

# ФІЛО- СОФСЬКІ ДИСКУРСІЇ

збірник наукових праць

2025  
(1)5



**НАУКОВЕ ТОВАРИСТВО ІМЕНІ ШЕВЧЕНКА  
Івано-Франківський обласний осередок  
ФІЛОСОФСЬКА КОМІСІЯ**



**ФІЛОСОФСЬКІ  
ДИСКУРСІЇ:  
науковий збірник**

**2025**

**Випуск 1 (5)**

**SHEVCHENKO SCIENTIFIC SOCIETY  
Ivano-Frankivsk Provincial Department  
PHILOSOPHICAL COMMISSION**



**PHILOSOPHICAL  
DISCOURSIONS:  
collection of scientific papers**

**2025  
Issue 1 (5)**

**Media identifier (National): R30-05968**  
(registered by National Council of Television  
and Radio Broadcasting of Ukraine from March 27, 2025 № 8)

**Subject Area and Subject Categories:  
ASJC (All Science Journal Classification)  
– Arts&Humanities and Social Sciences**

**Філософські дискурсії = Philosophical Discoursions** : науковий збірник Філософської комісії Івано-Франківського осередку Наукового товариства імені Шевченка. – Івано-Франківськ : Філософська комісія ІФО НТШ, 2025. – Вип. 1 (5). – 156 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, релігійнознавчих, 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), **Гоян І. М.** (професор, доктор філософських наук), **Гуцуляк О. Б.** (доцент, канд. філос. наук, *учений секретар ФК ІФО НТШ*), **Дойчик М. В.** (професор, доктор філософських наук), **Мойсишин В. М.** (професор, доктор технічних наук, *голова ІФО НТШ*), **Осташук І. Б.** (професор, доктор філософських наук), **Кияк С. Р.** (професор, доктор філософських наук), **Палагнюк М. М.** (доцент, канд. філос. наук), **Пилипчук Я. В.** (доцент, доктор історичних наук), **Рахно К. Ю.** (ст. дослідник, доктор історичних наук), **Скальська Д.М.** (професор, доктор філос. наук), **Савчук О. І.** (канд. філос. наук), **Сініцина А. В.** (доцент, канд. філос. наук), **Туранли Ф. Г.** (професор, доктор історичних наук)

**Суб'єкт у сфері друкованих медіа**

**«Івано-Франківський осередок Наукового Товариства ім. Шевченка».**

**Ідентифікатор медіа – R30-05968.** Зареєстровано Національною Радою України з питань телебачення і радіомовлення Рішення № 655, Протокол № 8 від 27.03.2025

**DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.15524466>**

**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>*

*електронній бібліотеці «Чтиво»*

**[https://chtyvo.org.ua/authors/Filosofski\\_dyskursii](https://chtyvo.org.ua/authors/Filosofski_dyskursii)**

**та репозитарії Zenodo**

**<https://zenodo.org/communities/fkifontsh/records>**

**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.*

© Автори статей, 2025

© Філософська комісія ІФО НТШ, 2025



## **ЗМІСТ**

|                                                                                                                                                                                            |            |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>Статті</b>                                                                                                                                                                              | <b>6</b>   |
| <b>Відеманн В.</b> Містична філософія в аналітичному ключі                                                                                                                                 | <b>6</b>   |
| <b>Галярник Н.</b> «Мойсей українського народу» (релігійна, громадська, культурно-просвітницька діяльність митрополита Андрея Шептицького на Прикарпатті)                                  | <b>22</b>  |
| <b>Гнатюк Я.</b> Значення синтаксичних революцій в логіці для наукового дискурсу                                                                                                           | <b>27</b>  |
| <b>Голянич М.</b> Антивоєнна сутність конкордиської концепції майбутнього людства Володимира Винниченка                                                                                    | <b>39</b>  |
| <b>Гуцуляк О.</b> Давній Галич в контексті легендарних рицарів короля Артура                                                                                                               | <b>50</b>  |
| <b>Кучера І.</b> Фактори формування культури токсичної продуктивності в освітньому середовищі                                                                                              | <b>64</b>  |
| <b>Павленко О.</b> Соціальні аспекти спорту                                                                                                                                                | <b>70</b>  |
| <b>Рахно К.</b> Літописне «язвено» Всеслава Полоцького та його слов'янські, германські й кельтські паралелі                                                                                | <b>77</b>  |
| <b>Романишин Д.</b> Значення виховного ідеалу для розвитку активної особистості (на прикладі діяльності спортивно-руханкових товариств Галичини «Сокіл» і «Січ»)                           | <b>96</b>  |
| <b>Рохман Б., Савчук О.</b> Світоглядний орієнталізм доктора Гавриїла Костельника як формальна підстава для репресивних заходів щодо УГКЦ                                                  | <b>105</b> |
| <b>Сокирко А.</b> Духовні детермінанти українського романтизму як основа конструювання сучасної ментальності: Т. Шевченко, П. Куліш, М. Гоголь, П. Юркевич                                 | <b>113</b> |
| <b>Туранли Ф.</b> Українські культурно-етнічні території: історія формування, мова, культура та державність                                                                                | <b>120</b> |
| <b>Трибуна молодих</b>                                                                                                                                                                     | <b>127</b> |
| <b>Гудзовський А.</b> Культ і міф Тараса Шевченка в українській суспільній свідомості                                                                                                      | <b>127</b> |
| <b>Николайчук М.</b> Роль довіри в містиці Майстра Екгарта                                                                                                                                 | <b>130</b> |
| <b>Соколов В.</b> Референційна семантика Готлоба Фреге і логіка діалектики Георга Гегеля: спроба компаративного аналізу                                                                    | <b>133</b> |
| <b>Народна філософія</b>                                                                                                                                                                   | <b>137</b> |
| <b>Павчак С.</b> Про прадіда Ілька, діда Штефана та його "тафарет" і ще про декого й дещо (фольклорно-етнографічний, але теж й науково-технічний родинний переказ з "хлопської філософії") | <b>137</b> |
| <b>Репортажі</b>                                                                                                                                                                           | <b>144</b> |
| <b>Світла і вічна пам'ять</b>                                                                                                                                                              | <b>148</b> |



## CONTENTS

|                                                                                                                                                                                                                                        |            |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>Articles</b>                                                                                                                                                                                                                        | <b>6</b>   |
| <b>Wiedemann, Vladimir.</b> <i>Mystical Philosophy in an Analytical Key</i>                                                                                                                                                            | <b>6</b>   |
| <b>Halyarnyk, Nadiya.</b> <i>"Moses of the Ukrainian People" (religious, public, cultural and educational activities of Metropolitan Andrey Sheptytsky in Precarpathia)</i>                                                            | <b>22</b>  |
| <b>Hnatiuk, Yaroslav.</b> <i>The Significance of Syntactic Revolutions in Logic for Scientific Discourse</i>                                                                                                                           | <b>27</b>  |
| <b>Holyanych, Mykhajlo.</b> <i>The Anti-War Essence of Volodymyr Vynnychenko's Concordist Concept of the Future of Humanity</i>                                                                                                        | <b>39</b>  |
| <b>Gutsulyak, Oleg.</b> <i>Ancient Halych (Galicia) in the Context of the Legendary Knights of King Arthur</i>                                                                                                                         | <b>50</b>  |
| <b>Kuchera Iryna.</b> <i>Factors of Forming a Culture of Toxic Productivity in the Educational Environment</i>                                                                                                                         | <b>64</b>  |
| <b>Pavlenko, Oleg.</b> <i>Social Aspects of Sport</i>                                                                                                                                                                                  | <b>70</b>  |
| <b>Rakhno, Kostyantyn.</b> <i>The Chronicle "Yazveno" of Vseslav Polotsk and Its Slavic, Germanic, and Celtic Parallels</i>                                                                                                            | <b>77</b>  |
| <b>Romanyshyn, Dmytro.</b> <i>The Importance of the Educational Ideal for the Development of an Active Personality (on the example of the activities of the sports and physical education societies of Galicia "Sokil" and "Sich")</i> | <b>96</b>  |
| <b>Rokhman, Bohdan &amp; Savchuk, Oleh.</b> <i>The Worldview Orientalism of Dr. Gavriil Kostelnyk as a Formal Basis for Repressive Measures Against the UGCC</i>                                                                       | <b>105</b> |
| <b>Sokyrko, Anna.</b> <i>Spiritual Determinants of Ukrainian Romanticism as the Basis for Constructing Modern Mentality: T. Shevchenko, P. Kulish, M. Gogol, P. Yurkevich</i>                                                          | <b>113</b> |
| <b>Turanly, Ferhad.</b> <i>Ukrainian Cultural-Ethnical Territories: an History of the Formation, Language, Culture and Statehood</i>                                                                                                   | <b>120</b> |
| <b>Tribune of the Young</b>                                                                                                                                                                                                            | <b>127</b> |
| <b>Gudzovsky, Andriy.</b> <i>The Cult and Myth of Taras Shevchenko in Ukrainian Public Consciousness</i>                                                                                                                               | <b>127</b> |
| <b>Nikolaychuk, Mariya.</b> <i>The Role of Trust in the Mysticism of Meister Eckhart</i>                                                                                                                                               | <b>130</b> |
| <b>Sokolov, Vitaliy.</b> <i>Gottlob Frege's Referential Semantics and Georg Hegel's Dialectic Logic: An Attempt at Comparative Analysis</i>                                                                                            | <b>133</b> |
| <b>Folk Philosophy</b>                                                                                                                                                                                                                 | <b>137</b> |
| <b>Pavchak, Stepan.</b> <i>About great-grandfather Ylko, grandfather Shtefan and his "tafaret" and about some others (folklore-ethnographic, but also scientific-technical family tradition from "peasant philosophy")</i>             | <b>137</b> |
| <b>Reporting</b>                                                                                                                                                                                                                       | <b>144</b> |
| <b>Light and Eternal Memory</b>                                                                                                                                                                                                        | <b>148</b> |



# СТАТТІ

УДК 1-029:2-587]-024.11

**Владімір ВІДЕМАНН**  
*естонський та британський  
філософ-традиціоналіст,  
засновник Школи еволюційного гуманізму,  
історик естонського та підрадянського  
андеграунду та руху хіппі*  
<https://www.facebook.com/vladimir.wiedemann>

## МІСТИЧНА ФІЛОСОФІЯ В АНАЛІТИЧНОМУ КЛЮЧІ

*Питання полягає в тому, якою мірою раціональний інтелект, який ми функціонально пов'язуємо зі станом неспання (тобто за наявності здорового глузду та твердої пам'яті), здатний «добудовувати» об'єктивну реальність у її граничному, вичерпному форматі? Інакше кажучи, чи існують якісь об'єктивні межі для наукового пізнання, і якщо є, то де вони? Чи будуть ці межі межами людського розуму? І якщо це так, то чи можна припустити, що еволюція розуму послідовно веде до розширення кордонів реальності, що досягається, аж до її вичерпного охоплення? Інакше кажучи, пізнання у стані неспання відрізняється від пізнання у стані сну, а пізнання у стані глибокого сну – від пізнання у четвертому стані (турія). Це суто теоретично. Насправді ж ми маємо справу з особливими станами свідомості, що досягаються за рахунок спеціальної практики споглядання, розвиненої як індійськими йогами, так і містичками інших традицій.*

**Ключові слова:** об'єктивна реальність, свідомість, сон, містицизм, Упанішади, Нуль-Гіпотеза-Теорія.

*The question is to what extent is the rational intellect, which we functionally associate with the waking state (i.e., with common sense and a solid memory), capable of "completing" objective reality in its ultimate, exhaustive format? In other words, are there any objective limits to scientific knowledge, and if so, where are they? Will these limits be the limits of the human mind? And if so, can we assume that the evolution of reason consistently leads to the expansion of the boundaries of comprehended reality, up to its exhaustive coverage? In other words, cognition in the waking state differs from cognition in the dream state, and cognition in the deep sleep state from cognition in the fourth state (Turiya). This is purely theoretical. In reality, we are dealing with special states of consciousness achieved through special practices of contemplation developed by both Indian yogis and mystics of other traditions.*

**Keywords:** objective reality, consciousness, dream, mysticism, Upanishads, Theory-Hypothesis-Null

**Люди можуть домовлятися між собою лише у стані здорового глузду та твердої пам'яті. Це аксіома. Ну і мова має бути спільна, само собою. Це називається раціональним дискурсом, найвищою формою розвитку якого виступає науковий наратив. Однак, природа реальності не може бути зведена до закономірностей, що раціонально досягаються.**

Раціональна картина світу формується у свідомості суб'єкта крізь призму рефлексій розуму, що не спить, подібно до того, як сприйняття



всього світлового спектра здійснюється через призму ока, звукового – вуха і т. д. Незважаючи на те, що інфра- та ультра-частоти виносяться за межі безпосередньо рефлексованого, вони можуть бути досягнуті, усвідомлені через логічне «добудовування» фізичних законів людським розумом, що оперує логікою причинно-наслідкових зв'язків. На цьому, власне кажучи, і побудоване наукове пізнання, вірність якого перевіряється на осідковій виробничій практиці.

Питання полягає в тому, **якою мірою раціональний інтелект, який ми функціонально пов'язуємо зі станом неспання (тобто за наявності здорового глузду та твердої пам'яті), здатний «добудовувати» об'єктивну реальність у її граничному, вичерпному форматі? Інакше кажучи, чи існують якісь об'єктивні межі для наукового пізнання, і якщо є, то де вони? Чи будуть ці межі межами людського розуму? І якщо це так, то чи можна припустити, що еволюція розуму послідовно веде до розширення кордонів реальності, що досягається, аж до її вичерпного охоплення?**

Нам видається, що така постановка питання значною мірою спекулятивна, і в цьому сенсі – метафізична, бо оперує певними чистими данощами як продуктами інтелектуальної, а отже – суб'єктивної творчості, тоді як науковий підхід передбачає максимальну об'єктивність позиції. Але **що означає «максимальна об'єктивність»? Чи можна за допомогою суб'єктивного інтелекту досягнути об'єктивну реальність?** Тобто створити в умі таку картину світу, яка повністю відповідатиме дійсному стану речей у всесвіті? Зрозуміло, що в прямому сенсі такої наочної картини не побудувати, але що, якщо розуму вдатися до допомоги математики? Що, якщо математично «добудувати» т. зв. об'єктивну реальність до логічно (математично) доведених параметрів причинно-наслідкових зв'язків? Тут маємо поставити питання природі самої математики, закони якої чи відкриті (тобто об'єктивні), чи винайдені (тобто суб'єктивні).

Ми знову занурюємося у вічну проблему головного питання західної філософії про первинність матерії чи свідомості, про взаємодію об'єктивних і суб'єктивних чинників історії. Причому підходи до цього питання, його філософське та практичне осмислення почали змінюватися разом із переходом наукової та суспільної свідомості від модерністської картини світу до постмодерної, від принципів позитивного логоцентризму до альтернативної стратегії «подвійного кодування». Якщо модерністський світогляд, заснований на універсалізмі, можна пов'язати з прямим, механічним сприйняттям дійсності в дусі евклідової геометрії і ньютонівської фізики, то в постмодерні ми вже маємо справу з нелінійними підходами Римана-Лобачевського, а також парадоксальними закономірностями квантової механіки, що протирічать не тільки сенсорній очевидності, але. В багато дечою, початкам шкільної математики.



Сучасна філософія, відповідно, прагне врахувати всі ці нові моменти у розвитку науки та людської думки загалом. Причому технологічному переходу від аналога до цифри передував перехід від класичної філософії до аналітичної. Що тут мається на увазі? Аналогові технології передбачають певну цілісність об'єкта (предмету), оперативну єдність його елементів. Цифра, навпаки, прагне максимально розчленовувати об'єкт (предмет) на складові. Тому, розмірковуючи у термінах фізики, аналог має природу хвилі (поля), а цифра – частинки (пікселя). Образно кажучи, макросвіт у сенсорній оптиці людини носить аналоговий характер, а мікросвіт в оптиці когнітивної – цифровий. У термінах психології аналоговому станові можна уподібнити глибокий сон, а цифровому – неспанню. У термінах математики це «єдність» та «множинність», теології – «дух» і «тіло».

**Культура мислення** – важливе філософське питання. Та й не лише філософське. Вперше про проблему культури мислення я замислився після знайомства з творчістю Платона, в якому, як у магічному дзеркалі, відбивається вся естетика життя стародавніх греків, орієнтована на всесвітню гармонію, красу побуту та інтелектуальну просвітленість. Читаючи Платона, навіть у перекладі, мимоволі переймаєшся еллінським ідеалом досконалої людини, логіка, відчуття провини і дії якої видаються як чесноти істинного філософа, тобто любителя мудрості, яка, своєю чергою, сама є наслідком того, що ми називаємо гармонійним, чи збалансованим, всебічно зваженим мисленням. Звідси – логос як космічний розум і як особиста логіка. Чимось це нагадує індійську пару Брахмана (космічний розум) та брахмана (жерця цього розуму). І потім я зрозумів, що продумування поставлених античними філософами (а зі сторінок книг Платона звучать голоси багатьох із них) проблем, гармонізує наше власне мислення і свідомість загалом. За умови, що ви всі з прочитаного правильно зрозуміли. А інакше пазли ментального катарсису, як заданої мети платонічної філософії, не складуться.

**Правильне розуміння** – ключове питання філософії. Воно ж – і найскладніше. Хто навчить розуміння? Знайомство з Платоном я почав з «Апології Сократа», де дається приклад справжнього філософа, він – досконала людина. А незабаром після цього я познайомився зі своїм гуру, Рамом Міхаелем Таммом, філософом і йогою, що волею випадку потрапив у 1956 році, на 25 років із Західної Німеччини в СРСР, у віці 45 років. 1982 року він оселився в Бостоні (США), де прожив ще 20 років.

Ознайомившись із його **Нуль-Гіпотезою-Теорією (НГТ)**, я побачив, у чому полягає філософсько-містична суть платонізму і з чим її подають. На мою думку, ідея Платона феноменологічно пов'язана з **суб'єктністю глибокого сну**, що називається також **душею** (грец. *psyche*). Ідея – душа речі, смислове узагальнення. Логос як інструмент божественного пізнання – ліра Орфея. Її струни закріплені в зірках і тягнуться до суб'єкта спостереження, видаючи відповідний тон, при цьому спільна музика сфер є

актом глобальної гармонії, симфонією небес за пропорціями золотого перерізу<sup>1</sup> софійного логосу<sup>2</sup>.

Після Платона взявся за Арістотеля. Тут, відповідно, власний дискурс. Теж не кожному дано зрозуміти. Наприклад, Ібн-Сіна пише, що він 40 разів прочитав арістотелівську «Метафізику», перш ніж зрозумів її суть. А от я, як на мене, володіючи епістемологічним інструментарієм НГТ, освоїв «Метафізику» з першого разу. У чому й досі переконуюсь у суперечках із приводу філософської спадщини Стагірита.

Книги Арістотеля, як я їх побачив, є спробою не просто зрозуміти Платона, але також конструктивно розвинути його філософеми. Від арістотелівської «Аналітики» (логіки) починається відлік історії аналітичної філософії, що відбилася в схоластичному номіналізмі (варлаамізм, що протистоїть паламічного реалізму) і пізніше – у філософії науки епохи Просвітництва. У Арістотеля платонівська ідея (psyche) звертається до метафізичного розуму (nous). Діалектика набуває характеру софістики, елліністичне богослов'я – стоїчної риторики.

Моя власна філософія є прагненням розвинути автономне евристичне мислення з урахуванням НГТ, а сама НГТ є продуктом глибокого осмислення філософської проблематики як західної (греки, римляни, німці), і східної (араби, індійці, китайці) інтелектуальної традиції.

Рам, як автор НГТ, російською мовою не володів від слова «зовсім», але свою філософію він не пов'язував з якоюсь конкретною етно-культурною традицією. Він навіть розробив власну «космополітичну» систему умовних позначень фундаментальних філософських понять через квазі-математичні символи. Близький підхід ми бачимо, наприклад, в алхімії, де «хімічні формули» є не що інше, як спроба подолати залежність інтелектуального дискурсу від теологічного, що дозволяло «аматорам мудрості» з різних культурних регіонів ойкумени спілкуватися між собою поза прокрустовим ложем релігійного офіціозу, що довгий час визначав не просто легітимність, але і реальну легальність мислиннєвих конструкцій.

З іншого боку, будучи йогою, тобто. людиною, яка практикувала довгі роки, ще з часу життя в Німеччині, хатха- і раджа-йогу, а також інші форми містичної активності, Рам ввів, як на мене, революційні нововведення як у західну філософію, так і західну культуру мислення в цілому. Дотримуючись парадигми Упанішад про чотири рівні пізнання – неспанья (джаграт, I), сон (свапна, II), глибокий сон (сушупті, III) і четвертий [стан] (турія, IV), – він диференціював внутрішні суб'єкти

<sup>1</sup> Золотий перетин (золота пропорція, інакше: поділ у крайньому і середньому відношенні, гармонійний поділ) - відношення частин і цілого, за якого відношення частин між собою і найбільшої частини до цілого рівні. Такі відносини спостерігаються в природі, відкриті в науці й дотримуються в мистецтві. На «золотих відрізках» ґрунтуються різні системи і способи пропорціонування в архітектурі.

<sup>2</sup> Софія, Премудрість (грец. Σοφία «майстерність, знання, мудрість»; пмзп Хохма; івр. חכמה Хохма) - поняття в античній і середньовічній філософії, іудаїзмі, гностицизмі та християнстві, що виражає особливе уявлення про мудрість або уособлена (втілена) мудрість.



пізнання відповідно до їх актуального модусу існування (свідченням реального).

Інакше кажучи, пізнання у стані неспання відрізняється від пізнання у стані сну, а пізнання у стані глибокого сну – від пізнання у четвертому стані. Це суто теоретично. Насправді ж ми маємо справу з особливими станами свідомості, що досягаються за рахунок спеціальної практики споглядання, розвиненої як індійськими йогами, так і містиками інших традицій. Тут ми знову повертаємося до питання про технологію та культуру мислення, але вже на новому рівні. Про проблеми того, що ми називаємо «науковим пізнанням», Рам, зокрема, писав:

«... Наукове пізнання оперує (конструює) лише на рівні однозначно певних моделей пильнуючого розуму. Перехід до нульової моделі (0/1-модель) вводить у теорію психологічну невизначеність-непослідовність, бо чуттєво-логічне знання необхідно тяжіє до однозначних моделей, а вихід із рамок однозначності в інтуїтивну візіонарність видається руйнуванням будь-яких теоретичних побудов. Граничні перетворення неспання-стану сновидінь, або 1/0-моделювання, описуються в науці приблизно як визначеність-невизначеність, дійсність-ймовірність, причому невизначеність-ймовірність є не повноправними складовими, а лише небажаними факторами (фактор нестійкості, відкритості, чиста не-теорія). Одностороннє орієнтування наукового пізнання на стан неспання, що ґрунтується на внутрішній двоїстості протиставлення елемента-принципу (частин-цілого), не узгоджується з діалектико-метафізичною структурою свідомості. Така невідповідність, за потребою, викликає порушення у психічному енергетизмі, що є причиною шизофренічних та параноїчних (параноїдальних) компенсацій цих порушень. Названим порушенням психічної рівноваги можуть відповідати конструктивно-догматичні та операційно-анархічні стилі у наукових теоріях, а також у будь-яких інших сферах творчої діяльності» (Р. М. Тамм. НГТ).

А як же бути зі здоровим розумом та твердою пам'яттю? Адже ці речі передбачають однозначну укоріненість суб'єкта у стані неспання, бо міркування уві сні не можуть бути визнані за адекватне відображення об'єктивної реальності, з приводу значень якої, як раціональних закономірностей, люди можуть однозначно домовлятися між собою. Швидше, сновидні висновки є форматами суб'єктивної фантазії, що має насправді лише опосередковане ставлення, часом – найвіддаленіше.

Тоді виходить, що філософське мислення чимось відрізняється від суто наукового? Чи слід принципово розділяти точні науки і гуманітарні, де за останніми може визнаватись певна свобода теоретизування, що не пов'язана жорстко з даними об'єктивної практики? На цю тему мій син якось влучно висловився: «От у математиці все ясно: чи ти можеш щось однозначно для всіх довести, чи не можеш. Чи ти знаєш, чи ні. А у літературознавстві все по-іншому. Тут кожен виходить із індивідуальних суб'єктивних посилок, зі своїх асоціацій».

Я, як лінгвіст, пам'ятаю власні досліди структурного аналізу віршів відповідно до лотманівських рекомендацій «наукового підходу». Тут, насправді, все нагадувало маніпуляції адвокатів на судовому процесі з погляду поставлених цілей: довести суб'єктивну правоту клієнта як об'єктивну правду, що відбиває зафіксовану свідченнями повністю фактичних обставин.

Хороший приклад судової риторики, побудованої на навіювання журі тенденційних асоціацій, ми бачимо в тій самій «Апології Сократа». Сократ одним із перших почав розділяти софістику, як вміння маніпулювати думками, від філософії як мистецтва з'ясування об'єктивної, в діалектичному сенсі, істини.

Але що таке «діалектичний зміст» – теж досить каламутна, а то й сказати темна (тобто буквально «містична») тема. Відповідно, в сучасній західній академічній традиції діалектику Платона і Гегеля, за всієї їхньої різниці, вважають ідеалістичною, а от діалектика Маркса – матеріалістична і, відповідно, є науковою (з точки зору принципів позитивістської науки).

При цьому слід зазначити, що в англосаксонській академічній традиції прийнято розділяти точні та гуманірані науки, де «наукою» (science), у строгому розумінні, вважаються лише перші, а другі розглядаються як «знання» (knowledge). Отже, а англосаксонському світі поняття «гуманітарної науки» чи «наукового знання» вважатиметься, у суворому розумінні, протиріччям у термінах.

