю гризоту занесли сюди від чужих, поганських, ворожих до моєї землі земель» [3, т. 1, с. 346]. Звернемо увагу на здатність Мелхіседека завчасно читати невисловлені думки людини. Він помітив, що прибульці серед веселоців його царства були чимось засмучені, щось гризло їх серця, тому він і сказав вище зазначене. Що ж гризло їх серця? Їх гриз якийсь смуток як наслідок страждання від хвороб і печалей. У зв'язку з цим зауважимо, що Сковорода розглядав страждання ще і як наслідок учинків людини в цьому чи попередньому житті. На його думку, щоб звільнитись від страждання, потрібно очистити думки, розірвати зв'язки зі всім скороминущим і тлінним, відмовитись від поганих учинків, емоцій і бажань.

Отакі думки Сковороди співзвучні вченню про страждання в індуїзмі та буддизмі. Певною мірою, у конфуціанстві і християнстві. У останньому страждання розглядається як наслідок гріхопадіння наших батьків, однак чимало християнських течій на основі біблійної книги буття створили власні вчення, в яких говориться, що людина свої страждання може принести в жертву Богові, щоб Він використав їх на благо церкви, або во спасіння інших людей. Таке вчення, на нашу думку, потребує істотних кореляцій.

В царстві Мелхіседека (*Мелхіседек є прообразом Христа, який хоча і походив з коліна Юдиного, однак був значно вище Левія і через своє вічне священство замінив левітське священство. Вживаючи ім'я Мелхіседек Сковорода виявив глибоке розуміння багатьох біблійних істин. Мелхіседек – Мелех а-Цедек, Мелхіседек, тобто цар праведності, хананейський цар Саліма, а також священник Бога, Всевишнього. В пророцтві 109 Псалма Месія називається «священником навек по чину Мелхіседека». В післанні до євреїв говориться, що Ісус із Назарета уподібнюється цьому таємничому першосвященнику [Єв. 5: 6; 6, 20; 7]), – продовжував Сковорода, – не «... гудять ненастанно владичне у світі управління, а шанобливо піддаються йому,*

радіючи, що воно «свято продовжується за високими Отця нашого порадами вчора, і сьогодні, і вівіки» [3, т. 1, с. 347]. Зауважимо, що мислитель вживає тут слово «порадами», а не наказами, наголошує тим самим на те, що Бог дає людині право вибору, а не нав'язує свої поради. І тільки приймаючи Його волю, керівництво Боже, люди зможуть досягнути вічне, щасливе життя. В цьому царстві «чистими розмислами в істині» очищають свій розум і п'ють воду з своїх, а не чужих джерел (див.: [3, т. 1, с. 349]). Думка про святість Божого керівництва властива творчості Сковороди.

Подібні думки Сковороди – актуальні. Адже сьогодні помітно, що багато людей хотіли б звільнити людство від страждань, але для цього їм не вистачає достатньої сили. Скажімо, хоча медицина йде вперед, але серцеві хвороби продовжують залишатися головною причиною передчасної смерті. Хвилює і те, що кожного року рак вбиває мільйони людей; світ і далі потерпає від інфекційних хвороб: залишаються старі, з'являються нові, повертаються забуті. Про це медики не перестають нагадувати людям.

Схоже із економічними проблемами людства. І тут не завжди втішно. Хоча економіка деяких країн процвітає, проте щороку помирають мільйони дітей – більшість у бідних країнах; мільярди людей живуть в антисанітарних умовах. Сотні мільйонів людей не мають доступу до чистої питної води.

Нам радісно бачити зростання поваги до прав людини, водночас у багатьох країнах і досі поширена торгівля людьми, а ті, хто мав би покінчити з нею, закривають очі на цю проблему або не мають засобів боротьби з нею, – про це зазначається у звіті ООН. Прикметно, що Сковорода неодноразово в своїх творах наголошував, що страждання людства – не вічні. Люди, сповнені Святим Духом, визнаючи Боже керівництво, святість Його влади і уряду, своєю боротьбою з симптомами «хвороби» можуть прискорити встановлення Царства Божого на землі, яке,

на думку мислителя, вирішить всі оті проблеми. Тут, по суті, передається зміст глави 21 Об'явлення: «... Бог... витре кожную сльозу з їхніх очей, і вже не буде ні смерті, ні жалоби, ні голосіння, ні болю» (Об. 21: 3-4). Стражданням, твердить Сковорода, настане кінець тоді, коли: «... Небесний Бог встановить Царство, яке повік не зруйнується і не буде передане іншому народові. воно: стоятиме вічно» (Даниїла 2: 44). Здійсниться задум Бога: світський гріховний світ буде знищений, на місці його буде відновлений, як каже філософ, «первородний Божий світ». А поки що Сковорода формулює першочергові завдання українського суспільства: «... Найперше дбання наше хай буде про *мир душевний*, тобто про життя, здоров'я і про спасіння його. Яка нам користь дістати у володіння Всесвіт, а душу загубити?» [3, т. 1, с. 350].

Ідеї та пошук Сковородою шляху до досконалого суспільного устрою – світлі сторінки в історії світової суспільно-політичної думки. Принаймні про це не забув згадати його перший біограф Михайло Ковалинський: «... Сковорода вчив, що досконалість людини полягає у творенні справжньої *користі* ближньому і що таїнства і таємничі обряди належать до слова, а Царство Боже є в силі або в ділі» [3, т. 2, с. 392]. В цьому зв'язку він згадує ім'я Даниїла Мейнгарда, швейцарського пастора, який за зовнішністю та мисленням був подібний до Сковороди, неначе його двійник. Цю оповідь Ковалинського він сприйняв вдячно і почав підписувати свої твори псевдонімом Даниїл Варсава: (Григорій Вар. – Сковорода, Даниїл – Мейнгард) [3, т. 2, с. 407].

Ідея «горньої республіки» сприймалась тодішнім українським громадянством, як один із проявів духовного світогляду свого любомудра. Вона згодом знайшла свій відгомін різною мірою у творчості Т. Шевченка, І. Франка, М. Хвильового, В. Винниченка, дещо і в інших українських письменників, хоча і не була ними запозичена і такий термін вони не вживали. В цьому зв'язку зішлемось для прикладу на дослідження Миколи Сулими, який звернув увагу на оповідання Миколи Хвильового «Редактор

Карк» (1928), де між іншим, згадується Г. Сковорода: «... А може, тут десь проходив Сковорода Григорій Савич, великий український філософ, а тепер, кажуть, могила бур'яном поросла і бджоли не гудуть біля дупла. Тільки пчїлка іноді пролетить, *і шумують революції, повстання на Україні знову* (курсив наш – І. М.)». Тут закодований глибокий смисл: Сковорода обстоював еволюційний, мирний, безкровний шлях України до «горньої республіки» (Царства Божого), а історичний час продемонстрував кроваві революції. У Миколи Хвильового, а згодом, пригадаймо і в Олександра Довженка, Україна палала в огні. У творах Хвильового шлях до загірної комуни (ескіз майбутнього Вітчизни) пролягає через геніальне азіатське місто (без бруду, без повій, без брехні) [21, т. 1, с. 108-109]. В Україні цей шлях кровавий. Вже в ранній «чумаківській комуні» (1923) «Же прийшла і сказала: нічого, Валько, то не вбивство, коли цього вимагають інтереси суспільства» [21, т. 1, с. 230]. Микола Сулима, аналізуючи близькі за звучанням програми «горньої республіки» Сковороди і «загірної комуни» Хвильового дійшов обґрунтованого висновку про безодню між авторами цих програм: цілісний Г. Сковорода, який не піддався ні світським, ні конфесійним спокусам, підсумовує своє життя словами: «Світ ловив мене, та не впіймав» і розіп'ятий на хресті протиріч М. Хвильовий, який змушений був добровільно обірвати зв'язок зі світом і все ж, він був розвідником, який шукав шляхів для всіх нас і залишив на одному з них табличку: «Цим шляхом іти не можна» [14, с. 48]. А ми від себе додамо: не забуваймо їх імена, досвід їхнього життя, їх мрії, думки, застереження.

Не нехтуймо своїм обов'язком перед своєю Вітчизною, для якої Сковорода, в свій час, невтомно кував духовні мечі, духовну зброю, хотів бачити її країною Христових воїнів, бо був переконаний, що: «*духовна зброя сильніша за тілесну*» (курсив наш, – І. М.) [3, т. 2, с. 292], а учення Ісуса Христа «...все наскрізь духовне, дух же цілком безтілесний, нематеріальний і тому таємно ховається в недоступних сферах, як вода в жилах землі, невидима для звичайних очей...» [3, т. 2, с. 293-294].

Людина ж Богом наділена правом і волею вибору, в даному випадку виду зброї, її застосування з врахуванням мети і наслідків, а звідси – звіт і відповідальність людини за застосування зброї. Людина постійно має бути на зв'язку з своїм Творцем, щоб не проявити свавілля, не впасти у світські спокуси, приймати в житті мудрі рішення, пам'ятати, що «Бог є Бог життя або любові і Бог суду або гніву. Всі створіння є грубі службові органи цих властивостей верховного єства; лиш людина є найблагородніше його знаряддя, що має перевагу свободи і *повну волю вибору*, а тому і ціну, і звіт за вживання цього права містить у собі. Звідси, природно, походить поняття про правосуддя, милосердя і благість у Творця, а якщо у Творця, то і в створіннях, найбільше ж наближених до Нього *даром розуму* (курсив наш – І. М.) *Звідси влада, уряди, держави, сімейства, товариства, становища, звідси батьки, царі, начальники, воїни, судді, пани, раби; та лиш Бог у всіх і всі – в Ньому* (курсив наш, – І. М. [3, т. 2, с. 401]. Не втрачають своєї актуальності думки Сковороди про якість праці державних службовців, вживаючи сучасний лексикон, їх професіоналізм, порядність і патріотизм, які розвиваються на основі високої духовності, за Сковородою, «розуму, волі і діяльності».

Сковорода в дусі подібних міркувань розглядав питання ієрархії в державному устрої суспільства, надаючи при цьому визначальне значення світогляду та патріотизму. Не випадково він часто любив наспівувати вірш Дамаскіна про трьох отроків. Це був улюблений вірш Сковороди, який, за спогадами М. Ковалинського, при всякій нагоді якось механічно співав його у молодості, а також на схилі своїх років. «За дві місяці до своєї смерті Сковорода переказував йому все своє життя, згадав «про той вірш Дамаскіна, який він майже завжди мав на устах своїх і, сам не знаючи чому, любив його більше, ніж інші співи» [3, т. 2, с. 394]. М. Ковалинський чудувався, що якась невидима сила так гармонійно цією історією трьох отроків «*пробудила серця їх до виконання і прояву розуму тієї історії в дійсності, у їхньому житті*» (курсив наш, – І. М.) [3, т. 2; с.

394]. Ця історія спрямувала їх зусилля на перетворення себе в творчу, духовну людину. М. Ковалинський, за Гр. Сковородою, розкриває символічний зміст цих трьох отроків, що не послужили створінням і не поклонилися золотому ідолові, зміст цей є три головні людські здатності: *розум, воля і діяння*, що не підкоряються духові цього світу, який лежить у злі, і, не пошкоджені вогнем перелюбної плоті, прохолоджуються звисока Святим Духом [3, т. 2, с. 394].

Сковорода вчив своїх учнів розділяти людину на двоє: на внутрішню і зовнішню, називаючи одну вічною, а другу – тимчасовою: ту небесною, цю – земною; ту – духовною, цю – душевною; ту – творчою, цю – створеною. За цим поділом в одній і тій же людині бачив він два розуми, дві волі, два закони, два життя. «... Першу, за божественним родом називав він Царем, Господом, началом, другу, за земним буттям її – рабом, знаряддям, підніжжям, істотою. І як першій, за її перевагою, належало *керувати, управляти, панувати*, другій же належало – *коритися, служити, слідувати волі тієї...*», що непохитно слідує волі Бога» [3, т. 2, с. 392], голос якого чути в серцях непорочних, як друга, у розбещених, як судді, у непокірних, як месника [3, с. 2, с. 395].

Гр. Сковорода поняттям «друг», «дружба» часто оперував у своїх творах та листах. Ці поняття є ключовими в його розумінні змісту «горньої республіки», як прообразу Божого Царства в якому будуть не вороги, а люди-брати, друзі Бога – радісні і щасливі.

В багатьох творах у мисленні Сковороди в цілому чітко проступає його турбота про щастя людини, незалежно від місця її проживання і національної приналежності. На цій підставі деякі дослідники творчості філософа називали його громадянином Всесвіту. В даному питанні Сковорода визначає свою позицію такими словами: «Для мого серця немає ворога в усім Всесвіті» [3, т. 2, с. 320]. Люди, не пізнавши Бога, несвідомо стають супротивниками Йому, але вони не вороги нам. Наше завдання – допомогти їм пізнати Бога, свідчити їм про світ і зробити друзями:

«свідчити про світ, – писав Гр. Сковорода, – значить добровістити істину, правду і Царство Боже всередині нас» [3, т. 1, с. 445]. В основу свого поняття «громадянин Всесвіту» Сковорода кладе такі свої думки: «... Без Бога і за морем погано, а мудрому чоловікові – весь світ рідний край: скрізь йому і завжди добре, бо добро він не збирає з місць, а носить його в собі. Воно йому, як сонце в усі часи і як скарб в усіх країнах. Не місце його, а він оживляє місце; не вигнанець, а подорожній, і не Вітчизну кидає, а лише змінює її; куди прийшов – тієї землі і син, бо несе в собі народне право, про яке Павло сказав: «Закон духовний». Ці міркування Сковорода через призму Біблійних істин, що говорять про роздвоєння людини, «бо ми знаємо, що Закон духовний, а я тілесний, проданий під гріх» (Рим. 7:14). Тому-то в такій ситуації людина має право служити розуму Законові Божому. Сковорода в даному контексті називає це народним правом. Ці свої думки Сковорода виводить із послання Святого апостола Павла до Римлян (Рим.: 14-25), зокрема з вірша 25, де Павло говорить: «Дякую Богові через Ісуса Христа Господа нашого, тому-то я сам служу розумом Законові Божому, але тілом – закону гріховному...».

В цьому випадку вихідна позиція Сковорода була, за спогадами Ковалинського, така: жити, діяти «для користі людству», бути «корисним громадянином суспільства», «любити і єднати людей: «любов до ближнього не має кордонів, жодних сект: на ній весь закон і пророки стоять. Закон природи, як самодостатній для людського блага, є всезагальний і відбитий на серці кожного, даний всякій істоті, навіть останній піщинці. Подяка Всеблаженному Богу, що трудне зробив непотрібним, а потрібне – нетрудним.

Отже, у ситуації вимушеного переселення за межі своєї Вітчизни, людина не повинна впадати у відчай, ставати рабом туги, а носити свою Вітчизну в душі, жити нею і працювати для неї та країни свого нового поселення. Безперечно, як в тодішній, так і в теперішній час, коли маховик еміграції набирає все нових обертів ці думки Сковорода залишаються актуальними і продуктивними. Немає підстав відмовляти Сковороді в патріотизмі. Тут йдеться про інше, про ставлення його до своєї Вітчизни. А

воно – однозначне. Він її син. Він її громадянин. Сам словами і ділами це засвідчив. У листі до М. Ковалинського в 1790 році він пише: «... Мати моя Малоросія, а тітка моя Україна...» (*під Малоросією Сковорода має на увазі Гетьманщину, тобто Лівобережжя без Слобожанщини; Україна для нього – це Слобідська Україна*).

Стосовно даного питання не менш важливими є наступні слова Сковороди: «Коли не можу нічим любій Вітчизні прислужитися, в усякому разі з усієї сили намагатимуся нікому ні в чому не шкодити» [6, с. 224]. А в листі від 1775 року до генерал-губернатора Слобідсько-Української губернії Дмитра Автономовича Норова висловлює йому вдячність за запрошення на роботу і водночас відмовляється від його пропозиції, обґрунтовуючи свою відмову посиланням на те, що робота в канцелярії губернатора утруднить йому «працю для Вітчизни надміру» [3, т. 2, с. 353]. Зрештою, патріотизм Сковороди визначався не кількістю його заяв про любов до Батьківщини, а відповідністю власної духовної діяльності специфіці менталітету рідного народу і потребам його розвитку, спричинених своєрідністю конкретно-історичної ситуації.

Вищу міру патріотизму Сковорода вбачав в усвідомленій праці як формі безперервної боротьби за свободу розвитку Батьківщини на шляхах любові, творчості і щастя. Прагнення мислителя-патріота поєднати біблійні істини з потребами рідного народу заслуговує на особливу увагу, оскільки, на нашу думку, він закладав у цьому напрямку основи ідеології Пасхи (визволення, переходу до якісно нового, богоугодного стану буття народу; до «нового престолу» як символу істинної влади України, як повернення народом своєї, богом даної, украденої Батьківщини – «обітованої землі»: «... Цілую тебе, престоле обої країни (розрядка – наша, – І. М.), що немає на шляхах своїх бідності і руїни, печалі і зітхання. Все тобі приношу благий дар із твоїх же садів – корзину грон, і смокв, і горіхів з хлібом Пасхи як свідчення, що шляхом праотців моїх увійшов у обітовану землю» [3, т. 1, с. 281].

Для Сковороди Батьківщина є не лише історична територія та держава, але і дух етносу, котрий свідомий сутності свого буття на своїй історичній території, свідомий свого покликання, своєї місії у Всесвіті. Любити Батьківщину – це, за Сковородою, любити і берегти її людей, підносити їх на вершину духовності, щоб вони були синами Божими, спроможними творити майбутнє України: «... Хапаючи на потоці тінь, помножуєш кількість не синів Божих, а отих псів: «взяти хліб від дітей і кинути псам», ах! Остерігайся цих псів, злих діячів. Не роби благим зла, а плоті – Бога» [3, т. 1, с. 277]. Проникаючи в глибину думок Сковороди, дізнаємося, що він веде мову не про пасивне остереження, а про активність, спрямовану на вироблення на духовних засадах гуманістичних переконань про необхідність утвердження нових суспільних відносин. У творах мислителя засудження сучасного йому суспільно-політичного ладу супроводжується, хоча дещо у прихованій формі, закликом до його перебудови, переважно шляхом наслідування мислення і дій Царя Христа: «... *Дістань* (розрядка наша, – **І. М.**) же собі зверху серце царське. Так будеш єдиним з царем твоїм! Дух правди – це Він, є серцем Царя. Правда утверджує престоли сильних і володіє народами ... жити між вовками, що виють, і зміями – чи не тягар це? Ой! Тяжко переносуваний тому, що глупий і непотрібний» [3, т. 1, с. 277]. Сковорода вважав за потрібне часто нагадувати нам про силу духа в нашому житті, особливо щодо наших патріотичних почуттів. В уста одного зі своїх персонажів він вкладає такі слова: «... Якби ти мені Всесвіт дарував по плоті, то я б відмовився. І крихітної сторони моєї матері, Малоросії, й однієї її гори не взяв би. Куди ж мені її подіти? Тільце моє – маленька Купка, та і та для мене нудна. Що таке плоть, якщо не гора? Що гора, якщо не гори? «Хто як Бог?» Що солодше, і легше, і більш містке, ніж дух? Серце моє смакує його без суму, п'є без огиди, вміщує без труду, носить без досади» [3, т. 1, с. 276].

Обсяг і ефективність діяльності особи, насамперед духовної і політичної еліт мислитель ставив в залежність від її узгодженості з

біблійними принципами як визначальними. Хоча тут не зі всіма його думками, можна погодитись, однак його прагнення дати філософське обґрунтування неминучості і необхідності появи керівної верстви (еліти) для дієздатності державної організації суспільства, функціонування державного механізму (машини), стабільної рівноваги в суспільстві є плідним і не викликає ніякого сумніву. Для формування такої еліти необхідно, за Сковородою, «... пізнати у собі силу розумну, Слово Боже, Слово вічне, правицю Божу, Закон, владу, царство, невидимість, образ Отця Небесного!» [3, т. 2, с. 396].

Однією з основоположних функцій державницької (політичної) еліти є забезпечення неухильного дотримання закону – праці за покликанням, як передумови щастя людини і життєздатності держави і суспільства. Суспільство, яке роз'їдає корупція і беззаконня, рівно ж і держава, неминує впадуть в кризу моральну, а відтак – економічну і політичну. Люди будуть нещасними, що в кінцевому підсумку призведе до краху держави. Цю думку ми намагаємося графічно виразити такою формулою:

$$K_1 + K_2 + K_{\text{п}} = K_{\text{д}}$$

де K_1 – корупція, K_2 – кар'єризм, $K_{\text{п}}$ – криза підвалин суспільства, $K_{\text{д}}$ – крах держави

Людському суспільству потрібні, згідно Сковороди, командири по сродності, так само і богослови по сродності: «... Прошу взяти до розгляду таке: звідки поміж народу такі непорозуміння, розрухи та неспокої? Чи не від того, що численні, за приказкою, не народилися до священства, а повлазили в ризи, тобто, не будучи грибами повлізали до кошика» [3, т. 2, с. 345]. І в цьому випадку Сковорода знову повертається до символу біблійного моря: «... Дві країни має біблійне море. Одна країна наша, друга – Божа. На нашому березі колоски порожні, а корови – худі, на другому ж боці моря і колоски добрі, і телиці добірні... Ах, з толком слід смакувати слово Боже!» (3, т. 2, с. 41).

Важливою є також думка Сковороди про віру в «горнюю республіку»: «... Все ж є благає, окрім зневіри у Царство Боже та його правду, окрім хвороб душевних та мук від незадоволеного ремства, – це зло одне» [3, т. 1, с. 120]. Для розуміння **концепції «горньої республіки»** велике значення має вживання ним терміну «бажання». «Горня республіка» буде тоді, коли її будівничі, будуть у неї вірити, будуть морально-чисті, очистяться від скверни світу, стануть святими і горітимуть бажанням жити в такій республіці. Таке бажання в людей закладено Богом, він каже, що природа є матір'ю бажання: «... Бажання ж – започаткування, схильність і рух. Бажання, за приказкою, сильніше неволі. Воно прагне до праці і радіє з неї, як зі свого сина. Праця – живий і невсипущий рух усієї машини, доки не довершиться справа, що сплітає Творцеві своєму вінець радості. Коротко кажучи, природа наснажує до діла і зміцнює до праці, роблячи її солодкою» [3, т. 1, с. 419]. Природа, Божий дух у людині, Боже єство, згідно Біблії взаємодіють, але управління будь-якими справами залежатиме від Божого впливу («без мене не можете творити нічого»; Царство Боже всередині вас» (Об: XXI-XV)). «... Ця сліпа натура є ти сам із забаганками твоїми і це бо значить: Царство Боже всередині вас є» [3, т. 1, с. 419]. Державу Сковорода розглядає, як складний механізм, де кожна деталь має своє призначення, якщо якась деталь або вузол не буде виконувати своє призначення, то вийде із ладу ціла машина: «... Старанно слідувати Богові – найсолодше джерело миру, щастя та мудрості. Хай усяке знає свою природу і хай спробує, що є догідне Богові». Суспільство – те саме, що машина. В ній не лад буває тоді, коли її частини відступають від того, до чого вони своїм майстром зроблені [3, т. 1, с. 438]. Сковорода зретавав увагу молодого покоління, зокрема студентства, на те, що воно, на його думку, мало би слідувати закону природженості, обирати собі фах за своїм уподобанням і покликанням. Він, звертаючись до студентів-богословів, запитував: «... І як можеш бути проповідником сам, перебуваючи противником Царству Божому?» [3, т. 1, с. 441]. Важливо і

те, що Сковорода свої розмисли про Боже Царство супроводжував закликом сприйняти його, як спільну мету всього українського суспільства: «Спільна для нас усіх робота – пошуки Божого Царства» [3, т. 1, с. 16].

Гр. Сковорода у своїх філософських узагальненнях часто послуговувався терміном «сума»: людина – сума, щастя – сума, держава – сума. Все це перелічене, кожне зокрема є сума різних сутностей, видимого і невидимого, фізичного і духовного, розуму, волі і діяльності, життєвість яких забезпечується впливом святого духу. Це і є ключ до тайників філософських розмислів Сковороди, серед яких: праця та працелюбність посідають одне з чільних місць в кожній сфері людського буття, також і в державотворенні, зокрема «горної республіки»: практика і працелюбність органічно взаємопов'язані чинники стабільності суспільства «... практика без природженості бездільна, а природженість утверджується працелюбністю. Яка користь знати, як робиться діло, коли ти сам його не зробиш? Знання без діла – це мука, а діло – без природи», – писав Сковорода у байці «Дві курки» [3, т. 1, с. 108]. Звернемо увагу на термін «зробити самому». В даному контексті це перевірити практикою своє знання, значить, добратися до суті справи, взаємодії її складових, перевірити власноруч правильність своїх дій, уникнути переоцінки своїх знань, поспішності прийняття хибних рішень. Сковорода спостеріг, що в Царстві світу людина є додатком до праці як засобу виживання чи то нагромадження багатства, чи то визиску інших. Натомість в Божому Царстві, згідно Сковороди, праця є для людини джерелом радості, всебічного саморозвитку і щастя. **Шлях до Божого Царства (горної республіки) пролягає, на думку мислителя, через самопізнання, працю за покликанням, «нерівну рівність» та богомислення, що по суті і було філософським обґрунтуванням його ідеального суспільного ладу горної республіки, яка є «вхідними воротами» до Божого Царства.**

Філософія Гр. Сковороди з часу свого створення і в подальшому позитивно впливала на світоглядні позиції передових представників різних верств українського народу. Вона, знайшовши своє втілення у духовній настанові до самопізнання, самовдосконалення, прагненні до свободи сприяла зміцненню історичної пам'яті, розвитку національної самосвідомості, гідності, зрештою уможлиблювала українському народові в умовах іноземного поневолення зберігати свою національну самототожність та чинити спротив соціальному та національному гнобленню з боку іноземних поневолювачів. Особливе місце в філософії Сковороди з огляду прагнення українського народу до свободи посідає ідея горньої республіки. **Горню республіку** Сковороди можна в першому наближенні означити як **державно оформлене і кероване суспільство щасливих людей, побудоване згідно Божої волі на християнських засадах любові, миру, єдності, свободи, зорієнтоване на вічність через «самопізнання» і «сродну» працю**, що органічно увійшли в сучасну концепцію сталого, гармонійного розвитку суспільства. **Модель суспільства «горньої республіки» Сковороди, побудованої на Євангелії Ісуса Христа, продовжує зміцнювати духовну опору України, бути дороговказом на її рятівному шляху бажаного, сталого розвитку суспільства, який означає органічне узгодження економічних, екологічних та соціальних чинників його поступу і морально-етичних постулатів філософії мислителя.**

Бути добрим проповідником – це йти під керівництвом Ісуса Христа дорогою Божого покликання, виконувати його волю, а Бог кличе нас до свого царства любові і щастя. Вхідні ворота до нього бачились Сковороді у «горній республіці» як нашій спільній меті. Сковорода невтомно закликав спільно їх будувати та йти дорогою Христа, прокладати людям шлях до Божого Царства: «... Нема солодшого, як *спільна* для нас усіх робота. Вона визначає пошуки Божого Царства і головою, світлом та сіллю будь-якого приватного заняття» [3; т. 1, с. 116].

Отже, «Горня республіка» Сковороди – це не лише духовна еліта, самовдосконалення людини, духовна республіка, козацька держава Б.Хмельницького, але і державно-оформлене і кероване суспільство істинних (високоморальних) щасливих людей, побудоване згідно Божої волі, на християнських засадах любові, миру, єдиномислія, свободи та зорієнтоване під проводом Ісуса Христа на вічність. В цьому суспільстві духовні та матеріальні чинники складають органічну цілісність як передумову щасливого життя людей, яке залежить від Бога.

Модель суспільства «Горньої республіки» Гр. Сковороди сприяє зміцненню духовної опори сучасної України, продовжує бути дороговказом на її рятівному шляху бажаного сталого (гармонійного) розвитку, який означає органічне узгодження економічних, екологічних та соціальних чинників у суспільному поступі як окремого народу, так і всієї світової спільноти.

1. *Сочинения собранные и редактированные профессором Д. И. Багалием : юбилейное изд. (1794-1894гг.). – Х. 1894. – СХХХІ. – 352с. (Сб. Харьк. Ист.-филол. о-ва). – Т. 7.*
2. *Сковорода Григорій. Повне зібрання творів : у 2 тт. / ред. кол.: Шинкарук В. І. (голова), Євдокименко В. Ю., Махновець Л. Є., Іваньо І. В., Нічик В. М., Табачников І. А. – К. : Наук. думка, 1973. – Т. 1. – 531с.; Т. 2. – 574 с.*
3. *Сковорода Григорій. Твори: у 2 тт. – К.: АТ «Обереги», 1994. – (Гарвард. б-ка давнього укр. письменства). – Т1 / передмова О. Мишанича. – 527 с. ; Т. 2 – 429 с.*
4. *Сковорода Григорій. Повна академічна збірка творів / за ред. проф. Л. Ушкалова. – Харків-Едмонтон-Торонто : Майдан ; Вид-во канадського інституту українських студій, 2011. – 1400 с.*
5. *Сковорода, Григорій. Пізнай в собі людину. – Львів : Світ, 1995. – 526 с.*
6. *Сковорода, Григорій. Розмова про істинне щастя. – Харків: Паспорт, 2002. – 270 с.*
7. *Сковорода, Григорій. Сад божественних пісень / упорядкув. текстів, передм., прим. В. О. Шевчука. – К. : Школа, 2007. – 334 с.*
8. *Багалій Д. І. Український мандрівний філософ Григорій Сковорода / 2-ге, виправ. вид. – К. : Орія, 1992. – 472 с.*

9. Багалій, Д. І. *Український філософ Григорій Савич Сковорода // Сковорода Г. С. Розмова про істини щастя / пер. укр. мовою, прим. В. О. Шевчука. – Х. : Прапор, 2002. – 280 с.*
10. *Максюта М. Є. Григорій Сковорода : Стійкість пошуку. – Херсон : ОЛДІ плюс, 2020. – 320 с.*
11. *Редько, М. П. Світогляд Г. С. Сковороди. – Львів: Вид-во Львів. ун-ту 1967. – 264 с.*
12. *Стадниченко В. Садівник щастя. Сковорода як дзеркало України. – К. : Криниця, 2012. – 496 с.*
13. *Стадниченко В. Я. Учитель життя : Сковорода як гасло часу : нариси, дослідження, інтерв'ю, світлини / вступ. стаття М. Сулими. – К. : Успіх і кар'єра, 2016. – 560 с.*
14. *Сулима М. «Горня республіка» Сковороди і «Загірна комуна» Хвильового // Слово і час. – 1994. – № 12. – С. 43-48.*
15. *Ушкалов Л. Ловитва невловимого птаха : життя Григорія Сковороди / 2-ге вид. – Х. : Дух і Літера, 2017. – 368 с.*
16. *Чижевський Д. Філософія Г. С. Сковороди. – Х. : Прапор, 2004. – 292 с.*
17. *Шевченко В. , Чайковський М. Феномен Григорія Сковороди і сквородиністика на позвах часу: монографія. – К. : Саміт-книга, 2022. – 320 с.*
18. *Шувалов В. С. Концепція «Горньої республіки» Сковороди. Догматично-християнський погляд // ЛОГОΣ : зб. наук. праць. – 2020. – 18 травня. – <https://doi.org/10.36074/15.05.2020.v3.44>*
19. *Горський В. С. Філософія Григорія Сковороди. // Історія української філософії : курс лекцій. – К. : Наук. думка, 1996. – С. 84-104.*
20. *Козельський, Яків Павлович (1729-1795) – укр. політ. мислитель // Політологічний енциклопедичний словник / за ред. М. Ф. Головатого та О. В. Антонюка. – К. : Генеза, 1997. – С. 159-160.*
21. *Хвильовий М. Твори : у 2 тт. – К. : Дніпро, 1990. – Т. 1 : Поезія, оповідання, новели, повісті / упоряд. М. Г. Жулинського, П. І. Майдаченка ; передм. М.Г. Жулинського. – 650 с.; Т. 2. – 925 с.*

Ярослав МЕЛЬНИК
кандидат філологічних наук,
професор кафедри загального та
порівняльного мовознавства
Прикарпатського
національного університету
імені Василя Стефаника
mel.jaroslav@gmail.com
ORCID: 0000-0001-5511-1881

Онтологічний формат категорій «Радість» і «Щастя» у біблійному тексті

В статті розглянуто такі понятійні структури як «Радість» та «Щастя», їх маніфестацію у біблійному тексті і на завершальному етапі розвідки систематизовано отримані інформаційні одиниці та прив'язано до концептуальної картини світу. Також визначено ціннісні, світоглядні, стратегічно орієнтовані феномени, ідейно-гендерний потенціал, законодавчо-модульні особливості окремих понятійних структур, функціонально-біхевіорестичні специфіки, яка врешті їх функція як проміжного сектора між людиною та світом. Бо саме «слова» і «поняття», які заповнюють цей простір, і є масивом ідентифікаторів, які вказують на етнокультурну специфіку світобачення кожного носія самобутньої та виражено-самодостатньої картини світу.