Відразу зазначимо, що в наш час подібна строгість вже не дотримується, але сама початкова позиція заслуговує на увагу. Те саме стосується філософії, яка атестується в англосаксонській традиції як «знання», а в континентальній – як «наука». З цієї двоїстості в теоретичному підході випливає принципова різниця в самих стилях філософського мислення в англосаксонських країнах та континентальних.

В англо-саксонських країнах набула розвитку т.зв. **аналітична філософія**, що методологічно протистоїть філософії континентальної, під якою мається на увазі філософія континентальної Європи, насамперед – романо-німецької. Тут бачимо ту ж дихотомію, як і з правом – англосаксонським і романо-германським. Перше ґрунтується на судових прецедентах, друге – на писаних законах. Разом з тим, історичне римське право, як і російське, включало обидва варіанти, але це вже інша тема, за межами справжніх міркувань.

**Аналітична філософія** теж не була винайдена в Англії, але сягає ще Аристотеля, точніше – до його книги «Аналітика», де сам термін «аналітика» рівнозначний поняттю «логіки» – системі раціональних висновків. Пізніше в її розвитку взяли участь інші континентальні філософи, такі як Рене Декарт, Готфрід Вільгельм Лейбніц, Іммануїл Кант, Готлоб Фреге, Людвіг Вітгентшейн та ін.

**Аналітичний стиль мислення**, на відміну континентального (чи умовного «класичного») відрізняється зрушенням від вирішення



абстрактних метафізичних проблем, зайнятих питанням «що це таке», у бік оперативного мовознавства, намагається з'ясувати «як це працює». "Це" - означає як сама мова, річ, так і свідомість. Звідси постає проблема техніки мислення і всього того, чим саме мислення обумовлено – не в плані абстрактної метафізики мови як надприродного дару богів, а, скоріше, з точки зору актуальної антропології, якщо завгодно – нейрофізіології і навіть якоїсь інженерії мозку.

Звідси і наше вище порівняння аналітичної філософії з цифровим підходом до пізнання (пікселізація реальності), а континентальної – з аналоговим (ідеалізація реальності). Це, звичайно, крайні, полярні позиції, але важливі тут не так самі полюси, як тенденції, які можуть перетинатися і навіть плавно перероджуватися одна в одну. Така властивість людської свідомості та заснованої на ній пізнавальній здатності, одна з властивостей якої – створення апорій та парадоксів.

Аналітична філософія, будучи за визначенням «знанням», внутрішньо, через свої методологічні настанови, тяжіє до позитивістської наукової «одновалентності», яка у своїх крайніх формах переростає в одіозний сцієнтизм. Однак, такої тенденції до опредметнення (якщо не сказати – до баналізації) філософії як інструменту «знання» протистоїть історична культура людського мислення, і вже в наші часи з'являються такі, здавалося б, парадоксальні форми аналітичної філософії, як аналітична метафізика і навіть аналітична теологія!

При цьому самі континенталісти часом рухаються в протилежному напрямку, викриваючи, як це зробив Мартін Хайдеггер, метафізичний підхід до мови та пізнання на користь «філософської антропології». При цьому Рудольф Карнап, один із лідерів Віденського Гуртка як континентального інкубатора аналітичної думки, підкреслено виділяв Хайдеггера як одного з головних представників сучасної метафізичної думки<sup>3</sup>.

Карл Маркс також традиційно вважається суто континентальним філософом, незважаючи на його критику метафізики та усілякого ідеалізму. Недаремно багато авторів бачать у марксизмі приклад сучасної «теології пролетаріату». При цьому марксистською спадщиною також зацікавилися в англо-саксонському світі, де чи не головним напрямом лівої академічної думки став т. зв. аналітичний марксизм (Маркс як апологет англійської політекономії, відірваної від двох інших складових марксизму: класичної німецької філософії та утопічного французького соціалізму).

Сучасна російська філософія, втім, як і історична, є типовим прикладом континентального підходу, зав'язаного на схоластичний реалізм у піку номіналізму (одне з джерел пізнішої аналітичної традиції, що педалює лінгвістичні підходи у піку ідейним/ідеологічним). Це й не дивно, якщо згадати, що представники аналітичної філософії здебільшого

---

<sup>3</sup> Див.: Карнап Р. Подолання метафізики через логічний аналіз мови (*Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*).

вважають континентальну філософію зовсім не філософією як такою (в аналітичному сенсі останньої), а різновидом літературознавства, заснованого не так на аналізі «медичної» природи мислення, як на дослідженні асоціативних фігур мислителя.

Переважає більшість російських філософів – саме письменники, літературознавці (включаючи богословів як дослідників релігійної літератури), журнальні критики та різного роду ідеологи (з усього фронту ліво-правого протистояння, від анархістів до монархістів). Власне аналітичною філософією в Росії зацікавилися серйозно чи не на кінець ХХ століття, в основному – в рамках загальної історії філософії, де англо-саксонські підходи, у зв'язку із загальним підвищенням значення англійської мови в міжнародному спілкуванні, відіграють більш помітну роль. Як один з небагатьох авторів, що розвивають (а не просто рефлексують) аналітичну філософію в російськомовному академічному просторі є Давид Дубровський<sup>4</sup>.

«... На жаль, на даний момент у Росії більшість досліджень, які ведуть у парадигмі аналітичної філософії, це дослідження в галузі філософії мови або філософії свідомості. До метафізичної проблематики вітчизняні філософи звертаються передусім у зв'язку з питаннями філософії мови. Практично відсутні аналітичні роботи у галузі епістемології. Поодинокими є дослідження (переважно історико-філософського характеру), які стосуються етики та політичної філософії» (Дмитрій В. Иванов. Рецепция аналитической философии в России).

Фрагментація аналітичного дискурсу за окремими напрямками, без «спільного знаменника», характерна не лише для Росії. Адже аналітична філософія не є чимось однозначним, що підводиться під розряд окремої школи. Правильніше було б говорити про своєрідний стиль аналітичного мислення та відповідного підходу до предмета, яким би він не був. У цьому подібність аналітичного методу з науковим, що підкреслено педалюється багатьма апологетами філософської аналітики як прогресивне, що відповідає викликам сучасної реальності постмодерну.

«... Старайся у своїй філософській роботі; не захоплюйся туманними ідеями та неправомірними пропозиціями, а намагайся уявити свої філософські ідеї такими ясними та певними, як тільки можливо; розвивай і покращуй апарат логіко-лінгвістичного аналізу і потім із найбільшою користю вживай його для надання доказовості своїй точці зору з такою максимальною ясністю, якою вимагають обставини» (Николаас Решер. Взлет и падение аналитической философии).

В цілому, Н. Решер має рацію, але чорт прихований у деталях. Тут знову постає проблема з «максимальною ясністю», де передбачається ясність свідомості пильного суб'єкта (санскр. вайшванара), при тому, що, згідно Р. М. Таммом, «... одностороннє орієнтування наукового пізнання

---

<sup>4</sup> Давид Ізраїлевич Дубровський (нар. 3 березня 1929 року, Орехов) – філософ і психолог, фахівець у галузі аналітичної філософії свідомості. Доктор філософських наук (1969), професор (1973).



на стан неспанння, що ґрунтується на внутрішній двоїстості протиставлення елемента-принципу (частин-цілого), не узгоджується з діалектично-метафізичною структурою свідомості». Як тут бути?

Очевидно, відповідь лежить на поверхні: «... Слід розробити такий підхід, який би враховував досвід не тільки пильнуючого его (термін НГТ), але також і інших станів свідомості – авто (суб'єкт стану сну, санскр. тайджаса), і псіхе (суб'єкт глибокого сну, санскр. праджня)... У традиційній індійській філософії виділяється чотири стани свідомості: стан неспанння, стан сну зі сновидіннями, стан глибокого сну (без сновидінь) і четвертий стан надсвідомості (turiya). Кожному рівню пізнавальної настрою розуму і психіки відповідає певний метафізичний рівень буття, тобто єдність принципу-елементизації, а глибинні абстрактно-метафізичні рівні буття досягаються не інакше, як шляхом переналаштування свідомості» (Р. М. Тамм. НГТ).

**Нуль-Гіпотеза-Теорія** Тамма якраз є спробою розширити кругозір західної філософської думки за межі раціоналістичного підходу до мислення та природи реальності в цілому.

«Вихідними джерелами Нуль-Гіпотези-Теорії (НГТ) є буддійське вчення шуңьявади про порожнечу (нульовий зміст реальності) та математизм Бурбаки (нульовий елемент, нульовий принцип, нульова одиниця/порожня множина). Однак, можливості застосування до НГТ математичного апарату обмежені, тому що ми не знаємо, чи утворюють порожнеча і нуль об'єднання або перетини у строгому сенсі теорії множин» (Р. М. Тамм. НГТ).

Тамм, будучи не тільки філософом, але й практикуючим йоґом, використав досвід занурення в споглядальні рівні, які є позамежні стану неспанння, прийшов до інтуїтивного схоплювання цілісної картини світу, що дало йому можливість не тільки гідно оцінити інтелектуальну спадщину східних мудреців, але і конструктивно переглянути творчість багатьох західних авторів, прихованих під вуаллю численних коментарів вторинного і більше порядків, що дезорієнтують недостатньо просунутих у справі розуміння універсальної єдності реальності мислителів.

Сам Тамм (Рам) ніколи не називав себе аналітичним філософом, воліючи прикметник «містичний». Проте його підхід, включаючи прагнення уникати «туманних ідей» та «неправомірних пропозицій», а також введення власного концептуального апарату, побудованого на нуль-кубі як однієї з гексаедричних моделей Платона, дозволяє його атестувати як батька-засновника **«аналітичної містики»**:

«Філософське світорозуміння доводиться осмислювати уявленнями про множинність/елемент, знак/інформацію, нуль/імпульс, образ/структуру або подію/ймовірність. Існуючі теоретичні осмислення (обов'язкова двоїстість елемента/принципа, один з яких вільно постулюється) не в змозі моделювати метафізику елементизації, а також інтерпретувати інтуїцію

початкових принципів, діалектичну взаємність елемента/принципа (stoicheion/arche).

Цей недолік долається заміною елемента/принципа нуль/одиницею, що дає можливість уникнути довільності, і навіть догматизму в теоретичних побудовах. Ми вводимо 0-модель – 0-куб (перетворення 0-тетраедра), фронтальні повороти (розвороти) якого дають нам можливість зобразити 26 елементів (6 граней, 8 вершин, 12 ребер).

Гексаедр дає нам можливість демонструвати елементизацію більш експліцитно і показувати взаємозв'язок знаків чіткіше, ніж тетраедр або площинна модель. Проте, немає принципової різниці між різними способами зображення елементизації, оскільки ми виходимо з нульового (порожнього) принципу, який містить імпліцитно всі можливі способи останньої. Той, хто пізнає, має побудувати власний інтуїтивно-гіпотетичний підхід, метамоделлю якого є НГТ.

Інтуїція конструюючого принципу залежить від стану (рівня) свідомості і передбачає споглядальну участь, співтворчість. Приймаючи як принцип певний зв'язок знаків, ми повинні мати на увазі ті обставини, що вся система знаків бере участь в утворенні моделі. Чим однозначніше ми намагаємося відображати модель, тим більше ми гальмуємо діалектичну інтуїцію і віддаляємося від пізнавального 0-принципу...

Описана вище гексаедрична модель зіставляється з гранично перехідним станом від свідомості, що не спить, до сновидінь (астральної уяви). У станах глибокого сну та надсвідомості елементи та принцип не протиставляються один одному, а зливаються, і тому відповідні їм моделі є абсолютно нульовими. Гексаедрична модель - одна з багатограних моделей Платона і служить основною системою відліку (системою координат) у сучасній математиці» (Р. М. Тамм. НГТ).

Загалом, виходячи зі сформованих шаблонів класифікації різних напрямів філософії, ми ризикнемо подати нашу власну, елементарну систематизацію останніх.

| Суб'єкт                         | Стан                                                     | Тип філософії  |
|---------------------------------|----------------------------------------------------------|----------------|
| Его /<br>вайшванара /<br>Я      | Неспання (бадьорість,<br>пильнування, тьма) /<br>джаграт | Аналітична     |
| Авто /<br>тайджаса /<br>самість | Сновидіння / свапна                                      | Континентальна |
| Псіхе /<br>праджня /<br>душа    | Глибокий сон / сушупті                                   | Універсальна   |
| Пневма /<br>атман / дух         | Четверте / турія                                         | Містична       |



Згідно з цією класифікацією, **аналітична філософія** оперує на рівні логіки бадьорої свідомості, в якій усі почуття суб'єкта, що пізнає, максимально диференційовані (слух, зір, дотик, смак, нюх), і до такої ж однозначності смислів (пікселізації реальності) прагне розум. Це світ об'єктивних фактів і позитивної науки, що живиться ними.

**Континентальна філософія** тут має більш абстрактний статус, пов'язаний зі здібностями сновидного суб'єкта, що пізнає. Чому сновидного? Річ у тім, що, згідно з нашими уявленнями, до сновидних феноменів належать не тільки наші безпосередні сновидіння, які ми сприймаємо у сплячому стані, а й узагалі всі думки, мріяння й абстрактні уявлення, зокрема й такі, що сприймаються на рівні бадьорості через інструменти другої сигнальної системи, орієнтованої на символічне заміщення реального абстрактним, образом.

Тим самим можна стверджувати, що наша людська свідомість, як другосигнальна реальність, являє собою такий собі «сон наяву», бо гола дійсність без сновидінь – це вже першосигнальний стан тварини, у випадку людини – не гомо сапієнса, а вищого примата, нехай і тотожного людині суто анатомічно (напр., мауглі).

Звідси, орієнтування континентальної філософії на ідеї та концепції знижує запит на максимальну пікселізацію картинки світу, апелюючи більше до ідейної сукупності (пріоритет аналогового підходу над цифровим).

**Універсальна філософія**, яку ми розташовуємо на третю сходинку станів, має являти собою, чисто гіпотетично (сновидно), модус суб'єктного осягнення реальності на рівні глибокого сну. Це, власне кажучи, і буде та сама недвоїстість (санскр. адвайта), про яку говорять стародавні мудреці та їхні послідовники в усьому світі – чи то Індія, Персія, Китай, Єгипет, греко-римський світ, чи то середньовічна Європа.

На рівні такого осягнення речей будь-яка різниця в окремого роду культурних конотаціях, як ідеалістичних сновидіннях (патернах другосигнального порядку), повністю відпадає. Як то кажуть, світів багато, простір один.

Тим самим, із формального боку, способів вираження постулатів (а кажучи точніше – досвіду) універсальної філософії може бути безліч – за аналогією з мовою, бо за всієї різниці формалізованих граматик кількох тисяч наявних у світі мов, усі вони передають якусь загальнолюдську реальність. Навряд чи хтось заперечуватиме істину, що переклади з якоїсь однієї мови на якусь іншу неможливі через різницю наявних граматик.

Інша річ, що різниця в культурному досвіді може ускладнити передачу якихось термінів і понять, але ми говоримо про принцип – базисну здатність людини до другосигнальної трансляції своїх справжніх інтенцій. Причому другосигнальність не обов'язково означає «словесність». Можливі також позавербальні практики другосигнального

спілкування, наприклад за допомогою різного роду інших символічних умовностей (танці, ритуали, образотворче мистецтво тощо).

Нарешті, четвертий рівень – **містична філософія**. Тут ми говоримо про осягнення реальності на рівні четвертого стану, абсолютно недоступного осягненню «з дна» бадьорості, і тому технічно іменованого «містичним» (темним) або трансцендентним (поза межним раціональному пізнанню дискурсивного розуму).

«Такою, що не пізнає внутрішнього, не пізнає зовнішнього, не пізнає обох, не пронизана [лише] пізнанням, [не є] ані пізнанням, ані не-пізнанням, невидимою, невимовною, невловимою, невиразною, немислимою, непозначуваною, сутністю збагнення єдиного Атмана, розчиненням проявленого світу, заспокоєною, такою, що приносить щастя, неподвійною, – вважають четверту [стопу]. Це Атман, це слід розпізнати» («Мандук'я-упанішада»).

Як можна розпізнати того, хто сам не розпізнає, згідно з наведеним текстом, нічого зовнішнього або внутрішнього, хто незбагнений, немислимий і невказний? Так, з формального погляду – тобто з позицій суб'єкта, що пізнає, стану неспання – тут робити нічого. Але цей формалізм долається в містичній філософії за допомогою спеціально техніки самонавіювання, що становить основу йогічної споглядальної практики.

Тут слово «самонавіювання» не повинно вводити в оману. Не йдеться про примітивне навіювання собі якихось безглуздостей, хоча – і це дуже тонке питання – дивлячись із якого боку подивитися на те, що в нашому світі «безглуздо», і що – «не-».

**Навіювання** – складне і багаторівневе явище. Існують різні градації навіювання, як само-, так і гетеро- (тобто навіювання з боку). Нижче наведено термінологічну матрицю відповідно до НГТ, що відображає ієрархію форм навіювання і відповідних станів свідомості.

| Стан свідомості     | Яв       |        | Сон            |          | Транс        |         | Турія        |
|---------------------|----------|--------|----------------|----------|--------------|---------|--------------|
| Тип навіювання      | Сугестія |        | Гіпноз         |          | Магія        |         | Майя         |
| Оперативний суб'єкт | Я (его)  |        | Самість (авто) |          | Душа (псіхе) |         | Дух (пневма) |
| Когнітивний перехід |          | Абсурд |                | Парадокс |              | Містика |              |

Пояснимо цю схему більш детально. **Навіювання в стані неспання (яви)** ми називаємо сугестією. Засоби сугестивного впливу – слова, жести і різного роду стимуляції (або контр-стимуляції) ефектів чітко диференційованих п'яти органів чуття (слуху, зору, дотику, смаку, нюху).

**Навіювання у стані сновидіння** – це гіпноз, пов'язаний зі збудженням або гальмуванням сновидних структур, що тяжіють до синестезії в її різних форматах (поєднання окремих почуттів). Суперечлива фаза між станами бадьорості та сновидіння, яку ми називаємо **когнітивним переходом**, це «абсурд». Тобто зміст сновидіння з точки зору досвіду неспання є абсурдним, і навпаки.

**Навіювання у стані сну без сновидінь (транс)** ми називаємо **магією, магічним впливом**, пов'язаним із маніпуляцією ефірною душею глибокого сну. Між цим станом і станом сну лежить «парадокс» відповідного когнітивного переходу.

Нарешті, між трансом глибокого сну і **просвітленням четвертого стану (турія)** ми бачимо **когнітивний перехід містичного порядку**, а сама **енергія навіювання** цього стану є **майя як миротворча сила атмана-Брахмана (Параматми-Парабрахми)**.

Існує також «**фантастичний**» (**надприродний**) **перехід** між четвертим станом і першим, тобто неспанням. Він же – **когнітивний перехід між атманом і его, Богом усередині нас і нашим зовнішнім его**. Цю закономірність у вищенаведеній схемі не відображено з суто технічних причин, бо тут доведеться графічно показати трансфер від останнього осередку до першого і від нижчої позиції до вищої (фантастика стосунків між мейєю та сугестією, інтуїція між тотальним міражем та індивідуальною ілюзією).

У такому разі ми маємо своєрідну закільцьованість когнітивних переходів: абсурд – парадокс – містика – фантастика – абсурд тощо. Аналогічну закільцьованість термінів і станів являє собою нуль-куб НГТ (див. вище), що лежить в основі нашого моделювання.

Введення у філософський дискурс негативних (-) і нульових (0) термінів, крім усім звичних позитивних (+), може становити для багатьох читачів певні складнощі, зокрема – через неадекватні їхні інтерпретації, які впливають через шаблонне позитивістське мислення. Постараємося трохи розвіяти туман навколо цієї теми.

**Позитивна термінологія (плюс-терміни)** відповідає **катафатичному підходу** в теології або **когнітивним здібностям бадьорого суб'єкта** (его або «t» у символіці НГТ), який формується завдяки генералізованому досвіду стану бадьорості як «першого», або, згідно з НГТ, **I-стану**.

**Негативна термінологія (мінус-терміни)** в чомусь відповідає **апофатичному підходу** теології, але, задля уникнення необґрунтованих натяжок, прямо співвіднесемо її з **когнітивними здібностями суб'єкта у стані сну** (авто або «z»), який формується за рахунок генералізованого досвіду відповідного стану як «другого» або, згідно з НГТ, **II-стану**.

**Нульова термінологія (нуль-терміни)** маркує злиття позитивних і негативних термінів, як досвідчених реалій бадьорості й сновидінь, у стані глибокого сну і співвідноситься з **когнітивними здібностями**



**суб'єкта** останнього (псіхе або «у»), сформованого внаслідок генералізованого досвіду сну без сновидінь як «третього», або, згідно з НГТ, **III-стану**.

Що ж до четвертого, або **IV-стану (турія)**, що відповідає генералізованому досвіду суб'єкта четвертого стану як атману (пневма або «х»), то тут ми впираємося в інтелектуальні межі всякої формалізації, залишаючись на рівні суто декларативних заяв, що мають уже не логоцентричну, а суто містичну природу, ґрунтовану на відповідних духовних здобутках індивіда.

В останньому випадку інструментом передавання й отримання інформації є вже не семантично зорганізована мова, а певна **інтелектуальна інтуїція**, яку можна порівняти з телепатією, і яка виходить за рамки другосигнального формалізму в **стихію всебічно відкритої онтології предвічності** (санскр. кевала-джняна, істинний гнозис, катарсис, духовне просвітлення і т.д.).

У НГТ **трансфер між третім і четвертим станами (між глибоким сном і турією)** визначається як **нуль-один-перехід (0/1-перехід)**. Згідно з символікою НГТ, якщо ми означимо останній як **Нуль-Один-перехід**, то це вже буде **трансфером між порожнечею (кенома) і повнотою (плерома)**, тобто подоланням «першої [небесної] межі» елліністичних містиків, що прагнули пояснити (кожен – у міру своєї інтелектуальної і споглядальної компетентності) таємницю творення світу з безодні, цілісної реальності (світової душі) з порожньої можливості (предвічного духу).

А ось «**фантастика**» між четвертим станом і першим передбачає **безпосередній стрибок із турії в бадьорість**, минаючи зворотний хід через третій і другий стани. Як працює така фантастика уявити собі складно. На цій темі багато хто зламав собі голову. Звідси й сам термін: «фантастика». Ось як подає цю тему Павло Носачов:

«Згідно із загальною ідеєю Плотина, онтогенез не темпоральний, і послідовність іпостасей потрібно розуміти в логічному, а не хронологічному ключі. Іншими словами, вилив Єдиного – постійний процес, а не точка сингулярності Великого вибуху» (П. Г. Носачев. *Плотин – гностик?*).

Додамо від себе, що логічний ключ тут теж не працює, якщо тільки під «логікою» тут розуміти не класичну логіку, і навіть не різновиди сучасних некласичних логік, а «гнозис» як нуль-термін (нуль-гнозис, якщо завгодно).

При цьому такий фантастичний стрибок не скасовує можливості послідовного повернення суб'єкта, що пізнає, з четвертого стану в перший через ступені третього і другого. Тут важливо зрозуміти, що, згідно з містичними інтуїціями багатьох споглядачів (включно з самим автором), на різних щаблях буття час поводить ся також по-різному: у стані сну він може текти у зворотному напрямі, з майбутнього в теперішнє, у глибокому

сні – узагалі стояти, а щодо четвертого стану, то тут часу, як такого, просто не існує.

Звідси, **перехід із четвертого стану в перший**, що подається Таммом як «**0-1-пульсація**», допускає всі можливі, мислимі й немислимі варіанти перетворення «ефірної матерії», з якої формується міраж світобудови (майя). Образно кажучи, щоб прорахувати логіку універсальних перетворень усіх станів, треба перетворити власну голову зі звичайного комп'ютера на квантовий, що дозволяє працювати розуму з якоїсь суперпозиції.

Символом такої суперпозиції (суб'єктом третього стану) в ісламському містицизмі є образ архангела Джібріла (Гавриїла), завдяки якому пророк Мухаммад, на крилатому коні Бураці (символ інтуїції)<sup>5</sup> здійснив вознесіння на небо, або т. зв. «мірадж»<sup>6</sup>. Тут ми бачимо цікаву гру слів, засновану на омофонії «мірадж» (вознесіння) і «міраж» (ілюзія)<sup>7</sup>. Утім, є в іконографії вознесіння пророка й певна логофонія, оскільки Бурак, як кінь із людським обличчям, аналогічний грецькому кентаврові, а термін «кентавр», своєю чергою, омофонічний та логофонічний індійському «гандхарві»<sup>8</sup>.

І такого роду омо-логофоній в історії людської думки безліч. При цьому не слід вважати їх якимось «псуванням», оскільки помилки в перекладах сприяють вибудовуванню нових інтуїтивних («психонейронних») зв'язків навколо предмета, сприяючи тим самим розширенню культурного контексту. Але саме контексту, що містить у собі негативну і нульову – тобто таку, що відображає парадоксальні та містичні аспекти мови, – термінологію.

Залишається з'ясувати: чи можливо встановити якесь «однозначне значення» для негативних термінів, щоб не відбувалося не санкціонованої авторами висловлювань смислової плутанини? Ні, це неможливо. Оскільки **роль негативної термінології в мові та мовленні загалом аналогічна ролі другої сигнальної системи в еволюції психіки**, а саме – засобу гальмування природних першосигнальних мотивацій особини і заміни їх першосигнальними мотиваціями іншої особини, інтеріоризація яких, у процесі розвитку виду, набула характеру «другої» сигнальної системи.

Негативна термінологія, володіючи відкритим смисловим кодом, гальмує позитивну конотацію відповідних слів в оптиці бадьорого розуму, вселяючи анти-логіку сновидного стану і роблячи останню інструментом асоціативного мислення. Причому, суто «медично», без асоціативного

<sup>5</sup> Бурак (араб. البُرَاق «сяючий, блискавичний») – в ісламі позаземна тварина, на якій Мухаммед здійснив нічний переїзд із Мекки до Єрусалима. Бурака зазвичай зображують у вигляді коня з головою людини.

<sup>6</sup> Мі'радж (араб. مِرَاجٌ «сходження», «вознесіння», «сходи».

<sup>7</sup> Міраж (фр. mirage «видимість») – оптичне явище в атмосфері: заломлення потоків світла на кордоні між різко різними за щільністю і температурою шарами повітря.

<sup>8</sup> Гандхарви (санскр. Gandharva «запашний») – клас напівбогів в індуїзмі. Велику роль у міфології гандхарвів відіграють коні. Гандхарви возять бога Куберу, будучи при цьому наполовину кінями, наполовину птахами.

мислення неможливе і мислення логічне. Точно так само, як без наявності опції заперечення саме твердження стає також неможливим.

Що стосується **нуль-термінів**, то їхня енергія вкорінена в **ефірі глибокого сну**. У вищенаведеній картинці вознесіння пророка роль нуль-терміна відіграє архангел Гавриїл як посланець Аллаха, Перший інтелект (праджня, псіхе). Містична природа нуль-термінів полягає в тому, що всі вони виходять із порожнечі четвертого стану, являючи на рівні чистого глибокого сну, тобто будучи вже на порозі (араб. хадд «ступінь, межа») четвертого стану (0), ідею єдності (1) єдності свідoctва<sup>9</sup> (N, грецьк. нус, «розум» у НГТ) та єдності буття<sup>10</sup> (M, грецьк. морфе, «форма» у НГТ).

Але на порозі переходу до другого стану (сновидний ефір) від початку порожній нуль-термін починає набувати властивостей негативної термінології, семантично опредмечуючи себе. Таким чином, через ідею нуль-терміна обумовлюється присутність у кожному терміні, як негативному, так і позитивному, енергетики (інтуїції) душі глибокого сну, псіхе (1), з її відповідним виходом на порожнечу четвертої сталості, пневму або кену (0) – як нуль-філософськи задану мету суб'єкта пізнання.

1. Carnap, R. *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* // *Erkenntnis*. – 1931. – Vol 2, No 1. – P. 219-241.
2. Mazur, A. J. *The Platonizing Sethian Background of Plotinus's Mysticism*. – Leiden : Brill, 2021. – 337 p.
3. Radhakrishnan, S. *The Principal Upanishads*. – Dover Publications, 1953. – 956 p.
4. Recher, Nicholas. *Philosophical Progress, And Other Philosophical Studies*. – Berlin : De Gruyter, 2014. – 134 p.
5. Tamm, Rama Michael. *Theory-Hypothesis-Null*. – Boston (Ma) : Āśrama Rāma-Tam-Ōm, 1988. – 913 p.
6. Иванов, Дмитрий В. Рецензия аналитической философии в России // *Философия науки и техники*. – 2015. – Т. 20, № 2. – С. 106-117.
7. Носачев П. Г. Плотин – гностик? // *Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение*. – 2022. – № 104. – С. 147-152.

Надійшла до редакції 13.01.2025.

Підписано до друку 14.03.2025.

<sup>9</sup> Вахдат аш-шухуд (араб. هوادة الش «єдність свідoctва») - суфійський термін, що додавався до низки містико-філософських учень (аль-Халладжа, аль-Джилі, ас-Сімнані): Бог «свідчить» або «споглядає» самого себе в серці або душі містика, який, своєю чергою, сам «споглядає» бога в собі.

<sup>10</sup> Вахдат аль-вуджуд (араб. وحدة الوجود «єдність буття») - філософська категорія, що характеризує вчення Ібн Арабі. Основою вахдат аль-вуджуд послугувала суфійська метафізика і теософія з елементами таких вчень, як неоплатонівська еманційна доктрина і гностицизм, а також калам і фальсафа.





**Надія ГАЛЯРНИК**  
головний бібліотекар  
Наукової бібліотеки Прикарпатського  
національного університету  
імені Василя Стефаника  
nadia.haliarnyk@pnu.edu.ua

**«МОЙСЕЙ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ»  
(релігійна, громадська, культурно-просвітницька діяльність  
митрополита Андрея Шептицького на Прикарпатті)**

*В статті висвітлюється діяльність предстоятеля Української греко-католицької церкви Андрея Шептицького (1865-1944) в часі його перебування на посаді єпископа Станіславівської єпархії (1899-1900), а також його подальше опікування жителями Станіславівщини. Зокрема, багато матеріалів про це міститься у папці № 585 особистого архіву В. Т. Полека, що зберігається в Іменному фонді професора В. Т. Полека Наукової бібліотеки Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.*

**Ключові слова:** *Андрей Шептицький, Українська греко-католицька церква, Станіславів (Івано-Франківськ), меценатство, українська національна ідея, українське мистецтво.*

*The article highlights the activities of the Primate of the Ukrainian Greek Catholic Church, Andrey Sheptytsky (1865-1944), during his tenure as Bishop of the Stanislaviv Diocese (1899-1900), as well as his subsequent care for the residents of the Stanislaviv region. In particular, many materials about this are contained in folder No. 585 of the personal archive of V. T. Polek, which is stored in the Personal Fund of Professor V. T. Polek of the Scientific Library of the Vasyl Stefanyk Precarpathian National University.*

**Keywords:** *Andrey Sheptytsky, Ukrainian Greek Catholic Church, Stanislaviv (Ivano-Frankivsk), patronage, Ukrainian national idea, Ukrainian art.*

Постать митрополита Андрея Шептицького (1865-1944) в історії українського народу і його культури займає непересічне місце. Сорок чотири роки він вів через шторми, бурі і рифи суспільних катаклізмів корабель Української греко-католицької церкви. Діяльності владики Андрея у Станіславові присвятили увагу знані науковці Прикарпаття. Серед них: академік Володимир Грабовецький, професори і доценти Петро Арсенич, Володимир Полєк, Руслан Делятинський, Олег Савчук та інші. Вони акцентували на різноплановій діяльності Андрея Шептицького та плідній розбудові української греко-католицької церкви. Зокрема, багато матеріалів про це міститься у папці № 585 особистого архіву В. Т. Полека, що зберігається в Іменному фонді професора В. Т. Полека Наукової бібліотеки Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Про себе і про свою місію на цій землі митрополит говорив такими словами: «...Я так дуже хотів би обтерти сльози з очей тих, що плачуть, –

потішити кожного, що сумує, – покріпити кожного, що слабкий та немічний, – уздоровити кожного, що хворий, просвітити кожного, що темний! Я хотів би стати всім для всіх, щоби всіх спасти. Нехай нині умру, – нехай у вічності не зазнаю щастя, нехай відлученим буду від Христа, – коби лишень Ви, Браття мої по крові, були спасенні!» [5, с. 51].

Про своїх предків-українців Роман Шептицький дізнався від батька. Один із них – Варлаам Шептицький – писав до коронного гетьмана Адама Сенявського, засвідчуючи старовинність українського роду Шептицьких (одного з найстаріших у Європі): «...Ми такі старі, як стара Русь і віра Христова в ній». Ця родинна пам'ять завжди жила в серці Романа. І вже будучи Станіславським єпископом, він її ствердив раз і назавжди у посланні до духовенства «Наша програма» (1899 р.): «...Я українець з діда-прадіда. А церкву нашу та й святий наш обряд полюбив цілим серцем, присвятивши для божої справи ціле життя. Отже, знаю, що під цим оглядом не міг би бути чужий для людей, що віддані серцем і душею тій самій справі». В такий спосіб Андрей Шептицький спростував закиди про те, що він, поляк, зрадив свій римо-католицький обряд [5, с. 52].

У листах віддзеркалюється історія нашого народу і хвилююча турбота владики про галичан, влучні батьківські поради вірним. Листи охоплюють багатогранне життя українського народу. Митрополит звертається у листах до поселенців у Канаді, до робітників, що виїхали на заробітки в інші країни, до молодія, до поляків греко-католицького обряду, пише про соціальну проблему і соціалізм, про вибори до парламенту, про крайову виборчу реформу, про політичне вбивство з позицій заповідей Божих, про голод на Україні. Автор листів – неабиякий ерудит, тонкий теоретик християнської віри, глибокий філософ, прекрасний історик, передбачливий економіст, розумний, тактовний політик, людина високих моральних засад, які поширює на свою паству, а найголовніше – він палкий патріот України, опікун Галичан [1, с. 69].

Андрей Шептицький став третім владикою Станіславської єпархії, монах чину св. Василя Великого, в той час професор догматики і моральності у василіянському монастирі в Кристонополі на Львівщині. 17 вересня 1899 року у Львові Шептицького висвячено на єпископа. Він приймає ім'я Андрей – єпископа України і Русі, що що загинув мученицькою смертю, розп'ятий за віру на хресті. Ця подія мала історичне значення не тільки для Церкви на Прикарпатті, але й для політично-громадського і культурного життя. Все почалося вже з традиції самого висвячення нового єпископа. Оскільки тоді українці мали тільки одного митрополита і одного єпископа, то третім мав бути римо-католицький єпископ. За третім єпископом Шептицький поїхав на Закарпаття. І хоч вони не змогли приїхати, майбутній митрополит встановив із ними тісні взаємини [4, 82].

Вперше запрошення на його висвячення було надруковано українською, а не урядовою німецькою мовою. А коли місцевий



податковий уряд надіслав йому німецькою мовою нагадування про розміри податків, він повернув його, вимагаючи писати до нього тільки українською мовою.

За тогочасною традицією єпископ після свого висвячення повинен був відвідати всіх достойників своєї єпархії. А. Шептицький одночасно з ними наніс візит трьом українським вчителям з тутешньої гімназії і вчительської семінарії, що було сприйнято як порушення «доброго тону». Та найбільше здивування чи обурення викликали зустрічі молодого владики з І. Франком і М. Павликом. Але саме цей крок владики «з'єднав йому молодь, що все була на стороні Франка» – уточнив його біограф [Полєк 4, с. 82].

Андрей Шептицький був станіславівським єпископом недовго – лише один рік і чотири місяці, але вчинив дуже багато для Прикарпатської дієцезії. Це можна проілюструвати на достовірних фактах.

Вже з перших днів свого перебування на Прикарпатті єпископ почав перевіряти стан своїх парафій, що в релігійно–моральному понятті були дуже занедбані, особливо на Покутті і Гуцульщині.

Андрей Шептицький – автор понад ста листів до своєї пастви (паралель із апостолом Павлом). Сім листів владики присвятив своїм віруючим Станіславівської єпархії. Вже перший пастирський лист «Перше слово пастиря» від 2 серпня 1899 року свідчить, що на єпископський престіл Прикарпаття прийшла нова щира в духовному розумінні людина. Своє духовне і життєве кредо кир Андрей висловлює так: «...Так вас люблю, що радо готов я вам подати не лише Божу науку, але і душу – життя своє!» [2, с. 16]. У цьому листі, у розділі «Про патріотизм», владики розкриває поняття патріотизму, що виключає шовінізм, дає приклад громадського патріотизму у служінні народу.

Навесні 1900 року А. Шептицький почав канонічну візитацію парохій. Відвідини Гуцульщини кир Андреєм створили довкола нього легенду, що довго жила у пам'яті гуцулів. Вони розказували, як він об'їздив їхні гори на білому коні, відправляв по селах богослужби, намагався розмовляти їхнім говором. Саме цим говором звернувся кир Андрей до гуцулів у своєму п'ятому листі «До моїх любих гуцулів» від 21 листопада 1900 року, на який особливу увагу звернув І. Франко [2, с. 16]. У своєму листі А. Шептицький визнає, що переїхав усі гуцульські гори і, що найголовніше, організував читальні у кожному селі Верховини. Зміст листа свідчить, що його автор ґрунтовно вивчив життя гуцулів у всіх його аспектах – економічному, моральному, побутовому. Добре знав і гуцульське повір'я, про що стверджує І. Франко [2, Іс. 6]. Як писав біограф А. Шептицького: «... При візитаціях цікавився живо мистецтвом (церковним і народним), збирав уже тоді твори давнього мистецтва, старі книжки» [4, с. 82].

Ще в серпні 1899 року після висвячення єпископ А. Шептицький за власні 10 000 золотих закупив навпроти свого палацу в Станіславові на

вул. Липовій (тепер – Шевченка) земельну площу, добившись у наступному році дозволу австрійського уряду на спорудження духовної семінарії. Будівництво розпочалось у червні 1902 р., а 14 січня 1907 р. Перші 19 семінаристів почали тут навчання [4, с. 82]. Як стверджував професор В. Грабовецький, Андрей Шептицький в 1900 році подарував катедральному соборові свою бібліотеку, що становила 4 000 томів. Згодом одна частина книг стала основою новоствореної Станіславівської духовної семінарії, друга залишилася при катедрі. Після 1939 року більша частина книг осіла в обласному архіві, а на них поряд з екслібрисами А. Шептицького з'явилися контрольні штампи НКВД. Нині бібліотека (якась її частина) перенесена в основну бібліотеку Івано–Франківської духовної семінарії. Особлива цінність її в тому, що є чимало видань різними європейськими мовами, цінні стародруки [3, с. 13].

За короткий час свого перебування у Станіславі А. Шептицький розпочав відновлення катедрального собору, що набув такого вигляду, який ми добре знаємо. У 1899-1900 рр. під керівництвом художника О. Макаревича всі роботи були повністю виконані. В 1900 р. в Станіславі єпископ А. Шептицький разом з усією капітулою побував на Шевченківському вечорі [4, с. 83].

Після свого обрання львівським митрополитом А. Шептицький не переривав свої взаємини із Станіславівщиною. У травні 1902 р. разом із художником О. Макаревичем він відвідав Стародавній Галич, Крилос і знамениту давньоруську церкву Пантелеймона, щоб вивчити їх стан і потребу реставрації. Пізніше постійно фінансував розкопки та реставрацію пам'яток історії, культури і церкви. У Крилосі знаходилася літня резиденція митрополита.

1908 року А. Шептицький допоміг закупити 68 моргів ґрунту, будинок і сільськогосподарські споруди для створення Милованської сільськогосподарської школи, відкритої 1910 р. У 1914 році в Коршеві була відкрита літня оселя для 70 дівчат на гроші митрополита [4, с. 83].

У 1925 році владику обрали членом НТШ. Заходами комісії охорони природи при НТШ митрополит дає розпорядження утворити на землях Львівської митрополії заповідник кедрових лісів на горі Яйці біля Підлютого Долинського р-ну та степової рослинності біля Чортової гори Рогатинського р-ну. Це були перші природні заповідники, створені в Україні. А. Шептицький сприяв відкриттю курорту в с. Черче.

За короткий час перебування у Станіславі він проявив себе прекрасним істориком–краєзнавцем, розумним політиком, а найбільше – палким патріотом України.

Як зазначав дослідник діяльності А. Шептицького Ришард Тожецький, владики «... був аристократом не лише з роду та маєтку, але також з духу і вчинків, незважаючи на важку хворобу» (цит. за: [1, с. 71]). Узагальнено понад 20 установ виникло завдяки щедрості митрополита (4

храми, 4 школи, 2 монастирі, 4 «бурси»-гуртожитки, 2 «шпитали», 2 наукові установи [1, с. 71].

Митці-портретисти вбачали у митрополиті Шептицькому прекрасну модель Бога: «... широке обличчя, могутня сива борода, широке чоло, гарна срібна чуприна. Точний Господь. І змальовували з Шептицького образ Творця» [1, с. 71]. Серед знаних художників слід Івана Труша, Модеста Сосенка, Марію Водіцьку.

Отже, владику Андрій Шептицький був мудрим главою української греко-католицької церкви, далекоглядним національним діячем, гнучким політиком і тактиком, самовідданим сеценатом української культури, людиною щедрих благодійних справ. Але початок цієї своєї діяльності він заклав, перебуваючи у Станиславові. Тут він вчився любити свій народ і розмовляти з ним однією мовою, жити його інтересами і діяти заради спасіння християнських душ вірян УГКЦ.

1. Головин Р. Владика Андрій // Україна. – 1990. – № 40. – С. 68-71.
2. Грабовецький В. «Пам'ять его во благословеніє» // Галичина. – 1994. – 27 жовтня. – С. 15-16.
3. Грабовецький В. «Пам'ять его во благословеніє» // Галичина. – 1994. – 29 жовтня. – С. 13-14.
4. Полек В. «Для добра церкви і свого народу» // Галичина. – 1990. – 22 липня. – С. 82-83.
5. Суханова З., Матлашенко Н. «Я буду за вас молитися» // Людина і світ. – 1990. – № 11. – С. 51-59.

**Надійшла до редакції 13.03.2025.**

**Підписано до друку 12.05.2025.**



**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>

## **ЗНАЧЕННЯ СИНТАКСИЧНИХ РЕВОЛЮЦІЙ В ЛОГІЦІ ДЛЯ НАУКОВОГО ДИСКУРСУ**

*У статті розглядаються дві колишні синтаксичні революції в логіці: синтаксична революція в логіці Г. Гегеля, завдяки якій відбувся перехід від натуральної парадигми логіки до її трансцендентальної парадигми, і синтаксична революція в логіці Г. Фреге, яка спричинила перехід від натуральної парадигми логіки до її аналітичної парадигми. Унаслідок першої синтаксичної революції в логіці постала логіка дефінітивних специфікацій Г. Гегеля, а унаслідок другої синтаксичної революції – логіка пропозиційних функцій Г. Фреге. У такому історичному контексті, де Гегелева логіка дефінітивних специфікацій і Фрегеанська логіка пропозиційних функцій постають історичними передумовами і логічними підставами подальшого розвитку логіки, досліджується теоретична можливість синтаксичної побудови логіки комунікації нормальних логік шляхом дефінітивних специфікацій предикатів першого порядку нормальних логік натуральної, трансцендентальної й аналітичної парадигм логіки. Логіка комунікації нормальних логік у статусі логічної синтаксичної системи розуміється як міжпарадигмальна логіко-синтаксична комунікація між історичними логіками як нормальними науками, а у статусі результату синтаксичної революції в логіці – як комунікативна парадигма модерної логіки. Автор статті обстоює можливість проведення третьої синтаксичної революції в логіці, яка спроможна спричинити у майбутньому перехід від конкуруючих модерних парадигм логіки (трансцендентальної й аналітичної) до комунікативної модерної парадигми логіки (нормалістичної) та налагодити комунікативну взаємодію між конкуруючими логічними синтаксичними і семантичними системами. У процесі міжпарадигмальної логіко-синтаксичної і логіко-семантичної комунікації з'являється можливість для формування логіки комунікації нормальних логік зі специфікативним логічним синтаксисом і фіксувальною логічною семантикою. Третя синтаксична революція в логіці, на переконання автора статті, створює сприятливі можливості для синтаксичної побудови на базі логіки комунікації нормальних логік метафілософської і метанаукової логіки з їхніми семантиками та може слугувати чинником розвитку наукового дискурсу.*

**Ключові слова:** парадигми логіки, нормальні логіки, синтаксичні революції в логіці, міжпарадигмальна логічна комунікація, логіка комунікації нормальних логік, метафілософська логіка, метанаукова логіка.

*The article examines two previous syntactic revolutions in logic: the syntactic revolution in the logic of G. Hegel, which led to the transition from the natural paradigm of logic to its transcendental paradigm, and the syntactic revolution in the logic of G. Frege,*

*which led to the transition from the natural paradigm of logic to its analytic paradigm. The first syntactic revolution in logic gave rise to the logic of definite specifications of G. Hegel, and the second syntactic revolution gave rise to the logic of propositional functions of G. Frege. In such a historical context, where Hegel's logic of definitive specifications and Fregean logic of propositional functions appear as historical prerequisites and logical foundations for the further development of logic, the theoretical possibility of syntactic construction of the logic of communication of normal logics by means of definitive specifications of the first-order predicates of normal logics of natural, transcendental and analytic paradigms of logic is investigated. The logic of communication of normal logics in the status of a logical syntactic system is understood as inter-paradigm logical-syntactic communication between historical logics as normal sciences, and in the status of the result of the syntactic revolution in logic – as a communicative paradigm of modern logic. The author of the article argues for the possibility of a third syntactic revolution in logic, which is capable of causing a transition in the future from competing modern paradigms of logic (transcendental and analytic) to a communicative modern paradigm of logic (normalistic) and establishing communicative interaction between competing logical syntactic and semantic systems. In the process of inter-paradigm logical-syntactic and logical-semantic communication, there is an opportunity to form the logic of communication of normal logics with a specific logical syntax and a fixing logical semantics. The third syntactic revolution in logic, in the author's opinion, creates favorable opportunities for the syntactic construction of normal logics of metaphilosophical and metascientific logics with their semantics on the basis of the logic of communication and can serve as a factor in the development of scientific discourse.*

**Keywords:** *paradigms of logic, normal logics, syntactic revolutions in logic, interparadigm logical communication, logic of communication of normal logics, metaphilosophical logic, metascientific logic.*

При типологічному підході до **осмислення історії логіки** як наукової дисципліни можна виокремити **три головні парадигми логіки: натуральну, трансцендентальну й аналітичну**. Нормальною наукою для натуральної парадигми логіки слугує логіка атрибутивних предикацій, для трансцендентальної парадигми логіки – логіка дефінітивних специфікацій, а для аналітичної парадигми логіки – логіка пропозиційних функцій. У добу докомунікативної філософії натуральна, трансцендентальна й аналітична парадигми логіки конкурували між собою. Міжпарадигмальна логічна конкуренція спричинилася до появи синтаксичного догматизму в логічній теорії і заснованого на ньому моністичного уявлення про існування лише якоїсь однієї досконалої Логіки з чітким синтаксисом і прозорою семантикою, яка перевершує собою усі інші сплутані логіки. Томістична філософія досконалою називала логіку атрибутивних предикацій Аристотеля, діалектична філософія – логіку дефінітивних специфікацій Г. Гегеля, аналітична філософія – логіку пропозиційних функцій Г. Фреге. У логіко-синтаксичній перспективі перелічені догматичні упередження фіксували протистояння між граматичним синтаксисом Аристотеля, історичним синтаксисом Г. Гегеля й математичним синтаксисом Г. Фреге. Перший синтаксис вважають базовим синтаксисом логіки, а другий і третій – альтернативними щодо нього логічними синтаксисами, які покликані його удосконалити. У

геополітичній перспективі історичний синтаксис діалектичної логіки континентальної філософії і математичний синтаксис предикативної логіки аналітичної філософії слугували дескрипціями двох альтернативних версій реальності: світу комунізму і світу капіталізму. У добу комунікативної філософії ідеалізм поступається реалізму і проблема досконалого логічного синтаксису подається як проблема покращеного логічного синтаксису. виправлення вад граматичного, історичного і математичного логічних синтаксисів відбувається шляхом налагодження комунікативної взаємодії між ними. Унаслідок запровадження принципу комунікації до логічної теорії й набуття логікою статусу логіки комунікації нормальних логік, вдається налагодити міжпарадигмальну логічну комунікативну взаємодію граматичного синтаксису логіки атрибутивних предикацій Аристотеля з математичним синтаксисом логіки пропозиційних функцій Г. Фреге на підставі історичного синтаксису логіки дефінітивних специфікацій Г. Гегеля. Засобами міжпарадигмальної логічної комунікації формується специфікативний логічний синтаксис і фіксувальна логічна семантика логіки комунікації нормальних логік. Вона набуває вигляду синтаксичної революції і започатковує перехід від конкуруючих парадигм модерної логіки до її комунікативної парадигми. Логіка комунікації нормальних логік відкриває нові теоретичні перспективи для наукового дискурсу. Вона ефективно задає теоретичний фундамент метафілософській і метанауковій логіці.

**Логіка – це наука про твердження.** Твердження слугують основними одиницями міркувань. Структури тверджень постають логічними конструкціями, а самі твердження – конструктивними об'єктами. Тож основою логіки як конструктивної дисципліни є конструктивізм. Іншою основою логіки як реалістичної дисципліни вважають реалізм. Конструктивізм характеризує форми тверджень, реалізм – їхній зміст. Структури тверджень як абстрактні об'єкти разом із інформацією тверджень як емпіричними об'єктами складають твердження як конструктивні об'єкти. На думку К. Твардовського, «зі значенням логіки більш менш тісно пов'язане твердження». Він зазначав, що «ті розумові акти, котрим приписуємо ознаки істини чи хибності, є немовби віссю, довкола якої обертаються всі дослідження логіки. Цими актами є судження» [1, с. 476]. Тому «судження є немовби центральним пунктом усіх розумових процесів, якими займається логіка, а від того, як буде сформульована наука про судження, залежить формулювання інших логічних тверджень» [1, с. 473].

**Парадигма в логіці** – це взірцевий логічний синтаксис тверджень, який отримав всезагальне визнання наукової спільноти та упродовж якогось часу домінує в науковому мисленні, визначаючи і скеровуючи логічні дослідження.

**Натуральна парадигма в логіці** представлена логічним синтаксисом атрибутивних тверджень суб'єктно-предикативної структури.