Ключові слова: щастя, радість, блаженство, втіха, Святе Письмо, семантика, поняття, лексема, давньоукраїнська мова.

The article examines such conceptual structures as "Joy" and "Happiness", their manifestation in the biblical text, and at the final stage of exploration, the received information units are systematized and tied to the conceptual picture of the world. Value, worldview, strategically oriented phenomena, ideological and gender potential, legislative-modular features of individual conceptual structures, functional-behavioral specifics, and ultimately their function as an intermediate sector between man and the world are also defined. Because it is the "words" and "concepts" that fill this space and are an array of identifiers that indicate the ethno-cultural specificity of the worldview of each bearer of an original and distinctly self-sufficient picture of the world.

Key words: happiness, joy, bliss, comfort, Holy Scripture, semantics, concept, lexeme, ancient Ukrainian language.

Гуманітарні розвідки останніх десятиліть вийшли за межі укладених форматів і реорганізувалися у нову наукову парадигму, видозмінили науковий дискурс. Зі стовідсотковою впевненістю можемо говорити про існування нової епістемології – методології пізнання дійсності. Причиною таких трансформацій перш за все є зближення гуманітарної науки з природничими, точними науками, а також пошук штучного інтелекту – сумарно вивели сучасну науку на нову орбіту. Особлива лінія відстежується у специфіці еволюції біології, психофізіології, генетики, антропології та близьких до них дисциплін. Саме у цих форматах маскуються відповіді на питання історії, етносів, кризи культури, розквіт та занепад цивілізацій. Скажімо, у вивченні семіотичної природи давніх культур виявилася константна закономірність – розвиток, спалах, апогей культур неминуче призводить до їх загибелі. До смерті культури приводять і тихий та тривалий занепад. Із давніх культур і цивілізацій лише культура Китаю зберігає свою перманентність, переживаючи періодично активізацію, що почергово змінюється на стабільність та консерватизм. І лише впродовж останніх десятиліть спостерігається стремління до апогею. Власне такої актуалізації усіх чинників – культуротворчих монад (поряд з економічними, політичними та ін.), яка має місце впродовж останніх десятиліть, у китайській культурі не було у рамках усієї її історії. Тут з обережністю можемо говорити, що такий культурно-економічний протуберанець може спричинити глобальну кризу. Про це свідчить досвід спостережень за давніми цивілізаціями, які в усьому своєму загалі зазнали певних руйнацій. Але все ж маємо надію, що до колапсу не дійде, оскільки історичний досвід Китаю, його культурно-історична пам'ять зберігає генетичні коди та імунітет від глобальних катастроф.

Апеляція до китайської культури виправдана тим, що, як зазначалося, це єдина етно-культурна формація (цивілізація), якій більше

3-х тисяч років і яка успішно дожила до XXI ст. Цікавою на цьому тлі є історія та культурно-духовна дійсність Ізраїлю, який після руйнації та небуття впродовж 1,5 тисяч років відновився і постав як невелике територіальне, але потужне у всіх сенсах державне утворення.

У контексті зазначених перипетій, на наш розсуд, над актуальними є вивчення концептуальної, нової, дійсності та ін. «картин світу». На тлі того, що культурологи, соціологи, філософи, історики подають лише гіпотетичні версії причин історичних катастроф і їх верифікація ускладнюється з причин браку історично задокументованого матеріалу, а також обмеженістю культурного шару і низькосистемною та ненауковою інтерпретацією культурних свідчень та артефактів. Але у цій ситуації все ж найбільш надійним та достовірним залишається мовний матеріал – *лінгвістична археологія*. Що ж стосується давніх цивілізацій – то на тлі відносної достатності фактів матеріальної культури (результатів археологічних розвідок) мова залишається втраченим або погано збереженим матеріалом. Власне у ній (з високою вірогідністю) маскується пояснення тих глобальних явищ, про які ми сьогодні говоримо.

Звужуючи тему до більш локальних та окреслених параметрів, здійснимо пошук окремих культурних категорій у масиві мовно-культурних артефактів. У цьому контексті звернемо увагу на такі понятійні структури як *«Радість»* та *«Щастя»*, їх маніфестацію у біблійному тексті і на завершальному етапі розвідки спробуємо систематизувати отримані інформаційні одиниці та прив'язати до концептуальної картини світу. Також спробуємо визначити ціннісні, світоглядні, стратегічно орієнтовані феномени, ідейно-гендерний потенціал, законодавчо-модульні особливості окремих понятійних структур, функціонально-біхевіорестичні специфіки, яка врешті їх функція як проміжного сектора між людиною та світом. Бо саме *«слова»* і *«поняття»*, які заповнюють цей простір, і є *масивом ідентифікаторів*, які вказують на етно-культурну специфіку світобачення кожного носія самобутньої та виражено-самодостатньої картини світу.

Отож, у давньосемітсько-арамейських мовах відобразилася уся складність світу. Спроможність цих мов віддзеркалити дійсність у найменших відтінках та варіантах стала унікальною властивістю, яка, у свою чергу, дала можливість написання «Старого Завіту» – П'ятикнижжя Мойсея. У середовищі цих мовокультур назрівали потенційні структури, шліфувалися та огранювалися *ключові лексико-семантичні* сегменти, які ввійшли у тексти «Святого Письма» і стали носіями його головної ідеї.

На цьому етапі наративу звертаємося до найважливішої тези, яка буде у епіцентрі наших рефлексій. Йдеться про те, що у біблійному тексті практично не існує поняття «Щастя», а найбільш є поширена така понятійна категорія як «Радість». Ці лексичні одиниці формують синонімічний ряд (поряд з іншими лексемами) і ціле семантичне поле. Але заздалегідь є потреба сказати, що поняття «Щастя» є достатньо пізнім семантичним формоутворенням (з лексичної, семантичної, словотвірної, морфологічної, смислової та ін. точок зору).

Звернемося до лексикографічних та інших довідникових джерел і з'ясуємо, які ж лексико-семантичні та ін. специфіки містять ці категорії.

Лексична одиниця «*Радість*», «*Радіти*» виводиться з «дбати, піклуватися, сприятливий, доброзичливий, ревний, старанний, турбуватися, бути звиклим до чогось, говорити, передбачати, радитись, обговорювати» [3, т. 5, с. 14]. Як бачимо, тут присутні семантичні компоненти – «турбуватися», «комунікувати».

«*Щастя*» у лексикографічному джерелі виводиться з понятійних категорій «стан повного задоволення», а також «той, хто бере участь; причетний». Також генеалогічно прив'язується до понять «часть», «частина», «частка». Звідси «*бути щасливим*» – «брати участь», «брати участь у розподілі» і «отримати належну частку при розподілі» – «соучасть». Такі варіанти відстежуються у давньоруській та староукраїнській мовах [3, т. 6, с. 50]. «Словник староукраїнської мови» подає поняття «*щасний*» – «благополучний, блаженний, світлий» [8, т. 2, с. 568]. Таке

сміслові та контекстуальні уживання фіксується у текстах XVI ст. Але, як бачимо, рівень експлікації понятійної категорії ще не містить понятійних та семантичних складників, які у наш час є основними репрезентантами змістової частини структури. Більше співвідносяться з поняттям «радіть», «переживання позитивних емоцій». Відомий етимологічний словник М. Фасмера подає значення як «причастный» – «хороший; хороший наділ; володар (той, кому дісталась) хорошої частини наділу; той, хто брав участь у розподілі і отримав вигоду (був причетним), кращу частину» [2, т. 3, с. 816]. Хронологічно такі інтерпретації автор прив'язує до давньоруського періоду розвитку мови, а також до праслов'янської мови і до санскриту. Також М. Фасмер додає варіантисловоформ та їх семантичні інваріанти у слов'янських мовах.

У вузькоспеціалізованих довідникових джерелах «Щастя» подається як «поняття моральної свідомості, яким позначають загальний позитивний психічний стан людини, що характеризується переживанням внутрішньої задоволеності своїм буттям, повноти і осмислення свого життя..., повна моральна насолода життям» [5, с. 396]. У окремих словниках «Щастя» розглядається у контексті сильного переживання радості, повноти, яке межує з *ейфорією*. Останній термін є межовим у шкалі психічних станів і відображає аномальні фази психічних переживань. До сказаного додамо, що соціологічні словники у своєму загалі опускають цей термін і таке явище як «колективні радість і щастя», «особисте задоволення і щастя», що було складником пропаганди та риторики часів тоталітаризму, елементом соціальної картини, модулятивним орієнтиром інформаційного простору, випадає із термінологічного континууму. Що, загалом, є не достатньо зрозумілим, так як у соціологічних дослідженнях часто фігурує т. зв. «Індекс щастя» і художня література, театр, кінематограф, філософія, релігія часто апелюють саме до зазначеної категорії.

У епоху Давньої Греції і більш пізні епохи у текстах релігійного та світського (філософського та ін.) порядку вживаються лексичні одиниці,

що близькі за значенням до нашого сьогоденного розуміння «Щастя», але за змістом – семантичною структурою ця понятійна категорія більше відповідає семантичній структурі такого поняття як «Блаженство». Цей термін у школі психо-емоційних станів все ж є ближчим до поняття (стану) ейфорії – особистого (суб'єктивного) пережитого, чи такого, яке переживається у реальному часі.

У ранніх перекладах «Святого Письма» на слов'янські мови «Щастя» як термінопоняття не зустрічається. Також є відсутнім і у інших нерелігійних текстах. Це свідчить про те, що «Щастя» як понятійна категорія знаходиться у стані формування на рівні колективного свідомого. Воно стає елементом культури, ментальності, картини світу, когнітивної моделі.

Оскільки «Щастя» як категорія мовної картини світу у сучасному тлумаченні ввійшла у наш інформаційний простір впродовж останніх століть, а у понятійному сенсі досягла апогею у XIX-XXI ст. (тут додалися праці філософів, психологів та ін.), то сьогодні *ступінь невизначеності і розмитості* є найвищим. При будь-якому соціологічному опитуванні це поняття респонденти наділяють глибоко суб'єктивними, стереотипними та ентропійно-дифузними ознаками. Натомість у біблійному тексті наскрізно проходить поняття, яке експлікує така лексична одиниця як «Блаженство».

Апелюючи до поданого матеріалу, хочемо зацентувати увагу на тому, що все ж у текстах «Святого Письма» поняття «Радість» та «Блаженство» є поширеними настільки, що заповнили весь семантичний простір (разом з іншими синонімічними одиницями), то ж такій категорії як «Щастя» залишився дуже обмежений сегмент цього простору. Це дає змогу стверджувати, що з причин своєї семантичної, ментально-світоглядної, філософсько-семіотичної, психологічної та ін. специфіки *терміно-поняття «Щастя»* залишається малозапитуваним. Цьому є пояснення не лише з позицій змісту біблійного тексту та семантичної незрілості, але й у тому, що зазначена категорія передбачає значний

часовий формат. Мить, чи короткий час людина переживає не щастя, а «ейфорію», «блаженство»... Щастя ж вимагає підпорядкування багатьох чинників, укладання дійсності за такими схемами, щоб це почуття та явище поширювалося на інших – можна переживати миті радості чи ейфорії, коли навколо горе, але бути одноосібно щасливим неможливо. Воно передбачає *тривалість, часову тяглість і обов'язково соціальну сукупність* – колектив, громаду, спільноту однодумців, співучасників цих переживань.

За визначенням і концептуально (за біблійним текстом) бути радісним, знаходитися у стані блаженства, додамо: бути щасливим не може крадій, хабарник, заздрісна, скупа чи самозакохана людина, лукава, підступна, фальшива, облудна особа, егоїст, фарисей, цинік, той, хто наносить страждання іншим, не віруюча у добро, любов, Бога, яка перебуває у погоні за матеріальними цінностями, та, яка не спроможна на любов, яка не шанує найважливіші цінності, та, яка не дотримується заповідей, та, яка порушує Божі та моральні закони, одержима ненавистю та ін.

За біблійними текстами людина може знаходитися у стані блаженства. І воно притаманне тим, хто щиро вірить, перебуває у служінні. Поняття «Радості» та «Блаженства», а. відповідно, і лексичні одиниці містять близькі за змістом семантичні маніфестації у текстах (оригінальних) «Старого» та «Нового Завітів». Тоді як «Щастя» маргіналізується і асоціюється з лексемами у текстах лише частково. Тут слід зазначити, що, узагальнюючи спостереження, можемо стверджувати, що стан «Блаженства» і «Щастя» є можливим за умови, коли людина перебуває у гармонії із собою, зі світом, вгамувала бунтарський дух, але, найважливіше, оточена собі подібними – живе у середовищі щасливих людей. І своєю діяльністю допомагає іншим бути щасливими і підживлюється від оточуючих енергією добра і любові. «Щастя» стає генеруючим елементом культури, соціальної системи. У цьому контексті

додамо, що за «Індексом щастя» (згідно з рейтингом World Happiness Report) найвищу позицію посідає на планеті Фінляндія. Вона ж характеризується найвищою соціально-економічною стабільністю, найвищим рівнем життя, найнижчим рівнем корупції, найменшим відсотком розлучень, відсутністю сиротинців, найнижчим рівнем злочинності, найкращою у світі екологією, найвищою соціальною захищеністю, і, що дуже важливо, відмовою від надмірної розкоші – гонитви за матеріальними цінностями, особливою ментально-світоглядною картиною та ін.

Повертаючись до українського культурно-інформаційного поля, звернемо увагу на сполучуваність та семантичні відтінки і конотації, які *маніфестують специфіку ментального простору*. То ж: *вічне блаженство; образа й блаженство; прийняти блаженство; яке блаженство!; захват і блаженство; райське блаженство; найвище блаженство; спокуса й блаженство; саме блаженство; найдорожче блаженство; повне блаженство; насолода й блаженство; жах й блаженство; щастя й блаженство; спільне блаженство; подвійне блаженство; рай і блаженство; неземне блаженство; одур і блаженство; радість, блаженство і мрія; краса і блаженство; триватиме блаженство; перше блаженство; відчути блаженство; спробувати блаженство* та ін. У цих експлікаціях «Блаженство» за змістом є близьким до щастя, але все ж містить значний компонент семантичних ознак, притаманних «Щастю». Але неодмінно присутній такий сегмент як ейфорія, вершина емоційних переживань. Знову апелюємо до часових рамок – блаженство і радість не мають бути довготривалими (щоправда, це ознака саме земного життя, в той час як у «потойбічному житті» все інакше: «вічне блаженство на небесах», «вічна радість від споглядання Лица Божого»). Суб'єкт, який переживає значний час ці психо-емоційні стани є носієм психоаномалій і перш за все це акцентуації (за К. Леонгардом).

Стосовно такої категорії як «Радість», то вона у богослужбній літературі, релігійно-філософських текстах є однією з ключових: *мати радість; переживати радість; радіти за когось; спостерігати радість; єдина радість; зачаєна радість; запал і радість; що за радість; на радість; виявляти радість; така радість; моя радість; його радість; спокій та радість; зосталася радість; сліпа радість; спогад про радість; горе та радість; робота та радість; розуміти силу радості; радість перемоги; дістати радість; крапелька радості; відчувалась радість; заплакати від радості; огорнула радість; але на радість; пропала радість та ін.* Тут «Радість» – це ода з базальних емоцій (поряд із *гнівом і страхом*) є психічним станом підвищеної, позитивно забарвленої емоційної піднесеності [6, с. 154]. Говоримо про те, що «Радість» у школі психоемоційних станів знаходиться у середньому спектрі і є характерним для усіх нормальних (збалансованих) психотипів. Більше того, віднесемо цей стан до внутрішньої культури особистості, яка конституційно відповідає ключовим критеріям (якщо «Радість» співвідноситься з позитивними програмами особистості, бо радість можна переживати і від злих дій).

Наступною категорією, яку розглянемо, буде «Щастя». Оскільки етимологічно, як вже було зазначено, ця словоформа витікає зі значення «бути учасником, брати участь у розподілі», «отримати частку (спадщини, здобичі, трофею, урожаю, приплоду)», «бути з часткою», то у словосполученнях відстежуються окремі рудименти цього та конотації архаїчного типу, але переважно наповнюються новими (з погляду етимології) сегментами: *шаленіти від щастя; велике щастя; моє щастя; його щастя; найбільше щастя; загадати щастя; але на щастя; яке щастя; спробувати щастя; на його щастя; приховувати щастя; таке наше щастя; з його щастям; найвище щастя; заплакати від щастя; повне щастя; мав щастя; зімліти від щастя; шукати щастя; вберегти щастя; загубити щастя; відчути щастя; дарувати щастя; принести щастя та ін.*

У цих та у масі інших словосполучень відстежуються семантичні компоненти структури «доля» – те, щовимагає окремих зусиль і за певних обставин може тривати значний час. Крім цього, у цій категорії має місце синтез елементів інших структур, які входять у єдине семантичне поле. На цьому тлі «Щастя» належить до більш абстрактних підструктур і асоціюється як з «Радістю», «Блаженством», «Ейфорією», так і іншими одиницями. Тут маскується пояснення розмитості цієї понятійної категорії у абсолютної більшості респондентів і неспроможність окреслити менш-більш конкретні семантичні контури. У зв'язку з цим слушним буде сумнів у доречності вживання у нових перекладах «Святого Письма». Поняття та лексеми «Шастя», яке ні семантично, ні понятійно, ні денотативно не співвідноситься з текстовою реальністю «Старого» і «Нового Завітів» та епохою їх створення. Тут теж лексико-семантична структура, поняття, культурна константа та стереотип «Радість» є більш точним відповідником текстовим реаліям. Більше того, як вже було сказано, «Радість» на відміну від інших слів-синонімів є носім таких семантичних компонентів як «тиха», «глибока», «недемонстративна», «щира», «тривала», «пережита»... Знову ж таки – співвідноситься з поняттям «утіха», що є результатом щирої та чистої віри.

З цього випливає декілька узагальнюючих тез.

По-перше, *поняття «Щастя» не співвідноситься з біблійним текстом. У «Святому Письмі» вживаються лексичні одиниці, які за змістом ближчі до понять «Радість», «Благодать», «Блаженство».*

По-друге, лексична одиниця «Щастя» не подається у більшості етимологічних словників та словників давніх слов'янських мов. У широкий ужиток ця лексема входить у XVI-XVIII стт. і згодом проникає в тексти «Святого Письма», переклади, літургійно-обядову мову. Тут, до речі, у словнику церковнослов'янської мови протоієрея Г. Дяченка поміщено лексичні одиниці «Щавство», «Щавствовати», що означає

«несолоджуватися», «ніжитися», «перебувати у стані лінощів», «ніжитися у розкоші».

По-третє, зазначена лексична одиниця зберігає найвищий рівень абстракції і тенденцій до її конкретизації, семантичної чіткості не спостерігаємо.

Верифікація і екстраполяція зазначеної лексичної одиниці у біблійний текстовий простір слід здійснювати з урахуванням популярності та актуалізації цієї одиниці у філософському дискурсі впродовж останніх трьох-чотирьох століть, а також інтенсивне фальшування цієї категорії тими ідеологіями, які сповідували тоталітарні рухи. І поняття колективного та загальнонародного щастя було однією із ідеологем цих рухів.

Також слід додати, що «Щастя» у рамках нової епістемології розглядається у контексті швидкоплинності та мінливості світу. І людина, зазвичай, підтверджує факт свого щастя у минулому або гіпотетичному майбутньому. Теперішній час з цією категорією не асоціюється.

1. *Святе Письмо Старого та нового Завіту / повний переклад, за оригін. євр., араб. та грец. текстами.* – Roma : Editorial Verbo Divino, 1990. – 1070+352 с.
2. *Этимологический онлайн-словарь русского языка Макса Фасмера.* – Режим доступу: <https://lexicography.online/etymology/vasmer/>
3. *Етимологічний словник української мови : в 7 тт. / АН УРСР. Ін-т мовознавства ім. О. О. Потебні.* – К. : Наукова думка, 1982. – Т. 1: А-Г. – 632 с. ; К. : Наукова думка, 1985. – Т. 2: Д-Конці. – 572 с. ; К. : Наукова думка, 1989. – Т. 3: Кора-М. – 553 с. ; К. : Наукова думка, 2003. – Т. 4: Н-П. – 657 с. ; К. : Наукова думка, 2006. – Т. 5: Р-Т. – 705 с. ; К. : Наукова думка, 2012. Т. 6: У-Я. – 568 с.
4. *Мурзін А. Вчення Ісуса Христа про щастя // Слово про Слово.* – 2019. – 1 серп. – Режим доступу : <https://slovoproslovo.info/vchennia-isusa-khrysta-pro-shchastia/>
5. *Психологічна енциклопедія / автор-упорядник Степанов О. М.* – К. : Академвидав, 2006. – 424 с.
6. *Психологічний словник / за ред. В. І. Войтка.* – К. : Вища шк., 1982. – 216 с.

7. Словарь древнерусского языка (XI-XIV вв.). – Режим доступа : <https://rus-old-russian-dict.slovaronline.com>
8. Словник староукраїнської мови XIV–XV ст. / ред. кол.: Д. Г. Гринчишин, Л. Л. Гумецька, І. М. Керницький. – К. : Наукова думка, 1977. – Т. 1. – 632 с. ; 1978. – Т. 2. – 592 с.

УДК 796.01:796.332

Олег ПАВЛЕНКО

кандидат філософських наук,
вчитель Івано-Франківського ліцею №4,
pavlenko@lyceum4if.ukr.education

Естетика національного та агонального у сприйнятті футбольного дійства

В статті висвітлюються окремі аспекти естетики футболу. В сучасних суспільних науках спорт, і футбол зокрема, розглядається як важливий соціокультурний феномен. Футбольна естетика знаходить місце у багатьох сферах суспільного життя: медіа, маскультурі, пропаганді, політиці, моді, відеоіграх. Футбол має великий вплив на емоційну і світоглядну складову життя сучасної людини. У футбольному видовищі простежуються прояви більшості естетичних категорій, які притаманні мистецтву. В футболі є місце трагічному і комічному, піднесеному і банальному, прекрасному і потворному. Футбол породжує власну міфологію і героїку. Як і будь-якій спортивній грі, футболу притаманна агональна естетика, яка знаходить втілення у Великих футбольних стилях: європейському і латиноамериканському.

Ключові слова: футбол, філософія спорту, естетика футболу, естетичні категорії, агон, масова культура

The statistics highlight other aspects of the aesthetics of football. In modern sciences, sport, and football in particular, is viewed as an important sociocultural phenomenon. Football aesthetics has a place in many spheres of everyday life: media, masculine, propaganda, politics, fashion, video games. Football has a great impact on the emotional and visual life of everyday people. In the football world, there are many aesthetic categories, like an inherent mystique. In football there is a place for the tragic and the comic, the trivial and the banal, the beautiful and the indulgent. Football gives rise to great mythology and heroism. Like any sport, football has an agonistic aesthetic, inspired by the Great Football Styles: European and Latin American.

Key words: football, philosophy of sports, aesthetics of football, aesthetic categories, agon, mass culture

З невинної розваги британських джентльменів XIX століття футбол перетворився у загальносвітове соціо-культурне явище, яке привертає увагу мільйонів своїх шанувальників на всіх континентах. В чому ж привабливість цього, на перший погляд примітивного, видовища? Що

спонукає людей забувати про все, спостерігаючи за перипетіями футбольного матчу? Яка чарівна сила заставляє молодих людей присвячувати найбільш продуктивну частину життя цьому «безглуздому заняттю», а іншим спостерігати за ним? В соціальних науках футбольна тематика присутня в контексті питань утвердження національної та культурної ідентичності, соціальної взаємодії, можливостей самореалізації людини, проблем девіантної поведінки учасників футбольного дійства, етики тощо.

Дослідженню проблем, які в той чи той спосіб пов'язані з феноменом футболу, присвячено доволі багато праць. Серед інших можна назвати такі відомі роботи як «Гра з числами. Віртуозні стратегії і тактики на футбольному полі» К. Андерсена та Д. Селлі, «Постфутбол: антрополія футболу М. Чубай, Я. Дрозда, Я. Мішкоровський, «Футбол: ідентичність, культура, влада» З. Мелосіка, «Футболономіка: Чому Англія програє, а Німеччина і Бразилія виграють, а США, Японія, Австралія, Турція і навіть Ірак виходять на перший план» С.Купера, С. Шиманського, «Футбол, нація, ідентичність: Німецькі дива у післявоєнну епоху» В. Краусса, «Сучасна світова футбольна індустрія» Н. Пайфера, Б.Питса, К. Скремин, Д. Чжана, не говорячи про численні мемуари знаменитих гравців та тренерів, а саме: Й. Кройфа, З.Зідана, Д. Марадони, Пеле, Ю. Клоппа та ін.

Однак, головним фактором, завдяки якому футбол набув репутації «Гри мільйонів», є, звичайно, його естетична потенція. В літературі, присвяченій соціо-культурним та філософським аспектам футболу, можна знайти праці, автори яких торкаються питань естетики футбольного феномену. Але, на жаль, немає жодного українського перекладу цих творів. Додам, що в монографіях, автори яких не ставили перед собою завдання дослідження футболу як естетичного явища, все ж можна знайти доволі багато потрібного матеріалу. Є праці, присвячені загальному аналізу естетичної складової спорту як явища культури. Про чуттєвий та

естетичний бік футболу писали літератори і літературознавці. Назву такі: «Футбол: на сонці і в тіні» Е. Галіано, «Спортивне мистецтво та література/вища рада спорту» А. С. Родрігеса та Х. Торе, «Cuando ataca Ronaldo ataca una manada. Футбольний дискурс у сучасних ЗМІ як епічний дискурс (порівняння структур, форм та функцій)» Г.Л. Мендеса, «Похвала краси спорту» Х. Гумбрехта, «Про що ми думаємо, коли ми думаємо про футбол» С.Кричлі,

Якщо говорити про естетичний бік футболу, слід зауважити, що науковці приділяють багато уваги проблемі неутилітарності (незацікавленості) естетичного сприйняття футбольного видовища. Йдеться про те, що в такий спосіб можна сприймати лише певні твори мистецтва, які присвячені футболу. Самі гравці якщо й отримують естетичне задоволення від гри, то тільки у власних спогадах, фантазіях або перегляду певних фрагментів гри тощо. Коли мова йде про безпосереднє футбольне дійство, то нам радше доводиться говорити про естетику агону, або агональну естетику. Футбол – це передусім «драма, де є напруга та емоції, які вона викликає». І коли ми говоримо про красу гри, то йдеться саме про цей драматичний характер, а не безкорисливе естетичне споглядання (Кант). Також, не слід ототожнювати футбол з театром, адже в ньому немає сценарію, за яким мають діяти виконавці, що грають вигаданих героїв, а є лиш та тренерська установка на матч, в якій не прописано хто і на якій хвилині повинен забити, впасти, пробити штрафний або інші ігрові дії.

Для футбольної і театральної драми характерним є конфлікт, проте злагоджена, добре відрепетована гра театральних акторів, яка спрямована на зображення міжособистісних і суспільних конфліктів, у футболі та більшості спортивних ігор конфлікт закладений в саму суть футбольного дійства, регламентований правилами, футбольною термінологією протистояння двох команд, які протягом 90 хв намагатимуться довести

свою перевагу, використовуючи усі можливі технічні прийоми, тактичні моделі і таке інше. Зрештою, багато хто вважає, що спортивні ігри, є симуляцією військових баталій, про що свідчать характер дій на футбольному полі та терміни, запозичені з військового словника: «атака», «оборона», «захист», «нападник», «удар», «стратегія», «перемога», «поразка», «прорив», «позиційна боротьба», «бомбардир», «боєць», «тил», «фланг», «матч смерті», «група смерті» і таке інше. Тут можна згадати не дуже вдалу, але відому колись і важливу для цієї теми рекламу. Реклама така: ми опиняємося в зруйнованому амфітеатрі, перенесеному в якійсь міфічний час, де з нутрошів землі виринає зла сила, для того, щоб знищити найпрекраснішу Гру в світі. Дві команди вишикувалися одна навпроти іншої. Одна з них складається з демонічної орди, а інша – з представників Добра – героїв світового футболу: Кампоса, Фігу, Ключверта, Кантони, Мальдіні, Руї Коста та інших. Звичайно, Команда Добра перемагає, про що свідчить сама назва рекламного ролику «Nike». На думку Г. Мендеса використання в цій рекламі ідеї символічної перемоги сил цивілізації, свідчить про те, що ми, значною мірою, перебуваємо у вимірі героїчного епосу.

Звичайно, в самій грі у футбол нічого епічного не має, епічним його робить той наратив, що вибудовується навколо футбольних перипетій. Наприклад: «Роналдо врізається оборонні редути суперника...». Футбольні радіокоментатори, оглядачі, журналісти, вболівальники, тренери та й самі гравці пропонують нам цілий спектр метафор, пов'язаних із семантичним полем битви та бою. На думку автора, сучасні спортивні ігри прийшли, щоб задовільнити бажання публіки бути свідками подвигів, що колись було сферою діяльності середньовічних рапсодів і менестрелів. Особливо актуальною вищеозначена теза була в епоху радіотрансляцій, де ті, хто сприймав футбольні баталії суто зі слів коментатора, бачили його як героїчну епічну прю. Поразка Бразилії від Уругваю в 1950 році сприймлася

як травматична поразка всього суспільства, а також ніби підтверджувала побутуючу в масовій свідомості віру в існування містичних «сил долі», що діють проти Бразилії. В свою чергу, перемоги бразильців на наступних чемпіонатах світу (у 1958, 1962, 1970 роках) сприймалися як перемога над долею, або як форма реваншу над долею. Після переможного матчу Аргентини над Англією на чемпіонаті світу 1986 р. Д. Марadona заявив: «Я відчуваю, що ця перемога – це щось більше, ніж просто футбольний матч. Ми перемогли цю країну. Це був наш внесок. Емоційно я звинувачую кожного англійського гравця – з команди суперника». Забитий у ворота Англії гол: «трохи головою Марадони і трохи рукою Бога», порадували аргентинців», вони вважали це «ідеальною відповіддю» в контексті проблем їхньої країни з імперською британською владою та війною 1982 року за Фолклендські (Мальвінські) острови. Для аргентинців ця перемога була не тільки формою справедливої відплати за приниження у Фолклендській війні, а й також підтвердженням того, що нація «прихильна Богові». Так зване «Бернське диво» – несподівана перемога збірної ФРН над Угорщиною у фіналі чемпіонату світу 1954 р., була репрезентована як відмова від колишньої міфо-героїки тевтонських лицарів, і створення іншого міфу, який відсилав до уявлень простих німців з їх родинними цінностями тощо. Німці знов могли пишатися своєю репутацією, в основу якої лягли дисципліна, працелюбство, колективні зусилля, а також висококонцентрована, навіть безжальна ефективність.