Він слугує фундаментом логіки атрибутивних предикацій Аристотеля. Вона вважається історично першою нормальною логічною наукою. Логіка атрибутивних предикацій Аристотеля кваліфікується як логіка атрибутивних дефініцій. Атрибутивні дефініції узагальнюють атрибутивні твердження суб'єктно-предикативної структури. Суб'єкт атрибутивного твердження суб'єктно-предикативної структури в атрибутивній дефініції постає дефінієндумом (визначуваним поняттям), предикат – дефінієнсом (визначувальним поняттям). Схема атрибутивної дефініції: «S є, за визначенням, P». На думку Аристотеля, «визначення виходить з того, що самі {вживані в ньому слова} необхідно {мають} щось значити адже визначенням є позначення логосу іменем» [2, с. 311].

**Трансцендентальна парадигма в логіці** виражена логічним синтаксисом коверсивних тверджень дефінітивно-специфікативної структури. Він постає формуючою силою логіки дефінітивних специфікацій Г. Гегеля. Вона набуває статусу історично другої нормальної логічної науки. Логіка дефінітивних специфікацій Г. Гегеля слугує однією з конкретизацій його генетичної логіки. Дефінітивні специфікації узагальнюють коверсивні твердження дефінітивно-специфікативної структури. У них суб'єкт і предикат дефінітивно специфікуються як загальне, особливе чи одиничне. Схема дефінітивної специфікації: «S у статусі загального, особливого чи одиничного перетворюється на P у статусі загального, особливого чи одиничного». Виходячи з ідеалістичного принципу єдності мислення і буття, Г. Гегель зазначав, що «всі речі суть судження» [3, с. 299]. Розвиваючи постульовану тезу, він стверджував, що в кожному судженні висловлено положення «Одиничне є всезагальним» або «Суб'єкт є предикат» [3, с. 297]. На його думку, «лише в предикаті суб'єкт набуває своєї чіткої визначеності та змісту» [3, с. 300]. Предикат або поняття «є тим, що живе в самих речах, тим, завдяки чому вони суть те, що вони суть, і зрозуміти предмет означає, отже, усвідомити його поняття» [3, с. 298-299]. Фіксуючи значення частин твердження, Г. Гегель відзначав, що «суб'єкт за своїм змістом насамперед одиничне, а предикат – загальне» [3, с. 300]. Предикат як загальне «має самостійну стійкість і є індиферентним до того, чи існує цей суб'єкт чи ні; він виходить за межі суб'єкта, підводить його під себе і зі свого боку є ширшим за суб'єкт» [3, с. 301].

**Аналітична парадигма в логіці** подана логічним синтаксисом стандартних тверджень пропозиційно-функціовальної структури. Він задає аксіоматику логіки пропозиційних функцій Г. Фреге. Вона має статус історично третьої нормальної логічної науки. Логіка пропозиційних функцій Г. Фреге інтерпретується Б. Раселом як логіка фіксувальних функцій. Стандартні твердження пропозиційно-функціовальної структури узагальнюють у фіксувальних функціях. У структурі фіксувальних функцій сама функція-предикат виражена загальним іменем, а аргумент-індивід (терм) – власним іменем. Вони, відповідно, позначаються

великими і малими латинськими літерами та розрізняються за ними:  $P(x)$ ,  $Q(x)$ ,  $R(x)$ ,  $S(x)$ , де  $P$ ,  $Q$ ,  $R$ ,  $S$  – функції-предикати, а  $x$ -си – аргументи-індивіди. Фіксувальні функції дають змогу уникнути парадоксів самореферентності імен, коли функція постає своїм аргументом. Схема фіксувальної функції: « $P$  як функції-предикату, зафіксованої загальним іменем, ставиться у відповідність  $x$  як аргумент-індивід, зафіксований власним іменем». У першопорядкових пропозиційних функціях функція зафіксована предикатом, аргумент – індивідом. У другопорядкових пропозиційних функціях функція зафіксована квантором, аргумент – предикатом. На думку Г. Фреге, «замість того, щоб сліпо йти за граматику логік повинен бачити своє завдання в тому, щоб звільнитися від кайданів мови» (цит. за: [4, с. 126]). Однак, зазначав він, «наші книги з логіки продовжують тягнути в неї багато з того, що, власне, логіці не належить, наприклад, “суб’єкт” і “предикат”» (цит. за: [4, с. 126]). При цьому, на його погляд, «для логіки граматичні категорії суб’єкта і предиката не мають значення» (цит. за: [4, с. 126]).

Виходячи з наведених підстав, Г. Фреге ініціював **синтаксичну революцію в логіці**, яка полягала у переописуванні граматичних категорій суб’єкта і предиката зі значенням логічного підмета і логічного присудка математичними категоріями аргумента і функції зі значенням індивіда і предиката та заміні елементарного суб’єктно-предикативного синтаксису стандартним пропозиційно-функціювальним синтаксисом. Г. Фреге запропонував замінити граматичний суб’єкт і граматичний предикат математичним аргументом і математичною функцією, що отримали назви терма і предикатора в логіці предикатів першого порядку чи предикатора і квантифікатора в логіці предикатів другого порядку й нульмісного і двомісного предикатора в логіці пропозицій, та надати символічній класичній логіці більшої точності. Сам же граматичний функтор (зв’язку « $\epsilon$  / не  $\epsilon$ ») логіки атрибутивних предикацій Аристотеля у вигляді оператора предикації (однозначної залежності аргумента від функції) він ніяк не виокремлював і спеціально не позначав, хоча і враховував при функціювальному аналізі. Це ускладнило розуміння його ідей. Оцінюючи перспективи своєї синтаксичної революції в логіці, він з оптимізмом наголошував: «Я вважаю, зокрема, що заміна понять суб’єкта і предиката поняттями функція й аргумент врешті-решт буде визнана» [цит. за: 4, с. 126].

**Типи логічного синтаксису** узагальнюються у **стилях логічного синтаксису**. **Елементарний суб’єктно-предикативний синтаксис Аристотеля** і **конверсивний дефінітивно-специфікативний синтаксис Г. Гетеля** як початковий і розвинутий типи логічного синтаксису зараховуються до граматичного стилю логічного синтаксису. Він характеризується орієнтацією на граматику природної (натуральної, національної) мови зі специфікованою семантикою (специфікованими термінами). Таку мову ще називають гібридною мовою. Це фахова мова

наукової теорії, в якій природні компоненти мови поєднуються зі штучними конструктами у вигляді спеціальних наукових термінів. Для граматичного стилю логічного синтаксису притаманне наслідування у процесі синтаксичної побудови атрибутивного твердження елементарної суб'єктно-предикативної структури логіки атрибутивних предикацій Аристотеля як абстрактного чи конверсивного твердження дефінітивно-специфікативної структури логіки дефінітивних специфікацій Г. Гегеля як конкретного структурної схеми розповідного двоскладного речення, граматична основа якого виражена підметом і присудком, або їхніми групами. Засобами граматичної техніки побудови тверджень суб'єкт у статусі логічного підмета і предикат у статусі логічного предиката в логіці атрибутивних предикацій поєднується в одне ціле – атрибутивне твердження суб'єктно-предикативної структури як конструктивний об'єкт, а суб'єкт і предикат у статусах загального, особливого й одиничного в логіці дефінітивних специфікацій – в конверсивне твердження дефінітивно-специфікативної структури як конструктивний об'єкт. Граматичний стиль логічного синтаксису передбачає побудову і читання твердження зліва направо: від граматичного суб'єкта як логічного підмета чи загального, особливого й одиничного до граматичного предиката як логічного присудка або загального, особливого й одиничного.

**Стандартний пропозиційно-функціональний синтаксис Г. Фреге** відноситься до математичного стилю логічного синтаксису. Він характеризується орієнтацією на функціональну мову дискретної математики як природну мову зі специфікованою семантикою і напівформалізованим синтаксисом. Для нього притаманне наслідування у процесі синтаксичної побудови стандартного твердження пропозиційно-функціональної структури структурної схеми математичної функції. У математичній функції структура задана однозначним відношенням між функцією й аргументом. У логіці пропозиційних функцій їй відповідає однозначне відношення чи залежність між предикатом й індивідом. Засобами математичної техніки синтаксичної побудови предикативного чи квантифікативного твердження аргумент або функція як логічний підмет і функція або квантор як логічний присудок поєднуються у стандартне твердження пропозиційно-функціональної структури як конструктивний об'єкт. Математичний стиль логічного синтаксису передбачає побудову і читання твердження справа наліво: від аргумента (терма, індивіда) до функції (предиката, твердження, поняття).

**Парадигми в логіці** можна розподілити на **традиційну парадигму** і **модерні парадигми**. Традиційну парадигму логіки представляє її натуральна парадигма. Модерні парадигми логіки – дві її парадигми: трансцендентальна й аналітична. Перехід від натуральної парадигми логіки до її трансцендентальної парадигми спричинила перша синтаксична революція в логіці. Відповідно перехід від натуральної парадигми логіки до її аналітичної парадигми зумовила друга синтаксична революція.

Синтаксичні революції мають персональні назви. *Першу синтаксичну революцію в логіці* називають *Гегелевою синтаксичною революцією в логіці*, *другу синтаксичну революцію в логіці* – *Фрегеанською синтаксичною революцією в логіці*.

*Синтаксична революція в логіці* – це зміна стилю чи типу логічного синтаксису історично існуючої логіки як нормальної науки у контексті панівної парадигми логіки. Перша синтаксична революція в логіці характеризується зміною граматичного типу логічного синтаксису логіки атрибутивних предикацій Аристотеля зі збереженням його граматичного стилю. Вона спричинена вадами абстрактного представлення суб'єктних і предикатних термінів в атрибутивному твердженні суб'єктно-предикативної структури. Суб'єктні й предикатні терміни як загальні назви не спроможні повною мірою виразити змістове наповнення атрибутивних тверджень суб'єктно-предикативної структури та його нюанси. Звідси потреба у фіксації шаблів узагальнення не тільки на рівні загального (цілого і роду), а й на рівні часткового (частини і виду) й одиничного (елемента й індивіда). Звідси числення загальних, часткових й одиничних імен у генетичній логіці Г. Гегеля.

Унаслідок *Гегелевої синтаксичної революції в логіці* постала його логіка дефінітивних специфікацій як нормальна наука трансцендентальної парадигми логіки. Дефінітивна специфікація Г. Гегеля не збігається з атрибутивною дефініцією Аристотеля, а є її розширеною версією. Атрибутивна дефініція заснована на двох категоріях: місця і тотожності. Ліва частина атрибутивної дефініції, що називається дефінієндумом і виражена суб'єктом дефінітивного твердження ототожнюється із правою частиною атрибутивної дефініції, що називається дефінієнсом і виражена предикатом дефінітивного твердження. При ототожненні дефінієндума з дефінієнсом, заданні відношення еквівалентності між ними, дефінієндум залишається зафіксованим на місці суб'єктного терміна, а дефінієнс – зафіксованим на місці предикатного терміна. Тож атрибутивна дефініція узалежнена від категорії місця. Дефінітивна ж специфікація заснована на трьох категоріях: місця, переходу і перетворення. При проведенні дефінітивної специфікації категорія, що посідає місце суб'єктного терміна на початку цієї операції ототожнюється із категорією, що посідає місце предикатного терміна, згодом, після задання відношення еквівалентності, відбувається перехід категорії з місця суб'єктного терміна на місце предикатного терміна та перетворення її на категорію, що посідає його місце зі зміною свого значення. Унаслідок цього з'являється новий предикатний термін з іншим значенням. У контексті конверсивних тверджень дефінітивно-специфікативної структури суб'єкт і предикат як абстрактне співвідносяться із загальним, особливим й одиничним як конкретним. Завдяки переходу від абстрактного до конкретного постають різні види конверсивних тверджень дефінітивно-специфікативної структури: «Суб'єкт є одиничне, предикат є загальне, одиничне



перетворюється на загальне», «Суб'єкт є загальне, предикат є особливе, загальне перетворюється на особливе», «Суб'єкт є особливе, предикат є одиничне, особливе перетворюється на одиничне».

**Друга синтаксична революція в логіці** характеризується зміною і граматичного стилю, і граматичного типу логічного синтаксису логіки атрибутивних предикацій Аристотеля, заміною їх математичним стилем і математичним типом логічного синтаксису логіки пропозиційних функцій Г. Фреге. Вона зумовлена численними вадами граматичного логічного синтаксису, серед яких і граматичні статуси логічного суб'єкта і предиката, і розпливчате відношення між ними, яке виражене функтором «є». Цей функтор має вигляд граматичної множини, що містить аж чотири смисли. Серед них включення об'єкта в клас, відношення тотожності, ствердження факту існування й поєднання рівнозначних за змістом виразів.

**Третя синтаксична революція в логіці** характеризується логічною комунікацією граматичного стилю і типу логічного синтаксису з його математичним стилем і типом, заміною конкуруючих стилів і типів логічного синтаксису комунікативним стилем і типом логічного синтаксису та налагодженням логіко-синтаксичної і логіко-семантичної комунікації між ними. При цьому логічна комунікація постає серією чи ланцюжком дефінітивно специфікованих предикатів першого порядку або пропозиційних функцій першого порядку. Дефінітивно специфіковані предикати першого порядку нормальної логіки натуральної парадигми логіки перетворюються на дефінітивно специфіковані предикати першого порядку нормальної логіки аналітичної парадигми логіки. Підставою такого перетворення слугують дефінітивно специфіковані предикати першого порядку нормальної логіки трансцендентальної парадигми логіки. Цей механізм покладений в основу міжпарадигмальної логічної комунікації. У комунікативній взаємодії дефінітивна специфікація і пропозиційна функція першого порядку взаємопідсилюються і видозмінюються, нейтралізуючи вади одна одної, та набувають статусу специфікативної функції. Завдяки їй відбувається перехід від конкуруючих модерних парадигм (трансцендентальної й аналітичної) до комунікативної модерної парадигми (нормалістичної).

**Дефінітивна специфікація як ключове поняття трансцендентальної парадигми логіки й фіксувальна функція як новаторський концепт аналітичної парадигми логіки** у модифікованому вигляді задають історичний контекст для третьої синтаксичної революції в логіці, яку ініціював Я. Гнатюк, автор цієї статті, ще у 2015 році в статті **«Логіка комунікації історичних логік»**. Дефінітивна специфікація Г. Гегеля має назву прямої або простої дефінітивної специфікації. Третя синтаксична революція в логіці заснована на побічній або удосконаленій дефінітивній специфікації. Фіксувальна функція Г. Фреге у вузькому значенні розуміється як індивідно-предикативна функція (першопорядкова

пропозиційна функція). Підставою ж третьої синтаксичної революції в логіці слугує термінологічно-категоріальна функція. Дефінітивна специфікація у Гегелевому сенсі – це зміна значень термінів унаслідок ототожнення і перетворення понять. Схематично її можна представити і зафіксувати у такий спосіб: « $S^a / {}_b P$ », в якій (простий) суб'єкт (« $S$ ») і (простий) предикат (« $P$ ») зіставляються як « $a$ » і « $b$ », де « $a$ » і « $b$ » – загальне, особливе чи одиничне. Пропозиційна ж функція у Фрегеанському сенсі – це невизначене висловлювання чи висловлювання зі змінною. Вона подається схемою: « $P(x)$ », де « $x$ » – аргумент, « $P$ » – функція. Дефінітивна специфікація може бути простою й удосконаленою. Простою дефінітивною специфікацією називається пряма дефініція, коли два поняття безпосередньо (без попередніх або додаткових дій) ототожнюються, і пряма специфікація, коли одне поняття безпосередньо (без жодних допоміжних засобів) перетворюється на інше. Автором простої дефінітивної специфікації в логіці вважається Г. Гегель. Модифікацією простої дефінітивної специфікації слугує удосконалена дефінітивна специфікація, яка мінімізує зазначені вади. Цей філософський концепт пропонується й обґрунтовується автором статті. В удосконаленій дефінітивній специфікації на підставі стандартної пропозиційної функції логіки предикатів першого порядку (предиката першого порядку) поєднуються дві розпоточені низки категорій простої дефінітивної специфікації (низка логічних категорій «суб'єкт – предикат» і низка діалектичних категорій «загальне – особливе – одиничне») у єдиній низці категорій удосконаленої дефінітивної специфікації. Унаслідок цього удосконалена дефінітивна специфікація набуває статусу специфікованої функції із фіксованими значеннями своїх складників або фіксувальної специфікованої функції : « $S(a)$ », « $P(b)$ », де « $S$ » і « $P$ » – фіксувальні специфіковані функції у вигляді (простого) суб'єкта і (простого) предиката, « $a$ » і « $b$ » – аргументи у вигляді загального (« $z$ »), особливого (« $y$ ») й одиничного (« $x$ »), що їх заміщують (заповнюють порожні місця змінних). Фіксувальні специфіковані функції і стандартні пропозиційні функції логіки предикатів першого порядку мають однакову, ізоморфну формальну структуру. У структурі предикатів першо-порядкової логіки предикатів функції-предикати – константи, а аргументи-індивіди – змінні. У структурі фіксувальних специфікованих функцій, що у логіці комунікації нормальних логік мають статус складних суб'єктів і складних предикатів, функції-предикати – також константи, які набувають вигляду простих суб'єктів і простих предикатів, а аргументи-індивіди – також змінні, які шляхом простих дефінітивних специфікацій набувають конкретних визначень, значень філософських категорій (діалектичних, мета-фізичних чи феноменологічних) чи наукових (історичних, мовознавчих, мистецтвознавчих тощо). Тож удосконалена дефінітивна специфікація у тлумаченні автора – це побічна дефініція, коли два поняття опосередковано ототожнюються на підставі третього поняття –

стандартної пропозиційної функції першого порядку, й побічна специфікація, коли одне поняття опосередкованого перетворюється на інше через серію простих дефінітивних специфікацій.

**Третя синтаксична революція в логіці започатковує міжпарадигмальну логічну комунікацію і формування логіки комунікації нормальних логік.** Міжпарадигмальна логічна комунікація розуміється як інформаційна взаємодія дефінітивно специфікованих предикатів першого порядку нормальних логік натуральної, трансцендентальної й аналітичної парадигм логіки та процес становлення логіки комунікації нормальних логік. Відповідно логіка комунікації нормальних логік як міжпарадигмальна логічна комунікація розподіляється на логіко-синтаксичну й логіко-семантичну комунікацію. У логіко-синтаксичній комунікації невідомий смисл складного суб'єкта у статусі дефінітивно специфікованого предиката першого порядку ( $S(a)$ ) перетворюється на відомий смисл складного предиката у статусі дефінітивно специфікованого предиката першого порядку ( $P(b)$ ). У логіко-семантичній комунікації невідомий смисл складного суб'єкта у статусі дефінітивно специфікованого предиката першого порядку ( $S(a)$ ) переописується відомим смислом складного предиката у статусі дефінітивно специфікованого предиката першого порядку ( $P(b)$ ).

Унаслідок логіко-синтаксичної комунікації як логіки комунікації логічних синтаксисів нормальних логік формується специфікативний синтаксис логіки комунікації нормальних логік. Граматичний і математичний логічні синтаксиси Аристотеля й Г. Фреге при цьому виконують ролі комунікантів, а історичний логічний синтаксис Г. Гегеля – роль медіатора міжпарадигмальної логічної комунікації. Унаслідок такої взаємодії базовий логічний синтаксис Аристотеля модифікується засобами альтернативних логічних синтаксисів Г. Гегеля й Г. Фреге та набуває вигляду специфікативного синтаксису, який обґрунтовується автором статті. Міжпарадигмальна логіко-синтаксична комунікація логічних синтаксисів нормальних логік супроводжується видозміною головних термінів цих синтаксисів: простий суб'єкт і предикат елементарного суб'єктно-предикативного синтаксису Аристотеля постають аргументом і функцією стандартного пропозиційно-функціонального синтаксису Г. Фреге, фіксований аргумент і функція стандартного пропозиційно-функціонального синтаксису Г. Фреге та Б. Расела – фіксованим аргументом і функцією у статусі складного суб'єкта і предиката специфікативного суб'єктно-предикативного синтаксису Я. Гнатюка (автора цього концепту). Унаслідок логіко-семантичної комунікації як логіки комунікації логічних семантик нормальних логік формується фіксувальна семантика логіки комунікації нормальних логік. Вона налагоджує комунікативну взаємодію між заповнювальною семантикою (в якій порожні місця предметних змінних заповнюються предметними постійними) і замінною семантикою (в якій на певні місця логічних

змінних підставляють логічні кон-станти). У ході логіко-семантичної комунікації фіксують значення категорій, що посідають місця суб'єктних і предикатних термінів, або замінюють одні категорії, що займають місця суб'єктних і предикатних термінів, іншими категоріями. Унаслідок такої взаємодії постає фіксувальна семантика, якатакож обґрунтовується автором статті. Специфікативний синтаксис і фіксувальна семантика формують мову логіки комунікації нормальних логік.

У результаті третьої синтаксичної революції в логіці постає **логіка комунікації нормальних логік як нормальна наука нормалістичної парадигми логіки**. Логіка комунікації нормальних логік – це логічна теорія дефінітив-них тверджень специфікативної суб'єктно-предикативної структури. Вони узагальнюються у фіксованих специфікативних функціях. Останні концеп-туально еквівалентні зі складними суб'єктними і предикатними термінами. Внутрішня структура таких термінів складена з фіксованих функцій-суб'єктів і функцій-предикатів та фіксованих аргументів-категорій та має наступ-ний вигляд:  $S(a)$  і  $P(b)$ , де  $S$  – функція-суб'єкт,  $P$  – функція-предикат,  $a$  і  $b$  – категорії (філософські чи наукові). Відношення між складним суб'єктом і складним предикатом у дефінітивному твердженні специфікативної суб'єкт-но-предикативної структури фіксується логіко-граматичною зв'язкою «є», що має значення логіко-діалектичного функтора «перетворюється на» та розуміється як логіко-семантична інтерпретанта «переописується терміном». Тож відношення між складним суб'єктом і предикатом у синтаксичному аспекті виражене функтором «перетворюється на», а в семантичному аспекті – інтерпретантою «переописується терміном».

**Логіка комунікації нормальних логік посідає статус метатеоретичної логіки**. Метатеоретична логіка – це числення класів предикатів. Самі ж класи предикатів розуміються як категоріальні визначення або категорії. Метатеоретична логіка може набувати вигляду метафілософської чи метанаукової логіки. Беручи до уваги те, що для філософії притаманно послуговуватися концептами, а для науки – функціями, метафілософську логіку можна визначити як числення класів концептів, а метанаукову логіку – як числення класів функцій. Метафілософська логіка може набувати статусів функціювальної метафізики, діалектики чи феноменології. Якщо аргументами-категоріями функцій-суб'єктів і функцій-предикатів слугують річ, якість і кількість, тоді постає функціювальна метафізика. Якщо ж ними слугують загальне, особливе й одиничне, тоді постає функціювальна діалектика. Насамкінець, якщо ними слугують феномен, ейдос, денотат чи концепт, що пов'язані інтенційним відношенням, тоді постає функціювальна феноменологія. Відповідно метанаукова логіка може набувати статусів логіки історичних наук, логіки мовознавчих наук, логіки мистецтвознавчих наук тощо. Якщо аргументами-категоріями функцій-суб'єктів і функцій-предикатів слугують цивілізація, формація чи держава, тоді постає логіка історичних



наук. Якщо ж ними слугують мова, мовлення чи комунікація, тоді постає логіка мовознавчих наук. Якщо ними слугують гарне, потворне чи гармонія, тоді постає логіка мистецтвознавчих наук. Тож третя синтаксична революція в логіці відкриває великі перспективи для сучасного наукового дискурсу.

Отже, у логіці уже відбулися дві синтаксичні революції: синтаксична революція Г. Гегеля і синтаксична революція Г. Фреге. Зараз розпочалася **третя синтаксична революція Я. Гнатюка**. Перші дві синтаксичні революції почалися у Німеччині, **третя почалася в Україні**. Третя синтаксична революція не є, як це здається на перший погляд, ні безпідставним механічним поєднанням дефінітивної специфікації із першопорядковою пропозиційною функцією (еклектикою), ні одночасно запереченням зі збереженням позитивних результатів Гегелевої і Фрегеанської синтаксичних революцій (синтезом), а постає лише **комунікацією** між ними, що **зберігає автономію граматичного, історичного і математичного логічних синтаксисів Аристотеля, Г. Гегеля і Г. Фреге у контексті комунікативного синтаксису Я. Гнатюка, виправляючи їхні вади і покращуючи їхні можливості, та відкриваючи шлях до покращеного логічного синтаксису**.

1. Твардовський К. Вибрані твори / пер. М. Боднарчука, О. Гончаренко, С. Іваника, І. Карівця ; відп. ред. В. Кебуладзе. – Харків : Фоліо, 2018. – 676 с.

2. Арістотель. Метафізика. – Київ : Темпора, 2022. – 848 с.

3. Гегель Г. В. Ф. Наука логіки. Енциклопедія філософських наук. Мала логіка : навч. посіб / упоряд. Б. О. Лис. – Київ : Ліра-К, 2023. – 372 с.

4. Гнатюк Я. С. Комунікативний потенціал культурної предикації. – Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 2019. – 304 с.

Надійшла до редакції 13.03.2025.

Підписано до друку 24.04.2025.

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

## **АНТИВОЄННА СУТНІСТЬ КОНКОРДИСЬКОЇ КОНЦЕПЦІЇ МАЙБУТНЬОГО ЛЮДСТВА ВОЛОДИМИРА ВИННИЧЕНКА**

У статті розглянуто основні прогностичні ідеї українського мислителя і політичного діяча В. К. Винниченка (1880-1951), розкрито сутність та гуманістичну спрямованість його оригінальної конкордиської концепції майбутнього людини і людства, у якій аргументовано можливість на основі принципу свободи і щастя людини при узгодженні її життєдіяльності з природою подолати дискордизм та гіпертрофії егоїзму, гармонізувати суспільні відносини, утворити «справжнє братерство народів», що виключають війни – найзгубніші криваві вияви дискордистської хвороби із життя людства «не в якомусь майбутньому, а негайно». Розкрито погляди пислителя на особливості державотворення України з акцентом на роль внутрішніх сил українства, своєрідності українського націоналізму у боротьбі проти ворожих спроб Росії – «єдиної-неділимої» «тюрми народів» опанувати Україну, підкреслено передбачливість В. Винниченка про поразку російських більшовиків, які вибрали соціальний бік, прирікаючи на загибель «меншій нації», про «розвал Союзного Союзу», про реальність зносин людства з іншими світами, викладено аргументовані Винниченківські пояснення щодо як непереконливості твердження про «сталий розвиток людства», що аналогічне словосполученню «гарячий лід», так і щодо відстоювання мислителем такого формулювання як «збалансована з природою діяльність людства» та проекту створення Планетарної Економічної Федерації для захисту від несподіваних загроз.

**Ключові слова:** конкордизм, Володимир Винниченко, людство, майбутнє, футурологія, мир, нація, Україна, державність.

*The article examines the main prognostic ideas of the Ukrainian thinker and political figure V. K. Vynnychenko (1880-1951), reveals the essence and humanistic orientation of his original Concordian concept of the future of man and humanity, which argues the possibility, based on the principle of freedom and happiness of man in harmonizing his life with nature, to overcome discordance and hypertrophy of egoism, harmonize social relations, and create a "true brotherhood of peoples," which excludes wars – the most destructive bloody manifestations of the discordance disease from the life of humanity "not in some future, but immediately." The writer's views on the peculiarities of Ukrainian state formation are revealed, with an emphasis on the role of the internal forces of Ukrainianness, the originality of Ukrainian nationalism in the fight against hostile attempts by Russia – the "single-indivisible" "prison of peoples" to master Ukraine, and emphasizes V. Vynnychenko's foresight. Vynnychenko about the defeat of the Russian Bolsheviks, who chose the social side, dooming the "smaller nations" to death, about the "collapse of the Soviet Union", about the reality of humanity's relations with other worlds, Vynnychenko's reasoned explanations are presented regarding both the unconvincingness of the statement about the "sustainable development of humanity", which is analogous to the phrase "hot ice", and the thinker's*

*defense of such a formulation as "humanity's activity balanced with nature" and the project of creating a Planetary Economic Federation to protect against unexpected threats.*

**Keywords:** *concordism, Volodymyr Vynnychenko, humanity, future, futurology, peace, nation, Ukraine, statehood.*

Серед українських мислителів першої половини ХХ сторіччя, що висловлювали прогностичні ідеї, особливо відзначився **оригінальною конкордиською концепцією майбутнього людини і людства Володимир Кирилович Винниченко** (26.07.1880-6.09.1951). Він розвинув думку німецького філософа ХVІІІ ст. І. Канта про можливість досягнення «Вічного Миру» та ідею французького мислителя Б. Сен-П'єра про укладання договору про мир між народами, без якого їх чекають «... пекло ... страждань» і «... мир [на] ... загальному кладовищі людства». Новий «союз народів», який, однак, не повинен бути державою народів», як міркував І. Кант, наблизитиме до «стану Вічного Миру» при утвердженні визначального правового громадянського суспільства, що «... цілком здійсненне» [6, с. 442].

При реалізації таких ідей людство підноситиметься на найвищий щабель історичного розвитку. Головною передумовою цього піднесення В. Винниченко вважав принцип свободи людини з проекцією на щасливе життя в узгодженні з природою, у суспільній злагоді при «справжньому братерстві народів».

Аналізуючи основні тенденції становлення людських спільнот у минулому, український мислитель відзначав, що боротьба за існування приводила до панування одних над іншими, коли переможці використовували всі засоби, насамперед зброю, для встановлення абсолютної влади. Дві світові війни у ХХ ст., післявоєнна гонка озброєнь поставили проблему загострення протистояння різних державних угруповань із загрозою світової катастрофи, бо підготовка до нової планетарної війни з використанням найруйнівніших видів зброї, в т. ч. ядерної, підштовхує людство до межі самогубства. Тому В. Винниченко висунув прогностичну ідею поширення й утвердження нової антивоєнної вселюдської вимоги: об'єднати зусилля всіх народів для забезпечення миру через боротьбу за роззброєння, через всестороннє, передусім політичне й економічне співробітництво усіх держав. Він при цьому піддав критиці представників української еміграції, що пов'язували з новою війною можливість відновлення державності України при допомозі ззовні, й закликав згуртувати внутрішні державотворчі сили, вказуючи на неприйнятність, шкідливість намагання «... убити відродження української нації в неприродні для неї ... форми», оскільки кожна нація розвивається за своїми законами, має свій історичний шлях із своїми вимірами простору і часу у співвідношенні із іншими та в руслі основних тенденцій на конкретному відтинку світової історії. Під дією закону безупинного процесу змін відмирає все старе, як пояснював мислитель, а тому віджило самодержавство в Росії, що «... з моменту злуки двох держав

протягом кількох сторіч планомірно всіма способами нищило Україну» і, щоб ніхто у світі не знав про неї, перейменовувало на Малоросію, переслідувало українців, «... щоб ніякого ні українського, ні малоросійського самостійного народу не було..., є тільки один руський (московський) народ і єдина Росія». Закон сили «дужчої сторони» діяв у минулому, але не є «абсолютною формою для майбутнього», як прогнозував В. Винниченко. Хоч і було «... знищено зверхній прояв існування української нації ... ограбований родич ... жив, дихав..., він говорити не міг, волі не мав, прав не мав..., але закони життя в йому одбувалися..., бо ... живий організм мусить виявляти себе в рухові» [1, с. 33, 34, 35, 36], як зазначав автор «Відродження нації», пояснюючи труднощі пробудження української нації, її боротьби за відновлення своєї державності, без якої нація залишається «покаліченим організмом». В. Винниченко підкреслив визнання «устами Російської Академії Наук, яка виразно зазначила, що українська нація не є те саме, що руська; що закони її життя не є закони життя руських; що ламання цих законів руйнує душу цілого народу; що така руйнація є злочинство перед вселюдським поступом» [1, с. 61-62].

Розглядаючи у взаємозв'язку із загальнолюдськими процесами змін розвиток української нації, мислитель висловив сподівання про соціальний прогрес Росії. Він самокритично визнав, що українство повірило у «Нову Росію» і проявило активність, бо «... всі нації, всі народи, всі демократичні класи їх мають не тільки право, але й обов'язок активно стати до праці над будівництвом і направленням нового ладу через самодіяльність, самотворення й самоуправління, які вважалося для нашого народу вкласти у форму Автономії України» [1, с. 52]. Таку орієнтацію української демократії В. Винниченко пояснював з погляду на майбутнє України, щоб «... відірватись від Росії, не впасти в обійми якої сильної імперіалістичної держави», бо нічого певного тоді не можна сказати про незалежність, а «... які її форми можуть постати в далекій будучині в силу необхідности, можна тепер мати відомі ідеали, які намічаються життям», тому з доброю волею складатиметься Російська Федерація і не примусовою буде «... участь в ній України яко рівного державного тіла» [7, с. 297, 298].

Але російська соціал-демократія не погоджувалася на пропонувану українцями автономію і «... всеруське громадянство, всі класи й групи його ставились без особливої прихильности та уважности до українського відродження», а Тимчасовий уряд Росії відкинув домагання вибраної Всеукраїнським Конгресом у квітні 1917 р. Центральної Ради про автономію України, як констатував В. Винниченко, будучи уповноваженим до переговорів [1, с. 58, 68, 188].

В. Винниченко, глибше проаналізувавши причини поразки української демократії, визнав самокритично втрату Центральною Радою прихильності трудящих, коли «... ідеї большевизму стали широко розповсюджуватися в армії серед солдатів, а через них і на селі», і тоді наш



селянин пішов за більшовицькими обіцянками «... відібрати землю у поміщиків, фабрики, заводи, банки у капіталістів, знищити їх панування і розвивати громадянство на соціалістичних заосновах». Водночас мислитель констатував, що деякі соціалісти говорили про неготовність Росії і України переходити до соціалізму через нерозвиненість капіталізму, який «... буде через якихось сто-двісті літ десь у далекій-далекій майбутности, але за нас і не за наших дітей й смішно думати, як це хочуть більшовики-«шкідливі утопісти», заводити соціалізм у якомусь брудному ... Пирятині» [2, с. 184].

Таким чином В. Винниченко підвів до висновку про вплив пропагованих більшовиками ідей, що закликали поза реальними можливостями до майбутнього, коли начебто буде створено новий лад для задоволення інтересів усіх трудівників. Орієнтацію на «краще майбутнє» почали все більше використовувати у політичній боротьбі, пропагуючи більшовицькі ідеї серед широких верств народу. При цьому український мислитель, відзначаючи помилковість розриву національного і соціального визволення у революційному русі, **прогнозував поразку більшовиків, що вибрали тільки соціальний бік, нехтуючи «національну визвольну справу на Вкраїні»**, бо «... інтернаціоналізм руського видання виступав за одречення від своєї національності й розтворення себе в ... абстрактній масі людськості», що було прихованою пропагандою самогубства малих націй» [2, с. 328; 1, с. 73].

В. Винниченко, вважаючи можливим при **становленні нового ладу визволити усіх людей і відповідно усунути панування одних національних спільнот над іншими**, закликав український народ створити свою державу: «... раніше чи пізніше та українська державність, яка властива природі нашої робітничої нації, державність, яка має як держава, як орган класового примусу й утиску, зникнути й перетворитися в громаду працюючих, соціально-рівних, творчих і вільних людей, неминуче мусить бути і буде» [7, с. 425; 3, с. 504]. Тому він із вірою у можливість повного визволення свого народу повернувся до України, щоб допомагати в будівництві української робітничо-селянської держави для реального соціального визволення, яке «... тягне зсобою й повне національне визволення» [3, с. 494].

Але, побачивши справжню картину становлення системи абсолютного централізму, що гальмує сили революції, бо «... Совіти є декоративними установами, а держава мілітаризується. Уряд призначається з Москви, а КП(б)У принижена до рівня обласної організації РКП, «українізація» проголошена декларативно, відбувається посилене викачування ресурсів з України», тому В. Винниченко, розчарувавшись, знову виїхав за кордон, зізнавшись у помилковості своїх намірів щодо співпраці з Радянською владою в Україні, про що відверто писав у «Листі до української еміграції» в травні 1920 р. [7, с. 429, 432, 426]. Він з тривогою писав про майбутнє України, в яку «... потоком пливають брати-

руські і так люблять її, що нізащо не хочуть відділити її від неделімої», робітництво без національного визволення буде «... недоростком, попихачем у старшого брата, ведеться на державність, культуру, душу, мову одвертий замах» [7, с. 371, 372].

Аналізуючи процеси розправи більшовиків над іншими політичними силами для встановлення своєї диктатури, мислитель **вгадав початки жорстокого сталінського терору в Україні**, прорікаючи: «...З большевицького червоного яйця на очах вилуплюється фашизм. Уже можна бачити всі характерні приукмети його» [4, с. 126]. При цьому він **реально оцінював складність тривалої «світової революції», не виключаючи поразки демократичних сил**, передбачливо писав: «... ще багато великих соціальних подій чекає на стару Європу», з якою пов'язував долю України, «... визволення українського народу ще ховає в собі багато труднощів, загроз і боротьби» в прийдешню добу історії. «... Які б ще фази цієї доби не були попереду, українська трудова нація ... не випустить ... загартованої в стражданнях ... зброї, ... соціальної, й національної свідомості» [3, с. 503, 504].

«... Національна свідомість, національне почуття – це є вже абстракція часової реальності, це є передбачення дальшого, підрахунок минулого, скомбінування в одне всього минулого, сучасного й майбутнього» [1, с. 175], – висновував автор «Відродження нації», пояснюючи виникнення українського націоналізму та його особливості. Націоналізм виник не під час української революції, «... не в опозиції до неї, або страху перед нею, як то було з іншими тоталітаризмами, а навпаки: з великої національної гіркості, з пекучого гніву, з обурення за те, що вона, ота українська революція, на яку покладали стільки надій... не справдила своїх обіцянок». В. Винниченко зауважив, що українські політики в еміграції не проаналізували ґрунтовно таке своєрідне явище як «націоналістичний націоналізм», взяли лише одну з його течій – тоталітарну й поспішно визначили весь націоналізм як «фашо-нацизм». Однак не було враховано, що на відміну від більшовизму, фашизму і нацизму з їх походженням, метою, методом диктатури – терору, «... український тоталітаризм є іншого ... психолого-національного характеру», його ціль ... національна (... здобуття самої держави, якої, вони думають, немає) або українізації її», як пояснював В. Винниченко у праці «Заповіт борцям за визволення» [4, с. 67, 66].

При цьому він критично оцінив негативний вплив на багатьох розчарованих, ображених українців Дмитра Донцова, який до революції писав антиукраїнські статті в «Русских ведомостях» і був виключений з Української соціал-демократичної робітничої партії, потім проповідував помсту, ненависть, звинувачував українську демократію після її поразки. Почав «... повчати Західну Україну, як треба будувати Українську Державу за прикладом італійського фашизму, німецького нацизму», орієнтуватися на зовнішні сили [4, с. 67, 70].

В. Винниченко також критикував тих «українських вождів» із емігрантського кола, що не визнавали факту наявності атрибутів української державності в умовах «русько-советського імперіалізму», хоч Україна вже входила в ООН, що вважали можливим відновлення державності України тільки під їхніми прапорами при зовнішній допомозі, не визнаючи український народ спроможним суб'єктом свого державотворення. Розуміючи негативність такого підходу до майбутніх міждержавних відносин України, мислитель підкреслив: «... Українська Держава була і є, її ... створив народ, нація..., захищає і буде захищати всіма силами своїми, фізичними й духовними. Не емігрантські вожді і «міністри», а Грушевські, Скрипники, Єфремови, Хвильові, навіть Любченки і всі підсвідомі підсовіцькі українці тисячами віддавали свою свободу, здоров'я і життя за неї, тисячами віддають і тепер, як у рядах партійних робітників, так і в рядах найактивнішої частини українського населення, яке зветься Українською Повстанською Армією» [4, с. 12].

Визнаючи, що на тому відтинку історії форми української державності, бо «... не самостійна, не незалежна, а опанована Росією», В. Винниченко наголосив: «... Але суть її Держави є, вона живе, вона береже в собі сили, які не дозволяють ворогам знищити її ... тримають у собі ідею самостійності, які в слушний час вибухнуть, щоб здійснити її, – вони, а не хто інший, не якісь сили ззовні», «... не крихітна купка емігрантів», коли «... Советський Союз ... розвалиться» [4, с. 13, 11]. Він закликав у наступний період «... перестати зневажати український народ і його тамошні бойові сили», «... Без орієнтації на свій народ, без його участі в боротьбі, без його всебічного зацікавлення й ентузіазму зовнішні сили нас роздеруть і задушать ще на сотні років» [4, с. 18], – передбачливо застерігав, визначаючи **головну мету – «відродження, розвинення нашої національності, будування нових кращих форм соціального, політичного й національного життя»**, назвавши **основним засобом** для цього саме **Українську державу** [7, с. 298].

В. Винниченко, аналізуючи внутрішні й зовнішні умови державотворення в минулому та в нову добу української історії, спрямував **увагу на прийдешні зміни у світі й розширення можливостей для розвитку української нації, яка може витворити нові форми політичного устрою, соціального й економічного ладу на нових засадах**. Ці основні засади мислитель обґрунтовував у книжці «Конкордизм», підкресливши потребу впроваджувати **принцип концентрації та раціонального згуртування людських сил на основі нової моралі**, ключовою засадою якої вважав **«чесність із собою»**. «Вічної моралі» нема, а стара мораль розколювала людину і перешкоджала досягненню щастя. **Щастям він вважав радість життя, що базується на здоров'ї та рівновазі сил в організмі**, бо хвороба – «незгода сил» – призводить до нещастя. «... Досі на землі щастя не було і немає. Чого ж воно має бути в майбутньому, як то обіцяють деякі мрійники?», – поставив запитання

письменник, зауваживши, що «... ідея майбутнього щастя може на перший погляд здатися несправедливою» [5, с. 33, 34]. Хоч людина не в змозі досягнути вічність і через обмеження засобів пізнання «... охопити всього явища в його минулому й майбутньому, і це ще не доказ того, що навіть частина того явища (майбутнє) є неможливою», як розмірковував В. Винниченко, визнавши наявність людей, які можуть заглянути в прийдешнє і за різними підходами дають оптимістичні чи песимістичні оцінки щодо майбутнього людства. Тому люди подібно поділяються на «скигліїв», «пасивників», що не вірять у можливість щастя, пливучи у потоці життя, та тих, що хочуть творити своє життя і щастя» [5, с. 40].

Серед «оптимістів» соціалісти першими помітили, що нещастя поширюється через соціально-економічну нерівність, яку спробували усунути, висуваючи різні ідеї стосовно майбутнього. **Зростання нерівності людей мислитель вважав найбільшим виявом «дискордизму» – розладу в суспільстві**, що як «кривовага» у людському організмі спричиняє хвороби. Людство не має потреби в дискордизмі. Хвора людина в майбутньому може стати здоровою, якщо **повернеться до природного** годування, бо «... панське з розкошами приводить організм до розбалансування сил». Особливо небезпечним, як застерігав мислитель, є отруєння від «диктатури наркотизму», тобто надмірність годування, неприродність шкідливих звичок, вживання засобів збудження організму (алкоголю, насіння тютюну тощо) задля приємності, яка перетворюється в могутню силу, що затягує у рабство людей із розладом фізичних і психічних сил. При цьому назвав також соціальні наркотики – багатство, владу, славолюбство. Із хворих людей не може скластися здорова спільнота, тому й поширюється **дискордизм, мораль якого панує за принципом егоїзму – «живи для себе**, борись, гризись, розштовхуй, пролізай, захоплюй найкраще місце під сонцем, топчи слабших» [5, с. 90]. Хвороба **гіпертрофії егоїзму** посилюється дуже швидко в **дискордистському суспільстві**. Це особливо проявилось у другій світовій війні, в бунтах, революціях «... пролетарських націй не за нове годування, а за кількість того старого, звичного годування, яке було в інших» [5, с. 131]. «... **Війна ... є постійний, хронічний, необхідний вияв хвороби дискордизму**... Мирних, себто не пройнятих хворобою народів немає, вони існують тільки в деклараціях дипломатів. **Різниця між народами є тільки та, що в одних умови сприятливі для гіпертрофії егоїзму, є дужчими, а в інших – слабшими**... Війна страшним дамокловим мечем висить над людством, бо **всі народи хворі**» [5, с. 271, 273], – заявив В. Винниченко, пропонуючи **«лікувати від дискордизму» не тільки переможених, але й переможців**. При цьому застерігав від того, що «соціалісти» через «гарні слова» тільки спекулюють на людському горі встановленою диктатурою пролетаріату. «... Союзом є та ж Росія – «єдина-неділима» «тюрма народів» і за соціалістичною вивіскою – нова соціальна нерівність, нові класи визискувачів, панів і поневолених, прояви насилля і



терору, всезагального деспотизму, зневаження свободи і приниження гідності людини, а передчасна смерть мільйонів засвідчила ще гіршу, ніж за часів царизму, соціальну нерівність. Це – все та ж сама кривовага сил, себто нещастя», хоч «... соціалісти обіцяють, що коли буде знищено на світі приватну власність на засоби продукції й запанує на землі інтегральний соціалізм чи комунізм, то настане таке багатство на землі, що кожен член нового світового суспільства матиме все, що йому треба буде до життя ... настане соціальна рівність і з нею щастя людей на землі» [5, с. 45, 250, 251].

Однак **насильна ліквідація приватної власності не усуває зла і тому комуністи СРСР облудно створюють нову загрозу**, як попереджав В. Винниченко. «... Припустимо, що після другої, тяжкої, кривавої соціальної війни в усьому світі нарешті було б встановлено майже соціалістичний лад. Уявімо собі, що люди кінець кінцем от-от досягали б уже отого обіцяного мільйонерського матеріального багатства. Але з фізичного боку люди, як і тепер мільйонери, мали б кривовагу й ослаблення сил, хвороби, дегенерацію, а з психічного – **ще дужче хворобу егоїзму**». Тому «... такий соціалізм чи комунізм, таке багатство принесуть людству **ще більше фізичне і психічне збіднення, ще більше посилення хвороби егоїзму**, а через те із соціального боку – **відновлення в нових формах того самого насильства і експлуатації людини людиною**» [5, с. 251], як попереджав мислитель, припускаючи появу нових революцій і повстань. «... Звичайно, тепер важко передбачити ті форми насильства і експлуатації, в які хвороба ослаблення і кривоваги сил вилилась би за соціалізму чи комунізму. Форми ці могли б бути найнесподіванішими і найнеможливішими з нашого теперешнього погляду... Чи міг Фур'є чи Маркс уявити собі, що той соціалізм, який на їхню думку мав принести світові рівність, свободу, багатство, здоров'я, щастя, буде імітовано такою страшною своєю протилежністю, як, наприклад, націонал-соціалізм або сталінізм? Те саме може трапитися (і трапиться неминуче), якщо розвиток соціалізму буде далі йти в дискордистському його розумінні». Хоч можуть **з'явитися нові форми дискордизму під новими назвами, але залишатимуться елементи нещастя** «... при старій дискордистській моралі, себто ставлення до природи, до себе, ближніх, до колективу і колективу до індивіда та до інших колективів», не зважаючи ні на матеріальні багатства, ні на «драконівські контролі», – розмірковував письменник-«конкордист».

Він передбачливо писав про **появу диктаторських держав**, у яких через т. зв. «націоналізацію засобів продукції» постає **«державний капіталізм»**, про **догматичні релігійні течії**, що підтримують «розлад сил» і страхом «гіпнотизують людей», **спонукаючи загрозливих вчинків проти свободи і життя інших людей** [5. С. 255, 256]., тобто застерігав про поширення терористичних актів на релігійно-фундаменталістському підґрунті, що ми й спостерігаємо у першій чверті XXI ст.

Таке *продовження дискордизму приведе світ до катастрофи, врятуватися від якої людство зможе тільки «... завдяки конкордизмові – системи лікування та реорганізації сил людського організму* (чи то індивідуального чи то колективного), сил як фізичних, так і психічних, систему, базовану на рівновазі та погодженні цих сил», – відзначав В. Винниченко, аргументуючи антитоталітарний погляд на майбутнє. «... Тільки в далекому майбутньому, коли людство не лише в одиницях, а все в цілому звільниться від дії цього гіпнозу і зможе озирнутися ясними, розгіннотизованими очима на самого себе в минулому ... зможе побачити, наскільки було хворе» [5, с. 86, 82].

*Першою передумовою «розгіннотизування» мислитель вважав визнання людиною, що вона не «цар природи» і усвідомлення потреби боротьби з дискордизмом й відновлення цілкового узгодження з природою, Всесвітом та відповідно виразне поставлення мети, визначення способів і засобів діяльності і «... так само правил поведіння під час виконання програми, себто моралі».* Таким чином він вважав можливим *змінити на етичних засадах майбутнє людства*, висловивши сподівання, що більшість людей «не безнадійно», а «надійно хворі», що хочуть «вилікуватися» від дискордизму. «... Перше, що може й повинна робити людина – це найтісніше погоджувати («конкордувати») себе з природою, з її законами. Це буде корисніше для неї, ніж «завоювання», бо поки що є пізнання людиною кількох законів загальної природи ... зрозуміння деяких сил її, використання їх для своїх потреб». Людські претензії на завоювання природи є мізерними й жалюгідними, адже «... сил природи, ще не відомих людині є стільки, що на саме тільки зазнайомлення з ними у майбутнього людства не вистачить віку в мільйони років», – розмірковував В. Винниченко [5, с. 100, 101].

При цьому він підкреслював *важливість погодження діяльності людей з природою*, прогнозуючи загострення екологічної проблеми й наголошуючи на необхідності пошуку реальних шляхів її розв'язання. Відрізняючи «погодження» від поняття «гармонія», «... яке має в собі супозицію злиття в одне ціле елементів, що гармонізуються, загублення ними самостійності» [5, с. 101], конкордист В. Винниченко висловив цікаві думки набагато раніше від авторів ідеї т. зв. *«сталого розвитку людства»*. Він, розглядаючи передусім сили й закони природи, багато з яких ще не пізнано й тому їхній вплив залишається непердбачуваним, вважав *непереконливими твердження про сталий розвиток людства*. У майбутньому *не виключено повторення глобальних катастроф* (зміни клімату, землетруси, потопи тощо), які в минулому «трусили Землі», або *виникнення нових*. Тому В. Винниченко наголосив на *стихійному прагненні людини погоджувати себе з природою, а не на опануванні природи сучасним людством для свого «сталого розвитку»*. Це словосполучення виражає «владу слова в дискордистському суспільстві», бо воно алогічне, подібно до словосполучення «гарячий лід». Тому

доцільніше замість «сталий розвиток» вживати *«збалансований»*, бо *людство збалансовує свою діяльність з природою, тобто у балансуванні, погоджений з природою розвиток людини і люства глибше виражає сутність цього процесу.*

*Найбільшою загрозою для людства* В. Винниченко вважав *дискордизм із його найкривавішими і найзгубнішими виявами у війнах*, а «... третя планетарна війна буде ще згубнішою» від цих попередніх проти найвищих людських цінностей, і «... якщо не знищить людство, то зведе його до незмірно більшого економічного зубожіння». Виключати війни з життя людства треба насправді «... не в якомусь дальшому чи ближчому майбутньому, а негайно», – закликав мислитель, пропонуючи провести «Планетарний Референдум за цілковите роззброєння народів, скасування імперій і колоній для встановлення міцного миру на Землі» [5, с. 283, 273, 274].