В одному короткому есе, важко торкнутися всіх сторін агональної естетики, які, звісно, неможливо виділити як окремі явища. Футбольна агональність щільно пов'язана з іншими проблемами естетики, які репрезентовані в багатьох працях, присвячених філософському аналізу футболу. Зупинимось на розгляді такої естетичної категорії як стиль. Звісно, коли ми торкаємося футбольної проблематики, то нашттовуємось на суто фахові концепти, які пов'язані з вибором певних моделей гри

(атакуючий стиль, контратакуючий стиль, тактичні системи), але розглядаючи стиль як естетичне поняття, ми маємо на увазі сутнісні ознаки естетичного об'єкту. В цьому контексті поняття стилю гри, неможливо відокремити від метафористики та міфології, які продукують численні коментатори та оглядачі футболу. Польський дослідник З. Мелосик у книзі «Футбол: ідентичність, культура, влада» (Zbyszko Melosik Piłka nożna Tożsamość, kultura i władza) приводить приклади міркувань відомих теоретиків феномену футболу щодо естетичних особливостей стилю гри найкращих збірних світу.

Бразилія – артистизм, танець, імпровізація, спонтанність, карнавал, мистецтво володіння м'ячем

Жільберто Фрейре писав у 1938 році: «... Наш стиль футболу, здається, контрастує з європейським завдяки своїм якісно іншим характеристикам, таким як несподівані дії, спритність, винахідливість, швидкість і, водночас, індивідуальний блиск і спонтанність, які виражають мулата. Наші паси, наші трюки, наші обмани, багатство гри з м'ячем ... все це нагадує танець і капоейру (місцеве бойове мистецтво), що робить бразильський футбол особливим брандом, а гру, винайдену англійцями і в яку вони грають в такий жорсткий спосіб, більш вишуканою та приємною». Перемоги національної футбольної збірної на чемпіонатах світу 1958, 1962 і 1970 років стали в очах бразильської громадськості підтвердженням вищості «художнього стилю гри» поряд з свінгом і самбою; верховенством мистецтва над силою, інтуїції та спонтанності над розумом, магії над технологією, коротше кажучи, перемога тієї версії балу і тієї нації, в якій гармонія досягалася через змішування відмінностей». Чемпіонат світу 1958 року в цій країні зустріли з неймовірним ентузіазмом: «... Ми не тільки блискучі, ми не тільки акробати, ми не тільки циркові артисти; більше того, ми чемпіони світу». У свою чергу, Маріо Фільо підкреслював, що афробразильський підхід до футболу

виражає «... ритуалізовану естетичну насолоду і рух, заснований на спритності та віртуозності на протигагу флегматичній, дисциплінованій "машині" футболу, яку уособлює футбол, репрезентований європейськими націями».

Можна навести порівняння, що стосуються бразильського та італійського футболу. «... Спорт – це мікрокосм суспільства, і різні стилі гри, прийняті бразильцями та італійцями можуть також відображати особливі цінності бразильського та італійського суспільства... Бразильці застосовують принцип "yoga bonito" ("грай красиво") у своєму підході до гри, тоді як італійців можна можна порівняти з високоорганізованою та дисциплінованою римською армією. Бразильці грають як "Діоніс" (примат краси), а італійці – як "Аполлон" (примат розуму). Бразильці роблять акцент на наступальних діях, а також на ідеї креативності та гнучкості. Італійці, з іншого боку, вважають, що найважливішим є "організована, структурована гра і незламний захист"...». Таким чином, існує фундаментальна різниця у сприйнятті італійцями та бразильцями того, що є що є вирішальним для досягнення перемоги. При цьому аналіз результатів матчів підтвердив, що як на рівні національної збірної, так і на рівні і матчах чемпіонату в Бразилії забивається більше голів, ніж в Італії. Едуардо П. Аркетті вважає, що «... європейське ототожнення бразильського стилю гри з самбою довільна конструкція; вона вкорінена в самосвідомості бразильців та їхній ідентичності. Це ототожнення встановлює важливі культурні відмінності, оскільки існування та розвиток європейських футбольних стилів не пов'язані з музикою і танцями. Зірка 30-х років Леонідас був, як стверджували захоплені оглядачі, «втіленням бразильського таланту і духу». Жільберто Фрейре описав його стиль як поєднання самби та капоейри. Він (Леонідас) уособлював бразильський стиль футболу, заснований на відмові від усіх кордонів, оспівуванні природи, музики, танцю і пристрасті, а також на сп'янінні,

непередбачуваності, ірраціональності та імпровізації. Це була протилежність європейському футболу, заснованому на чіткому розмежуванні кордонів, раціональному підході, самоконтролі та імпровізації. Леонідас, який походив від чорношкірої матері та білого батька, зробив свій внесок в ідею про те, що існує «... справжня і відмінна сутність бразильства, постколоніальної нації, яка більше не імітує Європу, а виробляє свій власний і унікальний національний стиль», гармонійно поєднаний із самбою, карнавалом і капоейрою. Він поставив під сумнів силове вираження європейського футболу і замінив його стилем, суть якого полягала в артистизмі, постійних трюках і дриблінгу. Таким чином, футбол сприяв формуванню бразильської ідентичності.

Погляди Жільберта Фрейре цікаві тим, що він вніс антиномію в аналіз стилю гри бразильців, посилаючись на грецьку міфологію. Тут, на його думку, на противагу аполлонічному європейському стилю, суть якого – порядок, розум, самоконтроль і досконалість, діонісійський бразильський підхід ґрунтується на скасуванні кордонів, святкуванні природи, музики, танцю і пристрасті, а також "ірраціональному здивуванні. Жільберто Фрейре писав, що бразильський футбол є «діонісійським танець», що допускає «різноманітність та індивідуальну імпровізацію». Він вважав, що «... оскільки європейський футбол являє собою аполлонівське вираженням наукового методу, в якому дії окремих осіб механізовані і підпорядковані цілому, бразильський футбол є своєрідним танцем, в якому існує орієнтація на людину та її індивідуальність». На думку цього теоретика, діонісійський футбол є індивідуалістичний, емоційний та імпульсивний, тоді як аполлонічний футбол – формальний, пригнічений і раціональний. Бразильський футбол – це форма поезії, європейський футбол – це форма прози. Перший, подібно до танцю, оспівує і розвиває рух сам по собі, мета другого – просуватися вперед, щоб забивати голи. Бразильці не сприймають футбол з точки зору «військового стилю, заснованого на

командній атаці», а натомість наголошують на спонтанній індивідуальній імпровізації. Цікаво, що коли бразильська збірна переходила до побудови тактичних дій, які більш властиві європейцям (італійцям, німцям), то наражалася на нищівну критику футбольних експертів і шанувальників футболу, як це сталося з командою С. Лазароні на чемпіонаті світу 1990 р. Пеле, після перших двох матчів, попередив: «... В логіці, яку пропонує Лазароні, є велика небезпека. Вони визнають його правоту, тільки якщо він виграє чемпіонат світу». А після поразки від Аргентини в чвертьфіналі С. Лазароні назвали «ворогом суспільства номер один», а основним звинуваченням стало: «це була не Бразилія». І навіть перемога на наступному чемпіонаті 1994 після безгольового фіналу з італійцями, не була сприйнята з таким ентузіазмом, як попередні звитяги.

Голландія: системний індивідуалізм; перемога за рахунок організації, розуму і краси; краса без результату – ніщо; голландський футбол і його культурне коріння; футбол як приклад естетичної революції

Головним маркером голандського стилю з початку 70-років ХХ століття став «тотальний футбол». Тотальний футбол характеризується дуже гнучким стилем, у якому кожен гравець «діє за ходом гри, а його тактичну позицію займає його товариш по команді». Це дозволяє захисникам переходити в наступ, а нападникам – повертатися в оборону, якщо того вимагає ситуація. Тут ми також маємо справу із закриттям або відкриттям простору, залежно від розвитку подій. Основна ідея тотального футболу полягала в тому, щоб зробити простір на полі якомога довшим або ширшим під час володіння м'ячем.

Тотальний футбол базувався на організації та розподілі простору – він був проактивним (або постійно активним). Це була «доктрина постійної атаки, заняття простору на половині поля суперника і постійної

зміни позицій гравців». Суперник перебував під постійним пресингом, зокрема й на своїй половині поля, і боротьба за повернення м'яча розпочиналася одразу після його втрати. Гра була дуже видовищною за своєю естетикою, і водночас вимагала чудової тактичної підготовки, як усієї команди, так і окремих гравців, які повинні були грамотно «читати Гру».

У гравців і тренерів збірної Нідерландів було відчуття переваги над іншими командами, і цей стиль дістав назву «механічний апельсин» (усі гравці нагадували точні шестерінки в годиннику). Команда 1974 року також називалася «Помаранчеве Місиво». «... Голландські футбольні аристократи грали ефектно й елегантно». Іноді вважали, що «на міжнародній арені голландці – бразильці Європи – технічно чудово підготовлені, які водночас грають у дуже видовищний футбол».

Як пише Бен Коутс: «... Колективний стиль гри голландців, суть якого полягала у здатності кожного гравця швидко приймати дуже важливі рішення на невеликому просторі, розглядався деякими експертами як відображення голландського характеру та культури» (і віддзеркалення ставлення до землі та необхідності відвойовувати її у моря). Також було висловлено припущення, що національна збірна Нідерландів з футболу виражає радісний і новаторський стиль, який втілює в собі якості знаменитих художників, мандрівників, дослідників і мислителів, що народилися впродовж століть у країні. З іншого боку, згідно з іншою теорією, ідея тотального футболу може впливати з традицій голландської архітектури, і її найважливішою особливістю було проектування будівель, що ефективно використовували б фізичний простір і водночас дарували б естетичний ефект. Скульптор-постмодерніст Єрун Хеннеман назвав голландського нападника Денніса Бергкампа, який пізніше також грав за «Арсенал», «великим художником з погляду створення простору за допомогою своїх передач», порівнявши його з художніми новаціями,

винайденними голландськими класиками Яном Вермеєром і Пітом Мондріаном.

Також стверджувалося, що найкращий голландський футболіст Йоган Кройфф зі своїм «глибоким і оригінальним» підходом до поля» «голландець по суті» і нагадує «художнє бачення великих голландських митців». Його вважали «найвідомішим і найтворчішим голландцем з часів Ван Гога»; і його продуманий стиль гри був заснований на принципі: «Пасуй і переміщайся по полю, створи простір з нічого; для ефективності та естетичної насолоди».

При аналізі взаємозв'язку голландського «тотального футболу» і культури варто згадати погляди Девіда Віннера. Він пише: «... До того, як з'явився голландський тотальний футбол, існувала голландська архітектура». Автор звертається до перших десятиліть ХХ століття та експресіоністської Амстердамської архітектурної школи, яка з часом почала давати вражаючі результати – «ретельно масштабовані вибухи геометричних візерунків і феєрії ар-деко». Існувало припущення, що кожна частина, навіть найменша, має бути частиною загального проекту. Амстердам перетворився на справжнє місто, повне великих будівель і бульварів. Однак було багато простору і для індивідуальної творчості, зокрема художньої (фрески, скульптури, прикраси). Ця архітектура також забезпечила «фізичний» контекст для футболу «Аякса». Голландські футбольні команди, здавалося, грали так, щоб це було сумісно з такою архітектурою, в рамках тотального футболу.

Таким чином, голландський футбол сягає корінням у голландську культуру. Завдяки своєму географічному положенню, історія цієї країни відзначена боротьбою за підкорення космосу. На її території сама людина, у боротьбі з морем, створила космос. Посилаючись на цю практику, голландські гравці змогли, як ніхто до них, структурувати свою гру майже

«абстрактним», або «архітектурним», чином. «... Гравці змінювали свої позиції, завжди прагнучи відкрити свіжі (нові) простори в рамках обмеженої геометрії поля». Вищезгаданого Кройфа навіть називали «Піфагоромполя» через його здатність знаходити новий простір завдяки відмінному позиціюванню на полі та точним передачам. «... Голландська філософія тотального футболу полягала в послідовному застосуванні досконалих принципів управління простором до обмеженої географії футбольного поля». Голландці перемагали своїх супротивників не за рахунок фізичної сили, а за рахунок «розуму і краси». Глядачі чекали того «моменту напруження» у грі голландської команди, коли «блискуче використання простору відкрило пролом в обороні суперника» – це навіть вважалося архітектурним задумом.

Існувала думка, що неправильно порівнювати голландців і бразильців, бо бразильці культивують необмежену творчість та індивідуалізм, а для голландців свобода футболіста на полі «допускається тільки в контексті системи». Голландський футбол працював як годинник. «... Мистецтво заради мистецтва не приймається. Талант і уява високо цінуються, але тільки доти, доки вони використовуються на благо команди». Також писали про те, що голландський стиль гри піднявся до «царства естетики», але його метою було не «захоплення беззахисними естетами», а слугувати прагматичним засобом до перемоги». Це відповідало ідеї тогочасних вкрай ліберальних Нідерландів: з ліберальним підходом до марихуани, вільного сексу та сексуальних меншин, евтаназії. Футбольна революція була пов'язана з культурною революцією. «Звільнення» голландських гравців від колишніх ментальних обмежень у рамках тотального футболу корелювало з більшою свободою в суспільному житті. «... Нове покоління більше не хотіло жити в сірому суспільстві». А ультраагресивний футбол «Аякса» мав символізувати розум, вільний від обмежень. Тотальний футбол і його успіхи допомогли

голландцям змінити образ своєї нації у власних очах. Вони дозволили їм повірити в те, що ця маленька країна може бути успішною і в інших галузях

Німеччина: компетентність, дисципліна, досконала організація, порядок, воля, сила, прагматизм, функціональність, ефективність, естетика добре працюючої машини.

3. Мелосик приводить фрагмент зі статті Р. Джуліанотті та Р. Робертсона «Глобалізація футболу», де, звертаючись до «логіки футболу», автори ставлять під сумнів всі ідеологічні та національні рамки щодо функціонування сучасного футболу. На передній план виходить меритократичний підхід і його критерії: компетентність та ефективність. Принцип «якщо ти краще за інших, ми тебе купимо і ти зможеш грати за нас», домінує у сучасному футболі. Проте, як свідчать окремі публікації, в німецькому футболі залишається живою традиція, яка дозволяє оглядачам говорити про «непереможну німецьку машину». В одному з текстів йдеться про те, що «... німецький футбол втілює в себе дві позитивні риси німецького духу – ідеально структурований і дисциплінований порядок, а також творчий, новаторський прагматизм», «... якщо гравець з Африки збереже свій африканський стиль і добавит європейську компетентність, то стане зіркою».

Олівер Бірхофф, колишній гравець збірної ФРН, заявив, що під час чемпіонату світу 2014 року в Бразилії Німеччина створила «повноцінну» команду, яка «... поєднує індивідуалізм із командним духом, дуже сучасну технічну кваліфікацію зі здоровою дозою старих німецьких чеснот. Тут сталося щось особливе. Команда грала так, що німців це тішило. Нею пишалися. Я переконаний, що футбол відображає суспільство...».

Гертруда Пфістер, з іншого боку, стверджує, що в Німеччині футбол забезпечує «... Етап, на якому риси та поведінка, очікувані від чоловіків,

такі як витривалість, сила та бойовий дух, демонструються та винагороджуються. Футбольний стадіон – це місце, де як на полі, так і на трибунах чоловіки можуть бути чоловіками і поводитися як «справжні чоловіки». Далі слідує прославляння як верховенства мужності, так і національності: «Deutschland vor – noch ein Tor» («Німеччина вперед – ще один гол»). «... Мова футболу (в Німеччині) належить до світу людей, світу, повного метафор, що описують матч як боротьбу, а гравців як солдатів і героїв». Генрі Кіссінджер пише: «... Збірна Німеччини готується до матчу, як на війни. Гра ретельно спланована». Для нього (матчу) характерні «... далекоглядність, ретельна підготовка та наполеглива праця (на полі). При цьому збірна Німеччини страждає від тієї ж недуги, що і знаменитий план Шліффена, пов'язаний зі стратегією, прийнятою Німеччиною під час Першої світової війни. Передбачити все неможливо». Однак існує також думка, що німецькі команди (як і англійські) не зазнають поразок, поки не пролунає фінальний свисток арбітра. Дійсно, дані показують, що Німеччина забиває більше голів на останніх хвилинах важливих ігор, ніж інші команди. Також вважається, що не здаватися до «останнього свистка» пов'язано з національною ідентичністю німецьких футболістів».

ЗМІ пишуть про німецький стиль гри: ні в кого немає шансів, «коли почне працювати тевтонська машина», «німецький поршень вульгарний і механічний», «регулярний механічний ритм, холодний, як лід і сталь». «... Німеччина – це машина-переможець. І коли вони не виграють, вони програють машину. Але вони завжди машина».

Німецький футбол часто аналізують через призму стереотипів, але, як зазначають Ліз Кроллі та Девід Хенд: «... Усі вони реальні. Достовірність, механічність, відсутність чуття, непривабливі цілі». Багато голів німецьких команд у самій Німеччині характеризуються як «сухі»: «прості, невибагливі, позбавлені артистизму, звичайні». «... Геометрична

послідовність руху (що веде до мети) – чисто функціональний, ефективний футбол, зведений до своєї суті», – це визначення багатьох забитих м'ячів, часом вирішальних для результату дуже важливих матчів.

Німців на полі також називають агресорами – «ніщо не може зупинити їхній марш». «Німецька «тактика» «проста, і її суть полягає насамперед у нав'язуванні фізичної сили» гравцям команди суперника, тому що «... німецькі футболісти продумують свою фізичну форму»; Їх можна подолати лише за допомогою «уяви, творчості та інтелекту». У коментарях преси говориться, що збірна Німеччини «... зазвичай виглядає так, ніби вона зроблена на заводі Porsche» – «німецька машина невпинно шліфує». Також стверджується, що команда на полі відображає німецькі національні особливості: агресивну силу, нудну гру, зарозумілу самовпевненість. У дуже негативному коментарі також зазначалося: «... Німеччина... Вони не грають у футбол. Вони багато працюють, вони борються, вони руйнують. Такий німецький футбол, світ його боїться, світ його ненавидить»

Один із найкращих німецьких тренерів Оттмар Хітцфельд порівнював функціонування німецької команди на полі з роботою ідеального двигуна боліда, але також розглядав його побудову як «психологічну головоломку»: «.. «Баварія» має чутливу структуру, як і двигун Ferrari»; «... Кожна деталь повинна бути доопрацьована». Його команди базувалися на суворій ієрархії, з дуже обмеженим виконанням наказів. Метафора машини також з'являється у Майкла Весета, який стверджує: «... Бразильці грають у футбол, коли танцюють, а німці – як автомобілі». Варто зауважити, що іноді – в контексті суперництва збірної Німеччини з країнами Південної Америки – латиноамериканський футбол принижується в німецькій пресі своїм стилем гри. Вважається, що ці країни ще не досягли стану «повної цивілізації». Це, в свою чергу, має відобразитися на стилі гри команд з цього регіону: сповнені пристрасті,

гарячого темпераменту, чуттєвості, несерйозності, непередбачуваності, відсутності дисципліни.

Футбольне дійство – це доволі складне явище, де часто знаходять місце трагічне і комічне, піднесене і вульгарне, прекрасне і потворне. Значущість футбольного агону, його емоційний ефект залежить навіть від музичного супроводу, який підтримують фанатські юрби, чи темпераменту та зануреності у футбольну кухню телекоментатора. Як пише С.Кричлі: «... Колективний спів та інтоксикація відлунням натовпу не просто служать аккомпанементом прекрасній грі, а є матрицею піднесення, яка формує гру, силовим полем, що заряджає дію, набираючи форм пісенного змагання та контрспіву, строф і антистроф»; «... Ключове у футболі – це складна і тонка взаємодія між піднесеною музикою та прекрасним видовищем, між Діонісом і Апполоном, між уболівальниками та командою. У найпотужніших своїх проявах від цієї взаємодії перехоплює дух».

Отже, ми спробували вказати на окремі прояви естетичного у футболі. Вже тільки те, що написано, натякає на невичерпаність цієї проблематики, адже футбол як явище породжує безліч метафор, міфів, легенд, містифікацій, лінгвістичних конструктів, текстів, відеоматеріалу. Безумовно з розвитком технологій, таких як інтернет, мережеві структури, відеоігри, штучний інтелект і т. п. нові модифікації футбольної гри, дослідницьке поле щодо естетики футболу буде тільки розширюватися.

1. Mendez, German Labrador. *Cuando ataca Ronaldo ataca una manada. El discurso del fútbol en los media actuales como discurso épico (estructuras, formas y funciones comparadas)* – <https://ru.scribd.com/document/162210918/Cuando-Ataca-Ronaldo-Ataca-Una-Manada-Labrador-DISCURSO-RADIOFONICO-FUTBOL>
2. Borge, Steffen. *The Philosophy of Football*. – Landon and New Yourk : Routlegde, 2019. – 278 p.
3. Melosik, Z. *Piłka nożna : Tożsamość, kultura i władza*. – Poznań : Wydawnictwo naukowe, 2017. – 199 str.

4. Кричлі, С. *Про що ми думаємо, коли ми думаємо про футбол.* – Київ: Yakaboo, 2019. – 150 с.

УДК 94(47+57)

Костянтин Рахно
доктор історичних наук,
старший дослідник,
провідний науковий співробітник
Науково-дослідного сектору
етнографічної (антропологічної)
керамології
Національний музей-заповідник
українського гончарства в Опішному
e-mail krakhno@ukr.net
ORCID: 0000-0002-0973-3919

Літописні звістки про волхвів у кельтській порівняльній перспективі. Частина I.

Стаття присвячена порівнянню киеворуських літописних звісток про волхвів із відомостями про кельтських друїдів, відомих створенням складного релігійно-філософського вчення. Із залученням відомостей Йоакимівського літопису показано відповідність оповіді про Гостомисла і його віщій сон кельтським звичаям. Символіка цього сну так само відповідає віруванням бретонців, ірландців, шотландців і валлійців, зафіксованим у стародавніх писемних джерелах і фольклорі. Також вказано низку сходжень літописної оповіді про закликання варязьких князів з кельтською політичною практикою.

Ключові слова: кельти, скандинави, варяги, русини, друїди, волхви

The article is devoted to a comparison of Kyivan Ruthenian chronicles about the volkhves with information about the Celtic Druids, known for the creation of complex religious and philosophical teachings. With the involvement of information from the Ioachim Chronicle, the correspondence of the story about Gostomysl and his prophetic dream to Celtic customs is shown. The symbolism of this dream also corresponds to the beliefs of the Bretons, Irish, Scots and Welsh, recorded in ancient written sources and folklore. Also

indicated are a number of similarities between the chronicle story about the invocation of the Varangian princes and Celtic political practice.

Key words: *Celts, Scandinavians, Varangians, Ruthenians, Druids, volkhves*

Археологічні й мовні свідчення безпосередніх контактів кельтів і протослов'ян не раз привертала увагу вчених, у тому числі й при дослідженні соціальної структури в обох груп племен індоєвропейського походження. Важливим для кельтського суспільства був інститут жерців-друїдів, які вибудували складну космологічно-філософську доктрину, відзначену ще античними джерелами. Дослідники вже проводили паралелі між кельтськими друїдами та слов'янськими волхвами, зокрема, звернувши увагу на наявність в обох випадках великої кількості жрецьких колегій, суспільну впливовість, якої, зокрема, не мали жерці в германців, можливу освітню функцію слов'янських волхвів, що відповідала б друїдичній [20, с. 175, 183, 193; 21, с. 212-213]. Дана стаття прагне привернути увагу до відповідностей літописним звісткам про волхвів у ранній літературі кельтських народів.

Хронологічно перші звістки про волхвів («вѣщунувъ») містяться в «Йоакимівському літописі», який був у Василя Татищева, і, ймовірно, дійсно спирався на якісь незбережені давні джерела:

«... Гостомысль имѣлъ четыре сына и три дщери, сынове его ово на войнах избіени, ово въ дому измроша, и не остася ни единому имъ, сына, а дщери выданы быша сусѣднимъ княземъ въ жены. И бысть Гостомыслу и людемъ его о семь печаль тяжка, и иде Гостомысль въ Колмогардъ вопросити боги о наслѣдіи, и воведъ на высокая, принесе жертвы многи и вѣщуну угобзи. Вѣщуну же отвѣщаша ему, яко боги обѣщуютъ дати ему наслѣдіе отъ ложеснѣ его, но Гостомысль не ять сему вѣры, зане старь бѣ, и жены его не раждаху: посла паки въ Зимеголы къ вѣщунамъ вопросити, и ти рѣша, яко имать наслѣдоваши отъ своихъ ему, онъ же ни сему вѣры не ять пребываше в печали. Единою спящу ему о полудни, видѣ сонъ, яко изъ

чрева середня дщере его Умилы произрасте древо велико, плодовите, и покры весь градъ великій, отъ плодь же его насыщахуся люде всея земли. Воставъ же отъ сна, призва вѣщуны, да изложать ему сонъ сей. Они же рѣша: отъ сыновъ ея имать наслѣдити ему землю, и земля угодбится княженіемъ его, и вси радовахуся о семь, еже не имашъ наслѣдити сынъ большія дщере, зане негожь бѣ. Гостомысль же видя конецъ живота своего, созва вся старѣйшины земли отъ славянь, руси, чуди, веси, мери, кривичъ и дряговичъ, яви имъ сновидѣніе, и посла избраннѣйшіе въ Варяги, просити князя, и придоша по смерти Гостомысла Рурикъ со двумя браты и роды ею» [55, с. 33-34; 54, с. 110]. Характерним є вжиток у цьому тексті архаїчних лексем «угодбитися» – наситити; «угодбитися» – процвісти, возвеличитися [51, с. 1134], однокорінні з якими фігурують і в інших літописних згадках про волхвів.

У києворуських літописах, окрім сну князя Мала [25, с. 11], де подія відбувається до хрещення, взагалі нема пророчих снів, а в одному місці, під 1071 роком, узагалі стверджується, що віщі сні («являющеса въ снѣ») походять від диявола [37, с. 126]. Починаючи з Бориса Клейбера [85, с. 64], вчені норманістських переконань для пошуку паралелей звертаються до скандинавських саг, де пророчі сні є цілком звичними, й саме дерево символізує там походження, нащадків і порядок наслідування [22, с. 202; 32, с. 160-161; 9, с. 213-214; 45, с. 42]. Перш за все, це сон Рагнхільд у «Крузі земному» Сноррі Стурлусона, де є таке ж могутнє й розлоге дерево, що обіцяє славних і численних нащадків конунгів Норвегії:

«... Рагнхільд снилися віщі сні, бо вона була жінкою мудрою. Якось їй снилося, ніби вона стоїть у своєму місті і виймає голку зі своєї сукні. І голка ця у неї в руках виросла так, що стала великим пагоном. Один кінець його спустився до землі й одразу ж пустив коріння, інший кінець його піднявся високо в повітря. Дерево здавалося їй таким великим, що вона ледве могла охопити його поглядом. Воно було напрочуд потужним. Нижня його частина була червоною, мов кров, вище стовбур його був

красивого зеленого кольору, а гілки були білими, мов сніг. На дереві було багато великих гілок, як угорі, так і внизу. Гілки дерева були такі великі, що поширювалися, як їй здавалося, над усією Норвегією і навіть ще ширше» [53, с. 40-41].

Стовбур дерева уособлював сина Рагнхільд, Харальда Прекрасноволосого, що був войовничий у юності, пишно правив і дожив до глибокої старості, а розлоге гілля – його нащадків у Норвегії й суміжних країнах [53, с. 66]. Схожий сон згадується в сазі про Барда Аса Снігової Гори, де Бард син Думба бачить уві сні, що з вогнища його вихователя Доврі виросло велике гіллясте дерево, проламало стіни, нависло над усією Норвегією й розквітло. Це було віщуванням, що Доврі стане вихователем згаданого вище Харальда [64, с.104]. У сазі про Хьорда й острів'ян Сігню, дочці Вальбранда, наснилося, ніби їхнього з Гримкелем ложа виросло велике й дуже гарне дерево. У дерева було таке коріння, що воно простягалось до всіх будівель у них на подвір'ї, але цвіло воно не так пишно, як їй хотілося. Приймна мати витлумачила його так, що у них народиться дитина, що буде знаменитою та гідною людиною. Вона сказала, що це, мабуть, буде хлопчик і багато хто звеличуватиме його за все, що він зробить [75, с. 18-19]. Континентально-германський відголосок цього мотиву вбачають у «Руодлібі» – найдавнішому німецькому лицарському романі, написаному латинською мовою близько 1050 року, де у своєму другому сні мати Руодліба бачить сина на ложі на верхівці високої липи, й це є знаком його майбутньої величі [94, с. 353-354; 95, с. 65]. Норманський хроніст Роберт Глостерський між 1260 та 1300 роками також розповідає про дивний сон англосаксонського короля Еадгара. Той бачить, що біля нього росте дерево, а на ньому – два яблука. Його мати тлумачить сон і пояснює Еадгарові про двох його синів, святого Едуарда та Етельреда [66, с. 11].

Проте кельтські паралелі до цього епізоду «Йоакимівського літопису» є значно ближчими за скандинавські, бо в них дерево уві сні теж

виростає не з голки і не з вогнища, а з тіла жінки, як уві сні Гостомисла. Зокрема, в бретонських легендах з латиномовного «Хронікону із Сен-Бріє», пов'язаних із чарівником та провісником Мерліном, батько Вільгельма Завойовника зупиняється на ночівлю у Руані в одного городянина й, побачивши в його будинку двох прекрасних дівчат і подумавши, що це його доньки, прохає у господаря одну з них на ніч. «... Городянин не дав герцогові власну дочку, а запропонував гостю провести ніч з іншою дівчиною, бретонкою, яка жила в його будинку разом зі своїми батьками. І ось посередині ночі, коли герцог глибоко спав, дівчина голосно скрикнула уві сні й розбудила його. Герцог запитав, що так налякало дівчину, і та відповіла, що побачила уві сні, ніби величезне дерево виросло з її утроби і накрило своєю кроною всю Англію. Герцог зрадів і поклав надію на те, що Господь пошле йому спадкоємця від цієї дівчини» [71, с. 98-99; 43, с. 34].

Своє вторгнення в Британію Вільгельм готував старанно й довго, і не лише у військово-стратегічному плані. У нього були попередні контакти з представниками валлійського вельможного панства, він охоче включав у свої загони нащадків тих кельтів, які змушені були переселитися в Бретань і частково в Нормандію, бо їх постійно тиснули англосакси [30, с. 214]. З Бретані з'явилося найбільше іноземних воїнів Вільгельма. Не маючи на те особливих історичних обґрунтувань, графи Нормандії висували претензії на Мен і Бретань, заявляючи, ніби ті були передані їм у володіння французькими королями. Потрібно сказати, що шляхом військового тиску та укладання шлюбів їм періодично вдавалося залучати Бретань до сфери свого впливу [4, с. 19, 117]. Батько Вільгельма Роберт I Чудовий був за материнською лінією онуком герцога Бретані Конана I Кривого. Згідно з хроніками, його підложниця Герлева була донькою міщанки та трунаря, що готував тіла для поховання, на ім'я Фульберт [78]. Вона мешкала у Фалезі, де Вільгельм і народився в 1027-1028 роках [72, с. 15].

Найдавніший запис про її сон належить Вільяму Малмсберійському, латиномовна праця якого «Діяння англійських королів» датована 1125 роком: «... Хлопчика, якого він мав від неї, назвали Вільямом на честь його прапрадіда, чиє велике майбутнє було передбачене його матері у сні, в якому вона бачила, як її нутрощі простягаються і розповзаються по всій Нормандії та Англії» [98, с. 426]. Виглядає, що ця звістка була скорочена. У старофранцузькому «Романі про Роллона й герцогів Нормандії», написаному Васом близько 1160 року, сон, приписаний Герлеві (Гарлетті), переказується так: «... Поспавши недовго, вона заридала через сон, який їй наснився, і затремтіла так, що граф відчув це. Він запитав її, чому вона так плакала, і підвівся. «Мій пане, – сказала вона, – я не знаю, хіба тому, що мені наснилося, ніби дерево, яке росте вгору до неба, виходить із мого тіла. Всю Нормандію вкрила його тінь». «Усе буде добре, – сказав він, – якщо Бог велить». Граф Роберт пригорнув її до себе, щоб втішити, і «від цього в Харлетті народився син, якого назвали Вільямом» [86, с. 396-398]. Ще одним джерелом, яке розповідає про сон коханки Роберта, є твір Бенуа де Сен-Мора «Хроніка нормандських герцогів», який теж написаний старофранцузькою мовою й датується 1180-1200 роками: «... Тепер я побачила уві сні, що дерево вийшло з мене, таке велике, таке високе, таке пряме і таке чудове, що його тінь сягала неба над нами, і це мене вразило. Воно затьмарило всю Нормандію, і море, і велику англійську землю» [65, с. 335]. Первісне джерело цієї легенди встановити неможливо, позаяк Гійом Жюм'єзький, середньовічний нормандський хроніст, сучасник нормандського завоювання Англії й автор «Діянн герцогів Нормандії», не знає нічого про любовний зв'язок Роберта й Харлетти [94, с. 359; 77, с. 82]. У новгородській легенді сон Гостомисла виступає підтвердженням пророцтва віщунів із «заморської» Земгалії, судячи з поховальних написів, добре відомої тогочасним скандинавам [85, с. 63]. Принагідно слід зазначити, що реальну можливість такого звернення підтверджує звістка Адама Бременського 1075 року про сусідніх із земгалами куршів: «... У

всіх будинках – повно волхвів, авгурів і некромантів, які навіть ходять у чернечих шатах. За оракулами туди звертаються з усього світу» [1, с. 104]. У бретонській хроніці тлумачення сна виступає підтвердженням пророцтва «заморського», британського чарівника Мерліна.

Слідом за Джорджією Данхем Келчнер [84, с. 59-60], Борис Клейбер звернув увагу, що подібні сни зустрічаються, крім Скандинавії, також у Шотландії й Ірландії [85, с. 64]. Зокрема, вони стосуються народження, особистих досягнень і доль Кормака, легендарного верховного короля Еріну, та його сина Кайрпре. Його батьком був Арт, син Конна, а його матір звали Ахтан, вона була донькою відомого коваля з Коннахта. Батько порадив їй провести ніч із королем. Численні тексти повідомляють, що Кормака мак Арт був зачатий внаслідок випадкового зв'язку його батьків у ніч перед смертю його батька в битві при Маг Мукріме. В «Основах знань про Ірландію» контрреформаційний історик, поет і клірик Шахрун Кетінь, більш відомий як Джеффри Кітінг (близько 1580 – близько 1650) зображує Кормака як нащадка законного шлюбу, замінюючи пророчим сном незвичайне народження: «... Дивним було видіння, яке бачила ця Ехта, тобто мати Кормака. Їй і справді привиділося, коли вона спала біля Арта, що її голова була відірвана від тіла, а з її шиї виросло велике дерево, яке простягло свої гілки на всю Ірландію, і море напливло на це дерево й повалило його низько; а після цього інше дерево виросло з коренів першого, і порив вітру прийшов із заходу і повалив його; і при вигляді цього видіння жінка стрепенулась і прокинулася від свого сну, і вона розповіла суть видіння Артові. «Це правда, – сказав Арт, – головою кожної жінки є її чоловік, і мене відберуть у тебе в битві при Маг Мукріме; а дерево, що виросте з тебе, – це син, якого ти народиш мені, який буде королем Ірландії; і море, яке затопить його, – це риб'яча кістка, яку він проковтне, і він буде задушений у той час. І дерево, яке виросте з коренів першого, є син, який народиться в нього, який стане королем Ірландії; а порив вітру із заходу, який скине його, – це битва, яка відбудеться між ним

і фіанною; і він загине від фіанни у цій битві. Але відтоді фіани не процвітатимуть». І це видіння збулося на Кормакові та його сині Корьпре Ліфехареві, оскільки демони задушили Кормака, коли він ковтав риб'ячу кістку, і Корьпре Ліфехарь загинув від фіанни у битві при Гаврі» [83, с. 299, 301; 93, с. 173]. Учені відзначають разючу подібність між цією ірландською легендою та прикладом із старофранцузького роману: і Харлетта, і Ахтан бачать свої сни та повідомляють їх своїм чоловікам у ніч, в яку зачали своїх синів, призначених для слави та влади [94, с. 359]. У шотландському варіанті тієї самої казки, записаному на заході Нагір'я, матері Коналла перед його народженням привиджується сон, що пагін ялиці виростає із серця ірландського короля, а інший – із її власного серця, і що вони переплітаються одне з одним. Король пояснює, що це їхній маленький син. Далі їй сниться, що їхній ворог Феаргус відтяв їй голову й шию. Цей сон провіщає смерть її чоловіка. А далі вона бачить уві сні Ерін, з боку в бік і з кінця в кінець, вкритий снопами ячменю та вівса. Але порив вітру зі сходу, із заходу, з півночі змітає всі дерева. Ірландський король пояснює, що їхній син стане королем над Еріном, і його син буде королем над Еріном, і його онук буде королем над Еріном. Його рід буде царювати над Еріном, поки не досягне дев'ятого коліна [68, с. 153-154]. Ці сни містять ідею не лише індивідуального нащадка, але й родини, засновником якої він стане в майбутньому [84, с. 60]. Ірландські паралелі виразно засвідчують нехристиянське походження символіки сну Рагнхільд [73, с. 36].

Друїдів також кликали тлумачити віщі сни, як-от того друїда Брі, котрий прийшов до короля Катайра Великого, бо тому наснилася вродлива жінка, що народила сина біля пагорба, на якому стояло сліпуче, мов золоте, плодове дерево, чиї гілки сягали до неба. Королеві пояснили, що це символізує річку Слайне, з якої утвориться нове озеро, а дерево уособлює його процвітаюче правління: «... Золоте дерево та плоди його – ти, що царюєш над Банбою у величі. Музика листя його – твої слова, що

зберігають і спрямовують закони гойделів. Вітер, що захоплює з дерева плоди, – щедрість твоя в роздачі багатств та скарбів» [74, с. 142; 42, с. 225-226]. Аналогічний сон міститься в переказі, як була проклята Тара, з «Анналів Клонмакнойса» (Клонмакнойс – відомий ірландський монастир), перекладених англійською мовою в 1627 році Конеллом Мак Геогаганом. У VI столітті н.е., приблизно через сотню років після християнської проповіді святого Патріка, в Ірландії правив Діармайд мак Кейрбалл. Він був верховним королем, резиденцією його слугувало місто Тара в області Міт. Його номінальне панування над королями п'яти провінцій та верховна законодавча влада втілювали собою перший крок ірландського народу до національної єдності. Першою умовою такої єдності були формування єдиного централізованого правління. Це правління уособлював, принаймні теоретично, верховний король. Вийшло так, що одного зі слуг Діармайда було вбито якимсь знатним чоловіком на ім'я Хуг Гуайре. Гуайре був братом єпископа – вихованця святого Руадана, і коли Діармайд послав своїх людей заарештувати вбивцю, духовні отці сховали злочинця у себе. Однак Діармайд наважився відшукати його будь-що, виявив у монастирі святого Руадана і привів у Тару на суд. Відразу всі священнослужителі Ірландії об'єдналися проти світського правителя, що посмів творити суд над злочинцем, який перебував під захистом духовних осіб. Вони зібралися в Тарі і почали поститися, піддаючи прокляття короля і його столицю. Тоді, як оповідають «Аннали», Діармайдові наснився віщий сон: «... Після вечері зі своїми придворними і князями церкви, король вирушив спати, і близько опівночі у тяжкому сні йому здалося велике дерево, глибоко проросле корінням у землю, чия далека вершина і чие гілля було таким високим і великим, що торкалося хмар на небі. А навколо дерева він побачив сто п'ятдесят чоловік, що рубали дерево сто п'ятдесятьма гострими сокирами з широкими лезами; і коли воно було зрубане і впало на землю, під час його падіння стався великий шум, що пробудив короля від сну. Ось як був роз'яснений, розтлумачений і розгаданий цей сон:

велике дерево, що глибоко проросло корінням у землю, що широко розрослося гілками і упиралося в саме небо, – це король, чия влада над усією Ірландією, а сто п'ятдесят чоловік, які рубали дерево гострими сокирами, були князі церкви, що читали сто п'ятдесят псалмів Давида, які підрубають його від самого коріння до його смерті і обрушують назавжди» [26, с. 237-238; 91, с. 126-127]. «Книга з Лісмора» (кінець XIV – початок XV століття) сповіщає, що дружина Діармайда побачила сон, який був таким: «... На лузі Тари було велике дерево з широким листям і одинадцять рабів рубали його; але кожна тріска, яку вони відколювали з нього, знову поверталася на своє місце і там приростала назад миттєво, аж доки нарешті не прийшов чоловік, який завдав дереву лише одного удару, і цим єдиним ударом звалив його» [89, с. 73]. Прекрасним деревом була ірландська монархія, дванадцятьма рабами, що рубали, – дванадцять «апостолів» Ірландії, а зрубав дерево святий Руадан. Король марно благав кліриків спинитися, бо вони несуть Ірландії неспокій та загибель, а він намагається відстояти в ній порядок і королівську владу. Але Руадан сказав: «Нехай буде закинута Тара на віки віків», і страх людей перед церковним прокляттям перемиг. Злочинця звільнили, Тара спорожніла, і до приходу завойовників Ірландія не бачила ефективного світського правління, крім періоду, коли трон опинився в руках могутнього узурпатора Бріана Бору [92, с. 47-49; 47, с. 37-38]. Ця оповідь, присутня і в світській, і в агіографічній літературі, звичайно, має певне історичне виправдання, оскільки вона фіксує офіційну відмову від язичницького сакрального королівського правління [67, с. 95-96]. Священні дерева Ірландії часто виступали як втілення монархів, а король алегорично міг бути названий «деревом» в урочистих поетичних текстах [6, с. 226-227, 231-233, 244-245, 265, 269-270, 281-282, 302].

Подібні віщі сни супроводжували й народження ірландських святих. Зокрема, ірландське Житіє святого Молаше Девенішського, яке збереглося у рукописі, написаному, ймовірно, під диктовку, у XVI столітті,

розповідає, ніби матері святого чоловіка наснилося, «що вона отримала сім запашних яблук; і останнє яблуко з них, яке вона взяла в руку, не могла втримати через розмір; золото (як їй здавалося) не було милішим за те яблуко». Її чоловік витлумачив сон як сповіщення про «потомство, чудове та знамените, яке буде на вустах усієї Ірландії»: тлумачення, звичайно, виправдалось народженням святого [76, с. 110-111]. Є такі сни з родовим символізмом дерева і у валлійській традиції. Зокрема, текст про такий віщий сон є частиною хроніки, укладеної в середині XVI століття валлійським істориком (солдатом за фахом) Елісом Гріффідом. Хроніка Гріффіда трактує події світової історії від створення світу до 1552 року включає в себе «старовину» Британії та Уельсу. Значне місце у Хроніці займають валлійські перекази, пов'язані з Мірдіном Диким, якого Гріффід, слідом за попередниками, відрізняє від Мірдіна-Мерліна й який тлумачить пророчі сни своєї сестри Гвендід: «Мірдіне мудрий і брате мій істинний, я бачила другий сон, а саме: уві сні мені здавалося, ніби я стою у вільховому гаю з найстрункіших і найкрасивіших дерев, які може придумати чи уявити людина. Я побачила, як туди увійшло безліч людей із сокирами в руках, і цими [сокирами] вони рубали вільхові дерева під корінь і валили їх на землю. І відразу я побачила найстрункіші та найкрасивіші тисові дерева, які може уявити людина, що росли на вільхових пнях. І, здивувавшись видінню, я прокинулася від сну, і відтоді до цього дня не можу викинути це зі своєї пам'яті». Ось як Мірдін пояснив другий сон: «... Гвендід, моя порада тобі – не дивуйся цьому сну, бо від нього тобі не буде ні біди, ні шкоди, адже вільховий гай, який ти бачила, представляє цей острів і його корінні народи, і він буде сильно спустошений, особливо його вельможне панство, яке зображують вільхові дерева. Все воно буде знищене так само, як у твоєму баченні вирубали вільху. Однак, незважаючи на це, як у твоєму видінні на вільхових пнях одразу вирости тиси, вельможне панство знову виросте із залишків своїх родів. На той час не залишиться багатства в руках вельможного панства, яке заручить своїх дітей із людьми низького

звання, – з них виросте могутнє вельможество, яке проіснує в цьому образі та стані довгий час після того. Ось що воістину представляє твій сон» [58, с. 121-122; 82, с. 339, 341]. Таким чином, це загальнокельтський символізм, який, окрім Скандинавії, знаходить паралелі у Гіндукуші [80, с. 394].

Техніка викликання пророчого сну була високорозвиненою. У скандинавів були визнані способи викликати сни, одним із яких був сон на кургані, як це зробив такий собі Халльбйорн, заснувши на могильному пагорбі Торлейва Ярлового скальда [44, с. 496; 73, с. 42]. Ранньому норвезькому конунгові, Хальвдану Чорному, який ніколи не бачив снів, Торлейф Розумний порадив спати в свинячому хліві, як він сам робив, і тоді конунг отримав пророчий сон про своїх нащадків [53, с. 41]. Нора Чедвік припустила, що це насправді означає сон на кургані, оскільки кургани асоціювалися з божествами Фрейром і Фрейєю, символами яких були кабан і свиноматка [69, с. 41]. Існував спеціальний термін для позначення позбавлених сновидінь – *draumstoli*. У ранніх кельтських джерелах також наводяться різні способи викликання сновидінь, щоб досягти прихованого знання. До них, зокрема, вдавалися філіди – придворні музиканти-віщуні. Їхня поетична функція як проголошувача правди, що відкривав приховане, мала виразно шаманські ознаки: поет знав, «бачив» й міг комунікувати тому, що регулярно вирушав в потойбіччя або ж ставав одержимий надихаючими силами з потойбіччя. Ця шаманська залежність від потойбіччя виразно проявлялася у викликанні віщих снів. Ірландський ритуал під назвою «*Imbas forosnai*» («Велике знання, що просвітлює»), описаний у «*Sanas Cormaic*» («Глосарії Кормака») IX століття, включав у себе куштування, а потім жертвоприношення сирого м'яса язичницьким богам і викликав сон, під час якого сновидця-філіда не можна було турбувати, тож його стерегли товариші: «... Він співає над своїми долонями та кличе до себе богів-ідолів, щоб не завадили його сну. Він кладе долоні на щоки і засинає; за

ним стежать, щоб він не перевернувся і ніхто його не потривожив. Потім йому відкривається все, що станеться з ним у наступні дев'ять, вісімнадцять чи двадцять сім днів або до кінця періоду, протягом якого він може бути принесеним у жертву». Прокинувшись, сновидець повідомляв тим, хто був довкола й допомагав йому, що саме він чув і бачив уві сні. Він розглядався як оракул. Святий Патрік заборонив цей ритуал, оголосивши його відмовою від хрещення [69, с. 40; 88, с. 25-26; 73, с. 44]. Деякі згадки про нього містяться в ірландських переказах. Цей ритуал використовує пророчиця Фейдельм, щоб передбачити розв'язання походу задля викрадення бика з Куальнге. Подібним чином, коли войовниця Скатах пророкує майбутнє Кухуліна, вона, як пояснюється, говорить у стані *imbas forosnai* [70, с. 111-112; 81, с. 154-156]. Пізніше, але дуже подібне валлійське свідчення випадково навів Гіральд Камбрійський (близько 1147-1223) в своєму «Описі Уельсу» (1194) у зв'язку з класом «надхненних» промовців, відомих в Уельсі як *awenyddion*:

«... У Камбрії є кілька людей, подібних до яких немає більше ніде. Їх називають *awenyddion* або надхненні. Якщо запитати в них пораду з якогось сумнівного приводу, вони починають голосно кричати, стають несамовитими, немовби їх охопив якийсь дух. Відповідь вони дають не у зв'язному мовленні, проте той, хто вміє розуміти їх, у безлічі барвистих і нестосовних до справи слівес знайде бажане пояснення, вловивши якесь слово або відповідну фразу. Через деякий час вони виходять з цього екстатичного стану, немов прокидаються після глибокого сну, і насилу знаходять знову здоровий глузд, але для цього їх доводиться міцно трясти. Прийшовши до тями, вони нічого не пам'ятають, ніби не вони відповідали на запитання. Якщо запитати їх про те саме вдруге або втретє, вони будуть говорити зовсім по-іншому. Швидше за все вони фанатичні та неосвічені. Свій дар вони, як правило, знаходять уві сні. Декому здається, ніби до рота їм ллється солодке молоко та мед, іншим – ніби до їхніх губ прикладають списаний сувій. Потім, прокинувшись, вони оголошують про даровані їм

здібності... Під час пророцтв вони волають до Бога і Святої Трійці і моляться, щоб їхні гріхи не завадили їм пізнати правду. Подібні пророки є лише серед бриттів, які ведуть свій рід від троянців» [15, с. 97; 69, с. 40].

Не виключено, що ці пророки спали на бичачій шкурі. У валлійському переказі «Видіння Ронабві» головний герой лягає спати на жовту телячу шкуру, й уві сні йому привиджується дивовижний сон, який і становить суть переказу [28, с. 86-94; 90, с. 324].

Тим часом ірландські друїди, як стверджував той же Джеффри Кітінг, використовували для пророкувань шкуру принесених у жертву биків, тобто, очевидно, лежали загорнуті в них, аби здобути знання уві сні [83, с. 349; 73, с. 44]. Подібна практика довго існувала в гельській Шотландії та описана Мартіном Мартіном (Мартайном МакГіллемартайном) в 1703 році. У самотньому місці, далеко від будь-якої хати, чоловіка повністю, крім голови, загортали у коров'ячу шкуру й залишали там на всю ніч, під час якої його «невидимі друзі» передавали йому знання, яких він шукав [87, с. 111-112; 90, с. 324]. За іншими, пізнішими розповідями, у горянгелів і в північних частинах низовини Шотландії, коли виникало важливе питання, обраного віщуна загортали у теплу димлячу шкуру щойно вбитого вола і вкладали на повен зріст у найдикішій ніші якогось віддаленого водоспаду. Потім йому ставили запитання, і оракул залишався на самоті, щоб знайти на нього відповідь за допомогою надприродних сил [63, с. 535; 90, с. 324]. В Уельсі теж існувало давнє повір'я, що коли людину, закутану в шкуру щойно вбитої тварини, покласти на самоті біля водоспаду, її майбутнє відкриється їй у шумі води [96, с. 5].

У стародавній Ірландії обрання правителя мало пройти встановлений обряд і бути санкціоноване жерцями. Цей давньоірландський обряд, який часто виконувався у ніч на Самайн, був відомий під назвою *tarbfeis* – «бичачий бенкет». Кельтологи вагаються, чи йдеться у цьому випадку про традиційний королівський бенкет Тари, а чи «бичачий бенкет» можна розглядати як окремий ритуал обрання та інтронізації короля. Бичачий

бенкет збирався у Тарі під час міжцарства після смерті короля. Основним завданням бенкету було дізнатися, кому передати королівську владу в Тарі. Обидва перекази, що оповідають про бичачий бенкет, «Руйнування Дому Да Дерга» і «Недуга Кухуліна», одностайно описують бенкет як загальноірландську церемонію. Важко сказати, чи це відповідає історичній дійсності. Враховуючи, що Тара з неолітичних часів мала особливе значення для всього острова, цілком можливо, що представники знаті з усіх п'яти Ірландії з'їжджалися на бенкет. На початку бенкету приносили в жертву білого бика (відповідно до «Руйнування...», бика вбивали люди, що зібралися, роль друїдів не застерігається), і один з чоловіків досхочу наїдався його м'ясом і напивався бичачим відваром. Можна припустити, ґрунтуючись на наведених вище пізніх історичних і етнографічних описах, що цей чоловік ще й загортався в шкіру свіжоубитого бика чи лягав на неї. Потім чоловік від ситості засинав, а «над ложем його виголошували слово правди» – чотири друїди співали над сплячим заклинання. Той, кого він бачив уві сні, і мав стати королем. Прокинувшись, оракул описував вигляд майбутнього короля. «Помертвіли б губи його, лише наважся він сказати неправду». Зокрема, згідною з «Руйнуванням...», коли обраний прийшов до тям, то в подробицях передбачив обставини появи у місті того, хто мав зійти на престол. Це був Конайре, пов'язаний з Тарою за правом свого діда й батька. Сплячий на бенкеті, згаданий там, радше виступає як посередник між правдою, тобто знанням, і тлумачами (чотирма друїдами, згаданими в «Недузі Кухуліна») [42, с. 104-105; 19, с. 104-105; 49, с. 161; 67, с. 60-62; 34, с. 180; 8, с. 62-63; 7, с. 190, 192]. Сновидіння, отже, тлумачили ці чотири друїди, які й проголошували ім'я нового короля. Шаленство, транс і перевтілення, що слугували основою цього та багатьох інших ритуалів, споріднювали кельтських віщунів із шаманами євразійської Півночі. Цілком можливо також, що ці елементи культового дійства вказували на дуже давні контакти кельтів із мешканцями понтійських степів [34, с. 180].

Сергій Азбельов, який аналізував розповідь «Йоакимівського літопису», вважав, що достовірна фактична основа цього записаного пізніше усного переказу ускладнена фольклорним «бродячим» мотивом про сон Гостомисла [2, с. 65]. Інакше висловлюючись, редактор переказу включив у нього вигаданий літературний штамп для більшої цікавості оповідання. Але неодноразова поява в оповіданні «віщунів», тобто язичницьких жерців, до яких звертається Гостомисл, посилаючи дари в різні святилища – в Колмогард і Земгалію, виключає можливість пізньої обробки сюжету з боку християнських редакторів. Швидше, такі подробиці мали змусити виключити цю розповідь із оповіді. Дохристиянське походження всього оповідання змушує бачити тут не художню вигадку, а певну, встановлену звичаєм процедуру. У своїй основній схемі ця слов'янська процедура цілком збігається з кельтською. Вона включала запитання богів про нового правителя, «віщий сон» після запитання, а потім тлумачення сну жерцями, які і визначали майбутнього правителя країни. Поліна Федотова припускає, що на той час, коли створювалося переказ, ця процедура вже перетворювалася на інститут, що відмирав, замінюючись успадкуванням влади по чоловічій лінії. Але, як видно з розповіді, до неї ще вдавалися у випадках, коли прямих спадкоємців не було [59, с. 184]. Інші виразні моменти автентичності «Йоакимівського літопису», зокрема, антропонімія його ранньої частини, показ антихристиянської налаштованості русинів, заслуговують на окремий розгляд, проте вже факт наявності численних кельтських відповідностей сну Гостомисла спростовує антинаукові голослівні припущення Олексія Толочка [57, с. 196-245] про фальсифікацію цього літопису Василем Татищевим.

Кельтські, в тому числі й ірландські, паралелі має й переказ про прикликання варягів, яке, за літописами, відбулося після отриманого Гостомислом пророцтва. Йому, за свідченням «Іпатіївського літопису», передувало вигнання першої хвилі варягів: «... И изгнаша варягы за море,

и не даша имъ дани и почаша сами в собѣ володѣти, и не бѣ в них правды и вѣста родъ на родъ, и быша усобицѣ в нихъ, и воевати сами на ся почаша» [37, с. 11]. «Йоакимівський літопис» приписує це діяння саме Гостомислові: «... И егда Гостомысль пріа власть, абіе варяги бывшія овы изби, овы изгна, и дань варягомъ отрече» [55, с. 33; 54, с. 108]. Уперше на ці паралелі звернув увагу один з родоначальників норманізму Август Людвіг фон Шльоцер, утім, поставившись легковажно й не надавши ніякого значення, навіть припустивши їхнє запозичення з руських літописів [62, с. 349-354], що показує його дійсний рівень як науковця, набагато нижчий, аніж прийнято уявляти. Прихильники норманського походження Русі, такі, як Степан Шевирьов, відносили ці паралелі до поетичного впливу скандинавських саг [61, с. 183]. Згодом Карл Тіандер розглядав бриттські та ірландські паралелі як версії єдиного давньогерманського переселенського переказу [56, с. 21-28]. Натомість їхні опоненти, віднесені до антинорманістів, наприклад, Дмитро Іловайський, часом розглядали прикликання варягів з-за моря як суто фольклорний, казковий мотив, згодом прикрашений додатковими подробицями, підтвердженням чого вважали й схожість з епізодом ірландської історії [18, с. 236]. Такий погляд на свідчення ірландських хронік як на мандрівний фольклорний епізод зберігався й далі в емігрантській науковій літературі [50, с. 181], але загалом вони забулися на багато років.

Цікавість до них відродилася буквально нещодавно в середовищі прибічників норманської гіпотези [35, с. 89-90; 52, с. 566, 568-569]. Виникло зацікавлення відповідними збігами і в кельтологів [31, с. 33-58]. Було відзначено найяскравіший збіг переказу з твором іншої культурної традиції. Мається на увазі майже дослівна відповідність заклику, з яким словени разом із іншими племенами звернулися до варягів, запрошенню, яке відправили, згідно з «Діяннями саксів» хроніста X століття Відукінда Корвейського, бритти до саксів: «... Обширну і безмежну свою країну,

багату на різні блага, [бритти] готові вручити вашій владі» [10, с. 128], що дійсно збігається з літописною формулою: «... Земля наша велика и обилна, а наряда въ ней нѣтъ; да поидѣте княжить и володѣть нами» [37, с. 11]. Відукінд пише про прибуття саксів як про позитивну подію для бриттів, бо спершу вони звільнили край від розбійників і вели війни супроти ворожих їм скоттів і піктів [10, с. 129].

Про те, що запрошені сакси прибули на трьох кораблях, що ніби натякає на трьох ватажків, уперше сповістив Гільда, автор трактату «Про смерть Британії» (перша половина VI століття):

«... Тоді були засліплені всі радники разом із гордовитим тираном і обрали такий захист – а скоріше, смерть – батьківщини, так що ці дикі, нечестивого імені сакси, Богу та людям мерзенні, були введені, немов вовки в кошару, на острів для стримування північних народів. Досі, як би там не було, ніколи не відбувалося нічого більш смертельного та гіркого. О, глибоке затемнення почуття! О, безнадійна та груба туманність розуму! Тих, кого найдужче боялися, коли їх не було поруч, доброю волею, якщо можна так сказати, запросили з собою під один дах. «Дійсно, вельможі Цоану безумні, і нерозумною стала рада мудрих фараонових радників». Тоді, вирвавшись з лігва варварської левиці, згряя дитинчат, на трьох кіулах, а по-нашому на довгих кораблях за сприятливого вітру, обрядів і ворожінь, якими вони пророкували, надійним у них знаменням, що за три по сто років Вітчизну, до якої вони спрямували носи своїх кораблів, заселять, а сто п'ятдесят дуже часто спустошуватимуть – за наказом злочасного тирана, встромила свої жахливі пазурі спочатку в східну частину острова, нібито збираючись боротися за Вітчизну, а насправді, радше, маючи намір боротися з нею» [12, с. 264-265].

Використання Гільдою германського слова вказувало на те, що сакси походять не з латиномовного, а отже, й не з християнського світу [79, с. 44]. Цей же мотив рясної всім землі та трьох кораблів завойовників присутній у розповіді Беди Вельмишановного у «Церковній історії народу

англів» VIII століття: «... У рік втілення Господа 449-й Маркіан, сорок шостий від Августа, став імператором після Валентиніана та правив сім років. У цей час народ англів і саксів, запрошений Вортигерном, приплив до Британії на трьох кораблях і отримав місце для поселення в східній частині острова, ніби збираючись захищати країну, хоча їхнім справжнім наміром було завоювати її. Спочатку сакси воювали з ворогами, що нападали з півночі, і здобули перемогу. Звістки про це разом із чутками про родючість острова та про слабкість бриттів досягли їхньої батьківщини, і незабаром звідти відплив набагато більший флот із безліччю воїнів, які з'єдналися з тими, хто вже був на острові, у непереможну армію. Новоприбулі отримали від бриттів землі по сусідству з ними на умовах, що вони боротимуться проти ворогів країни заради її миру та спокою й отримуватимуть за це плату. Вони вийшли із трьох найсильніших німецьких племен – саксів, англів та ютів». Ця фраза про три племена, очевидно, прояснює і початок переселенської оповіді про три кораблі, на яких прибув перший загін англосаксів. Далі Беда розповідає про те, які народи Англії походять від цих трьох племен: «Жителі Кента і Векти походять від ютів, як і мешканці земель навпроти острова Векти в провінції західних саксів, яких досі називають народом ютів. Від саксів із області, відомої нині як Стара Саксонія, походять східні сакси, південні сакси та західні сакси. Крім цього, з країни англів, що знаходиться між провінціями ютів і саксів й звана Ангулус, яка відтоді спорожніла, вийшли східні англи, середні англи, мерсійці й увесь народ Нортумбрії, тобто ті, хто живе на північ від річки Хумбер, а також і інші племена англів» [5, с. 220-221]. Для Беди, як і для Гільди, запрошення саксів обернулося лихом. Про три кораблі, на яких прибули сакси, повідомляла й «Англосаксонська хроніка», що велася з IX до середини XII століття [5, с. 224-225; 3, с. 49]. У оповіданні Неннія, валлійського хроніста IX століття, першій появі саксів у Британії запрошення не передувало: «... Тим часом прибули три ціули з вигнанцями з Германії, серед яких були два брати, Хорс і Хенгіст» [11, с.

179]. За повідомленням автора XII століття Гальфріда Монмутського, «... до узбережжя Кантії підійшли три ціули – так зветься у нас військові кораблі, – повні озброєних воїнів, над якими ватагували два брати, Хорс і Хенгіст» [11, с. 66]. Не можна не помітити, що легенди про запрошення англосаксів та запрошення варягів зачіпають заодно й етногенетичні проблеми. Власне легенда про запрошення варязьких князів завершується твердженнями: «... И от тѣхъ варягъ прозвася Руская земля», або «Руская земля, новгородьци, ти суть люди ноугородьци от рода варяжьска, преже бо беша словѣни» (в новгородській редакції говориться, що новгородські люди «до днешняго дня» від «рода варяжьска»); «... и по тѣмъ городомъ суть находници варязи», потім перераховуються «первѣи насельници» – «... в Новгородѣ словенѣ, и в Полотьскѣ кривичи, Ростовѣ меряне, на Бѣлѣозерѣ весь, Муромѣ мурома, и тѣми всѣми обладаше Рюрикъ» тощо [36, с. 9; 38, с. 5; 37, с. 11].