Основними причинами війн В. Винниченко вважав економічні й пропонував передусім «знищити нерівність і різність інтересів», дати задоволення потреб усім народам через встановлення рівноправності і погодження економічних інтересів шляхом утворення *«Світової Економічної Федерації з єдиним планетарним господарським планом»* та *Федеральною Радою*, у розпорядженні якої були б усі природні ресурси, технічні, наукові, «жива робоча сила кожного народу» для розподілу за потребами всього «планетарного колективу та окремих націй» [5, с. 274]. *«Самостійність кожного народу»*, зокрема українського, нарівні з іншими мала б реально гарантувати Планетарна Економічна Федерація. За проектом В. Винниченка основою нової системи мала б стати *«економічна колективократія (влада колективу)»*..., що забезпечуватиме найвищу продуктивність праці кожного індивіда і всього підприємства при погодженні індивідуального і колективного інтересів. Тільки в цих умовах продуктивність кожного учасника господарського органу може бути (і буде колись) максимальною, і ... може бути ... досягнуто виділення кожним індивідом ... максимальної «енергії» [5, с. 259].

Він запропонував здійснювати програму конкордизму зі створення *«Показових Конкордиських Колективів»*, починаючи із аграрних, бо характер сільськогосподарської праці найбільше відповідає правилу «погодження з природою», а потім об'єднання з фабричною працею для розв'язання проблеми великих міст. «... У конкордистському суспільстві не буде ні міст, ні сіл у теперішньому розумінні цих слів. Усі території будуть являти собою суцільні сади, серед яких будуть розкидані палаци праці, спочинку, наук, мистецтва та окремі індивідуальні чи спільні житлові будинки. При розвинених засобах сполучення у майбутньому відстань одних центрів від інших не відіграватиме жодної ролі...», і буде викорінено джерела отруєння здоров'я і життя людей «... сучасного міста з його задушливістю і всякою протиприродністю», – мрійливо прогнозував В. Винниченко [5, с. 308].

При цьому він висловив цікаву думку про *підсвідомий, безперестанний потяг людини до погодження з природою*, що виявляється в заняттях *спортом*, передбачивши зростання його ролі і поширення серед людей як стихійне виконання законів природи [5, с. 108].

*Конкордистська революція* означатиме *процес оздоровлення* не тільки в економіці, а й у всіх сферах людського існування, загоювання ран від дискордизму «... без крові, без самокатування, а шляхом перевиховання». «... Мораль, право, наука, література, мистецтво, шлюб, родина – все від верху до низу неодмінно має набрати іншого характеру, ніж у суспільстві дискордистському» [5, с. 312]. Конкордизм радикально змінюватиме й соціально-економічні відносини, і політику й першочергово лікуватиме такі вияви хвороби дискордизму як поділ людей на класи, розходження слова і діла, допоможе всім людям творити нове життя, утверджувати працю як найвищу моральну цінність для радості. Тоді, коли *більшість роботи виконуватиме «техніка, принесена з дискордизму» і організм при погодженні сил і здоров'я з насолодою витрачатиме енергію «в роботі-грі»*, перестане бути привілеєм творчість, талановитість, геніальність, випадком окремих «щасливчиків» і стане поширеною якістю всіх *«мешканців планетарного раю»*. «... І тоді реально настануть *справжнє братерство народів, справжня рівність ... свобода народів, рас, націй, справжня рідність людей...*» і сформується *«раса щасливих велетнів», «планетарна раса неолюдей»,* – пророкував письменник, прогнозуючи *реальність «... зносин людства з іншими світами,* але не для завоювання, а *для радісного виконання великого закону сполучення і погодження сил, що імперативно діє у Всесвіті»* [5, с. 340, 341].

Отже, Винниченківські прогностичні ідеї, конкордистська концепція майбутнього людини і людства антивоєнні за сутністю і гуманістично спрямовані, проекти подальших суспільних змін на засадах свободи, нової моралі та дбайливого ставлення до природи складають вагомий доробок у футурології та поглиблюють розробку теоретичних основ дослідження думок про майбутнє.

1. Винниченко В. Відродження нації. – К. : Політвидав України, 1990. – Ч. I. – 348 с.
2. Винниченко В. Відродження нації. – К. : Політвидав України, 1990. – Ч. II. – 328 с.
3. Винниченко В. Відродження нації. – К. : Політвидав України, 1990. – Ч. III. – 542 с.
4. Винниченко В. К. Заповіт борцям за визволення. – К. : Криниця, 1991. – 128 с.
5. Винниченко В. Конкордизм. Система будування щастя : етико-філософський трактат. – К. : Укр. письменник, 2011. – 335 с.
6. Історія філософії : словник / за заг. ред. В. І. Ярошовця. – К. : Знання України, 2006. – 1200 с.
7. Тисяча років української суспільно-політичної думки : у 9-ти томах. – К. : Дніпро, 2001. – Т. 6. 90-ті роки XIX – 20-ті роки XX ст. / упоряд., прим. Т. Гунчака, Р. Сольчаника. – К. : Дніпро, 2001. – 520 с.



Надійшла до редакції 23.03.2025.

Підписано до друку 14.05.2025.

УДК 572.9(364)(477.83/.86)]82-343

**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>

## **ДАВНІЙ ГАЛИЧ В КОНТЕКСТІ ЛЕГЕНДАРНИХ РИЦАРІВ КОРОЛЯ АРТУРА**

*Потрапивши у сферу практичної географії, спільний для слов'ян, кельтів, іллірійців та германців міфічно-казковий герой Галич (< давньогерманське \*Hailaz-), який перемагає змія-дракона на Золотій горі (тоці), «побутується», пов'язується з певними територіями в Галичі («Галичина Могила» з функцією легітимації на ній галицького правителя; «Золотий Тік» як «символ Добра, Свободи і Волі»), тобто стає частиною реальної топографії. Надалі персонаж, символізуючи певну територію (Прикарпатську Галичину, Королівство Галіція), залучається до європейського епічного рицарського контексту як Галешин (Galeschin), дук де Кларенс, рицар із далеких гір та дивних долин, а вже з нього, набувши угорсько-візантійських контамінацій, повертається у давньоруський билинний епос як галичанин Дюк Степанович.*

**Ключові слова:** міфологія, легенда, етнологія, Галич, Галичина, кельти, король Артур, Галешин

*Having entered the sphere of practical geography, the mythical and fairy-tale hero Halych (< Old Germanic \*Hailaz-), common to the Slavs, Celts, Illyrians and Germans, who defeats the serpent-dragon on the Golden Mountain (The Golden Threshing Floor), "lives", is associated with certain territories in Halych ("Galician Tomb" with the function of legitimizing the Galician ruler on it; "Golden Threshing Floor (Zolotyj Tik)" as a "symbol of Good, Freedom and Will"), that is, becomes part of real topography. Later, the character, symbolizing a certain territory (Carpathian Galicia, Kingdom of Galicia), is drawn into the European epic knightly context as Galeschin, Duke of Clarence, a knight from distant mountains and strange valleys, and from there, having acquired Hungarian-Byzantine contaminations, returns to the Old Russian epic epic as the Galician Duke Stepanovich.*

**Keywords:** mythology, legend, ethnology, Halych, Galicia, Celts, King Arthur, Galeschin.

## Кельтські Галіції

Ряд дослідників вважають можливим зв'язок Галичини (Галіції, **Galicia**) із кельтіберською<sup>11</sup> країною Галісія (**Galicia**, латин. **Gallaecia**, **Callaecia**), назва якої походить від етноніму кельтської народності галлеків (**gallaeci**, **callaeci**; у Геродота – **Καλλαϊκοί**, **Kallaikoi**), носіїв «культури городищ-кастро» (IX-I ст. до н. е.), але на I ст. н. е. романізованих («галлеко-римляни»)<sup>12</sup>.

Деякі кельтологи вважають, що з назвами Галісія, Галіція, Галлія та Уельс (ірландське та старофранцузьке **Galys** означає «Уельс, Wales»; давньоруські літописці називають валлійців словом «галичани») пов'язана назва Галахія / Галлаціє (**Gallacye**), яку носить країна з лицарського епосу про Святий Грааль, і що власне **Galys** означає «окраїна, відокремлена (від решти) територія» [Мэлори, 1974, с. 850, у примітках]. Як правило, такі території визначалися певним стратегічним (ландшафтним, сакральним) характером свого становища (не обов'язково прикордонним).

Відомо, що знамениті лицарі епосу про Грааль Ектор (Антор, Кінір; його брат по крові – Ланселот) гордиться своїм іменем «Окраїнного» (**de Maris, de Maru, de Marais**). Він був батьком лицаря Кея (Кая; **Kau, Kei, Cei, Cai, Caius, Kès, Kex, Queux, Keu, Kei ap Kynyr**), короля андекавів (**andecaves dux, andegauensium**), принцеси Елейни Незрівняної та прийомним батьком короля Артура, сина Утера Пендрагона. В оповідях про Ектора кельтський термін **tir / douar** «край, країна»<sup>13</sup> (пор.: латин. **terra**, санскр. **tar**, англ. **earth** «земля, ґрунт») перекладено германським словом «марка» (**marca, mark, marche**), що походить від латин. **margo** «край», яким у ранньому середньовіччі позначали стратегічні провінції королівств та, зрештою, набуло семантичного значення «край / держава», як ось самоназва Королівства Данія – **Danmark**. Власне стосовно Галичини в давньоруському літописі (під 6697

<sup>11</sup> Кельті́бе́ри (лат. **Celtiberi**), або кельто-ібе́ри – греко-римська загальна назва кельтських племен (карпетани, галлеки, лузітани, кантабри, астури, турдули та ін.), що мешкали в центральній, північно-західній та східній частині Піренейського півострова в III-I ст. до н. е. Походили від змішання кельтів, що прибули до півострова в VI-V ст. до н. е., та іберійців – автохтонного (прабаски) населення півострова.

<sup>12</sup> Як на заході Галичини (Галіції) живуть бойки (етнографічна група українського народу, яка вважається походженням від кельтського племені боїв), так і на заході Галіції знаходиться регіон Байхья (галл. **Rias Baixas**, ісп. **Rias Bajas**), також у горах Галичини живе етнографічна група гуцули, а в Галісії гірські жителі сусідньої Басконії називаються **hucul** «печерний житель», що походить з баскського **haitzul** «печера» (**haitzuloetako bizilaguna** «печерний житель / сусід»; пор. з укр. формою «гуцулятко», очевидно, з до-індоевропейським формантом творення на -тко, + закарпатським прізвиськом Бідзіля неясної етимології, згадане вже в 1571 р. в козацькому реєстрі).

<sup>13</sup> пор. з міфічною країною щастя **Tír na nÓg**, вона ж **Emain Ablach** «Острів Яблук» > **Avalon** «Авалон».

(1189) роком) зустрічаємо визначення: «оукраина Галичская» [Пивоваров, Чеховський, 2000]. Під «Оукраина» розуміється не якась прикордонна чи межова територія Галичини, а саме означення **Галичини як території-україни-«марки» (Русі Рюриковичів)**<sup>14</sup>, аналогічно до того як Датська чи Іспанська марки були саме територіями-марками (Рейху Каролінгів), а Моравія та Істрія – окремими маркграфствами (Markgrafschaft) Австрійськлї імперії<sup>15</sup>. Власне О. Галенко звернув увагу на те, що у «Житії Конрада, архієпископа Зальцбурзького» (*Vita Chunradi*

<sup>14</sup> **Україна** або **Вкраїна** (давньорус. **Оукраина, Вьукраина**; лат. **Vkraina**) – топонім у Східній Європі. Вперше згадується в Київському літописі під 1187 роком, у зв'язку із смертю переяславського князя Володимира Глібовича: «У тім же поході (князів Русі, тобто Києва, Білгорода (нині с. Білгородка поблизу Києва), Вишгорода, Василькова, Переяслава (нині м. Переяслав-Хмельницький) та фортець на р. Росі) на половців розхворував Володимир Глібович (князь Переяславський) недугою тяжкою, від якої і помер. І принесли його в Переяслав на ношах, і отут преставився він, місяця квітня у вісімнадцятий день, і покладений був у церкві святого Михайла, і плакали по ньому всі переяславці. Він бо любив дружину, і золота не збирав, добра не шкодував, а усе давав дружині; був же він князь чеснотний і сильний у бою, і мужністю міцною відзначався, і всякими доброчесностями був сповнений. За ним же **Україна багато постогнала**». Під 1189 роком у літописі в оповіданні про князя Ростислава Берладника згадується, що він приїхав «в **Україну Галицьку**» (князь в'їхав у князівство володіти ним як одним цілим, а не якимись його околицями). У Галицько-Волинському літописі 1213 р. є запис: «Данило ж повернувся додому і їхав з братом і прияв Берестій, і Угровеськ і Верещин, Столпе, Комов і **всю Україну**». Тобто знову йдеться не про околиці, а про все князівство Забужжя з центром в Угровеську (нині городище у с. Новоутрузьке Любомльського району на Волині). Отже, «**Україна**» в літописах XII-XV ст. абсолютно чітко виступає **синонімом слова «князівство»**. Літопис Руський» XII ст. згадує назви «**Україна**», «**Вкраїна**», «**Вкраїниця**», «**україняни**»: південна частина Переяславської землі (південна частина Києва і північно-східна частина Черкащини); південно-східна частина Галицької землі (Пониззя), південно-східна частина Тернопільщини, південна половина Хмельниччини (р. Смотрич, р. Ушиця, р. Збруч), південно-західна частина Вінничини; терени Волинської землі в басейні лівобережжя середньої течії Західного Бугу, суміжне з Лядською землею Малої Польщі (нині – Хелмське, Бяло-Подляське, Замойське воєводства Польщі).

<sup>15</sup> Як правило, **марками** керували **маркграфи / маркізи** (markgraf, margrave, margrabia, marquess, marquis, marchese), але з розростанням династії марки могли набувати **статусу окремих королівств у складі імперії**. Саме слово граф походить із зах.-нім. \*g(a)ŕēbjōn «спів-наглядач» (в англ. розвинулося у eeeve «наглядач») і відповідало латинському comitem «супутник, товариш» (як посади сановників при консулі чи імператорі: comes sacrarum largitionum, comes principalis, comes magnus, comes castrī, comes provincialis) > франц. comte «граф», з якого походить і слов'янське «кмет» (початково титул вождя слов'янського племені, общини, підпорядкованого імперії Каролінгів, у Болгарії та Сербії досі – титули війтів чи старійшин. На Русі, в Польщі та Угорщині «кметь» набуло означення вільного аграрія-орендатора з правом переміщення, який платив податок правителю, але за потреби служив з власною зброєю та конем як «знатний воїн» у дружині герцога чи князя. Графи, як правило, підпорядковувалися (васалітет) герцогу (herzog, букв. «воєвода»; латин. ducere, dux «ведучий, вождь» > у романських мовах: duc, duce, duca, doge, duke), але могли й напряду королю або принцу (князю).

*Archiepiscopi Salisburgiensis*), написаний бл. 1177 р., повідомляється про посилення гінця до угорського короля, що тоді перебував у своєму королівстві, у **«Марці Рутенів» (marchia Ruthenorum; Ruzamarcha)** [Галенко, 2006, с. 6; Скляренко, 2011, с. 21]. Еквівалентом германської **«марки»** є латинське **pars «частина»** (множина **partes**<sup>16</sup>) (< пра-і.-є. **\*perk-** «ребро», «бік», «край», «окраїна»; від цього ж кореня самоназва **Персії** < іран. **pars-, parsav-,** осет. **fars** «край»). Для середньовічної Європи було характерним здійснювати **внутрішні поділи держав** з тих чи інших причин. Наприклад, у 1048 р. майбутній король Бела I Арпад отримав **одну третину Угорщини (Tercia pars Regni)** як частину від свого брата, короля Андраша (Андрія) I. Зрештою, в 1867 р. **Австрійська імперія**, у якій основне діловодство велося на латині, теж була поділена на **partes «частини»** – **Транслейтанію та Цислейтанію.**

### **Galys i Galeschin Gwallt Euryn (Duc de Clarence)**

Додамо, що один із лицарів Круглого Столу короля Артура – **Cip Галешин (Галаас, Галачін, Галатін, Галескален; Galeschin, Galeshin, Galaas, Galachin, Galathin, Galescalain, Galeschalains, Galescin[s], Galessin)** був сином вищезгаданої зведеної сестри короля Артура Елейн **Окраїнної (Elaine**<sup>17</sup>, або Елейн, дочки Хосля Тінтагіла та Ігерни

<sup>16</sup> Латин. «**ad partes descendissemus maritimas**» – «сягають аж до моря» (в титулах угорських королів).

<sup>17</sup> Як на нас, **образ матері Галешина Елейн Незрівняної** – це анахронізм (хронологічне переміщення в давнє минуле) **реального історичного персонажу** – **принцеси Єлени (Ілони, Ланки, пом. 1091 р.), дочки угорського короля Бели I Арпада (1060-1063) та його дружини Аделаїди-Ричези, дочки польського короля Мешка II, та дружини тмутараканського князя Ростислава Володимировича (з 1057-1066 рр.) і матері перших галицьких князів (Рюрика, Володаря і Василька).** Зокрема, її резиденцією було селище Ланчин на Покутті. Після отруєння Ростислава 3 лютого 1066 р. херсонеським начальником-котопаном, вона, як вдова, повернулася до Угорщини (де правив ворог її батька Соломон I, син Андрія I та Анастасії Ярославни, дочки Ярослава Мудрого) і повторно видана в 1070 р. за васала Угорщини – бана Славонії, який потім став королем Далмації і Хорватії, Дмитара Звонимира (1075-1089), де стала відома як **Єлена Красива (Jelena Lijera).** Звонимира вбили васали, які не бажали йти у Хрестовий похід та звільняти Єрусалим від турків-сельджуків (за це зрадництво хорватська земля буцімто була на 900 років проклята). Ставши вдовою Звонимира, Єлена, провадила політику в інтересах свого рідного брата, короля Угорщини Ласло (Владислава) I Святого, намагаючись досягти отримання ним хорватської корони. Хорватське дворянство, побоюючись втрати незалежності, вибрало королем старого Степана II, який 1091 року помер. Того ж року померла і Єлена. У Дмитра Звонимира і Єлени був син Радован (помер в 1083 р. від сухот на острові Пагу; також існує легенда про куртуазну любов Радована і Людмили, перероблена О. С. Пушкіним) і дві дочки – Клавдія (вийшла заміж за намісника міста Карін Вініга з роду Лапчана) та Віниця (очевидно, видана заміж за галицького князя і стала епонімом Вінниці). Оскільки династія хорватських королів Трпимировичів на цьому перервалася, Ласло завдяки своїй родинній близькості з Дмитаром Звонимиром



(Ігрейн), матері короля Артура) та короля Нентреса Гарлотського (Nentres of Garlot<sup>18</sup>, він же дід Персеваля – Віотр Галерот (Viautre of Galerot) [*The Arthurian...*]. Галешин вперше з'являється в історії про «Жалібну вежу» в циклі «Вульгати» («Ланселот у прозі», бл. 1215-1230 рр., на старофранцузькій мові). Проте в інших місцях «Вульгати» (т. зв. «Вульгата Мерліна», 1220-1235 рр.) його батьком називається володар замку Бріон (Brion) лицар-сармат прекрасний Алан з Ескавалона (Alain of Escavalon)<sup>19</sup>, а матір'ю – зведена сестра короля Артура Блазіна (Blasine, Basyne, Belisent; пор. з нім. blasen «трубити в ріг; сповіщати») а отже, він брат леді Флорі (Flore), дочки Алана, визволеної з полону у велетня і коханої рицаря Гавейна<sup>20</sup>. В іншому варіанті його батько – Белінант (Belinant), король Норгалесу (Norgales) з

---

оголосив про претензії на хорватський престол. Угорські війська ввійшли на землі сусідньої держави та незабаром повністю захопили Славонію й значну частину решти території Хорватії. Ласло призначив королем Хорватії свого племінника Альмоша, сина Гези I, брата Ланки Белеївни (син Альмоша та Предслави Святополківни – король Бела II, а його дружина з роду Вукановичів теж мала ім'я Єлена). В 1092 р. у Ласло був конфлікт із сином своєї сестри Ланки – Васильком Теребовлянським. Наступним королем Угорщини став Кальман (Коломан) I Книжник, син Гези I, одружений спочатку на Феліції Бузіллі, дочці знаменитого Роджера I Сицилійського, а потім на Євфимії, дочці Володимира Мономаха, який 1099 р. зробив спробу зайняти Галичину (син київського князя Святополка Ярослав був одружений з донькою Коломана, а Святополк ворогував з галицькими Ростиславичами), але був розгромлений військами князів Володаря і Василька Ростиславичів та половців хана Боняка у битві над Вягром (Вігором) біля Перемишля. В 1002 р. Кальман I був також коронований як король Хорватії, яка стала управлятися намісником (баном). Дочка галицького князя Володаря Ростиславича Ірина була видана заміж за Ісаака, сина імператора Олексія I Комніна, і їх син Андронік I Комнієн у 1183 р. став візантійським імператором. Син Володаря Володимир, одружившись із дочкою Кальмана I Софією об'єднав у 1141-1145 рр. перемиське, теребовлянське та звенигородське князівства у одне з центром в Галичі (їх син – Ярослав Осмомисл, а внук – галицький князь (1187-1188, 1190-1199) і васал Фрідріха Барбаросси Володимир-Данило Ярославич, автор «Слова о полку Ігоревім» та «Моління Даниїла Заточеника»). Його дочка Євфросинія Ярославна, від половецької княжни Ольги Аспівни, стала дружиною новгород-сіверського князя Ігоря Святославича, героя «Слова о полку...».

<sup>18</sup> **Garleton** – поселення у Східному Лотіані (Шотландія), розташоване недалеко від Хаддінгтону (шотл. «селище людей Хада»), на горі Garleton Hills з однойменним замком (з валл. gwr «людина» + Lothian < Lodainn < Lleuddiniawn «земля замку Лота», початково – бога Луга-«Сяючого»); до-шотландські мешканці Лотіану говорили на камбрійській мові британської групи, близької до валлійської). Цікаво, що у лицаря Круглого Столу Лота Відважного (Lot the Valiant) був герб з чорним круком на срібному полі.

<sup>19</sup> Батька Алана, старого короля, вбив рицар Гавейн. На початку роману Кретьєна де Труа про Грааль мати розповідає Персівалю, що його старший брат служив і був посвячений у лицарі королем Ескавалона.

<sup>20</sup> Тут явна архаїчна індоєвропейська паралель: 1) Алан – Флорі – Гавейн – викрадення велетнем – визволення – Вігалой; 2) Джанака – Сіта – Рама – викрадення велетнем (Раваною) – визволення – Куша і Лава.

Північного Уельсу, а його брат – лицар Круглого Столу Додінас / Тавріан «Дикий» (Dodinas / Taurian «Savage / Wild»), соратник рицарів Івейна і Гавейна.

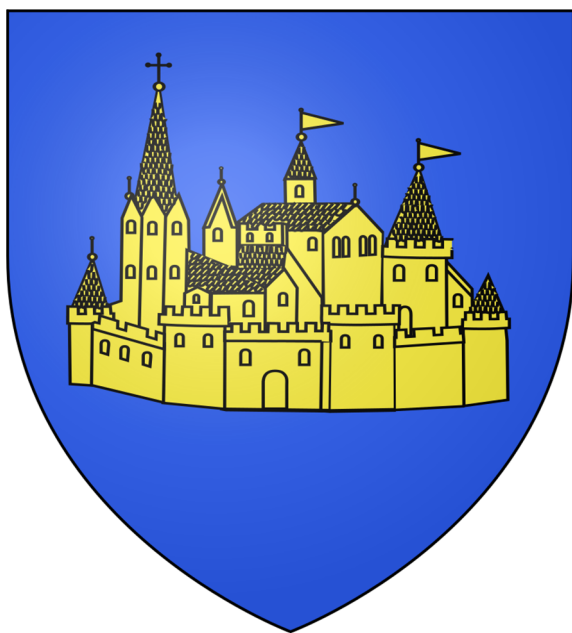
Хоча його батько Нентрес повстав проти Артура<sup>21</sup>, Галешин мріяв стати одним із лицарів Артура. Він залишив свого батька і приєднався до молодого Гавейна, свого двоюрідного брата. Галешин і Гавейн попрямували до двору Артура, ведучи кілька битв проти саксів по дорозі, в яких їм допомагав друїд Мерлін. Артур посвятив Галешина в лицарі за його хоробру службу, і він став одним із лицарів королеви, а згодом лицарем Круглого столу. Герб Галешина описується як жовтий замок на синьому щиті (пор.: замки зображені на багатьох міських гербах Русі, як от: Львів, Городок, Житомир, Мглин, Хуст, Белз, Холм, Остріг, Переяслав, Лохвиця, Новгород-Сіверський, Роставиця). Герби його двоюрідних братів: Гавейна – двоголовий орел (пор. з гербами Перемишля, короля Данила Романовича та герцога Русі Владислава Опольського), Івейна – червоний лев, що звівся на задні лапи, та хижий птах з розпростертими крилами<sup>22</sup>.