Фахові скандинавісти змушені були визнати, що лише в оповідях про закликання варягів та про закликання англосаксів текстах подано колізію, де на запрошення відгукується не одна людина, а брати, які спочатку правлять разом, де є укладання договору місцевою знаттю з прибульцями, що зумовлює передачу влади, реалізація умов договору або події, пов'язані зі здійсненням влади новим правителем, своєрідними діяннями цього правителя й, нарешті, зосередження влади в руках одного з покликаних правителів унаслідок смерті іншого (або інших) та встановлення наступності правління, тобто власне заснування династії [29, с. 111-112]. Ці дві оповіді належать до інакшого типу, ніж скандинавські перекази про походження правлячої династії [14, с. 46]. Висувалося й зворотне твердження, що ступінь схожості не простягається далі реплік послів, і, хоча існує й сюжетна близькість: відправлення посольства до іноземців з метою запрошення їх у свою країну, та позитивний відгук тих, підкріплений появою на території прохачів контингенту тих, що закликаються, проте відмінності двох оповідань здаються істотнішими.

Зокрема, це неодмінна згадка битв з ворогами. У всіх випадках розповіді про саксів (починаючи з твору Гільди Премудрого) вони воюють (іноді не тільки з противниками бриттів, що запросили їх, але і з самими господарями «багатої різними благами» країни). У літописній легенді начебто нічого подібного не спостерігається [27, с. 96]. Слід зауважити, що насправді в літописах присутні відомості про те, що Рюрик «... сбираху дани на словянѣхъ и на кривичахъ и на мери, и на муровѣ», та про походи Рюрика на «... лопи и корѣлу... І повоеваста і дань на нихъ возложиша...» [13, с. 127-129]. «Никонівський літопис» згадував, як «... оскорбишася новгородци, глаголюще: «Яко быти намъ рабомъ, и много зла всячески пострадати отъ Рюрика и отъ рода его». Того же лѣта уби Рюрикъ Вадима храбраго, и иныхъ много изби новгородцевъ съвѣтниковъ его» [40, с. 9]. Дійсно, важко заперечити, що заклик до саксів – це пряма текстуальна паралель формули закликання князів у літописі [48, с. 166; 35, с. 82], однак, як не дивно, дослідники норманістського штибу проігнорували той факт, що правителів запрошували не англи та сакси, а британські кельти [59, с. 176].

Про закликання завжди розповідали, переважно, не ті, кого звали захищати чи правити, а ті, хто виступав запрошуючою стороною [27, с. 104]. З усіх європейських народів тільки у кельтів запрошення правителя «з чужої сторони» не тільки не було надзвичайною подією, але навіть мало силу освяченого звичаєм політичного інституту [59, с. 181]. Як зазначала дослідниця політичних структур влади у кельтів Юлія Куликова, «... якщо народ та аристократія не могли дійти єдиного рішення з питання особистості царя, вони могли запросити і обрати царя з чужої сторони – з іншого племені і навіть з іншого народу, як це було у випадку з царем свевів Аріовістом» [24, с. 113].

У випадку із запрошенням Аріовіста галльськими кельтами вчені мають справу не з легендою, а з історичним фактом, відображеним у такому достовірному джерелі, як «Записки про Галльську війну» Юлія

Цезаря. Близько 71 року до н.е. галльські племена арвернів і секванів, що ворогували із сусіднім галльським племенем едуїв, запросили для боротьби з едуями вождя германського племені свевів Аріовіста, який мешкав за Рейном. Після перемоги над едуями в 61 році до н.е. Аріовіст став керувати галлами, котрі запросили його, «зарозуміло і жорстоко», сприяючи масовому переселенню своїх співвітчизників-германців на галльські землі. Він забрав у секванів третину кращих земель і зажадав звільнити ще третину для поселення германців. Це викликало обурення всієї Галлії. Об'єднане галльське посольство звернулося за допомогою у римський сенат, і в 54 році Аріовіст, позбавлений підтримки племен, що його запрошували, був розбитий Юлієм Цезарем і втік назад за Рейн [17, с. 18-28]. При цьому свеві не були кельтами, але перебували з ними в тісних відносинах і під їхнім впливом, а ім'я самого Аріовіста може етимологізуватися і з германських, і з кельтських мов [23, с. 147-150, 152-153].

Таким чином, розповідь про покликання Рюрика з братами не є «традиційним «кліше» запрошення на царство його легендарного засновника», як гадав археолог і історик Андрій Нікітін [32, с. 148], а добре вписується у політичну практику кельтів. Звичайно ж, ця практика знаходила відображення і в міфоепічному матеріалі. Адже епос містив у собі не лише уявлення стародавніх людей про світ, але й міфологічні архетипи поведінки, що визначали реалії їхнього суспільного та повсякденного життя.

Зокрема, ситуація «зовнішнього закликання» через внутрішній розбрат відбита у відомому ірландському переказі «Битва при Маг Туїред». У ньому йдеться про те, що король Нуаду в битві втратив руку і втратив право на королівську владу. Згідно з дуже поширеним у кельтському світі уявленням, король не повинен був мати фізичних недоліків, а у разі отримання будь-якого каліцтва, він переставав бути королем. Перекази повідомляють про безліч випадків втрати королем своєї

влади після поранення та каліцтва. Історичний приклад такого скидання лише один – це скидання Конгала Каеха, короля Уладу і Тари. Згідно з трактатом «Судження про бджіл», присвяченим бджолярству, він осліп на одне око після укусу бджоли, «і це позбавило його влади» над Тарою. У той же час він зберіг свою владу над Уладом до своєї загибелі в битві при Маг Рат в 637 (чи 639) році. Однак і смерть його могла бути пов'язана зі злочасним укусом, адже закони та література описують його поразку в битві як «розгром Конгала Клаена в його кривді Домналлом у його правді». Втративши «правду короля» після каліцтва, Конгал не міг розраховувати на перемогу. При цьому поразка, зважаючи на все, тільки відображала і виявляла «кривду короля». Влада короля Тари, на відміну влади королів п'ятин, на той час була безпосередньо пов'язана із зовнішнім виглядом короля і зберігала сакральний характер: королем Тари не міг залишатися калічний. Дійсно, саме про королівську владу в Тарі закони стверджують: «Був гейс (табу) правити королю з каліцтвом у Тарі». Вищезгаданий король Тари Кормак мак Арт, згідно з традицією, не зміг увійти до Тари після того, як йому вибили одне око списом. Йому не можна було спати в Тарі з таким каліцтвом, як повідомляє переказ «Вигнання Деші»: «Несприятливо королю з каліцтвом спати в Тарі». Цю фразу можна розуміти і як заборону калічному королю відзначати знаменитий бенкет Тари з його сексуальними конотаціями. У результаті Кормак був змушений передати владу своєму синові Корьпре Ліфехареві. Ця ж заборона накладалася на будь-якого короля, що отримав каліцтво. Будь-яка вада зовнішності могла слугувати причиною зміни правителя [8, с. 78-80; 7, с. 82-83; 42, с. 116; 24, с. 113]. Через це й почався розбрат усередині Племен Богині Дану, «кому правити Ірландією, бо не міг королем бути Нуаду з тих пір, як втратив руку». На раді вирішили віддати королівську владу Бресу (Еохайду Бресу), малолітньому синові Елати – ватажка ворожого ірландцям племені міфічних істот фоморів, які представляли сили хаосу. Підставою для такого рішення стало те, що

матір'ю Бреса, як сказано в переказі, була жінка з Племен Богині, Ері. Крім того, цим обранням передбачалося скріпити союз із фоморами. «Так через чвари між Племенами Богині віддали владу над Ірландією цього хлопчика», але при цьому йому було поставлено умову, що він добровільно відмовиться від влади, якщо буде вирішено, що справи його погані і недостойні правителя. «Потім мати наділила його землею, і на тій землі звели йому фортецю». Правлінням Бреса одразу скористалися три вожді фоморів, включно з його батьком, що обклали Ірландію даниною, «... так що жоден дим з даху не був від неї вільний. Самі великі мужі змушені були нести службу: Огма тягав дрова, а Дагда зводив фортеці – це він побудував Фортецю Бреса» [42, с. 34-35; 46, с. 34-36, 41-44]. Несправедливий і гордий, Брес вимагає данини та обкладає надмірними податками [16, с. 186-187]. Таким чином, королівське походження, спорідненість по материнській лінії та політичні розрахунки – ось причини, які змусили міфологічних предків ірландців вручити владу над собою синові ватажка ворожого племені.

Аналогічна ситуація присутня і в оповіді про покликання варягів. Сюжет із покликанням Рюрика має велику подібність до ірландського переказу. Покликанню передували розбрат («вста родъ на родъ») і дебати з приводу обрання нового правителя: «... И по семъ събравъшеся рѣша къ себѣ: «поищемъ межъ себе, да кто бы вѣнась князь былъ и владѣлъ нами; поищемъ и уставимъ таковаго или отъ насъ, или отъ казаръ, или отъ полянь, или отъ дунайчевъ, или отъ варягъ». И бысть о семъ молва веліа: овѣмъ сего, овѣмъ другаго хотящемъ; таже совѣщавшася послаша въ варяги» [40, с. 8-9]. Конфлікт вирішився традиційним для кельтської політичної практики способом: закликали правителя з чужої сторони, який, по-перше, походив із княжого роду і, по-друге, перебував у спорідненості з місцевою династією за материнською лінією. Як і у випадку з Бресом, словенів не збентежило те, що Рюрик із братами, які звели міста-фортеці, були родом із племені, яке перед цим накладало данину на місцеве

населення. У даному випадку простежується ще одна цікава паралель з відомою хозарською даниною. Згідно з переказом «Битва при Маг Туїред», ірландці платили фоморам данину «від диму». Аналогічну данину «від диму» сплачували, згідно з літописом, слов'янські племена хозарам. Мабуть, данина «від диму» була традиційною одиницею оподаткування в кельтському світі, що виказує близький до кельтського менталітет літописців і їхніх сучасників [59, с. 182-183]. З наділенням Бреса землею перегукується літописна згадка про міста, де Рюрик посадив своїх мужей. Цей перелік – відлуння відповідної умови – дає підстави досить упевнено вважати, що «ряд» визначав територію, на яку поширювалася влада «запрошеного» князя [29, с. 250].

У середньовічних творах з історії Ірландії так само, як і в киеворуських літописах, представлений мотив двох міграційних хвиль іноземців. Перша хвиля тут не скороминуча, а фіксується в хронологічному діапазоні кількох десятиліть, і схлинула вона не сама по собі: прибульці були вигнані. Насамперед слід звернутися до «Топографії Ірландії» того ж Гіральда Камбрійського, який, перебуваючи в Уельсі, в 1188 році описував завоювання норвежцями («остманами») Ірландії. Крім добровільного запрошення норманів місцевими мешканцями до їхньої процвітаючої країни, у Гіральда йдеться також про кількох братів, які прийшли на запрошення. Розповідь Гіральда дуже схожа на киеворуську оповідь, що помітив ще Шльоцер: Ірландія в нього називається «прекрасною країною», названі три брати і три міста, ними засновані та інше. Вона виглядає так: «... Тридцять років безліч норвежців і одноосібна влада Торгільса панували в Ірландії, потім народ ірландців, позбавившись рабства, знайшов колишню свободу і знову став керуватися своїми королями. ... Минуло небагато часу, і з Норвегії та північних островів нащадки тих, хто залишився від колишніх переселенців, чи то якимось невідомим чином, чи з розповідей своїх предків, що дізналися про цю прекрасну країну, прибули на острів уже не з військовим флотом, але на

торгових кораблях. Відразу ж зайнявши морські гавані Ірландії, за згодою правителів країни вони звели там кілька міст. А оскільки народу ірландців властиве ... вроджене ледарство у поєднанні з повним небажанням плавати морем або обтяжувати себе торгівлею, то з повної згоди всього королівства вони вважали за корисне допустити в деякі області своєї країни якийсь інший, здатний взятися за це народ, чиє основне заняття – торгувати з різними країнами. Їхніми ватажками були три брати, а саме, Олаф, Сігдріг та Івар. Спочатку вони звели три міста: Дублін, Уотерфорд та Лімерик. У Дубліні став правити Олаф, в Уотерфорді Сігдрік, у Лімерику – Івар. І потроху з часом від них пішло будівництво міст по всій Ірландії. Плем'я це, яке нині називається остманами, спочатку знаходилося у мирних та доброзичливих стосунках з королями. Але оскільки цей народ неймовірно примножився і побудував міста, оточені стінами та ровами, колишня ворожнеча, давно вже забута, з'явилася знову, і вони почали рішуче бунтувати» [60, с. 237-239].

Тут проглядається разюча схожість із варязькою легендою, у тому числі щодо влади у заснованих містах. Навіть норманіст Володимир Петрухін [35, с. 90] відзначив наявність у власне ірландській традиції звички розділяти простір на три (п'ять) частин із трьома правителями тощо. Конн з Коннахта, Арайде з Ульстера і Еоган Мор з Мунстера зображені як «три вільнонароджені предки Ірландії», і їх можна порівняти з «трьома королівськими родами Уельсу», що згадуються в рукописах пізнього середньовіччя. Ці «три роди» співвідносяться з династіями Гвінеда і Поуіса – на Півночі, і Дехеубарта – на Півдні. Гіральд Камбрійський в «Описі Уельсу» приписує такий поділ країни трьом синам Родрі Маура, який жив у IX столітті, що також підтверджується даними Законів Північного й Південного Уельсу. «Триади Ірландії», що належать до популярного в кельтській літературі жанру й датуються IX століттям, виокремлюють три з п'яти головних ірландських доріг. У прозаїчних дінхеннас про дорогу Шліге Дала, датованих XII століттям, в стародавню

Ірландію прибувають три брати, греки зі Скіфії, й спустошують її [46, с. 197, 202-204; 6, с. 42-43, 110].

Мері Валент відзначає також важливе свідчення з «Фрагментарних анналів», згідно з яким Олав з Дубліна в 862 році вже був зятем ірландського короля Аода Фіндліата, сина Ніалла Кайлле, і перебував із ним у військовому союзі проти ірландців (прихильників верховного короля Маеля): «Аод, син Ніалла, і його зять Олав (дочка Аода була в Олава) пішли в бойовий похід з гойделами і лохланнами до долини Міде і боролися з ними, і багато з вільних родів були там ними вбиті». Шлюби з доньками ірландських правителів не були для скандинавських конунгів рідкісними й становили важливу частину їхньої тактики у заснуванні нових династичних родів [97, с. 52-53; 31, с. 38-39]. Кельтологи вказують, однак, що в даному випадку нової династії не виникло, про дітей від цього шлюбу нічого не відомо, й, більше того, син Аода – Ніалл Глундуб (тобто швагер Олава), ставши у свою чергу верховним королем, 919 року загинув у битві при Айлендбріджі проти тих же лохланнів із Дубліна. Тому не випадково, що Гіральд нічого не пише і про сам шлюб із місцевою принцесою, відомий з інших джерел [31, с. 39]. Лохланн – це легендарна країна на морському дні, з якої вийшли вже згадувані демонічні завойовники Ірландії – фомори. З ними божественні Племена богині Дану вели кровопролитну боротьбу за панування над островом. Скандинавів почали називати «лохланнами», а датського короля Дубліна – королем Лохланна [15, с. 115], що додатково посилює паралелі з «Битвою при Маг Туіред».

«Йоакимівський літопис» розповідає про одруження Рюрика з Єфандою, дочкою «князя урманського» й сестрою Олега Віщого [55, с. 34; 54, с. 110]. Скандинавістка Олена Мельникова чомусь зробила Єфанду донькою Гостомисла, досить вірно вказуючи, що шлюб зі спадкоємицею престолу створював законну основу для успадкування влади та успішно доповнював «народне волевиявлення». На її думку, це мало відбутися у

пізнішій історичній практиці [29, с. 113]. Проте джерела ніде не вказують на спорідненість між Єфандою та Гостомислом, натомість у низці пізніх літописів таку спорідненість визнають за княгинею Ольгою, з якою одружився Рюриків син Ігор [13, с. 150].

Ще однією літературною пам'яткою, що містить подібний текст про прикликання трьох правителів, є передмова до ірландського «Повчання Морана». Воно представлено в деяких рукописах, що містять цей твір, і складається з двох частин: віршованого нарратива (імовірно датованого X – XI століттями), і пізнішого прозового тексту, який, мабуть, є коментарем до віршованого [33, с. 190].

У прозовій передмові до «Повчання Морана» розповідається: «Було велике ремствування серед васальних племен Ірландії під час [правління] трьох королів Ірландії: Фіаху Фіннолаха, Фега сина Фідега Кайха та Бреса сина Ферва. ... Були великі і нестерпні тягар податку, і розмір податі, і твердість правління цих трьох королів для васальних племен Ірландії. Васальні племена вважали це за зло: їхній розум був [зосереджений] на розмірі податей, що були [накладені] на них, та тяжкості свого служіння, бо благородні роди повелівали землями, в яких вони жили. Васальні племена влаштували збори в одному місці, щоб дійти згоди. ... Ось задум, який вони придумали тоді: влаштувати бенкет у домі Корпре-Головникішки..., і запросити володарів відвідати їх, і вбити їх, щоб влада була у них самих» [33, с. 192-193].

Після втілення цього задуму «... не давала... земля свої плоди васалам..., і був великий голод серед чоловіків Ірландії, тому що не було їжі від землі, ні дарів лісу, ні риби в гирлах річок, ні молока у корів, ані правильної погоди» [33, с. 193]. Через якийсь час, коли Корпре помер, королівство запропонували його синові Морану, той сказав, що не може прийняти його, тому що воно не належить йому по праву, і вказав на тих, хто має таке право: «... Це три спадкоємці Ірландії, які перебувають у Шотландії: Фередах Світлоудатний, Корв Головухий і Тіпраде Рясний

Землями. Нехай до них підуть, аби вручити їм королівство, бо воно їм належить з правом» [33, с. 193]. У віршованій частині пояснюється, що три вагітні жінки зі шляхетних родів, які вціліли від різанини, влаштованої Корпре, втекли до Шотландії і народили там синів [33, с. 191]. Ці легітимні королі, що повернулися незабаром, укладають з васальними племенами договір, поклявшись, як і в віршованій частині, небом, землею і сонцем [33, с. 192-193]. Це дуже нагадує архаїчну напівязичницьку клятву династії Рюриковичів, яку Іван III в 1488 році давав, бажаючи довести, що він чистий перед братом: «.. Князь... великий кляся небомъ и землею и Богомъ сильнымъ, Творцемъ всеа твари» [39, с. 217; 41, с. 236].

Кельтолог Дмитро Ніколаєв зазначає, що «Повчання Морана» є одним із найдавніших надійно датованих творів (текст VII століття) середньовічної ірландської літератури, що знаходиться на межі юридичного та гномічного жанрів, де мудрий суддя Моран наставляє короля Фередаха Світлоудатного в тому, як необхідно керувати своїм королівством [33, с. 189]. У цих оповідях з ірландської історії вже не раз згадуваний мотив двох міграційних хвиль іноземців акцентований успішністю другої з них, оскільки ті, хто належав до першої, виганяються місцевими племенами. Близькість обох цих оповідань легенді про покликання варягів (сюжетно, структурно, щодо наявності елементів переселенської оповіді) очевидна. Дослідники варязької легенди Віктор і Олександра Лушини зазначають, що у передмові до «Заповіту Морана» друга хвиля прибульців-іноземців очолюється представниками тієї ж династії, що правила країною до повстання племен, що її населяли. Про спадкоємність влади можна говорити і стосовно розповіді Гіральда Камбрійського, у якого повідомляється про «нащадки тих, хто залишився від колишніх переселенців». Тут наявний мотив повернення (внаслідок покликання на царювання) раніше скинутого іноземного правлячого роду. У «Повісті врем'яних літ» присутність такого мотиву не очевидна, адже перша хвиля іноземців не персоніфікована, не повідомляється, які це були

варяги і під чийм керівництвом вони збирали данину з місцевих племен. Однак пошук князя в їхньому середовищі (не дивлячись на те, що раніше вони були вигнані), що спантеличує дослідників, може мати в своїй основі той самий мотив, але реалізований на рівні етнічних спільностей, а не персоналій [27, с. 104-105].

Отже, вже перші повідомлення, що стосуються волхвів, мають виразні кельтські паралелі і до отримання Гостомислом пророцтва про майбутнє його роду через сон, і до змісту цього сну, що виразно вказує на автентичність літописних джерел. При цьому кельтські відповідності, хоча й мають певні перегуки зі скандинавською культурою й міфопоетичними віруваннями, проте набагато ближчі за них. Ці зближення, які вказують на кельтський субстрат, стосуються й нерозривно пов'язаного зі сном Гостомисла іншим літописним сюжетом – покликання варягів. Відтак можна констатувати необхідність подальшої перевірки інших літописних повідомлень про жрецтво Русі у світлі кельтських ранньолітературних пам'яток і фольклору, що допоможе поглянути на них по-новому.

1. Адам Бременский, Гельмольд из Босау, Арнольд Любекский *Славянские хроники / перевод с лат. И.В. Дьяконова, Л.В. Разумовской, редактор-составитель И.А. Настенко. – Москва : «СПСЛ», «Русская панорама», 2011. – 584 с.*

2. Азбелев С.Н. *Устная история в памятниках Новгородода и Новгородской земли. – Санкт-Петербург : Дмитрий Буланин, 2007. – 312 с.*

3. *Англосаксонская хроника / перевод с древне-английского Метлицкой З.Ю. – Санкт-Петербург : Евразия, 2010. – 288 с.*

4. Барлоу Фрэнк. *Вильгельм I и нормандское завоевание Англии. – Санкт-Петербург : Евразия, 2007. – 320 с.*

5. Беда Достопочтенный. *Церковная история народа англос / перевод с латинского, статья, примечания, библиография и указатели В.В. Эрлихмана. – Санкт-Петербург : Алетейя, 2001. – 361, [1] с.*

6. Бондаренко Г.В. *Мифология пространства Древней Ирландии. – Москва : Языки славянской культуры, 2003. – 416 с.*

7. Бондаренко Г.В. *Мифы и общество Древней Ирландии. – Москва : Издательский Дом ЯСК, 2022. – 512 с.*

8. Бондаренко Г.В. *Повседневная жизнь древних кельтов*. – Москва : Молодая гвардия, 2007. – 396, [4] с.
9. Бычков Алексей, Низовский Андрей, Черносвитов Павел. *Загадки Древней Руси*. – Москва : Вече, 2000. – 512 с.
10. Видукинд Корвейский. *Деяния саксов / вступительная статья, перевод и комментарии Г.Э. Санчука*. – Москва: Наука, 1975. – 272 с.
11. Гальфрид Монмутский. *История бриттов. Жизнь Мерлина / издание подготовили А.С. Бобович, А.Д. Михайлов, С.А. Ошеров*. – Москва : Наука, 1984. – 286 с.
12. Гильда Премудрый. *О гибели Британии. Фрагменты посланий. Жития Гильды / перевод, вступительная статья и примечания Н.Ю. Чехонадской*. – Санкт-Петербург: Алетейя, 2014. – 464 с.
13. Гиляров Ф. *Предания русской начальной летописи (по 969 год)*. – Москва : Типография «Современных известий», 1878. – 325 с.
14. Глазырина Г.В. *Легенды о происхождении правящей династии // Aktuelle utenrikspolitiske spørsmål. Norge-Russland 2004/2005. Rapport fra det historisk-arkeologiske seminaret i St. Petersburg 26.-28. april 1999 (Норвегия и Россия 2004/2005. Материалы историко-археологического семинара в Санкт-Петербурге 26-28 апреля 1999 г.)*. – Oslo, 2001. – С. 41–48.
15. Грейвс Роберт. *Белая богиня : историческая грамматика поэтической мифологии*. – Екатеринбург : У-Фактория, 2007. – 656 с.
16. Дюмезиль Жорж. *Митра-Варуна : нарис про дві індоєвропейські репрезентації суверенітету*. – Київ : Пломінь; видавець Анна Клокун, 2019. – 248 с.
17. *Записки Юлия Цезаря и его продолжателей о Галльской войне, о гражданской войне, об Александрийской войне, об Африканской войне / перевод и комментарии М.М. Покровского*. – Москва: Издательство АН СССР, 1962. – 418 с.
18. Иловайский Д.И. *Разыскания о начале Руси : вместо введения в русскую историю*. – Москва : Типография Грачева и К°, 1876. – VIII, 466 с.
19. *Ирландские саги / перевод А.А. Смирнова*. – Москва-Ленинград: Государственное издательство художественной литературы, 1961. – 300 с.
20. Казакевич Геннадій. *Кельти : традиційна культура та соціальні інститути*. – Київ : Фітосоціоцентр, 2006. – 260 с.
21. Казакевич Г. М. *Східні кельти : культури, ідентичності, історіографічні конструкції*. – Київ-Вінниця: ТОВ «Нілан-ЛТД», 2015. – 358 с.
22. Кирпичников А.Н., Дубов И.В., Лебедев Г.С. *Русь и варяги (руско-скандинавские отношения домонгольского времени) // Славяне и скандинавы*. – Москва: Прогресс, 1986. – С. 188–297.
23. Колосовская Ю.К. *Некоторые вопросы истории взаимоотношений Римской империи с варварским миром // Вестник древней истории*. – 1996. – № 2. – С. 146–166.

24. Куликова Ю.В. *Власть и государство у кельтов // Вопросы истории.* 2015. – № 2. – С. 111–120.
25. *Летописец Переяславля-Суздальскаго, составленный в начале XIII века, (между 1214 и 1219 годов), издан К.М.Оболенским.* – Москва : Университетская типография, 1851. – С, 113 с.
26. *Лики Ирландии. Книга сказаний / перевод, составление, комментарии С. Шабалова.* – Москва-Санкт-Петербург : Летний сад, 2001. – 286 с.
27. Лушин В.Г., Лушина А.В., Токарева Е.П. *Некоторые параллели летописной легенде о призвании варягов // Rossica & Slavica. Сборник статей и материалов.* 2021 год. – Ростов-на-Дону-Зимовники: Зимовниковский краеведческий музей, 2021. – С. 90-114.
28. *Мабиногион : Волшебные легенды Уэльса / перевод, вступительная статья и примечания В.В. Эрлихмана.* – Москва : Ладомир, 1995. – 218 с.
29. *Мельникова Е.А. Древняя Русь и Скандинавия: избранные труды.* – Москва : Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2011. – 476 с.
30. Михайлов А.Д. *Книга Гальфрида Монмутского и её судьба // Гальфрид Монмутский. История бриттов. Жизнь Мерлина.* – Москва : Наука, 1984. – С. 196-227.
31. Михайлова Т.А. *Грамматика нереального : к анализу структуры средневекового нарратива.* – Москва : Издательский Дом ЯСК, 2022. – 280 с.
32. Никитин А.Л. *Основания русской истории. Мифологемы и факты.* – Москва : Аграф, 2001. – 768 с.
33. Николаев Д.С. *Легенда о призвании варягов и проблема легитимности власти в раннесредневековой историографии // Именослов. История языка. История культуры.* – Москва, 2012. – С. 184–199.
34. Пауэлл Теренс. *Кельты : Воины и маги.* – Москва : Центрполиграф, 2004. – 236 с.
35. Петрухин В.Я. *Становление государства и власть правителя в германо-скандинавских и славянских традициях: аспекты сравнительно-исторического анализа // Общественная мысль славянских народов в эпоху раннего Средневековья.* – Москва : Рукописные памятники Древней Руси, 2009. – С. 81–150.
36. *Полное собрание русских летописей, изданное по высочайшему повелению Археографическою комиссиею.* – Санкт-Петербург : Типография Эдуарда Праца, 1846. – Т. 1: I. II. Лаврентиевская и Троицкая летописи. – XX, 267, [4] с.
37. *Полное собрание русских летописей. Т. II. Летопись по Ипатскому списку. Издание Археографической комиссии.* – Санкт-Петербург : Печатня В. Головина, 1871. – IX, 616, 33, 28, 12 с.

38. *Полное собрание русских летописей. Т. III. Новгородская летопись по Синодальному харатейному списку.* – Санкт-Петербург : Типография Императорской Академии наук, 1888. – X, 490, LXX с.
39. *Полное собрание русских летописей. Т. VIII. Продолжение летописи по Воскресенскому списку.* – Санкт-Петербург : Типография Эдуарда Праца, 1859. – VIII, 302 с.
40. *Полное собрание русских летописей. Т. IX. Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью.* – Санкт-Петербург : Типография Эдуарда Праца, 1862. – XIX, 256 с.
41. *Полное собрание русских летописей. Т. XXIV. Летопись по Типографскому списку.* – Петроград : Государственная типография, 1921. – XVI, 272 с.
42. *Предания и мифы средневековой Ирландии / составление, перевод, вступительная статья и комментарии С.В. Шкунаева.* – Москва : Издательство МГУ, 1991. – 286 с.
43. *Предания кельтов Бретани / перевод А. Мурадовой.* – Москва : Менеджер, 2000. – 320 с.
44. *Прядь о Торлейве Ярловом Скальде // Корни Иггдрасиля.* – Москва : Terra-Книжный клуб, 1997. – С. 486–497.
45. *Пчелов Е.В. Рюриковичи : история и генеалогия.* – Москва : Академический проект, 2016. – 583 с.
46. *Рис Алвин, Рис Бринли. Наследие кельтов. Древняя традиция в Ирландии и Уэльсе / пер. с англ..* – Москва : Энигма, 1999. – 480 с.
47. *Роллестон Томас. Мифы, легенды и предания кельтов.* – Москва : Центрполиграф, 2004. – 349 с.
48. *Рыдзевская Е.А. Древняя Русь и Скандинавия в IX-XIV вв. (материалы и исследования).* – Москва : Наука, 1978. – 240 с.
49. *Саги об уладах / перевод с ирландского, составление Т. Михайловой.* – Москва : Аграф, 2004. – 640 с.
50. *Сазонова Юлия. История русской литературы : Древний период.* – Нью-Йорк : Издательство имени Чехова, 1955. – Том I. – 411 с.
51. *Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам.* – Санкт-Петербург : Типография Императорской академии наук, 1903. – Том третий. – 1680, 272, 13 с.
52. *Стефанович П.С. «Сказание о призвании варягов» или Origo gentis russorum? // Древнейшие государства Восточной Европы. 2010 год. Предпосылки и пути образования Древнерусского государства.* – Москва : Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2012. – С. 513-582.
53. *Стурлусон Снорри. Круг Земной.* – Москва: Наука, 1980. – 687 с.
54. *Татищев В.Н. История российская.* – Москва-Ленинград : Издательство Академии наук СССР, 1962. – 499, [1] с.
55. *Татищев Василий. История Российская с самых древнейших времен, неусыпными трудами чрез тридцать лет собранная и описанная покойным тайным советником и астраханским губернатором, Васильем*

Никитичем Татищевым. – Москва : Напечатана при Императорском Московском университете, 1768. – Книга первая. Часть первая. – XXVIII, 224 с.

56. *Тиандер К. Датско-русские исследования. – Петроград : Склад издания у А. Э. Винеке, 1915. – Выпуск III. – 204 с.*

57. *Толочко А.П. «История Российская» Василия Татищева : источники и известия. – Москва-Киев : Новое литературное обозрение; Критика, 2005. – 546 с.*

58. *Уэльс : Хроники бриттов. Книга сказаний / перевод с английского, составление и комментарии С. Шабалова. – Москва-Санкт-Петербург : Летний сад, 2005. – 208 с.*

59. *Федотова П.И. Кельтские корни варяжской легенды. Часть первая // Свободная Мысль. – 2020. – № 6 (1684). – С. 173-192.*

60. *Хроники длинноволосых королей / пер. с латинского, статьи и составление Николая Горелова. – Санкт-Петербург: Азбука-классика, 2004. – 350, [1] с.*

61. *Шевырев Степан. История русской словесности, преимущественно древней. – Москва : Университетская типография, 1846. – Том первый. – Часть первая. – II, 262 с.*

62. *Шлёцер Август Лудовик. Нестор: Руския Летописи на Древле-Славенском языке. – Санкт-Петербург : Императорская типография, 1809. – Часть I. – 475 с.*

63. *Armstrong R.A. A Gaelic Dictionary in Two Parts: I. Gaelic and English. – II. English and Gaelic: in Which the Words, in Their Different Acceptations, Are Illustrated by Quotations from the Best Gaelic Writers; and Their Affinities Traced in Most of the Languages of Ancient and Modern Times; with a Short Historical Appendix of Ancient Names, Deduced from the Authority of Ossian and Other Poets: to Which is Prefixed, a New Gaelic Grammar. – London: Printed for James Duncan, 1825. – XV, II, 1029 p.*

64. *Bárðar saga Snæfellsás // Íslenzk fornrit № XIII. Harðar saga. Bárðar saga. Þorskfirðinga saga. Flóamanna saga. Þórarins þátrr Neffjólfssonar. Þorsteins þátrr uxafóts. Egils þátrr Síðu-Hallssonar. Orms þátrr Stórolfssonar. Þorsteins þátrr tjaldstæðings. Þorsteins þátrr forvitna. Bergbúa þátrr. Kumlbúa þátrr. Stjörnu-Odda draum / Þórhallur Vilmundarson og Bjarni Vilhjálmsson gáfu út. – Reykjavík: Hið Íslenzka Fornritafélag, 1991. – S. 99–172.*

65. *Benoit. Chronique des Ducs de Normandie: publiée d'après le manuscrit de Tours avec les variantes du manuscrit de Londres / par Carin Fahlin. – Uppsala: Almqvist och Wiksells, 1954. – 642 p.*

66. *Bugge, Alexander. Havelok og Olav Trygvesson. Et bidrag til spørgsmaalet om kongesagaernes fremvækst. – Kjøbenhavn: H.H. Thieles bogtrykkeri, 1908. – 40 p.*

67. *Byrne, Francis John. Irish Kings and High-Kings. – Dublin: Four Courts Press, 1973. – XLVII, 341 p.*

68. Campbell, J. F. *Popular Tales of the West Highlands, Orally Collected*. – Paisley-London: Alexander Gardner, 1890. – Volume II. – XIII, 495 p.

69. Chadwick, Nora. *Dreams in Early European Literature // Celtic Studies: Essays in Memory of Angus Matheson 1912–1962*. – London: Routledge, 1968. – P. 33–50.

70. Chadwick, Nora K. *Imbas forosnai // Scottish Gaelic Studies*. – London-Edinburgh-Glasgow, 1935. – Vol. 4. – P. 97–135.

71. *Chronicon Briocense. Chronique de Saint-Brieuc, fin du XIVe siècle, éditée et traduite d'après les manuscrits BN 6003-BN 8899 (Archives départementales d'Ille-et-Vilaine I F 10038) (ch. I à CIX) / Par Gwenaël Le Duc et Claude Sterckx, préface de Léon Fleuriot*. – Paris: Simon, Klincksieck, 1972. – 237 p.

72. Douglas, David C. *William the Conqueror: The Norman Impact upon England*. – London: Eyre and Spottiswoode, 1964. – 476 p.

73. Ellis Davidson, Hilda. *Dreams in Old Norse and Old Irish literature // Northern Lights: Following Folklore in North-Western Europe. Aistí in adhnó do Bho Almqvist = Essays in Honour of Bo Almqvist*. – Dublin: University College Dublin, 2001. – P. 34–46.

74. Ellis Davidson, H.R. *Myths and Symbols in Pagan Europe: Early Scandinavian and Celtic Religions*. – Manchester: Manchester University Press, 1988. – XII, 268 p.

75. *Harðar saga // Íslenzk fornrit № XIII. Harðar saga. Bárðar saga. Þorsfirðinga saga. Flóamanna saga. Þórarins þátr Neffjólfssonar. Þorsteins þátr uxafóts. Egils þátr Síðu-Hallssonar. Orms þátr Stórólfssonar. Þorsteins þátr tjaldstæðings. Þorsteins þátr forvitna. Bergbúa þátr. Kumlbúa þátr. Stjörnu-Odda draum / Þórhallur Vilmundarson og Bjarni Vilhjálmsson gáfu út*. – Reykjavík: Hið Íslenzka Fornritafélag, 1991. – S. 1–97.

76. Hartland, Edwin Sidney. *The Legend of Perseus. A Study of Tradition in Story, Custom and Belief*. – London: Published by David Nutt, 1894. – Vol. I. *The Supernatural Birth*. – XXXIV, 228 p.

77. Henzen Wilhelm. *Über die Träume in der altnordischen Sagalitteratur*. – Leipzig: Verlag von Gustav Fock, 1890. – 90 S.

78. Houts, Elisabeth M. C. van. *The Origins of Herleva, Mother of William the Conqueror' // The English Historical Review*. – Oxford, 1986. – Vol. 101. – № 399. – P. 399–404.

79. Howe Nicholas. *Migration and Mythmaking in Anglo-Saxon England*. – New Haven: Yale University Press, 1989. – XIII, 198 p.

80. Hultgård, Anders. *The End of the World in Scandinavian Mythology: A Comparative Perspective on Ragnarök*. – Oxford: Oxford University Press, 2022. – 480 p.

81. Ireland Colin A. *The Gaelic Background of Old English Poetry before Bede*. – Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 2022. – XIII, 450 p.

82. Jones, Thomas. *The Story of Myrddin and the Five Dreams of Gwenddydd in the Chronicle of Elis Gruffudd // Études Celtiques*. – Paris, 1959. – Vol. 8, fascicule 2. – P. 315–345.

83. Keating, Geoffrey. *History of Ireland*. – London: published for the Irish Texts Society by David Nutt, 1908. – Volume II, *Containing the First Book of the History from Sect. XV to the End Edited With Translation and Notes by Rev. Patrick s. Dinneen, M.A.* – XXV, 425 p.

84. Kelchner, Georgia Dunham. *Dreams in Old Norse Literature and Their Affinities in Folklore: With an Appendix Containing the Icelandic Texts and Translations*. – Cambridge: University Press, 1935. – X, 154 p.

85. Kleiber, Boris. *Nordiske spor i en gammel russisk krønike // Maal og Minne*. – Oslo, 1960. – Heft 1–2. – S. 56–70.

86. *Le Roman de Rou et des Ducs de Normandie* pars Robert Wace, publié pour la première fois, d'après les manuscrits de France et d'Angleterre; avec des notes pour se vir a l'intelligence du texte, Frédéric Pluquet. – Rouen: Édouard Frère, éditeur, 1827. – Tome premier. – XXIII, 414 p.

87. Martin, M. *A Description of the Western Islands of Scotland: Containing a Full Account of Their Situation, Extent, Soils, Product, Harbours, Bays, Tides, Anchoring Places, and Fisheries, the Ancient and Modern Government, Religion and Customs of the Inhabitants, Particularly of Their Druids, Heathen Temples, Monasteries, Churches, Chappels, Antiquities, Monuments, Forts, Caves, and Other Curiosities of Art and Nature, of Their Admirable and Expeditious Way of Curing Most Diseases by Simples of Their Own Product. A Particular Account of the Second Sight, or Faculty of Forseeing Things to Come, by Way of Vision, So Common among Them. A Brief Hint of Methods to Improve Trade in That Country, Both by Sea and Land. With a New Map of the Whole, Describing the Harbours, Anchoring Places, and Dangerous Rocks, for the Benefit of Sailors. To Which is Added a Brief Description of the Isles of Orkney, and Schetland*. – London: Printed for A. Bell, 1716. – XXXI, 392 p.

88. Nagy, Joseph Falaky. *The Wisdom of the Outlaw: The Boyhood Deeds of Finn in Gaelic Narrative Tradition*. – Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1985. – 388 p.

89. O'Grady, Standish H. *Silva Gadelica (I.-XXXI) A Collection of Tales in Irish with Extracts Illustrating Persons and Places*. – London: Williams & Norgate, 1892. – XXXII, 604 p.

90. O'Rahilly, Thomas F. *Early Irish History and Mythology*. – Dublin: The Dublin Institute for Advanced Studies, 1946. – X, 568 p.

91. Petrie, Mr. *On the History and Antiquities of Tara Hill // Transactions of the Royal Irish Academy*. – Dublin: printed by R. Graisberry, 1839. – Vol. XVIII. – Part II. – P. 25–232.

92. Rolleston, T.W. *Myths & Legends of the Celtic Race*. – London: George G. Harrap & Company, 1916. – XV, 456 p.

93. Rolleston, T.W. *The High Deeds of Finn, and Other Bardic Romances of Ancient Ireland*. – London: George G. Harrap & Company, 1910. – LV, 214 p.

94. Schach, Paul. *Some Parallels to the Tree Dream in «Ruodlieb» // Monatshefte für deutschen Unterricht, deutsche Sprache und Literatur*. – 1954. – Vol. 46. – № 7. – P. 353–364.

95. Schach, Paul. *Symbolic Dreams of Future Renown in Old Icelandic Literature // Mosaic*. – 1971. – № 4. – P. 51–73.

96. Trevelyan, Marie. *Folk-Lore and Folk-Stories of Wales*. – London: Elliot Stock, 1909. – XIV, 350 p.

97. Valante, Mary A. *The Vikings in Ireland. Settlement, Trade and Urbanization*. – Dublin-Portland: Four Courts Press, 2008. – 216 p.

98. William of Malmesbury. *Gesta Regum Anglorum: The History of the English Kings*. – Oxford: Clarendon Press, 1998. – Volume I. – XXXII, 879 p.

УДК 272/273-9:2-12]141.319.8-029:3

Богдан РОХМАН

кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії, соціології та
релігієзнавства.

Прикарпатський національний
університет імені Василя Стефаника

e-mail bogdan.rokhtan@pnu.edu.ua

ORCID 0000-0002-6684-4674

<https://pnu-ua.academia.edu/БогданРохман>

Олег САВЧУК

кандидат філософських наук,
завідувач кафедри богослов'я
та суспільствознавчих дисциплін
імені академіка УАН отця І.

Луцького

ЗВО «Університет Короля Данила»

e-mail oleg.savchuk@ukd.edu.ua

ORCID 0000-0002-5855-1628

Філософсько-теологічне підґрунтя соціального вчення католицизму

Богословська складова розуміння соціальної природи Церкви, як бачимо, завжди засновувалась на першочерговій думці про божественну силу та втручання у хід людської історії Божого Провидіння. Християнству властиве цілісне бачення

розвитку, а будь-яка форма розвитку, що дозволяє, а ще гірше породжує певні форми виключення деяких людей, не є справжнім розвитком, у цьому і полягає христocентричність соціальної доктрини, яка повинна зберігатися в умовах так званого постіндустріального, інформаційного суспільства, в якому ми зараз живемо. Людська спільнота покликана творити середовище гідне людини, яка наділена найвищою вартістю і покликана до співпраці із собі подібними та зі своїм Творцем. Таким чином, вершиною христологічного розуміння соціальних взаємин є здійснення природної потреби шукати Бога, пізнавати Його і жити згідно з цим знанням.

Ключові слова: католицизм, Христос, людина, Катехизм, антропологічний підхід, християнська теологія

As we can see, the theological component of the understanding of the social nature of the Church has always been based on the primary idea of divine power and the intervention of God's Providence in the course of human history. Christianity is characterized by a holistic vision of development, and any form of development that allows, or even worse generates certain forms of exclusion of some people, is not real development, this is the Christocentricity of social doctrine, which must be preserved in the conditions of the so-called post-industrial, information society, in which we now live. The human community is called to create an environment worthy of a person who is endowed with the highest value and is called to communion with his own kind and with his Creator. Thus, the pinnacle of the Christological understanding of social relations is the realization of the natural need to seek God, to know Him and to live according to this knowledge.

Key words: Catholicism, Christ, man, Catechism, anthropological approach, Christian theology

З метою більше пізнати біблійне підґрунтя та христocентричність соціального вчення католицизму, подаємо декілька міркувань базових для християнської антропології, в якій закладена ідея про людину як образ Божий. Намагатимемось зрозуміти водночас богословські та практичні імплікації біблійних авторів про глибоку соціальну сутність людської істоти [1, с. 12].

Християнство як культурно-цивілізаційний феномен змінює суть основних людських категорій. У дохристиянську добу існували численні релігії, але Воплочення Бога вводить радикально нове поняття релігії. Воплотившись, Христос дарує себе історії, робить її своєю. Він закликає людей до повної участі в божественному житті. У Богові існує те, що ми людськими словами можемо назвати фундаментальною формою і джерелом будь-якої соціальності. Сам Бог, перебуваючи у Трійці, є соціальною дійсністю, цілком відмінною від будь-якої з попередніх форм політеїзму, адже вона пояснює соціальне не як стосунки між різними

божествами, а як внутрішню сутність самого єдиного Бога. Християнство натомість змінює та зміцнює сутнісні категорії в ієрархії релігійних цінностей. У дохристиянську добу існували численні релігії, але Воплочення Бога вводить нове поняття релігії. Богочоловіцтво Христа є новою дійсністю, яка онтологічно змінює людське існування, вона настільки нова, що з точки зору дохристиянських релігій виявляється незрозумілою, а для багатьох навіть блюзнірською. Богочоловіцтво Христа є дверима, як стверджує Антоніо Марія Бадджо, через які об'являється сама сутність Бога [2, с.50].

Об'явлення Триєдності Бога відкриває простір для соціального аспекту людини, для тієї екзистенції, яка знаходить свій власний найповніший сенс у приналежності до спільноти. Уся фундаментальна християнська реальність – це соціальна реальність. Коли Ісус Христос навчив нас молитися, він звелів звертатися “Отче наш”, коли Він здійснив перше чудо, то обрав нагоду, соціальну в найвищому значенні слова – народження нової родини, коли він заклав Євхаристію, то звертався до спільноти кажучи: «... Зробіть це на мій спомин» [2, с. 51]

Людська особа у собі й у своєму покликанні, як зазначають церковні документи, виходить за межі сотвореного всесвіту, суспільства та історії. На думку Івана-Павла II, людина не може підпорядковуватись абстрактним ідеалам чи фальшивим утопіям, творити у суспільстві вона повинна за принципами цілковитої самовіддачі та солідарності [3, § 47].

Відомий грецький богослов Христос Яннарас ототожнює солідарні принципи суспільного функціонування із покликанням Церкви. Так зокрема дослідник зазначає: «... Етос Церкви є колективістським, “соціальним” етосом, і відповідає онтологічному змісту церковної істини, істини життя як спілкування. Спілкування конститує життя; існування є актом спілкування. Для Церкви спілкування є первинним, сутнісним онтологічним фактом, а зовсім не наслідком іншого онтологічного факту. Воно конститує життя і його етос, динаміку, енергію і рух до реалізації...

Церква, залишаючись відданою своїй онтологічній істині, повинна крізь її призму сприймати і суспільні завдання» [4, с. 191-192].

Як зазначено у «Моральній катехизі» Греко-Католицької Церкви, суспільний характер християнського покликання вказує на необхідність бачення світу як спільного добра людства. Акцентовано також і на тому, що світ має об'єктивний суспільний характер. Щодо богословського осмислення християнської активності у світі дозволимо пряму цитату: «... Найважливіше є переконання, що людина у світлі віри може цілковито відкрити сутність дару створення і правдиву вартість цього дару, скеровуючи свою активність... до остаточного сповнення всього у Христі. Християнське життя у світі – це відповідь християнина на Божий заклик, що враховує також його участь у суспільному житті...» [5, § 269, § 270].

Людська історія та всі людські взаємини побудовані довкола такої і комунікації Бога в Христі, довкола Божого спілкування з людиною. Історія сама влаштована так, щоб стати своєрідним словом Божим; і це частина людського покликання – бути причетним до виявлення цього слова в історії, новими й творчими способами здійснювати в своєму житті нескінченне й необмежене саморозкриття Божої миротворчої любові. Ми повинні робити це своїми словами надії та ділами любові, тобто нашим християнським способом життя. Тому спілкування має лежати в осерді церк-ковної спільноти.

Спілкування, що відкриває правду, може мати спасенну силу, джерело якої – в самій особі Христа. Він є Слово Боже, що стало Тілом і подобою невидимого Бога. У Ньому й через Нього Святий Дух сповістив людям сокровенне життя Боже. У Воплченому Слові Божа самокомунікація є остаточною. У словах і ділах Христових Слово є Спаситель і Відкупитель усього людства. Таке любляче самооб'явлення Господа і людська віра як відповідь на нього разом становлять глибокий діалог.

Сучасна європейська цивілізаційна зумовленість, як правило, пов'язує з образом Божим людину, яка мислиться індивідом з його окремішністю та неповторністю. Проте одним з аспектів людини, як образу й подоби Бога є суспільний характер людського існування. Книга Буття, говорячи про створення людини, вживає слово, яке слід перекладати не як «чоловік», а саме як «людина». У Старому Завіті це слово зустрічається 510 разів, і найчастіше означає людей взагалі, а не конкретну особу. Суспільний характер людини проявляється передовсім у тому, що вона з волі Бога ділиться на дві статі: чоловічу і жіночу. Якщо перший опис сотворіння показує людину від самого початку як натуральну єдність чоловіка і жінки, то другий, ягвістичний, наголошує на почерговому створенні спочатку чоловіка, а потім, з його тіла - жінки. Людина потребує товариства, присутності собі подібних, вона реалізує себе в контакті з іншими людьми. Треба наголосити, що творення людської спільноти, безумовно передовсім подружжя, є інтегральною частиною Божого задуму щодо людини.

Аналізуючи новозавітню перспективу, констатуємо, що Новий Завіт, на відміну від Старого, майже не говорить про людину як про образ і подобу Бога. Соціальна перспектива натомість стає повністю христоцентричною. Новий Завіт наголошує на тому, що внаслідок гріха прабатьків людського роду, людина втратила цей образ у собі або затьмарила його. Єдиний спосіб повернути цей образ полягає на уподібнені до Христа, ідеальної ікони Бога. Новий Завіт оперує поняттями старої і нової людини. Проте одного лише хрещення не досить, аби стати новою людиною – це радше процес перетворення, який має тривати усе життя. Але така ціннісна орієнтація ускладнюється глибоким сум'яттям, породженим пануванням таких сил, як потурання тиранічній владі грошей, підступне насильство засобів масової інформації та уярмлення сексуальної сфери.

Саме в цьому полягає та євангельська відзнака, яку ми відкриваємо в житті Ісуса Христа і Його Нагірній проповіді. Головні риси цієї проповіді загально відомі – радикальність у самовідданості, панування любові до ближнього над прагненням особистих благ, безкорисливість у вчинках, безмежне прощення. Той, хто хоч трішки знає сучасне суспільство, розуміє, що такі євангельські парадигми викликають подив, провокують зайві запитання, привертають до себе увагу, але попри це вони є квінтесенцією християнського погляду на суспільство.

Як твердять церковні документи, богословська сутність соціальної доктрини полягає у її євангелізаційному служінні. Соціальна доктрина Церкви – це передусім знаряддя євангелізації, вона бере свої витoki із завжди нової зустрічі євангельського послання із суспільним життям. З цього погляду, соціальна доктрина – це особливий шлях служіння Слова і здійснення пророчої функції Церкви. Адже євангелізаційна місія Церкви і важлива складова її християнського призначення полягає у навчанні й поширенні соціального вчення, оскільки воно вказує на безпосередні наслідки цього призначення у житті суспільства і додає до свідчення про Христа Спасителя необхідність щоденної праці й боротьби за справедливість. Це не другорядна місія Церкви, а служіння, яке походить не лише з проголошення, а й зі свідчення [3, § 67].

Особлива благовість Христа, звернена здебільшого до економічно пригнічуваних людей, які живуть у суспільстві, що відзначається сильною напругою, де розклад політичного та суспільного ладу призвів до руйнації стародавніх земних ідеалів. Немає найменшого сумніву, що його благовість виходила з самого осердя есхатології. Однак Царство, яке приходить в есхатологічному вимірі, спрямоване проти структур гноблення суспільного та релігійного ладу. Його благовість пропонує учнівство рівних, де той хто, наказує, повинен бути як той, хто служить, і де немає більше батьків та учителів, а всі є рівними.

Із богословської точки зору спосіб, у який виражається Христова благодать - це плекання чеснот, як людських, так і, передусім, Божих. Саме це є фундаментом, на якому базуються стосунки людей із Богом та між собою. До Божих чеснот відносимо віру, надію та любов, які побіжно охарактеризуємо згідно Катехизму Католицької Церкви. Щодо віри скажемо, що «... служба і свідчення віри необхідні для спасіння, усі повинні бути готовими визнавати Христа перед людьми, йти за ним дорогою Хреста»; надія є Божою чеснотою, через яку ми прагнемо до Царства Небесного. «... Чеснота надії відповідає прагненню щастя, вміщеному Богом у серці кожної людини; вона висловлює сподівання, які надихають діяння людей; підтримує в усякій самотності. Порив надії захищає від самолюбства і веде до щастя і любові. Практикування морального життя суспільства, оживленого любов'ю, дає християнам духовну свободу дітей Божих» [6, §1818, §1822, §1816].

Критерієм цієї вибраності майбутньої трансформації людини є її теперішнє життя згідно з Духом, а не тілом. Дещо інакше до цієї теми Апостол Народів підходить у Другому Посланні до Коринтян. У ньому він описує світлу перспективу для тих, які вже не живуть за законом смерті, живуть не згідно з мертвою літерою закону, а за Христовим Євангелієм. Вірні Євангелію, віддзеркалюють, немов у дзеркалі, Господню славу.

Тема людини як образу і подоби Бога потребує досконалого синтезу біблійного вчення, який не є нашим першочерговим завданням. Багатогранність біблійних висловлювань тільки відображає розмаїття самої людини, яка перебуває в постійній напрузі між тим, до чого вона покликана і ким є, між закладеним у ній прагненням реалізувати в собі все найкраще, і гріхом, який стоїть на заваді. Отже, уподібнюючись Христові, людина стає водночас більш ідентичною та соціальною, стає людиною згідно з одвічним Божим задумом.

Як зазначається у Компендіумі соціальної доктрини Церкви «... Любов, що надихає служіння Ісуса серед людей, є любов'ю, котру він

пізнав, у тісному єднанні з Отцем... Послідовники Ісуса покликані жити так, як Він, а після Його Пасхи, тобто смерті й воскресіння, жити у Ньому і Ним, завдяки щедрому дару Святого Духа, який вкорінює образ життя Христа у людське серце» [3, § 29] .

Богословська складова розуміння соціальної природи Церкви, як бачимо, завжди засновувалась на першочерговій думці про божественну силу та втручання у хід людської історії Божого Провидіння. Християнству властиве цілісне бачення розвитку, а будь-яка форма розвитку, що дозволяє, а ще гірше породжує певні форми виключення деяких людей, не є справжнім розвитком, у цьому і полягає христоцентричність соціальної доктрини, яка повинна зберігатися в умовах так званого постіндустріального, інформаційного суспільства, в якому ми зараз живемо. Людська спільнота покликана творити середовище гідне людини, яка наділена найвищою вартістю і покликана до сопричастя із собою подібними та зі своїм Творцем. Таким чином, вершиною христологічного розуміння соціальних взаємин є здійснення природної потреби шукати Бога, пізнавати Його і жити згідно з цим знанням.

На завершення даного структурного елементу роботи дозволимо собі декілька рефлексій порівняльного характеру стосовно соціальної справедливості та суспільної любові. Ці два поняття, будучи взаємно пов'язаними, є випромінюванням того самого Божого Духа та печаттю гідності людського духа, саме так про них висловився папа Пій XII. Отож, справедливість, “хоч як її вірно дотримуватись... здатна усунути лише предмет соціальних конфліктів, проте вона не здатна внутрішньо об'єднати серця”. Соціальний мир та співпраця серед людей можливі за умови “внутрішньої єдності помислів”; це, однак, не означає, що любов могла б стати заміником “необхідної з обов'язку, але недотримуваної справедливості”.

Сьогодні вираз «суспільна любов», введений у богословський обіг святим Томою Аквінським, вживається у тісному зв'язку із соціальною

справедливістю. Суспільні групи повинні бути пронизані “усвідомленням їхньої єдності, як дітей одного й того самого Небесного Отця”.

Суспільна любов готова до безкорисливого служіння суспільному благові і визнає гідним суспільне становище кожного. Її важливе завдання полягає у налагодженні стосунків між соціальними станами та групами. Суспільна любов намагається долати конфлікти шляхом досягнення порозуміння. Вона бачить і шукає спільні об’єднувальні елементи, компенсуючи у цей спосіб холод і суворість вимог справедливості. Ніщо не суперечить їй такою мірою, як класова ненависть. Нерідко, суспільна любов своїми ідеями прокладає шлях соціальній справедливості та соціальному праву. Як висловився один із сучасних французьких католицьких богословів, сьогоднішня справедливість – це вчорашня любов; сьогоднішня любов – це завтрашня справедливість. [7, с. 84] Відносини між окремими людьми та народами повинні визначатися не страхом, а любов’ю, адже насамперед любов здатна привести людей до чесної та багатосторонньої співпраці, з якої проростають численні матеріальні та духовні блага. Ця любов ґрунтується на правді, будується за принципами справедливості та реалізується у свободі. Вона вчить нас бачити різницю між справедливістю та несправедливістю.

Католицька Церква інтерпретує становище людини у світі, щоб звести його до становища земного Христа. У цей спосіб «модель Христа» як парадигма інтерпретації соціального вчення має два виміри: “негативний”, оскільки Христос принизив себе до такої міри, що відчув і виразив свою внутрішню розлуку з Отцем (Мт. 27, 45-46); та «позитивний», оскільки це Христове розлучення з Отцем апелює до єдності людини з Богом.

Таким чином, у 1991 році Католицька Церква заявила, що людина посідає центральне місце у її соціальному вченні. Це надзвичайно важливий поворот не лише в соціальному, а й в теологічному вимірі людини. Це особливо необхідно відзначити у контексті турботи Церкви

про моральний стан і майбутнє людства. Діапазон соціально-етичної і морально-повчальної проблематики Церкви надзвичайно широкий, і для того, щоб належним чином виконувати свою соціальну місію Церква потребує тісної співпраці із суспільством.

Соціальна програма Церкви по своїй сутності є антропологічною, оскільки вважається, що соціально-економічне життя будь-якої суспільної системи повинно вшановувати і розвивати достоїнство людини та повноту її покликання. Людина, у цьому контексті, визначається творцем, осередком і метою усього соціального життя. Цей принцип передбачає достатньо великі зміни. Необхідно створити можливості для реалізації професійних та особистих здібностей людини. Характерно, що навіть досягнення сотеріологічної мети ставиться в залежність від того, як той, хто слухає Христа і шукає щонайперше Царства Божого, спричиняється до більшої і чистішої любові для спомагання всім братам і для виконання у дусі любові діла справедливості.

Специфіка практичної реалізації соціального вчення полягає саме в тому, що в його основі лежить намагання означити, що є добром для конкретної людини – громадянина в контексті загально-суспільних вартостей, а також вияв бажання захищати її у процесі інкультурації на різних рівнях.

Одним з головних завдань соціального вчення є євангелізація через соціальні вияви, тобто зміщення “вертикального богослов’я” в бік його “горизонталізації”, переорієнтація від догматичного богослов’я до соціально активного антропоцентризму. І саме це завдання зараз вирішується доволі успішно, адже завдяки соціальним проектам, активному включенню релігійного потенціалу у вирішення назрілих проблем, католицизм є однією із найдинамічніших релігійних деномінацій.

1. Недавніа О. Греко-католицизм в контексті духовного самовизначення українців між християнським Сходом і Заходом. – К. : Гнозис, 2000. – 218 С.

2. Баддждо А. М. Християнське соціальне вчення: ідентичність та методологія // Соціальна доктрина церкви (збірник статей). – Львів : Свічадо, 1998. – С. 49-78.

3. Енцикліка *Fides et ratio* Святішого Отця Йоана Павла II про співвідношення віри й розуму // Енцикліка *Fides et ratio* Святішого Отця Йоана Павла II про співвідношення віри й розуму. – Режим доступу: <http://dds.edu.ua/en/publications/publications/spiritual-cenacle/rik-viry-2012-2013/1115-fides-et-ratio.html>

4. Яннарас Х. Свобода емосу = *The Freedom of Morality* : пер. с англ.; відп. за вип. К. Сігов, Л. Фінберг. – К. : Дух і Літера, 2003. – 268 с.

5. Життя у Христі : Моральна катехиза / упорядник о. д-р Святослав Шевчук. – Львів : Видавництво Українського католицького університету, 2004. – 180 с.

6. Катехизм Католицької Церкви. Зміст. – Режим доступу : https://www.truechristianity.info/ua/books/catholic_church_catechism/catholic_church_catechism_content.php

7. Обер, Жан-Марі. Моральне богослов'я. – Львів : Стрім, 1997. – 296 с.

УДК 159.964.2:111.82:364.628]141.32 В.Франкл

Алла СІНІЦИНА

кандидат філософських наук,

доцент кафедри

українознавства і філософії

Івано-Франківського

національного

медичного університету

e-mail aljusha25dozent@gmail.com

ORCID: 0000-0001-5741-3015

<https://independent.academia.edu/АллаСініцина>

**«Сенс життя» як складова здоров'я людини
(за екзистенціальним аналізом Віктора Франкла)**

У кожного з нас є тільки одне справжнє покликання – знайти шлях до самого себе
(Герман Гесе)

Кожен має право приторкнутися вічності

й щезнути в ній
(Петро Осадчук)

Віктор Франкл виходячи з життєвого досвіду, був глибоко впевнений, що прагнення до сенсу і його пошуку закладено в самій природі людини. Тому і його реалізація розуміється В. Франклом як «духовний об'єкт», до якого прагне людська душа і який є основним рушієм поведінки та розвитку особистості. Згідно з екзистенціально-гуманістичним, підходом втрата сенсу життя неодмінно позначається на здоров'ї людини. Здоров'я людини може бути представлене тільки в рамках його буття і надавати можливість творення значущих подій, що забезпечує її благополуччя і гармонійний розвиток.

Ключові слова: екзистенціалізм, психоаналіз, дизайн життя, смисли буття, духовність.

Victor Frankl, based on his life experience, was deeply convinced that the desire for meaning and its search is embedded in the very nature of man. Therefore, its realization is understood by V. Frankl as a "spiritual object" to which the human soul aspires and which is the main driver of behavior and personality development. According to the existential-humanistic approach, the loss of the meaning of life necessarily affects human health. A person's health can be represented only within the framework of his existence and provide the opportunity to create significant events that ensure his well-being and harmonious development.

Key words: existentialism, psychoanalysis, life design, meaning of being, spirituality.

Людина приходить у цей світ з однією метою – жити. Тому її життя стає формою, реалізацією, розвитком, зціленням, очищенням, проявленням краси сутності її Душі через «прекрасний костюм» – фізичне тіло.

Проблема змісту життя, призначеності бентежило людину з найдавніших часів. Відповіді на питання про сенс життя і місію намагалися знайти філософи, психологи, езотерики, релігійні діячі, представники різних культур, епох і цивілізацій. І відповіді ці дуже залежали від моральних норм, віросповідань, засад життя, періоду або місця мешкання людей.

Так, для античних часів вищою метою людського життя було досягнення щастя і отримання внутрішньої свободи, яке досягалося шляхом саморозвитку і самовдосконалення, розкриттям власного потенціалу.

Релігійна епоха Середньовіччя зводила зміст життя до служіння Богу, відмови від власного життя. Сенс людського життя вбачався у

поверненні людини у той первісний блаженний стан, у якому вона перебувала до вигнання з раю. Достатньо розгалуженими були думки після епохи Відродження, де сенс життя зводився до пізнання навколишнього світу, пошуку особистих цілей і цінностей, до служіння громадським цілям.