*Chevaliers de la table ronde: Le DUC de CLERENCE, KEUX le Seneschal. Handcoloured woodblock engraving from Hierosme de Bara's Le*

<sup>21</sup> Нентрес виступив проти претензій Артура на британський трон і приєднався до повстання проти нього, залучивши до справи 5000 вершників і добре бився в битві при Бедегрейні; коли королям довелося призупинити своє повстання через напад сарацин на замок Вандесбороу, Нентрес був призначений відповідальним за місто Віндесан; Артур переміг повстанців у битвах при Керлеоні та Бедегрейні, після чого повстанським королям довелося повернутися додому, щоб протистояти саксонському вторгненню; Нентрес та інші уклали мир з Артуром, приєдналися до його сил і розгромили саксів у битві при Кларенсі. Пізніше, під час війни Артура з Римом, Нентрес заслужив відзнаку, убивши короля Іспанії Аліфатіму; зрештою Артур призначив його членом Круглого столу.

<sup>22</sup> <https://www.prints-online.com/galleries/knights-of-the-round-table>



*The attributed arms of the Duc de Clarence*<sup>24</sup>

**Сір Галешин** був одним із **найвправніших і найчесніших лицарів Круглого столу**, завжди готового захистити свого короля та королівство від будь-якої загрози, що заслужило йому повагу та захоплення його колег-лицарів. Він відомий як **лицар, який ніколи не зазнавав поразки в боях**, що здобуло йому жакливу репутацію на полі бою. Одного разу він і його двоюрідний брат **Івейн** намагаються врятувати свого іншого двоюрідного брата, **Гавейна**, від злого велетня лорда **Карадоса** (Carados, Caradawg, Caradoc Vriechvras, Karacados de la Tor Perrine) та його матері-чарівниці із **Сумної Вежі** (Dolorous Tower) біля **Злого Перевалу** (Wicked Pass)<sup>25</sup>, але обидва також потрапляють у полон, але тріо врешті-решт рятує лицар **Ланселот**. Пізніше **Ланселот** додатково врятував

<sup>23</sup> <https://www.prints-online.com/galleries/knights-of-the-round-table>

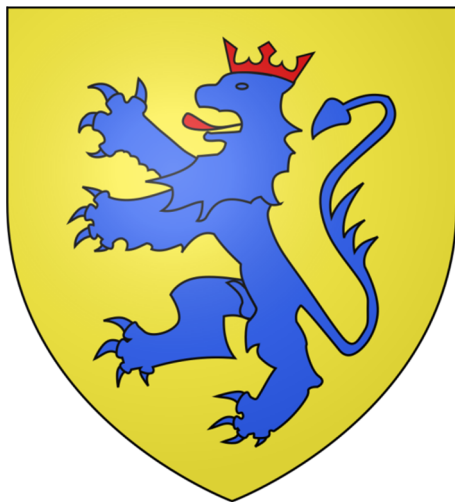
<sup>24</sup> Взято з [https://en.wikipedia.org/wiki/Knights\\_of\\_the\\_Round\\_Table#Galeschin](https://en.wikipedia.org/wiki/Knights_of_the_Round_Table#Galeschin)

<sup>25</sup> Цікаво, що **Ланселот** застає **Карадоса** тоді, коли той ніс на своєму сідлі **ув'язненого Гавейна** (пор. із «сідло кощеєве» як символ полону у «Слові о полку Ігоревім»). Жінка на ім'я **Флорі**, яку **Карадок** ув'язнив, передала **Ланселоту** чарівний меч під час бою, і **Ланселот** убив його, відрубавши йому голову **єдиним мечем, який міг його вбити** (хоча нам не сказано, якими особливими властивостями володів меч) (пор. з **мотивом особливого способу вбивства Кощея, який вивідує його полонянка**). Брат **Карадоса** **Терікам Непроникний** (Туркін; Tericam the Impenetrable, Turquine) завдав **Артуру** та **Ланселоту** подібних неприємностей і загинув, намагаючись помститися **Ланселоту** за смерть **Карадоса** (символ «турків», якими у Середньовічній Європі називали тюрків та угорців; герб короля **Карадоса** – срібна корона на синьому полі, тотожний угорській короні св. Стефана). Після того, як **Ланселот убив Карадоса**, цей замок був перейменований у **La Bele Garde (Bellegarde)** або **La Bele Prise**, і, очевидно, сер **Melians li Gai** (Melian the Gay) і його наречена (яка була там ув'язнена) стали його лордом і леді. Т. Мелорі згадує про це як про дім сера **Селіса** (Целіса).

**Галешина та Івейна із створеної Феєю Морганою Долини Неповернення (Долини Фальшивих Коханців; Valley of No Return, Val des Faux Amants), яку охороняли два невразливі для меча дракони, та Забороненого Пагорба (Forbidden Hill, Le Tertre Deuee), яким володів рицар Борс де Ганіс. Сам Галешин врятував леді Кабріон (Cabrion) і звільнив замок Пінтадол (Pintadol).**

В «Історії бритів» Джеффри (Гальфріда) Монмутського (1136 р.) також згадується друг і соратник короля Артура і Кая, «князя андекавів» (*dux andegauensium*), на ім'я Голдінус (*Holdinus*), який декілька раз називається «князем рутенів» (*dux rutenorum*), «із заморських країв» (*ex transmarinis quoque partibus*). Загинув Голдінус у битві на стороні короля Артура і похований у місті Теруан (*Thérouanne, Terwana*) [Geoffrey, 2007, р. 210, 211, 236, 237, 242, 243, 248, 249], (тепер у французькому департаменті Па-де-Кале), який фламандці називають Теренбург (*Terenburg*), а голландці Терваан (*Terwaan*)<sup>26</sup>.

В епізодах «Смерті короля Артура» Т. Мелорі Галешин згадується як Халансе (Шалансе, Шейлін, *Chalance, Chalaunce*).



Власне, на території Галлії існують топоніми: 1) **Chalancey** – французький муніципалітет у регіоні Гранд-Ест, департамент Верхня

<sup>26</sup> Щоправда, це місто вважалося столицею іншого кельтського племені – моринів («приморських»), яке, проте, було лише прибережною частиною белгів, а рутени, нервії, тревери – континентальною (підгірною) їх частиною. Назва кельто-германського союзу племен белги (*belgae*), що населяли Північну Галлію (між Сеною, Північним морем і Рейном) і почасти західне узбережжя Британії приблизно на 300 до н. е., походить від пра-і.-с. \*bhās- «світити» (звідки ст.-грец. \*phaes- > Феб «світлий»), хоча, звісно, ворожі сусіди інтерпретували їхню самоназву інакше: \*belg- / \*bolg- «роздуті (гнівом / бойовою люттю)» (< прагерм. \*balgiz < пра-і.-с. \*bhelgh- «набухати, роздуватися»), звідки дв.-англ. *belgan* «злитися, сердитися», голл. *gebelgd* «дуже злитися», і потрапили у цій негативній якості навіть у ірландську міфологію як народ-переселенець Фір Болг (*Fir Bolg*) і ворогували та родичалися з Племенами богині Дану (*Tuatha Dé Danann*) [Maier, 1997, р. 272].



Марна, провінція Шампань. Герб – стоячий на задніх ногах синій лев на жовтому полі<sup>27</sup>; 2) на північний захід від **Chalancey** є муніципалітет **Vesvres-sous-Chalancey**. Традиційно топонім етимологізують як кельтський: **chal-** «камінь», «голова, вершина», «лисий, світлий» (пор. ірл. **cloch** «камінь», **call** «скеля; кам'яна вежа», пра-індо-іран. **\*skal-** «твердий», рос. «скала», укр. «скеля») + **-ancey** (< латинський суфікс **-anciāsum**) «маєток», «власність». В Ірландії відомі, наприклад, топоніми: **Callan**, місто в графстві Кілкенні, назва якого походить від ірландського **Caillán** «кам'янистий ліс / гай»; **Callary** – село в графстві Голуей, від ірландського слова **Caladh** «кам'янистий причал / гавань»; **Callinafercy** – село в графстві Керрі, назва якого походить від ірландського **Caillín a'Fhirce**, що означає «ліс біля скелі». Валлійський аналог ірландського **call** – це **craig** «скеля», «круча» (**Craig y Dinas** «скеля замку, замкова скеля») і може мати основою західно-галицького топоніму **Краків**. Кельтське **call-** / **chal-** походить з пракельтської основи **\*kaleto-** «сильний, жорсткий, твердий», звідки дв.-ірл. **calath** «героїчний», сер.-валл. **caled** «твердий, жорсткий». Цієї ж етимології дотичний етнонім кельського плем'я із союзу белгів – **калети** (**Caletes, Caleti, Κάλετοι, Καλέτους**), етнонім яких перекладається як «тверді, впertі» (мешкало в сучасній Нормандії в **Pays de Caux** < **Pago Calcis** < **Kaleto; Harfleur** (**Caracotinum**) був їхнім головним портом).

Сама етимологія імені **Galeschin** (**Galeshin, Chalance, Holdinus, Галич**) значно прозора: пра-і.-є. **\*kai-l-** / **\*keh<sub>2</sub>ilo-** «цілий, здоровий; благословенний добром») > пра-герм. **\*hailaz-** «живий, здоровий, цілий» > дв.-сканд. **\*holthr-** і від якого походять: гот. **hails**, швед. **helt** «живий, цілий, здоровий, повний», **hälsö** «здоров'я», нім. **Held**, дв.-ісл. **heil**, ісланд. **heilbrigður** «здоровий, сильний» (в іменах **Heilfríður** «здоровий-красивий», **Heilbjört** «здоровий-світлий», **Heilvig** «здоровий-святий», а також дв.-ісл. лексема **holdr** на означення мужності, благородства: **holdr konungr** «благородний король»), норв. **hel**, дв.-англ. **hāl, haeleth** > англ. **health, whole** «здоровий, цілий, мужній, божественний». Того ж кореня відповідники у інших індоєвропейських мовах: дв.-прус. **kails** «здоровий»; укр. цілий, пра-слов. **\*cělъ-**; ірл. **call** «твердий, твердиня», **cloch** «камінь», дв.-ірл. **calath** «героїчний», сер.-валл. **caled** «твердий, жорсткий», валл. **coel**, гаел. **coil, cēl** «відзначений (здоров'ям, славою, благодаттю); знак» > «віра, довіра; впевненість, надійність» (у германців набуло значення англ. **holy**, нім. **heilig**, сканд. **helgi** «відзначений чарами, осяянням» > «відзначений благодаттю; святий» > слов. **Олег**) [Левицький, 2010, с. 237-238].

Цій германо-кельто-балто-слов'янській ізоглосі **\*hailaz-** відповідає греко-фракійська **ἥρως, heros** «Герой» і в основі своїй містить аналогічні конотації: пра-і.-є. **\*h<sub>2</sub>eh<sub>1</sub>rou-** «уособлення (чоловічого начала) періоду

<sup>27</sup> <https://en.wikipedia.org/wiki/Chalancey>

розквіту».

Враховуючи вищенаведені кельтські паралелі (валл. **coel**, гаел. **coil**, **cēl** «відзначений (здоров'ям, славою, благодаттю); знак»), можемо запропонувати зв'язок з іменем (титолом?) легендарного короля бритів в «*Старій Півночі (Yr Hen Ogledd)*» (тепер – північна Англія і південна Шотландія), про якого розповідає *Джеффри (Гальфрід) Монмутський* в «*Історії бритів*» – **Ко́ль (Коель, Койль; Coil, Coel, Colus, Coillus, Cole)**. Начебто він, будучи **Duces Brittanniarum**, тобто командиром допоміжних військ із кельтів-бриттів при римському легіоні, розташованому у **Колчестері (Caer Colun > Col(n)chester)**, підняв повстання, вбиває римського намісника Асклепідота (ім'я його носія походить від теоніму бога лікування Асклепія, який має стосунок до змії) і захопив північну столицю Ебрук (Eboracum, тепер – Йорк). Він отримав почесні прізвиська **Годебог** (валл. **Godebog** < дв.-валл. **Guotepauc**) – «Захисник» і заснував з дочкою короля Гвінеду **Гвавль (Гваул, Gwawl)** декілька королівських родів, т. зв. **Коелінгів (Coelwys)**, тому отримав ще прізвисько «**Старий**» (валл. **Hen**). Його нащадками вважаються й **королі Урієн, Передур та Артур** і, навіть, **свята Єлена, мати імператора Константина**. Відбивши перші напади англосаксів зі сходу, **Ко́ль** спробував вибити скоттів-гойделів, які почали переселятися з Північної Ірландії в землі піктів, майбутню Шотландію. Під час тривалого протистояння **Ко́ль** і його люди були заскочені зненацька об'єднаною армією піктів і скоттів, розбиті та розсіяні. **Ко́ль** **блукав невідомою місцевістю, поки врешті-решт потрапив у болото в Тарболтоні (Tarbolton), в Ейрширі і потонув**. **Ко́ль** був похований на скелі **Койлтон (Coylton; у графстві Південний Сйршир-Ayrshire, в Аргайл-Argyle, Шотландія)**. Традиція говорить, що після його смерті Північне королівство **Коеля** було поділено між двома його синами, **Кеневом (Ceneu) і Горбаніаном (Gorbanian)**. Як зауважує Д. Т. Кох, час життя історичного Коля відносять до періоду, коли римські легіони залишили острів Британія між 350 і 420 рр. н. е., проте ймовірно, що він є історизованим більш давнім кельто-бриттським **королем-героєм** з тим же іменем (**Coil «Коель»**) [Koch, 2013, p. 77].

### Золото Галіції

Цікавим моментом є те, що у Томаса Мелорі **Халансе (Шалансе, Шейлін, Chalance, Chalaunce)** має титул **герцог Кларенський (duchy of Clarence, duc de Clerence)**, який дав йому сам король Артур. Але оскільки герцогство Кларенс (**Clare, Suffolk**) було створене тільки у 1362 р.<sup>28</sup>, то, на думку знаного кельтолога Р. Ш. Луміса, автори епосу змінили на милозвучне старофранцузьке **Galeschin («Валлієць»)** початковий епітет

<sup>28</sup> Титул **герцога Кларенса** неодноразово присвоювався членам британської королівської сім'ї. Найвідомішим носієм цього титулу був принц Альберт Віктор, старший син англійської королеви Вікторії.

героя на валлійській мові **Gwallt Euryn** (> **Galwariun**) «Володар Світла; Золотоволосий», присутній у валлійській легенді «*Kilux i Olywen*» у «*Мабіногіон*» [Loomis, 1997, р. 63], пояснивши його латинським **clarus** «ясний», «світлий», «відомий», «славний». Ба, більше того, в традиційній латинській титулатурі вживалося словосполучення «**insignis illustrissimus dux**» – «видатний ясний герцог», що, очевидно, й переклали на валлійську як «**dug mawreddog gwallt euryn**» і на французьку як «**duc de clarence**», і останнє слово (**clarence**) сприйнялося за титулярний топонім.

Отже, тут важливим є саме момент причетності героя до символіки золота<sup>29</sup>.

Відомо також, що в одному з варіантів старофранцузького епосу «*Пісня про Роланда*» зустрічається вислів «**Or de Galice**» – «Золото Галіції» і вважається, що поняття «золото» у поєднанні з назвою країни є одним з так званих «загальних місць» епосу для позначення багатств цієї країни. Дехто вважає, що мова у «*Пісні про Роланда*» йде про Галісію або Уельс, який французи називають **Gales**, а руські літописці називають жителів Уельсу валлійців «галичанами». Але в інших варіантах «*Пісні ...*» слово **Galice** замінено на **Rus**, що дає підставу вважати, що мова йде саме про Галицьку Русь (**civitas Halicensis**) та ще й поряд зі згаданими цією «*Піснею ...*» полянами, бужанами, лютичами, сорбами, уличами, есклавами тощо [Дробинский, 1948, с. 105; Качуровський, 1994, с. 180].

За свідченням знаного фольклориста С. Г. Пушика (уродженця сусіднього з Галичем с. Вікторів, що, ймовірно, колись було одним із ремісничих кварталів Великого Галича) серед місцевого населення існує легенда про майданчик із назвою «Золотий Тік» і саме на ньому проходили віча галичан за участю бояр та князів [Пушик, 1998, с. 288-289]. Начебто він був вкритий золотом, але з нападом монголо-татар «золото втекло під землю» і «вийде» тільки тоді, коли прискаче Святий Витязь і затрубить у срібний ріг, знаменуючи цим початок відродження Галицького князівства [Пушик, 1971, с. 75-84] (пор. з міфологемою про сплячого в печері гори короля або героя, який пробудиться у важливі для історії народу часи).

Етимологічно таке ототожнення «Золотого Току» з вічевим майданом викликає довіру, оскільки слов. **тік** «місце для молотьби» співвідноситься з нім. **Tag** «народні збори», дв.-інд. **tegas** «золото», **teigasa** «метал», дв.-ірл. **tigh, teach** «дім» як ознаками сакральної легітимації влади [Гуцуляк, 1998, с. 21].

Але найбільше вражає те, що, як на наш погляд, «Золотий Тік» над Дністром відомий візантійському історику Феофілакту Симокатті, який розповідає, що у варварів над Дністром є гора, що називається «Золотою

<sup>29</sup> Без сумніву, королівство Галіції повинно було б бути включене в середньовічний лицарський епос (про зв'язок Галичини зі «світлом / золотом» буде сказано нижче).

Горою» (*hrysoyn hyros*) тому, що «... на ній у достатку родять плоди, крім того, вона багата дикими звірами і в'ючною худобою. У турок був закон надавати золоту гору у розпорядження головного кагана» [Феофилакт, 1957, с. 161]. Зауважимо, що в той час «турками» ромеї називали також угорців та західних хазар (каварів<sup>30</sup>), що осіли в Придунав'ї, а русів – «тавроскіфами».

### Дюк Степанович

Галицько-Волинське князівство (потім – королівство) приймало активну участь у Європейському житті XI-XIV ст., тому не дивно, що знання про Прикарпатську державу та її столицю Галич у Європі було значним, як через сусідів (Польща, Угорщина, Чехія, Візантія), так і безпосередньо від вихідців з неї «... Західноєвропейські джерела згадують про участь рицарів-русинів в турнірах, що влаштовували різні європейські володарі. Так, поема XII ст. «*Сад троянд*» повідомляє про «Гартніта і Гартунга з Русі» на турнірі у Вормсі. А в епічній поемі XIII ст. «*Ортніт*» одним з головних героїв виступає Ілля з Русі («*Iliaz von Reuzzen*»), чорний стяг якого прикрашало зображення золотого льва (характерно, що в гербовнику Грюненберга XV ст. цей герб репрезентував цілу Русь)» [Однороженко, 2017, с. 10].

На нашу думку, образ рицаря Галешина (*Chalance*), валлійського *Gwallt Euryn*, саме як дюка де Клеренс (*Le Duc de Clerence*) виник як рецепція давньоруського казково-билиного героя Дюка Степановича з

---

<sup>30</sup> Кавари / халісії – це етнічна група кочівників Західної Хазарії, яка не прийняла іслам, залишалася «вогнепоклонниками» і на запрошення угорського короля Таксоні, 946-972 рр., переселилася Угорщину; халісієм був угорський король Самуїл Аба, 1041-1044 рр. З родини халісіїв Аба також походив палатин-наставник угорського королевича Андрія і вони спільно зазнали перевірянь під час облоги Галича. Ймовірно, похід Ігоря Святославича, оспіваний у «*Слові о полку...*», мав на меті повернути землі халісіїв, тобто Західної (Білої) Хазарії, Тмутаракань прямим нащадкам Ростиславичів – своїй дружині Євфросинії Ярославні, дочці Ярослава Осмомисла, внука Володаря Ростиславича та його матері – угорської принцеси Ілони (Олени, Ланки), доньки короля Бели (її осідком було покутське село Ланчин), у жилах якої текла кров каварів / халісіїв. Рідним братом Євфросинії був Володимир, князь-ізгой («шпільман»), у чернецтві – Даниїл, автор «*Моління Даниїла Заточеника*» та «*Слова о полку...*» [Пушик, 1990]. Свого часу він довго прожив у своїх родичів на дунайському кордоні Угорщини та Німеччини, а саме в тому регіоні і у той же час було записано знамениту «*Пісню про Нібелунгів*», розповідаючи про предка легендарних халісіїв / каварів гуннського володаря Аттілу (Хаба), від шлюбу якого з хорезмійською принцесою походять Еда та Едумер, предки халісіїв / каварів. Чи не знайомство перебуваючого на угорсько-австрійському Подунав'ї Володимира Ярославича з автором «*Пісні про Нібелунгів*» надихнуло його написати «*Слово о полку...*» «новими словами», а не за традиційними, прийнятими й на Русі, настановами легендарного кельтського філіда Бояна (*Bohainne*), пропагандиста віри в сонцесейного Дагда (Дажбога)?



**Галича**<sup>31</sup>, з причин намагання автора епосу про короля Артура включити в у свій цикл ширшу європейську героїчну традицію (в даному випадку –

<sup>31</sup> Відбудований О. М. Веселовським порядок епізодів можна уявити в такому вигляді. **Дюк, молодий боярин, споряджається до Києва з міста Галича** (інакше – з **Волинця**). Іноді Дюк відпрошується у матері, Мамелфи Тимофіївни, яка попереджає його, щоб він у Києві на бенкеті княжому не хвалився багатирством і нею, матінкою. Дорогою до міста Дюк зустрічає незвичайні перешкоди – три великі застави: «змії покльовучі», «леви-звірі поїдучі», «горуха товкучі, вони сходяться разом і розходяться». Дюк долає їх за порадою матері: він б'є коня, перший раз між вухами, другий між задніх ніг, і кінь благополучно переносить його в безпечне місце. В одному з варіантів билини, на шляху до Києва Дюк наїжджає на намет, у якому відпочиває Ілля Муромець. Ілля готовий помірятися з незнайомим богатирем силою, але Дюк ухиляється від битви та визнає перевагу Іллі. Іллі це подобається, і він попереджає Дюка, що якщо тому доведеться туго в Києві, нехай сповістить його, і він, Ілля, «підсобить горю». Та прибувши до Києва, Дюка дивується бідності Києва та хвалиться розкішшю свого міста, хизується своїм конем. Чурила (Джурило) викликає Дюка на змагання з франтівства та з кінних перегонів. Дюкові щодня одяг з Індії приносить його кінь, і приїжджий богатир перевершив місцевого. Перемогу здобув Дюк і в перегонах через річку Пучай. Щоб перевірити хвальковитість Дюки, великий князь Володимир відправляє посольство в царство Дюкової матері. Посольство визнає, що якщо продати Київ і Чернігів та купити паперу для опису Дюкового багатства, то не вистачить паперу [Златоплуг, 2022, с. 259-262]. Щодо імені по-батькові **«Степанович»**, то очевидно, тут мається на увазі **угорський король Стефан (Іштван) IV** (1163 р.), син короля Бели II і Ілони Сербської, він же – **візантійський дюк (герцог)**, який був одружений на Марії, племінниці імператора Мануїла I Комніна (саме йому писав лист знаменитий «пресвітер Іоанн» з Індії з описом незліченних її скарбів, що й потрапило у билину про Дюка, де в одному з варіантів він приїжджає з Індійського царства; пізніше папа Іннокентій IV офіційно називав Данила Романовича Галицького християнським іменем – «Іоанн, король Русі»), був його ставлеником і був скинутий ставлеником великого імператора рицарів Європи Фрідріха Барбаросси Іштваном III. Зрештою, Мануїл зробив його **губернатором (дюком) фортеці Земун** (нині район у межах Белграда), звідки той кілька разів здійснював нальоти на угорські землі. Зрештою, Іштван III обложив фортецю, а її захисники перед здаванням отруїли колишнього короля. Можливо, у Іштвана був син, який шукав кращої долі на Русі. Переможець Іштван III, син Гези і руської княжни Ефросинії Мстиславни, одружився в 1167 р. одружився з дочкою Галицького князя Ярослава Володимировича Осмомисла. Але Мануїлу Комніну вдалося знівелювати цей шлюб і русько-угорський союз. Він зумів залучити Осмомисла на свій бік, пообіцявши йому допомогу у подальшій боротьбі Галича за незалежність від Києва. **Хрестним батьком Іштвана III був французький король Людовік VII і який приїжджав в Угорщину з усім своїм лицарством по дорозі паломництва у Святу Землю перед самою смертю Іштвана III** (1172). Пізніше, в 1186 р., жінкою угорського короля Бели III Алексія стала дочка Людовіка VII Маргарита, вдова Генріха Плантагенета (французького герцога та номінального англійського короля). Ймовірно, що **під час цього всього й познайомилися французькі автори рицарського епосу з довоколишніми реаліями, а на Русі образи обох королів Стефанів злилися в епосі в один**. Зокрема, на північний схід від Крилоського городища, на протилежному боці Мозолевого Потoku знаходиться **урочище Штепанівка**, в якому у зведеній фортифікаційній споруді спочатку знаходилася зала дружинників-варягів великокиївського князя, а потім вона стала родовим замком Ростиславичів.

Галицьке королівство з його таємничими «долинами забуття» та «дивними пагорбами»), «впізнавши» у ньому персонажа з валлійської версії циклу про короля Артура (Gwallt Euryn > Galwariun). Але в своїй основі таке ототожнення виявилось саме справжнім впізнаванням зв'язку між відпочатковими галльськими традиціями, що знаходилися на захід і на схід від Альп.