П. Гольбах закликав «... слухатися велінь природи, жити для себе та своїх ближніх, заглибитися в самого себе, прислухатися до оточення й не сподіватися на богів».

Гегель вважав, що мета життя людини полягає у свободі її духу. Сенс життя людини не можна шукати поза самим її життям, воно завжди пов'язане з знаходженням самого себе. Правильно визначити зміст свого життя – це й значить знайти самого себе.

Представники екзистенціалізму підійшли до проблеми буття, яке досягається не опосередковано, не через розумове мислення, а лише безпосередньо, відкриваючись людині як його власне буття, його особисте існування, тобто, як екзистенція, наповнили цей прояв буття людини індивідуальними смисложиттєвими питаннями: сенс життя, вибір і рішення, відповідальність, життєві цінності, які становлять сутність екзистенціальної природи.

Найважливішим поняттям екзистенційно-гуманістичного підходу є «сенс життя» і людина завжди перебуває в його пошуку. Людина вільна у своєму виборі сенсу, але, знайшовши його, несе відповідальність за здійснення свого унікального сенсу. Сенс життя не може бути даний людині ззовні, запропонований або нав'язаний. Він повинен знайти його цілком самостійно.

Сучасне трактування проблеми сенсу життя і втрати життєвого смислу чітко поставлено гуманістичною етикою та екзистенційною психологією, і особливий розвиток воно отримало в логотерапії Віктора Франкла.

Створена В. Франклом теорія логотерапії і екзистенціального аналізу – це складна система філософських, етичних, психологічних і медичних поглядів на природу і сутність людини, вона має за мету полегшити пошуки життєвого сенсу людського існування, а також пошуку цього сенсу людиною.

Пошук сенсу існування, за словами В. Франкла, – це «... рушійна сила життя людини, але аж ніяк не “вторинна раціоналізація” інстинктивних потягів. Цей сенс унікальний і специфічний, бо мусить і може бути знайденим лише самою людиною, тільки тоді він набуде значущості» [1, с.110].

В. Франкл виходячи з життєвого досвіду, був глибоко впевнений, що прагнення до сенсу і його пошуку закладено в самій природі людини. Тому і його реалізація розуміється В. Франклом як «духовний об'єкт», до якого прагне людська душа і який є основним рушієм поведінки та розвитку особистості.

За словами В. Франкла, «... пошук життєвого сенсу та цінностей може спричинити радше внутрішню напругу, аніж внутрішню рівновагу. Однак саме ця напруга є необхідною умовою психічного здоров'я» [1, с.114].

Натомість відсутність сенсу породжує у людини стан, котрий В. Франкл називає екзистенціальним вакуумом [порожнеча існування], стан, коли байдужість, зневіра, апатія доводять до нервових розладів, депресії, хвороби, і аж до межі самогубства. Екзистенціальному вакууму передують екзистенціальна фрустрація.

Загадковий термін «фрустрація» у перекладі з латини означає «обман, марне очікування». Фахівці визначають його як негативний психологічний стан, що виникає у ситуації нездійснення якоїсь значущої для людини цілі або неможливості задоволення важливої потреби. Проявляється цей стан насамперед у почутті розчарування і

супроводжується напруженістю, тривожністю, інколи навіть відчаєм, почуттям безвиході, депресією.

У той же час «... екзистенціальна фрустрація може спричинити неврози, а саме “ноогенний невроз”, який на протипагу неврозам психогенним походить з “духовного” ядра людської особистості, через екзистенційні проблеми» [1, с.111].

Згідно з екзистенціально-гуманістичним, підходом втрата сенсу життя неодмінно позначається на здоров'ї людини. Здоров'я людини може бути представлено тільки в рамках його буття і надавати можливість творення значущих подій, що забезпечує її благополуччя і гармонійний розвиток.

Осмиленість нашого життя забезпечує система цінностей. Так, В. Франкл визначає три основні типи цінностей, здатні наповнити змістом індивідуальне людське буття: цінності творчості, цінності переживання та цінності відношення (ставлення) знайти та реалізувати сенс свого життя.

Але виникає запитання: чи, здатна людина реалізувати цей потенціал без ціннісної складової – здоров'я?. Навколишній світ багатогранний: на протипагу добру, турботі, гармонії, він одночасно наповнений розбіжностями, несправедливістю, розчаруванням, дисгармонією. Хворобливий стан виникає тоді, коли людина не може здійснити цей вибір, і боротьба мотивів загострюється. Хвороба починається зі спроб сховатися від цієї дисгармонії. Здорова ж людина готова рухатися вперед, балансує всі стани нестабільності.

Тому базовими компетенціями здоров'я для людини мають стати, по-перше, турбота про фізичне тіло, його стійкість, сила, опірність; по-друге, психологічна складова, що визначає здатність управляти і керувати своїм психологічним станом, а саме, емоціями, думками; по-третє, духовні цінності, вибір моральних пріоритетів, внутрішній гармонійний стан, відчуття вдячності за все. Зрозуміло, що все це людина здатна здійснити при достатньому розвитку екзистенціальної сфери. Розвинена

екзистенціальна сфера дає можливість і допомагає людині як пізнати себе, так і реалізуватися відповідно до своїх можливостей. Тому можемо стверджувати, що розвиток екзистенціальної сфери – це мета, до якої необхідно прагнути для набуття і підтримки власного здоров'я. Людина сама несе відповідальність за своє здоров'я, яке залежить від її власної активності, вибору.

Таким чином, з точки зору екзистенціального аналізу В.Франкла, наповнити життя сенсом – означає вкладати всі свої духовні здібності в кожну ситуацію, «перетворювати суєтне на вічне», знаходити у відносних цінностях абсолютний зміст. Осмислення власного існування і прийняття відповідальності за нього, що знаходить своє вираження в прагненні до постійного розвитку на основі власних ресурсів, і стає «детермінантою здоров'я» людини.

1. Франкл В. Людина у пошуках справжнього сенсу. Психолог у концтаборі. – Харків : Клуб сімейного дозвілля, 2020. – 159 с.

2. Франкл В. Людина в пошуках сенсу / пер. з англ. і нім.; під ред. Л. Я. Гозмана, Д. А. Леонтьєва; вступ. ст. Д. А. Леонтьєва. – М. : Прогрес, 1990. – 366 с.

УДК 1(=161.2):141.319.8]111.852:140.8 І.Франко

Анна СОКИРКО,
кандидат філософських наук,
старша викладачка
кафедри українознавства і філософії
Івано-Франківського національного
медичного університету
e-mail anna_sokyrko@ukr.net
ORCID: 0009-0006-4728-1892

Людиномірність естетичних поглядів Івана Франка

Людина в небезпеці,
якщо вона бездуховна
(Олесь Гончар)

Час поета кличе –

і він приходить
(Степан Пушик)

Значне місце займає проблема людиномірності та її значення для сфери естетики в теоретичному доробку Івана Франка. Проаналізувавши парадигми «Людина – нація», «Людина – суспільство», «Людина – природа» у творчості І. Франка доходимо до висновку, що людиномірність належить до основних світоглядних орієнтирів, притаманних думці мислителя. Проблема людини, яка впливала на естетичні погляди автора корелювалась відповідно до потреб та викликів сучасної доби. Однозначно, людина при вирішенні проблеми естетичних цінностей та естетичного ідеалу ніколи не залишалася осторонь і, більше того, судячи з усього, була визначальним фактором для формування естетичних поглядів будь-якого періоду розвитку української філософської думки.

Ключові слова: Іван Франко, людиновимірність, українська філософія, філософська антропологія, естетика, цінності.

A significant place is occupied by the problem of human dimension and its significance for the field of aesthetics in the theoretical development of Ivan Franko. Having analyzed the paradigms "Man - nation", "Man - society", "Man - nature" in the work of I. Franko, we come to the conclusion that the human dimension belongs to the main worldview orientations inherent in the thinker's thought. The human problem that influenced the aesthetic views of the author was correlated in accordance with the needs and challenges of the modern age. Undoubtedly, a person was never left aside when solving the problem of aesthetic values and the aesthetic ideal and, moreover, judging by everything, was a determining factor for the formation of aesthetic views of any period of the development of Ukrainian philosophical thought.

Keywords: Ivan Franko, human dimension, Ukrainian philosophy, philosophical anthropology, aesthetics, values.

Людина є тим основоположним поняттям, від якого беруть початок будь-які судження зі сфери філософії, етики та естетики, оскільки вони виникають на основі емоцій. І хоча естетичні цінності є полісемантичним поняттям, проте особливу увагу при формулюванні їх визначення варто звернути саме на людину, її орієнтири, які покладаються в основу діяльності і творять світогляд.

Українська філософська думка базується на антропоцентризмі, робить акцент на смисложиттєвих проблемах людини і знаходиться в постійному пошуку підстав людського буття. Тому, зважаючи на наявний тісний зв'язок уявлень про естетичне та етичне, естетичні цінності тут розглядатимуться у нерозривній єдності із процесом пошуку рис морально досконалої людини. Таким чином в українській філософській традиції

мірою прекрасного постає сама людина в різних проявах її існування. Варто зазначити, що парадигми «Людина – нація», «Людина – суспільство», «Людина – природа» є ядром рефлексій вітчизняних мислителів.

Беззаперечним є вплив творчої спадщини Івана Франка на розвиток української духовності, адже мислитель активно розробляє низку світоглядно-філософських понять та ілюструє всю палітру особливостей, умонастроїв, світовідчужань тогочасного суспільства. Праці автора у різноманітний спосіб демонструють розмаїття проявів онтологічних, морально-етичних, естетичних звершень української нації. Професор С. Возняк, досліджуючи внесок І. Франка в українську філософію, зауважує, що у мислителя «людське завжди розглядалось в контексті національного, а національне – в руслі людського» [1].

Значне місце займає проблема людиномірності та її значення для сфери естетики в теоретичному доробку І. Франка. Різносторонньо аналізуючи це питання, ми схилиємося до висновків дослідниці М. Кашуби, які вона висловлює у статті «Поняття джерела художньої творчості у трактуванні І. Франка»: «... Заглиблюючись фантазією в образ, – вважає вона, – автор намагається викликати такий же в душі читача, змусити відчувати його сутність, його зв'язок з цілістю життя, піднести в ньому все типове, ідейне» [5, с.112]. Філософ дійсно підходить до питання естетичних образів з точки зору їхньої змістовності. На його думку краса та влучність образів залежить не від форми.

В статті «Леся Українка» мислитель стверджує, що «... поетична краса, се не є сама краса поетичної форми, ані нагромадження якихсь нібито естетичних і гарних образів, ані комбінація гучних слів. Усі ті складники тільки тоді творять дійсну красу, коли являються частями вищої цілості – духовної краси, ідейної гармонії» [13, с.273-274]. Саме тому прекрасне актуалізується там, де присутня вища ідея і воля до її втілення, сама ж краса як така не має ваги і не є повноцінною.

І. Франко наполягав на необхідності змістовності та ідейності сучасної йому поезії. Про це він і зазначає в своїй публіцистичній праці «Наша поезія 1901 року»: «... Сьогодні український поет, так само як і всякий інший, не сяде писати вірші отак собі, з нуди, для заповнення хвиль, коли нема робити щось пожиточнішого, але висловляє поетичним словом тільки те, що дійсно наболіло в душі... Така поезія ... то вже поважний документ духовного життя не самої лише індивідуальності поета, але й усе нації, серед якої живе поет, якої настроїв відносини, чуття та надії висловлює він як найживіша, найчутливіша її частина» [16, с.173]. Саме літературу митець вважає таким жанром мистецтва, що «... вказує хиби суспільного устрою там, де не все може добратися наука (в житті щоденнім, в розвитку психологічним страстей та нам'єтностей людських)» [14, с.12], – пише він в статті «Література, її завдання і найважливіші ціхи». Таким чином, перевага літератури полягає в тому, що вона емоційно впливає на хід думки, на протипагу раціональному підходу. Проте й сама література має бути раціональною за своєю суттю, зазначає філософ там же: «... Її тенденція і метод повинні бути наукові. Вона громадить і описує факти щоденного життя, вважаючи тільки на правду, не на естетичні правила, а заразом аналізує їх і робить з них виводи, – се її науковий реалізм» [14, с.13].

Саме тому, на думку І. Франка, автор повинен дбати не про красиві образи, а про суть словесного твору, нагальність та потрібність питань, які розкривають необхідність тогочасного суспільства – цілком в дусі того часу. Прихильник реалізму, він заперечує потребу писати про красу чи гармонійність в тих випадках, де вона відсутня.

Тим часом, відхід від потреб людини, її моральних та суспільних пошуків І. Франко вважає недостойним хорошого поета: «... Можна би сперечатися про вартість такої поезії, яка замість прояснювати зір поета, тільки затуманює його, замість освітлювати його шлях для виходу з болота буденщини, окрашує те болото «фантастичним флером» і робить

чоловікові приємнішим побут у ньому. На жаль, се й є прикмета всякої ідеалістичної поезії, тобто такої, яка нібито соромливо заслонює перед нашими очима погані явища, прикрі життєві моменти...» [16, с.193]. Це свідчить про орієнтацію розгляду естетичного ідеалу на підґрунті морально-етичних цінностей.

П. Грабовський в одному з листів до І. Франка розповідає, що естетичні цінності полягають геть не в бездумному оспівуванні зовнішньої краси, а цілком залежать від краси внутрішньої: «... я не люблю писати, як звичайно оповідання у нас пишуться... «... Її розкішне вбрання... Її чарівнича постать...»... По-моєму, предметом белетристичного зображення повинен бути лишень внутрішній духовний мир людини, а також ті соціально-історичні обставини життєві, що той або інший духовний мир виробили, той або інший тип людини винесли на поверх течії світової» [3, с.324]. Ці переконання ми знаходимо втіленими, наприклад у його поезії «Уперед»:

«... Уперед, хто не хоче конати,
Стати трупом гнилим, живучи!
Сміле слово – то наші гармати,
Світлі вчинки – то наші мечі» [4, с.127].

І. Франко теж уникає словоблудства і більшою мірою звертає увагу на громадські справи, суспільні колізії, внутрішні переживання персонажів, аніж на описи прекрасного. В цьому його випереджають Леся Українка та О. Кобилянська, хоча й вони на фоні «тенденційної» літератури не розкидаються естетичними вимислами заради самих естетичних вимислів.

На загал, етичні ідеї, які присутні у світогляді І. Франка, є важливим компонентом, від якого значною мірою залежать і естетичні його міркування:

«... Гарна дівчино, пахучая квітко!
Оком і словом стріляєш ти мітко!

В серця чутливий потайник укритий –
Хто тебе бачить, той мусить любити...
...Блиск чарівничих очей потускніє,
Зміниться голос, і спів заніміє, –
Сли ж в твоїм серці і думці пустинно,
Чим ти тоді причаруєш дівчино?» [11, с.94-95].

Варто зазначити й те, що на межі ХІХ-ХХ століть поняття про естетичний ідеал основним чином гартується на активних соціальних позиціях, і часто пов'язане із питаннями національної самоідентифікації.

Тому в своїх творах І. Франко однозначно тяжів до зображення життя та боротьби в суспільстві, свідомо уникаючи естетичних псевдоцінностей і не впадаючи в тенденційні описи вишуканого життя та його атрибутів. В тюремних сонетах знаходимо підтвердження цьому. До прикладу, в сонеті «А рано, поки час ще виб'є п'ятий...»:

«... Агій, – почнуть естетики кричати, –...
...яка де в світі погань є, грязюка,
Вони давай її в сонети бгати.
Петрарка в гробі перевернесь, пробі!»
Нехай! Та тільки він ходив в саєтах,
Жив у палатах, меч носив при собі,
Тим-то краси, пишнот в його сонетах
Так много. Ми ж тут живемо в клоаці,
То й де ж нам взяти кращих декорацій?» [8, с.155].

Не дивно, що й в подальшому, в центрі роздумів про людину, згідно нагальних потреб в суспільно-політичному плані, теж постає парадигма «Людина – нація». Більше того, людиномірність при з'ясуванні естетичних питань у наступної плеяди мислителів представлена такими рисами як людяність, стремління до покращення та поглиблення духовного розвитку нації. Розмірковуючи над смислом парадигми «Людина – нація» останньої чверті ХІХ – початку ХХ століть, ми погоджуємось з поглядами професора

С. Возняка про зацікавленість І. Франка людиномірним характером соціалізму. С. Возняк, аналізуючи аспекти, які приваблювали філософа в соціалістичній ідеї, доходить висновку, що це перш за все її гуманістичний характер: «... Людина в І. Франка – найвища цінність, самоцінність. Вона стояла в полі зору мислителя з перших кроків його творчості – людина праці, трудівник, гноблений чужими і «своїми» визискувачами, людина незалежно від її етнічної та конфесійної належності» [2, с.34]. Посилити наведену вище думку можна словами митця: «... Чоловік, найвище зорганізований з усіх, зробився паном усіх животворів власне завдяки величезному розвоєві своїх духовних здібностей» («Що таке поступ?») [15, с. 328].

Знаковим є те, що згідно зі сказаним вище, суспільним і естетичним ідеалом І. Франка постає інтернаціональна людина – людина гуманна, толерантна до інших націй, але тим не менш з чітким уявленням про свою національну приналежність. Ми також погоджуємося зі ствердженням професора С. Возняка щодо визначення єдності людини й нації як парадигмальної основи світогляду І. Франка [2, с.35].

Справді, на переконання І. Франка, Людина – це найпрекрасніше, що створила природа:

«... Що ти могла найвищого створити –
Се чоловік. Із сих матеріалів,
Які тут маєш під рукою,
Хоч як не дмись,
Нічого кращого створить не зможеш» [11, с.34].

Отже, погляди, що були популярними в контексті позитивізму, мислитель озвучує послідовно описуючи взаємозв'язок людини і природи. Слідуючи думкам професора А. Пашука, стає зрозумілим, що в І. Франка природа виступає чимось, що не є відособленим або протилежним людині, так само як і людина не є відірваною від природи. На переконання дослідника, у цього філософа «... сформувався антропоцентризм не в

розумінні перетворення людини в щось верховне у природі чи над природою, а як творця свого знання шляхом вивчення природи, суспільства й самої себе і як творця на основі цього знання свого нового світу» [7, с.192]. Таким чином, естетичні цінності людини актуалізуються у тісному зв'язку з природою.

Філософування з приводу естетичного через призму наукового та навіть частково природничого підходу, а тому і відповідного розуміння відношення «Людина–природа» представляє нам відгомін цілком впізнаваного і згадуваного вище позитивізму. Основною ж базою для формування естетичного ідеалу постають погляди, що ґрунтуються швидше на знанні природи, аніж на позиціонуванні себе як чогось окремішнього, абсолютно позбавленого взаємозалежності з нею.

Висловлюючи свої міркування щодо людини та її співвідношення з природою, І. Франко стверджує, що тут «... мова йде не про якісь окремі світи, які не мають ні з чим зв'язку, але що то є тільки різні вияви однієї сили» [15, с.35]. Проте, як вказує мислитель в праці «Із секретів поетичної творчості» саме людина, вміло оперуючи словом, надає речам поетичного забарвлення, тоді як самі речі та ідеї не несуть в собі естетичного: «... краса лежить не в матеріалі, що служить її основою, не в моделях, а в тім, яке враження робить на нас даний твір і якими способами артист зумів досягнути те враження» [12, с.118]. Отож, недостатньо лише самої природи для існування естетичних цінностей – запорукою втілення естетичного ідеалу в життя є активна творча діяльність автора.

Таким чином, людина, на його переконання – частина природи, створена нею, з нею й у ній. «... Чоловік, щодо свого тілесного устрою, такий сам твір природи, як і всі інші» [15, с. 328-329], – зауважує філософ. Окремо від природи людина не мислиться, лише в природному контексті можемо відтворити її життя, навіть суспільне. Завдяки природі ми існуємо як особистості.

«... В природи нема ні ядра, ні лупини» [17, с. 365], – таку думку висловив І. Франко в одній зі своїх поезій 1883 року. Здавалося б, він не вивищує на п'єдесталі будь-кого з учасників природної взаємодії, адже вважає, що природа безмежна і не має центру, ядра, яке в нескінченності насправді знайти неможливо. Але людина, на його думку, – архітвір природи, найвище, найніжніше, найкраще, що вона могла створити («Мамо-природо!..»). Людина отримала можливість стати особистістю, адже має дар духовний, чим вивищується над іншими учасниками природної взаємодії. Мислитель науково обґрунтовує свої роздуми, бо вважає, що метою науки є особа, а «... природа є тією книгою, яку людина мусить постійно читати, бо тільки з нею може з'явитися для людини блаженна правда» [15, с.32]. Ми також погоджуємося з думкою професора Н. Мазепи, яка вважає, що для І. Франка природа «... не статичне полотно, не фон, а особливий світ, де живе і творить поет і його герої» [6, с. 39], – пише вона в «Поезії думки», досліджуючи проблему філософської лірики мислителя.

Таке піднесене сприйняття землі та природи свідчить про естетизацію та звеличення образу Батьківщини, що присутні також в роздумах мислителя в статті «Українці»: «... В історії і в характері українського (малоруського) народу є щось таке, що засвідчує його тісний тисячолітній зв'язок із землею, яку він заселяє: все та ж постійність і спорідненість при незначній одмінності, все та ж сонячна лагідність і жвавність, поєднана з журливістю, тільки степовикам притаманною» [18, с.162].

І. Франко пропонує у якості естетичного ідеалу красу вже цілком конкретної місцевості, власне малої Батьківщини:

«... Підгір'я моє ти зелене,
Як чудно хороше єси!
Як дружно глядиш ти на мене,
Потужної повне краси!..

...Заблукані очі ширяють,
Но все не находять часу,
Щоб мозкові всю передати
Твою ненаглядну красу» [17, с. 313-314].

Також поет створює архетип землі-матері, який теж доповнює уявлення про його естетичний ідеал:

«... Земле, моя всеплодющая мати,
Сили, що в твоїй живе глибині,
Краплю, щоб в бою сильніше стояти,
Дай і мені!» [9, с. 28].

У такому ракурсі земля представляє собою живе начало, яке може бути як джерелом життя, так і вершителем людської долі: від неї залежать життєві сили людини та її сприйняття прекрасного.

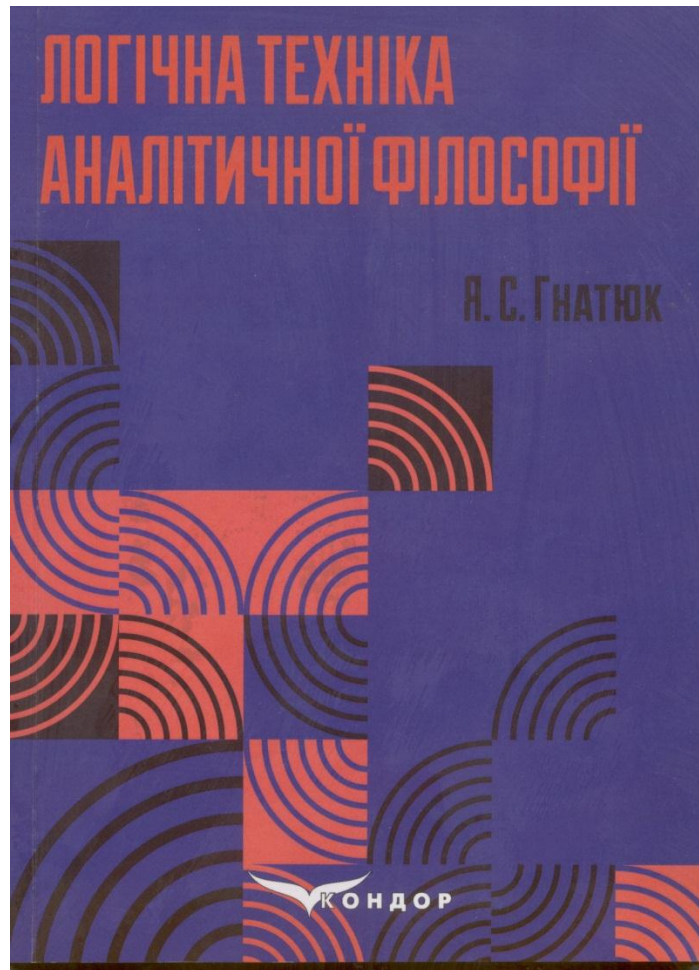
Проаналізувавши парадигми «Людина – нація», «Людина – суспільство», «Людина – природа» у творчості І. Франка, доходимо до висновку, що людиномірність належить до основних світоглядних орієнтирів, притаманних думці мислителя. Проблема людини, яка впливала на естетичні погляди автора корелювалась відповідно до потреб та викликів сучасної доби. Однозначно, людина при вирішенні проблеми естетичних цінностей та естетичного ідеалу ніколи не залишалася осторонь і, більше того, судячи з усього, була визначальним фактором для формування естетичних поглядів будь-якого періоду розвитку української філософської думки.

Знаковим є те, що суспільним і естетичним ідеалом І. Франка постає саме людина гуманна, духовна, толерантна до інших націй, але тим не менш з чітким уявленням про свою національну приналежність.

1. *Возняк С. Антропоцентризм філософської думки України : ретроспективний погляд [електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.mesoeurasia.org/archives/5882> (17.06.2013).*

2. Возняк С. М. І. Франко – титан думки і праці // Вісник Прикарпатського університету. Філософія і психологічні науки. – 2007. – Вип. X. – С. 33-39.
3. Грабовський П. До І. Франка (31 січня 1896) // Грабовський П. Вибрані твори. – К. : Дніпро, 1974. – С. 323-325.
4. Грабовський П. Уперед // Грабовський П. Вибрані твори в двох томах. – К. : Дніпро, 1985. – Т. 1. – С. 221.
5. Кашуба М. В. Поняття джерела художньої творчості у трактуванні І. Франка // Вісник ЛНУ ім. І. Франка. Серія мистецтвознавство. – Львів, 2006. – Вип. 6. – С. 107-113.
6. Мазепа Н. Р. Поэзия мысли (О современной философской лирике). – К. : Наукова думка, 1968. – 123 с.
7. Пашук А. Антропоцентризм як принцип філософської концепції Івана Франка // Записки НТШ. – Львів, 2005. – Т. 250. – С. 187-208.
8. Франко І. «А рано, поки час ще виб'є п'ятий...» // Франко Іван. Твори : в 50 т. – К. : Наукова думка, 1986. – Т. 1. – С. 155.
9. Франко І. «Земле, моя всеплодючая мати...» // Франко Іван. Твори : в 50 т. – К. : Наукова думка, 1976. – Т. 1. – С. 28.
10. Франко І. «Мамо-природо!..» // Франко Іван. Твори : в 50 т. – К. : Наукова думка, 1976. – Т. 3. – С. 33-34.
11. Франко І. VIII. К.П. // Франко Іван. Твори : в 50 т. – К. : Наукова думка, 1986. – Т. 1. – С. 94.
12. Франко І. Із секретів поетичної творчості // Франко Іван. Твори : в 50 т. – К. : Наукова думка, 1981. – Т. 31. – С. 45-119.
13. Франко І. Леся Українка // Франко Іван. Твори : в 50 т. – К. : Наукова думка, 1981. – Т. 31. – С. 254-274.
14. Франко І. Література, її завдання і найважливіші ціхи // Франко Іван. Твори : в 50 т. – К. : Наукова думка, 1982. – Т. 26. – С. 5-14.
15. Франко І. Наука і її взаємини з працюючими класами // Франко Іван. Твори : в 50 т. – К. : Наукова думка, 1986. – Т. 45. – С. 24-40, С. 300-347.
16. Франко І. Наша поезія в 1901 році // Франко Іван. Твори : в 50 т. – К. : Наукова думка, 1982. – Т. 33. – С. 172-198.
17. Франко І. Привіт // Франко Іван. Твори : в 50 т. – К. : Наукова думка, 1976. – Т. 2. – С. 313-314, С. 544.
18. Франко І. Українці // Іван Франко. Твори: в 50 т. – К. : Наукова думка, 1984. – Т. 41. – С. 162-193.

**Видання членів Філософської комісії
ІФО НТШ**



Гнатюк Я. С. Логічна техніка аналітичної філософії : навч. посіб.
– К. : Кондор, 2024. – 244 с. – ISBN 978-617-853-72-4

У навчальному посібнику викладаються основи логіки та аналітичної філософії як єдиний теоретичний комплекс. Такий підхід до двох окремих і відносно самостійних філософських дисциплін зумовлений тим, що розуміння аналітичної філософії передбачає знання логічної теорії. Філософський аналіз неможливий без відповідної логічної техніки. Серед видів філософського аналізу виокремлюються і подаються теоретико-множинний, логіко-граматичний, функціональний, алгоритмічний, логічний, лінгвістичний і концептуальний аналіз.

Для студентів, бакалаврів, магістрів, докторантів, викладачів філософських дисциплін, філософів, усіх, хто цікавиться сучасною символічною логікою і сучасною західною філософією.

Гнатюк, Ярослав. Філософська і метафілософська логіка // Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог. студії. 2024. Випуск 52, с. – <https://www.academia.edu/119989307>(Visnyk of the Lviv University. Series Philos.-Political Studies. Issue 52, p. 77-90. – <https://www.academia.edu/119989307>)

УДК 16:1]122 / 129

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2024.52.9>

У статті здійснюється спроба концептуалізації філософської логіки у статусі метафілософської дисципліни. Філософська логіка інтерпретується як граматичний формалізм (числення) суб'єктно-предикативного типу. За аналогією із розрізненням філософії і метафілософії як початкового і наступного ієрархічних щаблів філософської теорії, виокремлюються два рівні філософського аналізу: філософська і метафілософська логіка. Філософська логіка подається як числення класів предикатів, значеннями яких слугують прямі дефінітивні специфікації, метафілософська логіка – як числення класів предикатів, значеннями яких слугують побічні дефінітивні специфікації. Аналізуються методологічні можливості застосування метафілософської логіки в історико-філософських дослідженнях. Вони ілюструються логіко-методологічними схемами проведення філософського аналізу філософської теорії.

Постулюється, що структура філософської теорії складена з мовного, поняттєвого (концептуального) і комунікативного каркасів. Філософський аналіз філософської теорії сфокусований передусім на комунікативному каркасі філософської теорії. Його вихідним принципом слугує єдність комунікативної системи метафілософської логіки і методології історико-філософської міжкультурної комунікації. Логічний аспект філософського аналізу філософської теорії представлений інформаційною взаємодією невідомої і відомої логічних культур, а методологічний аспект – інформаційною взаємодією досліджуваної і дослідницької філософських (філософсько-методологічних) культур.

Зазначені способи логічної і методологічної комунікації утворюють комунікативний каркас філософської теорії. Він формується у процесі інформаційної взаємодії мовного і поняттєвого каркасів філософської теорії та слугує об'єктом дослідження філософського аналізу філософської теорії. Цей аналіз вивчає інформаційну взаємодію у логічній структурі речень мови філософської теорії, логічну і методологічну міжкультурну комунікацію у контексті мовної комунікації історико-філософського дискурсу.

Ключові слова: філософська логіка, метафілософська логіка, логіка комунікації логічних синтаксисів, методологія історико-філософської міжкультурної комунікації, філософський аналіз філософської теорії.

Гуцуляк О. Б. Святий Миколай як «карпатський бог» і витоки його міфологічного образу // Станіслав Росовецький : In memoriam. Колективна монографія / наук. ред. О. В. Боронь, відп. ред. Ю. Б. Дядищева-Росовецька. – Київ : Інститут літератури НАН України; ФОП Саломатін Сергій Миколайович, 2023. – С. 321-334. - https://rosovetskyi.com/stanislav-rosovetskyi_in-memoriām/

У запропонованій статті аналізується генеза уявлень про святого Миколая в українській фольклорній традиції. Зокрема, уявлення про коронацію святого та про володіння ним луком та стрілами для нищення сил зла. Встановлено індоевропейську традицію про народження (в серпні-вересні) першопредка-царя-лучника, переможця в боротьбі з демонічними силами, і Хайк Агхегхнавор, Уац Ніккола Хорз, Миколай зі стрілою та луком, Накула Лучник, Оріон-«Мисливець» – це його інваріанти. 3

прийняттям християнства лікійсько-анатолійський його інваріант (Ніколаос, Миколай) значно історизувався (образ давнього героя витіснили пізніші носії його імені).

The proposed article analyzes the genesis of beliefs about St. Nicholas in the Ukrainian folklore tradition. In particular, the idea of the saint's coronation and his possession of a bow and arrows to destroy the forces of evil. An Indo-European tradition has been established about the birth (in August-September) of the progenitor-king-archer, the winner in the fight against demonic forces, and Haik Agheghnavor, Wac Nikkola Xorz, Nicholas with the bow and arrow, Nakula the Archer, Orion the "Hunter" are his invariants. With the adoption of Christianity, its Lycian-Anatolian invariant (Nikolaos, Mykolay) was significantly historicized (the image of the ancient hero was supplanted by later bearers of his name).

Мельник Я. Г. Специфіка соціокультурного та когнітивноментального наповнення категорій «інтелігент» та «інтелігентність» на початку XXI століття: дискурсологічний аспект // Прикарпатський вісник Наукового Товариства імені Шевченка. Слово. – 2024. – С. 373-392. – <http://lib.pnu.edu.ua:8080/handle/123456789/19629>

Стаття присвячена таким понятійним категоріям, як «інтелігент» та «інтелігентність». В історії нашої цивілізації ця понятійна структура є достатньо пізнім явищем. Остаточно вона сформувалась лише у XIX столітті. Але за останніх півтора століття вона зазнала значних семантико-сценарійних та культурологічних змін. У зв'язку з цим у наші дні спостерігається значна кількість деформацій у тлумаченні цього поняття. Саме вони стали предметом детального розгляду. У розвідці окреслено семантичний простір досліджуваних структур, а також виведено на маргінес або за межі семантичного поля ознаки, які до нашого часу хибно вводили у понятійний обсяг. Об'єктом аналізу є ці дві категорії, виконано внутрішню типологію і класифікацію ознак. Це здійснено з метою позбавити зазначені ментальностереотипні структури карикатурності та інших невідповідностей.

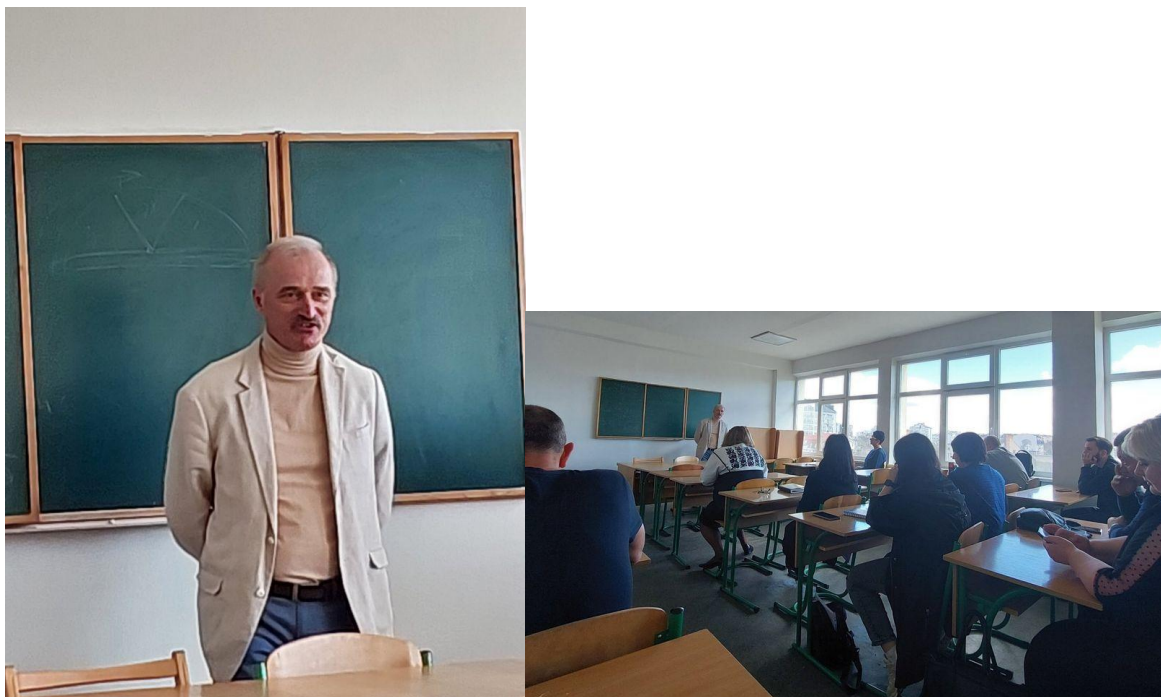
РЕПОРТАЖІ



9 травня 2024 доцент кафедри філософії, соціології та релігієзнавства **Ярослав Степанович Гнатюк** представив перед аудиторією зацікавлених свій черговий творчий доробок – **навчальний посібник «Логічна техніка аналітичної філософії»**.

Навчальний посібник рекомендований автором для студентів-бакалаврів, магістрів, докторантів, викладачів філософських дисциплін, філософів, усіх, хто цікавиться сучасною символічною логікою і сучасною західною філософією, а також для потенційних абітурієнтів спеціальності 033 "Філософія".

Просвітницький захід став особливою подією для тих учнів Івано-Франківського фахового коледжу, студентів та викладачів, які цікавляться сучасною символічною логікою і сучасною західною філософією; учасники презентації мали змогу заглибитися у тонкощі філософського аналізу в його теоретико-множинному, логіко-граматичному, функціональному, алгоритмічному, логічному, лінгвістичному і концептуальному аспектах.



2 квітня 2024 року голова Філософської комісії ІФО НТШ, доцент кафедри філософії, соціології та релігієзнавства **Ярослав Степанович ГНАТЮК** виступив з доповіддю під час звітної наукової конференції Факультету психології (Секція психології, філософії, соціології та релігієзнавства). «Логіка і сучасна українська логічна термінологія» - тема, яку Ярослав Степанович з легкістю представив як актуальну для українських науковців, а також для студентів, що навчаються за різними освітніми професійними програмами на Психологічному факультеті (колишній Філософський факультет). Даний виступ – один із результатів багаторічних його досліджень у сфері логіки.



15 березня 2024 р. відбулося засідання **Філософської комісії Івано-Франківського осередку Наукового Товариства імені Шевченка (НТШ)**, проведене в рамках відзначення Шевченкових днів. Були присутні науковці Прикарпатського національного університету, Івано-Франківських університетів (медичного, технічного нафти і газу, імені Короля Данила) та інших навчальних закладів.

Зокрема, **заслухані доповіді членів та симпатиків НТШ** згідно з попередньо узгодженою програмою. Бурхливе обговорення викликали **виступи професора Михайла Голяничя, доцентів Івана Макаровського, Ярослава Мельника, Ярослава Гнатюка, Степана Возняка, Олега Гуцуляка та ін.**

Відродно, що участь у цьому прийняли й **студенти спеціальності "Філософія"**.

Учасники засідання прийняли рішення підготувати заявлені доповіді у вигляді статей для **чергового числа збірника "Філософські дискурсії"**.





**Програма
XXXV Наукової сесії
Івано-Франківського осередку
Наукового товариства імені Шевченка**

ФІЛОСОФСЬКА КОМІСІЯ

15 березня 2024 року (Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника, Гуманітарний корпус, ауд. 512)

Голова: **Ярослав ГНАТЮК**

Секретар: **Олег ГУЦУЛЯК**

ПЕРШЕ ЗАСІДАННЯ

14.00 – 15.45

Любомир АНДРУСІВ. Резильєнтність подружжя в умовах воєнного стану

Ореста ВОЗНЯК. Діалогіка взаємин людини і Бога в українській католицькій думці

Степан ВОЗНЯК. Тотожність мислення і буття у філософському антикознавстві

Ярослав ГНАТЮК. «Відкритість» і «закритість» суспільства у новітній українській філософії політичного спрямування

Михайло ГОЛЯНИЧ. Філософське обґрунтування Юліаном Вассияном (1894-1953) будущности нації та соборної державности України

Олег ГУЦУЛЯК. Бібліофілія як «філософія (про)життя»: до 100-річчя професора Володимира Полека (1924-1999)

Ірина КУЧЕРА. Роль мови в процесі конструювання етнічної ідентичності

Алла МАКАРОВА. Філософія «приведення до тями» у контексті наявних традицій сучасних українських реалій

Іван МАКАРОВСЬКИЙ. Концепт «Горної Республіки» у творчості Григорія Сковороди

ДРУГЕ ЗАСІДАННЯ

16.00 – 17.45

Ярослав МЕЛЬНИК. Проблема виживання слов'янських культур у XXI столітті: українсько-польський контекст

Олег ПАВЛЕНКО. Естетичний аналіз спортивного дійства

Михайло ПАЛАГНЮК. Теоретичне осмислення ідеї нації в українському історико-філософському вимірі

Богдан РОХМАН. Рецепція поняття «свобода» у богословській спадщині і пастирській діяльності кардинала Любомира Гузара (1933-2017)

Дмитро РОМАНИШИН. Патріотична філософія спортивної Галичини у 20-30-ті роки ХХ ст.

Надія РУСКО. Філософсько-світоглядний потенціал сакрального простору Галицького духовного центру

Володимир САБАДУХА. Криза соціогуманітарних наук як причина кризи суспільного буття

Олег САВЧУК. Внесок Любомира Гузара (1933-2017) у розвиток соціального вчення українського греко-католицизму

Алла СІНЦИНА. «Встояти, коли все хитається»: етична доктрина «мистецтва життя» П'єра Адо (1922-2010)

Дарія СКАЛЬСЬКА. Філософсько-антропологічні рефлексії гуманітарного знання: герменевтика.

Анна СОКИРКО. Естетика національного мистецтва в умовах російсько-української війни

НАШІ ЮВІЛЯРИ



Вітаємо з 85-річчям Івана Петровича МАКАРОВСЬКОГО, щирого друга і активного члена Філософської комісії ІФО НТШ, доцента кафедри політології, дослідника творчості Гр. Сковороди, Т. Шевченка та І. Франка, багаторічного редактора серії матеріалів наукових конференції «Українська ідея» (що видавалася у 90-х рр. ХХст. і у яких активно брали участь науковці вишів Івано-Франківська), невтомного поета та наставника студентської молоді!

Бажаємо Івану Петровичу міцної наснаги, незгасимого творчого пориву, щоб ще довго тішити і надихати нас своєю творчістю!

Дякуємо йому за подаровані примірники видань, автором та редактором яких він є, і, зокрема, за збірку:

Макаровський І. П. Шевченкове слово остерігає : вірші. - Івано-Франківськ : Фоліант, 2021. - 204 с.

Пам'ять – лукава штука... Не встигаєш оглянутися – і, здавалося б, знайомі обличчя важко пригадати, важко відновити в пам'яті... Таке часто буває. І не залежно від того, як довго спілкувався з людиною – десятиліттями чи лише декілька днів...

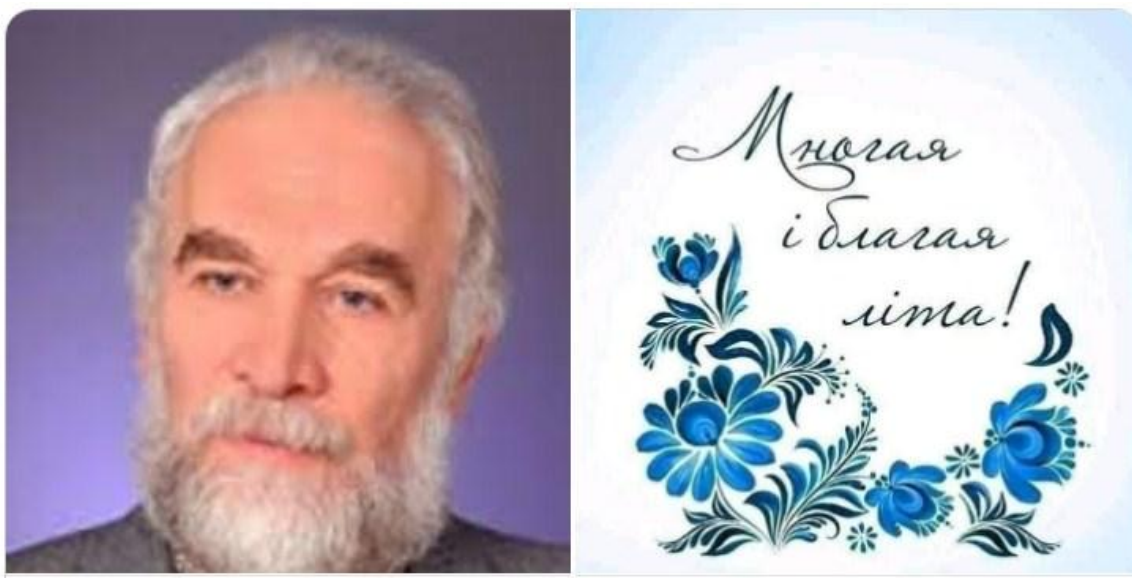
Тому хочеться вигукнути сакраментальне «Мить – зупинися!». Дозволь насолодитися взаєминами, переживаннями, думками...

Книга Івана Макаровського якраз і ставить цю мету: через медитації, роздуми над Шевченковим словом зафіксувати в пам'яті тих людей і ті місця, які з ними асоціюються, співвідносяться, викликають аллюзії...

Хтось може вважати це дивним. Можливо тому, що в наш час інстаграмів та тік-токів епістолярна та мемуарно-щоденникова культура фактично (і реально) занепала і вже живе покоління, якому ніколи не писали лапта, довшого за десять слів... І з цією втратою відчувається відхід у небуття чогось дуже-дуже Справжнього...

Тому медитації Івана Макаровського, оформлені візуально у віршовані рядки і супроводжені фотографіями, намагаються не тільки зафіксувати, але й закликати, остерегти хоча б одного-двох з представників нових поколінь інтелігенції залишитися вірними принципам нашої культури, постатям, взаєминам один з одним...





Щиро вітаємо з **65-літнім ювілеєм Голову Івано-Франківського осередку Наукового Товариства імені Шевченка**, доктора технічних наук, професора, завідувача кафедри вищої математики Івано-Франківського національного технічного університету нафти і газу, Лауреата Державної премії України в галузі науки і техніки, академіка Української нафтогазової академії та Академії гірничих наук, громадського діяча, поета

Василя Михайловича МОЙСИШИНА!

Зичимо здоров'я, творчої наснаги на многії і благії літа!

СВІТЛА І ВІЧНА ПАМ'ЯТЬ!



5 травня 2024 р., не стало **Володимира Олексійовича САБАДУХИ**, члена **редколегії нашого журналу**, доктора філософських наук, професора кафедри суспільних наук Івано-Франківського національного технічного університету нафти і газу, активіста філософського життя в Івано-Франківську.

Словами не можна передати весь біль і печаль. Як страшний сон. Вічний спокій вашій душі, наш колего, а сім'ї та родині – щирі співчуття. Вічна пам'ять.

«... **Володимир Сабадуха (1953-2024)**, викладач філософських наук з Луганська, який став вимушеним біженцем і з 2014 року жив в Івано-Франківську. Не пригадую, хто нас познайомив, чи не Василь Тимків, але так склалося, що тоді ж я познайомив його з Михайлом Косилом і Михайло Юрійович запропонував зупинитися Сабадусі з сім'єю у гуртожицькій кімнаті центру учнівської молоді. Уже в Франківську Володимир Сабадуха захистив докторську дисертацію з філософії й працював в університеті нафти і газу. Також п. Володимир брав активну участь в культурно-просвітницькому житті міста. І хоча я деколи іронізував над його теорією "акцентованої особистості", а пан Володимир запально мені доказував її актуальність, – ми завжди гарно спілкувалися як давні колеги.

На Великдень Володимира Сабадухи не стало. Так і не допомогла влада отримати хоча би тимчасове житло для родини професора. Тепер донька і дружина залишаються з побутовими проблемами віч-на-віч. А п. Володимира сьогодні прийме в свої обійми прикарпатська земля...».

(с) Євген Баран



19 січня 2024 року на 82-му році життя **відійшов у вічність Валентин Васильович ЛАГЕТКО.**

Кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, також був викладачем Івано-Франківського національного технічного університету нафти і газу та Івано-Франківського національного медичного університету.

Лагетку Валентину Васильовичу Світла і Вічна пам'ять!



28 квітня 2024 року **минув рік від смерти мого товариша і кума Володимира БАКА (1975-2023).**

Його передчасний відхід дуже болить.

Це фото зроблено на Замковій горі у місті Кременець наприкінці квітня 2015 під час подорожі до “штетлів” – західноукраїнських містечок.

Володимир Бак був істориком, його професійні зацікавлення стосувалися доби Хрестових походів. Крім того, він був пасіонарним краєзнавцем. Він володів німецькою мовою й проводив екскурсії для німецькомовних гостей Івано-Франківська. Після тієї подорожі 2015 він працював над путівником, що подавав розгорнуту історично-культурологічну довідку про двадцять таких містечок. Цей путівник вийшов, гадаю, зацікавлені можуть знайти його в бібліотеках.

Володимир Бак був справжнім бібліофілом: книжки були серед основних його цінностей. Він вболівав за Україну, працював для розвитку нашого суспільства, був порядною, етичною і скромною людиною. Вічна пам'ять...

(с) Галина Петросаняк

Сумуємо за Володимиром БАКОМ, нашим щирим другом і колегою, випускником аспірантури кафедри філософії колишнього філософського факультету Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника (дисертацію писав під керівництвом проф. С. М. Возняка, стажувався в Українському Вільному Університеті в Мюнхені, пропагував філософію в засобах масової інформації). Тепер його душа зазнає блаженства від пізнання Істини у Сферах Вічних Ідей...

ФІЛОСОФСЬКА ЛІРИКА

Олег ГУЦУЛЯК

Не Ка́фка, не Кравчук, не Фараде́й.
Лиш тихий сумнів. Осінь, осінь, осінь...
Нормальний урбанізм, з десятків кросів.
На свято з чаркою – повільний марш ідей.

Це – світ... Це наш останній Колізе́й.
На ньому шлях – до левів і до раю.
Люби – невірну. Там, за небокраєм –
Сілезький Ангел з безліччю свічей...

Ярослав ДОВГАН

Ти кажеш: «Корінь – світло».
Так воно і є.
Ти кажеш: «Корінь – світ...».
А що між них снує?
До кореня прилипне
Слимак а чи змі,
Світ виявляє вікна,
Світ, бачиш, блискавка.
Від кореня до світу –
Дорога – всяка гадь.
Пряма ця путь на вигляд,
Лиш крісла вздовж стоять.
На тім гостинці крісел:
Будь ласка, сядь, спочинь.
На декотрих у Бозі
Спочив якийсь там чин.

Йшли коні вирлоокі,
Йшли вічні, як дива.
А без голів'ям пнів десь збоку
Та й тішилась трава.

Галина ІЛЬЄВА

Вечірня таїна зірок на небосхилі
Приваблює щовечора мене
Чи дійсно зорі падають? Щасливе
Бажання загадаю потайне.

Безмежний Всесвіт так манить до себе,
Сузір'я по узорах впізнаю.
Ще скільки в долі випросити треба,
Щоб віднайти отам свою зорю.

Моя завжди мені лиш мерехтіла,
Світила довго, вказувала шлях.
Вона твою знайшла і з нею говорила –
Знайшлися зорі у отих світах.

Чумацький шлях і Оріон на схемі
Я ще з дитинства знаю, не втаю.
Зірки на небі, так, вони на небі
Ти на землі знайди зорю свою...

Наталія КРІСМАН

У випадковостях щоденних –
Невипадково геть усе:
На голос Янголів ідемо,
У всім шукаєм вищий сенс.
У кожному подиху дитини –
Тепло матусиних обійм
І молитви', що кулі спинять
І затулятимуть од війн.
У кожному слові – дрібка віри,
Щоб до кінця шляху дійти,
Аби людей, лютіше звірів,
Що тебе рвуть – не проклясти'.
У кожному дотику долоні –
Життєво-стверджуючий струм,
Що нам у митях безборонних
Дасть сил звучанню серця струн.

У кожному серця сповіданні –
Найвищі сенси і скарби,
На котрих не залишать плями
Ні фарисеї, ні раби.
У ріднім погляді – проміння,
Яке розтопить лід зневір
І зцілить душу від каміння,
Що в образи' жбурляє звір...
Вір, кожен страх, що став до віч нам,
Коли від прірви ми за крок –
До світлих звершень нас покличе
І запали'ть схололу кров!
Хоч в кожній миті – світло й морок,
Надміцно сплетені в клубок,
Падіння в прірву, злети вгору... –
Та ми затямимо урок,
Що Небеса приготували,
Наш вигартовуючи Дух!
Тут пом'янем Сквороду...
Ну що ж, мій Друже, йдемо далі?
Бо я – іду...



Бути чесним зі своїм Янголом,
Бути чесним з самим собою,
Не йти в бій під чужими стягами
І не зрадити серед бою.
Бути там, куди йти покликаний,
Бути з тими, кому потрібен,
Щоб світилося під повіками,
Сотні сонць там сховалось ніби.
І до хліба – води джерельної,
І до серця – вогню, не тліну,
Проростати у світ деревами,
Щоб спочив хтось у їхніх тінях.
І опертям ставати ближньому,
Що лиш має в тобі потребу,
І словами зціляти ніжними
Душі тих, кому зцілень треба.
І дивитись – щоб суть побачити,
І мовчати – лише відверто,
Не пробачити - не пробачене,
І любити – як перед смертю.
І на сповіді не злукавити,

Хоч та сповідь з душею власною...
Мій Народе, в боях прославлений,
Хай вогонь твій повік не згасне!

Василь МОЙСИШИН

– Як виник світ? –
Вкотре запитуєш ти, і я розкажую,
правда, щораз по-іншому.
Спершу, коли тобі
Років п'ять, –
Про двох голубів,
Що обіймалися,
На дно морське опускалися,
Виносили рінь і каміннячко.
З ріні – ґрунт і трави,
З каміннячка – сонце й небо.
Потім уже школярикові, –
Про око, що летіло
З вічності у вічність
І залишило крапельку сльози
В імлі космічній.
Та сьогодні – весна,
І мені не хочеться вгадувати,
Де ми там на параболі Лінде.
Я просто скажу,
Що Всесвіт для кожного з нас
Починається з колискової пісні.

Ольга СЛОНЬОВСЬКА

* * *

Зірки мовчать. Ані тільця, ні крильця,
Ані душі! Нема цивілізацій.
Яйце-райце лиш на Землі розбилося, –
Й експеримент зупинено. Прострація.
Живіть самі-одні, впертючі люди!
Гризотами живіть, що завтра буде.
Порожній Всесвіт щириться потворно.
Господь мовчить, зажурений, аж чорний.
Наїлися кисллиць? Порозумнішали?
Що передчасно – те на шкоду й грішно.
Та вам то десь! А Богові сто клопотів,

І Всесвіту оскомина на лопаті.
Вже й Космос стогне, час малює тіні,
Як ви б'єтесь у власній павутині
Й ніяк не вирветесь з напівсвіту.
Лиш Бог жаліє вас: – Дурненькі діти!
Лиш Бог всі покарання відкладає.
Єдині ви – рятунок в цім (і тайна).
І водять, водять гени хороводи
(А райська яблуня цвіте і рясно родить!)
Квасні кислиці – кривитесь, їсте!
(Ще Бог вас має за малих дітей,
Яким потрібні, може, вітаміни,
А не щоб перегнути на коліні!).

ТЕХНІЧНІ ВИМОГИ ДО ОФОРМЛЕННЯ СТАТТІ

1. Ліворуч від найменування статті вказується УДК.
2. Відомості про автора мають містити код orcid. Якщо автор не має цього коду, його необхідно зареєструвати за посиланням <https://orcid.org/>
3. Обсяг статті – 12–18 сторінок.
4. Шрифт: Times New Roman; кегль – 14, інтервал – 1,5. Всі поля 20 мм, абзацний відступ – 1, 25.
5. Посилання по тексту оформлюються порядковим номером у квадратних дужках за таким зразком: [2, с. 14].
6. Напочатку тексту після назви статті розміщуються анотації двома мовами: українською та англійською (незалежно від мови статті). Шрифт: Times New Roman; курсив; кегль – 12, інтервал – 1.
7. Перелік використаних літературних джерел слід наводити в кінці статті. При оформленні списку літератури слід дотримуватися вимог відповідно до розробленого в 2015 році Національного стандарту України ДСТУ 8302:2015 «Інформація та документація. Бібліографічне посилання. Загальні положення та правила складання». Веб-посилання у тексті супроводжуються повними коректними адресами URL.
8. Редакційна колегія звертається до авторів з проханням при оформленні статей розрізняти дефіс («-») і тире («—»), та перевіряти статтю на наявність зайвих недрукованих знаків.

ПРИКЛАД ОФОРМЛЕННЯ СТАТТІ

УДК 504.75.13.101.1

Сергій ВЕРВЯНСЬКИЙ
доктор філософських наук, професор,
професор кафедри філософії та політології
Полтавського університету економіки і торгівлі
ORCID ID: <https://orcid.org/>

Світоглядні аспекти сучасної екологічної проблеми

У статті розглядаються філософські та етико-гуманістичні аспекти екологічної проблеми, які впливають на формування світоглядних орієнтацій у розв'язанні протиріч у системі «природа – суспільство»... (обсяг мінімум 1800 друкованих знаків)

Ключові слова: *світогляд, екологія, екологічна проблема, екологічна етика, екологічна культура, екологічний гуманізм.*

Varvianskyi S. M. Worldview aspects of modern ecological problems. – Article.

The article deals with the philosophical and ethical aspects of ecological problems which influence the worldview orientation in the solution of contradictions in the system of “nature – society”... (обсяг мінімум 1800 друкованих знаків)

Key words: *worldview, ecology, ecological problem, ecological ethics, ecological culture, ecological humanism.*

Для цивілізації в цілому та конкретно незалежної України надзвичайно актуальною є екологічна проблема ... [2, с. 192].

1. Крилова С. Краса людини в життєвих практиках культури. Досвід соціальної та культурної метаантропології і андрогін-аналізу. – Київ : КНТ, 2020. – 563 с.

Про видання

Назва українською: «**Філософські дискурсії : збірник наукових праць. Наукове електронне видання**»

Назва англійською: «**Philosophical Discourses : Collection of Scientific Papers**»

Видання здійснюється на правах наукової монографії (збірника наукових статей)

Рік заснування: **2023**

Засновник: **Філософська комісія Івано-Франківського осередку Наукового Товариства імені Шевченка**

Сприяння: **Наукова бібліотека Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника; ГО «Український шлях»**

Періодичність: **виходить 2-4 рази на рік.**

Мова видання: українська, англійська (змішаними мовами)

Електронні версії збірника виставлені в **Інституційному Репозитарії Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника**
<http://lib.pnu.edu.ua:8080/simple-search?query=дискурсії>

Subject Area and Subject Categories

У даному збірнику публікуються дослідження за предметними галузями

згідно з міжнародним класифікатором

ASJC (All Science Journal Classification)

– Arts&Humanities:

Philosophy, History and Philosophy of Science, Religious studies, Arts and Humanities (miscellaneous),

– Social Sciences:

Cultural studies, Sociology and Political Science, Social Sciences (miscellaneous), Gender Studies, Library and Information Sciences.

Політика відкритого доступу

Видання забезпечує негайний відкритий доступ до його змісту з метою поширення досліджень у вільному доступі для громадськості, чим підтримує глобальний обмін знаннями.

Плата за публікацію

Видання не бере плату за публікацію матеріалів. Весь процес подання матеріалу, рецензування, редагування є безкоштовним для авторів.

ПОРЯДОК ПОДАННЯ МАТЕРІАЛІВ:

Матеріали для опублікування подаються **українською або англійською мовою** і повинні відповідати чинним стандартам для друкованих праць і вимогам МОН України.

Для опублікування статті необхідно заповнити та відправити на електронну пошту відповідального секретаря редакції guttasolis69@gmail.com файл статті та файл з довідкою про автора.

Файл подання є документом у форматі Microsoft Word, RTF або WordPerfect.

Електронна версія видання буде розміщена на сайті.

Редакційна колегія видання залишає за собою право вносити редакційні та стилістичні правки.

УВАГА!

Статті підлягають внутрішньому анонімному рецензуванню та перевірці на наявність плагіату. Редакція залишає за собою право відхилити статті авторів, які не дотримуються наведених вимог.

Редколегія може не поділяти світоглядних та наукових переконань авторів. Авторі несуть відповідальність за точність цитат, прізвищ, посилань та фактів, наведених в тексті наданих статей.

Академічна доброчесність

Редакція видання здійснює внутрішнє анонімне рецензування статей та перевірку на наявність плагіату. Статті у виданні перевіряються на наявність плагіату за допомогою програмного забезпечення StrikePlagiarism.com від польської компанії Plagiat.pl.

Процес рецензування

Видання «Філософські дискурсії» гарантує, що редактор, члени редколегії, рецензенти суворо дотримуються принципів наукових і видавничих етичних кодексів.

Видання дотримується політики подвійного внутрішнього рецензування. Рецензування статей виконується на добровільній та безоплатній основі. Прізвища рецензентів у розрізі конкретних статей, поданих на розгляд редколегії, не підлягають розголошенню. Рецензентам повідомляють про те, що спрямовані до них рукописи є інтелектуальною власністю авторів і відносяться до інформації, яка не підлягає розголошенню. Рецензентам не дозволяється робити копії рукописів для своїх потреб. Порушення конфіденційності можливе лише у разі заяви про недостовірність або фальсифікацію матеріалів. Автору рецензованої роботи надається можливість ознайомитись з текстом рецензії. Не допускаються до публікації: статті, що не відповідають вимогам до їхнього оформлення; автори яких відмовляються від технічної обробки статті або які не реагують на зауваження рецензента чи аргументовано не спростовують їх. Відхилені статті, після доопрацювання авторами, можуть бути вдруге подані до редакції та розглядаються в загальному порядку. На основі позитивної рецензії, стаття переходить до процесу експертної оцінки. Процес рецензування статті займає до двох місяців (перша відповідь як правило не пізніше 20 днів після надходження статті у редакцію).

Редакційна колегія журналу при розгляді матеріалів залишає за собою право провести автоматизовану перевірку матеріалу за допомогою програмного забезпечення для виявлення текстових запозичень. У разі виявлення численних запозичень редакція діє відповідно до правил COPE.

Неопубліковані дані, отримані з представлених до розгляду рукописів, не можна використовувати в особистих дослідженнях без письмової згоди автора. Інформація або ідеї, отримані в ході рецензування та пов'язані з можливими перевагами, повинні зберігатися конфіденційно і не використовуватись з метою отримання особистої вигоди. Рецензенти не мають брати участі в розгляді рукописів у разі наявності конфлікту інтересів внаслідок конкурентних, спільних та інших взаємодій і відносин з будь-ким з авторів.

КОНТАКТИ РЕДАКЦІЇ:

Редакція журналу «Філософські дискурсії»

вул. Шевченка, 57, м. Івано-Франківськ, Україна, 76000

Телефон редакції: +38 0957327960

Електронна адреса: guttasolis69@gmail.com

Група ФК ІФО НТШ – <https://www.facebook.com/groups/699732774788535>