Історики загалом часто легковажать міфічними, символічними аспектами давніх описів, забуваючи, що тогочасні автори завжди були схильні поєднувати об'єктивне і суб'єктивне, легенду і дійсність, точність і приблизність. Отже, як на наш погляд, потрапивши у сферу практичної географії, *спільний для слов'ян, кельтів, іллірійців та германців міфічно-казковий герой Галич (\*Hailaz-), який перемагає змія-дракона на Золотій горі (тоці), «побутується», пов'язується з певними територіями в Галичі («Галичина Могила» з функцією легітимації на ній галицького правителя; «Золотий Тік» як «символ Добра, Свободи і Волі» [Пушик, 1971, с. 83]), тобто стає частиною реальної топографії. Надалі персонаж, символізуючи певну територію (Прикарпатську Галичину, Королівство Галиція), залучається до європейського епічного рицарського контексту як сір Галешин (Galeschin), дюк де Кларенс, рицар із далеких гір та дивних долин, а вже з нього, набувши угорсько-візантійських контамінацій, повертається у давньоруський билинний епос як галичанин Дюк Степанович.*

1. **Галенко, 2006 :** Галенко О. Рутенська марка за джерелами IX-XII ст. // Наук. записки Ін-ту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І.Ф. Ку-раса Нац. акад. наук України. – 2006. – Вип. 29. – С. 6-16. – URL: [http://nbuv.gov.ua/UJRN/Nzipiend\\_2006\\_29\\_3](http://nbuv.gov.ua/UJRN/Nzipiend_2006_29_3)
2. **Гуцуляк, 1998:** Гуцуляк О. Б. Золотий тік, Золоте царство і золоті руки індійського бога Савітара // Вісник Прикарпатського університету. Історія. – Івано-Франківськ, 1998. – Вип. I. – С. 21-34.
3. **Дробинский, 1948:** Дробинский А.И. Русь и Восточная Европа во французском средневековом эпосе // Исторические записки [АН СССР]. – М., 1948. – Вып. 26. – С. 95-127.
4. **Качуровський, 1994:** Качуровський І. «Пісня про Роланда» в українському перекладі Василя Щурата // Всесвіт. – 1994. – №9. – С.18.
5. **Левицкий, 2010:** Левицкий В. В. Этимологический словарь германских языков. – Винница : Новая книга, 2010. – Т. 1. – 616 с. ; т. 2. – 368 с.
6. **Мэлори, 1974:** Мэлори Т. Смерть Артура = Le Morte d'Arthure / пер. с англ. ; отв.ред. В. М. Жирмунский, Б. И. Пырьшев. – М. : Наука, 1974. – 899 с.
7. **Однороженко, 2017:** Однороженко О. А. Традиції української геральдики. – Київ : Український інститут національної пам'яті ; Харків : УСМС Харківської ОДА, 2017. – 32 с.
8. **Пивоваров, Чеховський, 2000:** Пивоваров С., Чеховський І. На Дністрі на «оукраине Галичской». – Чернівці : Місто, 2000. – 143 с.
9. **Пушик, 1971:** Пушик С. Золотий Тік : поезії. – Ужгород : Карпати, 1971. – 86 с.

10. **Пушик, 1998:** Пушик С. Галицькі „Токи” – місця давніх святилищ // *Галич і Галицька земля в державотворчих процесах України (матеріали Міжнародної ювілейної наукової конференції)*. – Ів.-Франківськ-Галич : Плай, 1998. – С.288-289.
11. **Скляренко, 2011:** Скляренко В. Г. Походження назви Русь. 6 // *Мовознавство*. – 2011. – № 3. – С. 16-25
12. **Феофилакт, 1957:** Феофилакт Симокатта. *История* / вступ. ст. Н. В. Пигулевской; перев. С. П. Кондратьева; примеч. К. А. Осиповой ; отв. редактор Н. В. Пигулевская. – М. : Издательство Академии Наук СССР, 1957. – 224 с.
13. **Geoffrey, 2007:** Geoffrey of Monmouth. *The History of the Kings of Britain / an Edition and Translation of the (De gestis Britonum) [Historia Regum Britanniae] / edition by Michael D. Reeve ; translation from Latin by Neil Wright*. – Woodbridge (Suffolk, UK) : The Boydell Press, 2007. – 311 p.
14. **Koch, 2013:** Cunedda, Cynan, Cadwallon, Cynddylan : *Four Welsh Poems and Britain 383-655 / editions, translations and commentary by John T. Koch*. – Aberystwyth : University of Wales Centre for Advanced Welsh and Celtic Studies, 2013. – 334 p.
15. **Loomis, 1997:** Loomis, Roger Sherman. *Celtic Myth and Arthurian Romance*. – Chicago: Academy Chicago Publishers, 1997. – 384 p.
16. **The Arthurian...:** *The Arthurian Online Encyclopedia*. – URL: <https://nightbringer.se>

Надійшла до редакції 23.02.2025.

Підписано до друку 07.05.2025.

УДК 008:616.89-008.444.5]37.091.2

**Ірина КУЧЕРА**

кандидат історичних наук,  
доцент кафедри філософії,  
соціології та релігієзнавства  
Прикарпатський національний  
університет імені Василя Стефаника  
E-mail: [iryna.kuchera@pnu.edu.ua](mailto:iryna.kuchera@pnu.edu.ua)  
ORCID:0000-0003-3680-6893

## ФАКТОРИ ФОРМУВАННЯ КУЛЬТУРИ ТОКСИЧНОЇ ПРОДУКТИВНОСТІ В ОСВІТНЬОМУ СЕРЕДОВИЩІ

**Анотація.** У статті розкрито поняття «культура токсичної продуктивності» та проаналізовано фактори, які призводять до її формування. Встановлено, що основними ознаками, які сигналізують про залучення особистості до культури «метушині» є: регулярне виконання понаднормових робіт, втома та відчуття провини за відпочинок, перфекціонізм та відсутність концентрації уваги. Доведено, що токсична продуктивність є поширеним явищем серед учасників освітнього процесу, зокрема, учнів та вчителів.

**Ключові слова:** культура токсичної продуктивності, культура метушині, трудоголізм, успіх, учасники освітнього процесу, учні, учителі.

**Abstract.** *The article reveals the concept of "culture of toxic productivity" and analyzes the factors that lead to its formation. It has been established that the main signs that signal the involvement of an individual in the culture of "hustle" are: regular overtime work, fatigue and a feeling of guilt for rest, perfectionism and lack of concentration. It is proven that toxic productivity is a common phenomenon among participants in the educational process, in particular, students and teachers.*

**Keywords:** *toxic productivity culture, hustle culture, workaholism, success, participants in the educational process, students, teachers.*

Поняття **«культура токсичної продуктивності»** є новим і недостатньо розкритим у сучасному вітчизняному науковому дискурсі. Це пояснюється тим, що сам феномен токсичної продуктивності в трудовій поведінці особистості з'явився відносно недавно. Зокрема дослідники пов'язують його появу з підприємницьким бумом кінця XX – початку XXI ст. Однак зародження **«хастл-культури»** (з англ. **«культури метушні»**) в Європі припадає ще на початок 70-х рр. XX ст. Її поява стала реакцією на масові процеси автоматизації та стандартизації, які впроваджувалися у виробництво та ставили під загрозу втрату робочих місць носіїв малокваліфікованої праці. Це змушувало їх з метою отримання стабільного доходу влаштовуватися на декілька робіт. Саме явище «культури метушні» вперше було проаналізовано в 1971 р. у роботі американського психолога Уейн Оутса *«Сповідь трудоголіка: факти про залежність від роботи»*. На думку вченого, ті люди, яким притаманний даний спосіб життя, зокрема «міленіали», розглядали власний успіх як наслідок постійної роботи при мінімізації відпочинку. Тому несвідомий примус до постійної праці вони розглядали як запоруку професійної самореалізації.

Подібної точки зору дотримується і співавтор книги *«Після роботи»* Нік Срнічек. Він стверджує, що «... згідно з ідеологією культури «хастла», люди змушують себе працювати не тому що у них є економічна мотивація, а просто тому, що це спосіб для амбітних досягти того, що вони задумали»[3].

Дослідники виокремлюють декілька факторів, які спричинилися до появи токсичної продуктивності. По-перше, це зорієнтованість сучасного суспільства на результат (успіх – І.К.). Критеріями «вимірюваності» успіху виступають матеріальні ресурси, кар'єра та соціальний статус. В гонитві за бажаним люди змушують себе працювати більше й ефективніше. Значною мірою цьому сприяють сучасні ЗМІ, зокрема соціальні мережі, які формують ідеалізований образ успіху. Тому прагнучи наблизитися до еталону індивіди часто нехтують своїми справжніми потребами, бажаннями і навіть здоров'ям.

По-друге, ключову роль у поширенні токсичної продуктивності відіграла пандемія Covid-19. В умовах карантину та впровадження дистанційної форми роботи відбулося стирання меж між роботою та особистим життям, а висока продуктивність праці виступала чи не єдиним критерієм ефективності працівника в нестандартних умовах.



На нашу думку, *культура метушні є наслідком складного переплетення в людині особистісних мотивів й зовнішніх чинників*. Підтвердженням даної тези може слугувати дослідження, яке було проведене впродовж 23 серпня-30 вересня 2023 р. серед студентів «Університету Джендерала Содірмана» індонезійською науковицею А. Мухарані. У результаті дослідження було виявлено, що до особистісних мотивів залучення студентів до культури метушні належать: отримання задоволення від виконання кількох робочих процесів (уникнення нудьги), бажання мати хороший особистий «бренд» та страх не досягти успіху в майбутньому. Серед зовнішніх чинників домінантними є: економічні фактори (потреба у матеріальних ресурсах), ринок праці (висока конкуренція) та очікування сім'ї [9, р. 30].

До основних ознак, які сигналізують про токсичну продуктивність належать: регулярне виконання понаднормових робіт, втома та відчуття провини за відпочинок, перфекціонізм, відсутність концентрації уваги. Закономірним наслідком «культури метушні» настає професійне вигорання.

Поняття «токсичної продуктивності» часто помилково вважають синонімом до слова трудоголізм. Однак, не зважаючи на їхнє близьке смислове навантаження, між ними існують певні розбіжності. *Трудоголізм* – це різновид адиктивної поведінки, що виявляється у надмірному захопленні трудовою діяльністю і є результатом внутрішньої мотивації особистості. Токсична продуктивність, зазвичай, зумовлена такими зовнішніми факторами, як: культурні чинники, суспільний тиск на досягнення, ідеалізація роботи тощо. Отже, надмірна трудова активність є внутрішньою потребою людини-трудоголіка, а токсична продуктивність – це результат впливу культурних і соціальних норм суспільства. Як слушно зауважує А. Мудрик: «... В основі трудоголізму не має мети досягти кінцевого результату, найголовніший сам процес виконання роботи. Робота стає не способом досягнення бажаного, а самоціллю [4, с. 179]. Тому *фокус уваги при трудоголізмі спрямований на кількість виконаної роботи, а під час токсичної продуктивності – на її ефективність та швидкість виконання*. Суттєвим недоліком в обох випадках є погіршення здоров'я та якості життя людини.

«Культура метушні» негативно впливає на соціальні зв'язки особистості в соціумі. Сфокусованість на роботі витісняє на периферію час, який має бути відведений на спілкування з рідними та друзями. Домінантність власних потреб знижує емпатію до оточуючих. Прагнучи високих результатів, *носії культури токсичної продуктивності часто вдаються до маніпулятивних технологій, змушуючи інших до дій, які можна було б використати з користю для себе*.

Реакцією на «культуру метушні» стала поява *нового руху «повільного життя» (slow living)*, представники якого розглядають розмірений і плавний темп життя як запоруку задоволеності ним.

Важко не погодитися з думкою автора роботи «Цифровий мінімалізм» Кела Ньюпорта, що «... заміна щоденної максимальної активності повільним і стійким темпом роботи сприяє досягненню кращих результатів у довгостроковій перспективі» [8].

Культура токсичної продуктивності набула значного поширення у різних сферах зайнятості, однак, особливо, вона притаманна учасникам освітнього процесу. Згідно статті 52 Закону України «Про освіту» до них належать: здобувачі освіти; педагогічні, науково-педагогічні та наукові працівники; батьки здобувачів освіти та фізичні особи, які провадять освітню діяльність [7].

Найбільш уразливими категоріями серед учасників освітнього процесу загальноосвітніх навчальних закладів є учні та педагоги. Вони найчастіше відчують на собі вплив зовнішніх факторів. Основними важелями тиску на учня є: конкуренція з однокласниками, амбіції батьків, необхідність успішно пройти державну підсумкову атестацію та ЗНО/МНТ. Вчителі страждають від завищених вимог збоку суспільства, недостатньої заробітної плати, необхідності виконання навчальних програм, додаткових вимог, які в комплексі формують рейтинг ефективності працівника. Крім того, значний вплив на усіх учасників навчального процесу мають державні реформи, які перманентно проводяться в освітній галузі та передбачають часті зміни результатів навчання, наслідки пандемії Covid-19 та російсько-українська війна.

Вагому роль у процесі формування культури токсичної продуктивності серед здобувачів освіти відіграють їхні батьки. Часті порівняння результатів навчання своїх дітей з успіхами дітей родичів чи друзів, виховання в дусі «змагального» середовища змушує особистість бути конкурентоспроможною, відповідати очікуванням батьків не зважаючи на власні пріоритети. Наслідком такого виховання є залучення дитини до «культури метушні».

Зазначена проблема може загострюватися і в рамках школи через надмірне навчальне навантаження. На думку учнів та їхніх батьків, кількість предметів, які вивчаються в українській школі є зовеликою. Про це свідчить дослідження, проведене агенцією «Vox Populi» у липні-вересні 2023 р. серед батьків дітей 11-12 років та учнів 14+ років у прифронтових областях України. У дослідженні 37% респондентів вказали, що основними перешкодами на шляху до успішного навчання є велика кількість предметів та відсутність часу на їх вивчення [5]. Намагання досягти високих результатів з кожного предмету поглиблює проблему токсичної продуктивності у школярів.

Після повномасштабного вторгнення Росії частина українських школярів емігрувала за кордон, але продовжила навчання в українських школах. За даними заступника міністра освіти і науки України Андрія Сташківського станом на 1 вересня 2024 р. кількість таких школярів складала 335 тис. [2]. Відвідування навчальних закладів та мовних курсів у країнах

перебування, паралельно з опануванням навчальної програми в українській школі спричинили додаткове навантаження на дітей. Особливо гостро його відчують на собі ті учні, які здобувають українську освіту не формально, а прагнуть досягти високих результатів.

Серед екзогенних факторів, які призводять до формування токсичної продуктивності у здобувачів освіти, варто відзначити соціальні мережі та ЗМІ. Демонструючи ідеалізовані образи успішних людей вони часто формують у молоді завищені очікування та бажання відповідати цьому симулякру. А постійне порівняння з іншими користувачами соцмереж загрожує гонитвою за популярністю (кількістю підписників та вподобайок), що вимагає створення більш якісного контенту.

***Надмірна зорієнтованість учнів на успіх у навчанні може негативно вплинути на їхню соціалізацію та призвести до соціальної ізоляції.*** Приділяючи більшість часу навчанню, вони відмовляються від спілкування з друзями й однолітками, не розвивають свої інтереси та хобі. Закономірним наслідком такої поведінки є обмеження кола спілкування та подальша ізолюваність у суспільстві. Таким чином, ***токсично продуктивний підліток в майбутньому має високі шанси стати самотнім дорослим, якому важко досягти успіху.*** Постійний тиск з метою досягнення високих результатів у перспективі може послабити такі важливі для сьогодення якості, як креативність та інноваційність. Більше того, якщо витрачені зусилля не принесуть в майбутньому бажаних результатів, то в школярів може розвиватися комплекс неповноцінності, заниження самооцінки та емоційне вигорання.

Основними чинниками, які впливають на формування культури «метушні» в середовищі вчителів, є тиск збоку керівних органів влади у сфері освіти й адміністрації навчального закладу, а також учнів та їхніх батьків. Впродовж останнього десятиліття діяльність вітчизняної системи освіти супроводжувалася низкою реформ. Зокрема у вересні 2017 р. було прийнято Закон «Про освіту», який визначив основні засади модернізації освітньої системи – «Нової української школи». Для його реалізації у лютому 2018 р. Кабінет Міністрів України затвердив новий Державний стандарт початкової школи, а 16 січня 2020 р. Верховна рада України прийняла закон «Про повну загальну середню освіту» (набув чинності 18 березня 2020 р.). Завершує реформування шкільної освіти затверджений Кабінетом Міністрів України 25 липня 2024 р. Державний стандарт профільної середньої освіти. Імплементация запропонованих змін покладалася на педагогічних працівників. Зокрема у розділі «Нова українська школа» на інтернет-сайті Міністерства освіти і науки України вказувалося, що «учитель – це людина, на якій тримається реформа» [6]. Тому першочерговим завданням з боку держави є сприяти його професійному та особистому зростанню, а також підвищувати його соціальний статус.

Однак не зважаючи на задекларовані цілі, як показують результати соціологічного дослідження проведеного впродовж 26 лютого – 1 квітня 2024 р. дослідницькою агенцією Fama на замовлення Громадської спілки «Освіторія», на даний час учительська спільнота переживає чергову кризу. Її виникнення зумовлено низкою причин: по-перше, загальною складною ситуацією в країні, що є наслідком пандемії Covid-19 та російсько-українською війною; по-друге, низькою заробітною платою; по-третє, забюрократизованістю професії. Наслідком кризи стало різке зменшення кількості педагогічних працівників (з 337,5 тис. у 2018 р. до 282,1 тис. у 2023 р.) [1]. Найвідчутніших втрат учительський склад зазнав із початком повномасштабного вторгнення. Впродовж 2022-2024 рр. кількість вчителів скоротилася на 39,8 тис., що становить 12% від загальної кількості. Особливо гостро це питання постає в середовищі молодих вчителів віком до 30 років. За останні два роки кожен п'ятий вчитель, що представляв дану вікову категорію пішов з професії (22%) [1]. Станом на 2024 р середній вік вчителя в Україні – 46,1 року. Менше як половина опитаних учителів (47%) задоволені своєю роботою (найменше у віковій групі 26-35 років). Освітні експерти пояснюють такі настрої неадекватним навантаженням на вчителів та низькою фінансовою винагородою. Тільки 12% опитаних респондентів вказали, що їх влаштовує заробітна плата, а 41% осіб задоволений обсягом реального робочого навантаження. За спостереженнями учасників дослідження, професія вчителя в Україні має низький престиж: зокрема, 80% учасників дослідження не задоволені тим, якою мірою суспільство цінує роботу вчителя [1]. Важко не погодитися з думкою заслуженого вчителя України, експерта з освітніх питань Віктора Громова, що «... треба бути геть фінансово неграмотним або безнадійним ідеалістом, аби йти на таку роботу» [2].

**Отже, культура токсичної продуктивності є результатом впливу на людину низки культурних і соціальних чинників та її внутрішніх спонук.** Особливого поширення дане деструктивне явище набуло в освітньому середовищі серед учнів та педагогів. Основними чинниками, які призводять до формування культури «метушні» в учнів є: конкуренція з однокласниками, амбіції батьків, необхідність успішно пройти державну підсумкову атестацію та ЗНО/МНТ. У середовищі учителів факторами формування культури токсичної продуктивності виступають завищені вимоги збоку суспільства, недостатня заробітна плата, необхідність виконання навчальних програм. **Задля уникнення її деструктивного впливу учасникам освітнього процесу необхідно чітко проводити межу між роботою та особистим життям, збалансувати їх між собою, навчитися розставляти пріоритети серед низки завдань, встановлювати реалістичні цілі.**

1. Громадська спілка «Освіторія» (2024). Вчителі України: кадровий потенціал. Тенденції та моделювання потреб до 2030 року. – URL.:



[https://nushub.org.ua/wp-content/uploads/2024/11/osvitoriya\\_zvit\\_web.pdf](https://nushub.org.ua/wp-content/uploads/2024/11/osvitoriya_zvit_web.pdf) (дата звернення 22.04.2025).

2. Дефіцит учителів : в українських школах нема кому навчати. – URL.: [https://znayshov.com/News/Details/defitsyt\\_uchyteliv\\_v\\_ukrainskykh\\_shkolakh\\_nema\\_komu\\_navchaty](https://znayshov.com/News/Details/defitsyt_uchyteliv_v_ukrainskykh_shkolakh_nema_komu_navchaty) (дата звернення 22.04.2025).

3. Культура «суєти» : це кінець робочої етики «вставай і йди»? – URL.: <https://uk.vijesti.me/bbc/677847/hasl-kultura-da-li-je-ovo-kraj-radne-etike-ustaj-i-prioni> (дата звернення 14.04.2025).

4. Мудрик А. Б. Трудоголізм як професійна адикція особистості // Психологічні перспективи. – 2017. – Вип. 29. – С. 175-185.

5. Навчай для України. (2023). Освітні потреби школярів у прифронтових областях України. Комплексне соціологічне дослідження. – URL.: <https://teachforukraine.org/news/navchaj-dlya-ukrayiny-prezentovala-kompleksne-sotsiologichne-doslidzhennya-osvitni-potreby-shkolyariv-u-pryfrontovyh-oblastyah-ukrayiny/> (дата звернення 22.04.2025).

6. Нова українська школа. – URL.: <https://mon.gov.ua/tag/nova-ukrainska-shkola?&tag=nova-ukrainska-shkola> (дата звернення 22.04.2025).

7. Про освіту : Закон України від 05.09.2017 № 2145-VIII. – URL.: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2145-19#Text> (дата звернення 22.04.2025).

8. Як жити в стилі *slow productivity* і чому в роботі важливий принцип «помалу їдь, даліше заїдеш». – URL.: <https://genius.space/lab/yak-zhiti-v-stili-slow-productivity-i-chomu-v-roboti-vazhlivij-printsip-pomalu-yid-dali-zayidesh/> (дата звернення 14.04.2025).

9. Maharani Aulia Putri, Martono Nanang. The behavior of Hustle Culture among Student in Faculty of Social end Political Science Jenderal Soedirman University // International Journal of Multidisciplinary Sciences. N.2 (1). – 2024. – P. 24-36.

**Надійшла до редакції 28.03.2025.**

**Підписано до друку 14.04.2025.**

УДК 796/799-029:3

**Олег ПАВЛЕНКО**

кандидат філософських наук,  
вчитель Івано-Франківського ліцею № 4

ORCID: 0009-0000-3367-1837

E-mail: [gabeliy@ukr.net](mailto:gabeliy@ukr.net)

## **СОЦІАЛЬНІ АСПЕКТИ СПОРТУ**

В статті розглядаються окремі аспекти спорту як соціального явища, протиставляються спорт як шоу-індустрія і спорт як вільна діяльність, спрямована на самореалізацію людини

**Ключові слова:** спорт, гра, тіло, індустріальні та ідеологічні машини, модерн, постмодерн

The article examines certain aspects of sport as a social phenomenon, contrasting sport as a show industry and sport as a free activity aimed at human self-realization.

***Keywords:** sport, game, body, industrial and ideological machines, modern, postmodern*

Ознаки явища, який зазвичай називають сучасним спортом, простежуються ще у первісних космогонічних уявленнях архаїчних племен. Їх побут, стосунки з реальністю були просякнуті агональністю і грою. Протягом історії становлення всіх без винятку світових культурних утворень, елементи гри і змагання були їх невід'ємною складовою. Проте спорт як сучасне соціокультурне явище бере початок у ХІХ столітті в Англії. Це був час, коли людина вперше з часів Античності і Відродження звернула увагу на власне тіло як на предмет естетики, як на предмет вдосконалення та предмет отримання задоволення. З'являється тип світосприйняття, який пов'язаний з тим, що людина починає дивитися на себе як на спосіб саморозвитку. Спорт стає важливою складовою дозвілля і людина починає себе розвивати не з утилітарних, а з певних естетичних цілей. Спорт не є роботою – це захоплення, пристрасть. Досягнення у заняттях спортом означають для людини більше, ніж те, чого вона добилася в основному роді занять. Тобто спорт передусім стає вільною аматорською діяльністю [1]. Х. Ортега-і-Гасет відзначав, що в ХХ ст. широко розповсюдилось спортивно-святкове, карнавальне відчуття життя. Це було пов'язано з бурхливим розвитком спорту, який поступово набував пріоритетного становища в соціумі. Таке положення символізувало перемогу юнацьких цінностей над цінностями старості, Європа, вважав він, вступає в «епоху хлоп'яцтва».

Суттєва роль спортивного начала в певних соціокультурних процесах Західного світу пов'язана, насамперед, з переважанням вітальних цінностей в аксіологічній ієрархії суспільства, які самим фактом своєї присутності почали витісняти всі інші. На відміну від трудового зусилля, сутність якого полягає в цінності виробленого ним продукту, спортивне зусилля іспанський філософ відносить до творів справжньої цінності, які народжуються тільки шляхом неекономного напруження. В науковій та художній творчості, політичному та моральному героїзмі мислитель вбачає «... високі плоди спортивної захопленості». Життю людини, на якому ХІХ століття залишило гіркий відбиток важкого трудового дня, молоді люди мають намір надати ознак «нічим не затьмареного свята». Поет, неначе вправний футболіст, пише Х. Ортега-і-Гасет, буде грати своїм мистецтвом, як той – м'ячем, діючи носком ноги [3].

Як бачимо – спорт у своїй початковій формі являє собою протилежність праці, трудовому зусиллю, будь-якому утилітаризму. Скажімо на початку ХХ ст. в Бразилії панував культ аматорства в футбольних турнірах. Британці, які привезли цю гру в Бразилію і були здебільшого представниками місцевої еліти, ретельно стежили за чистотою аматорського руху. Аматором вважався той, хто мав освіту, достатні матеріальні ресурси, вільний час і матеріально не залежав від клубу, а грав

суто заради задоволення. Натомість до числа професіональних футболістів відносили тих, хто не мав освіти (подекуди елементарної грамотності), гідного заробітку і, працюючи на фабриці чи заводі, отримував певні привілеї за виступи у футбольному чемпіонаті міста чи штату. В окремих клубах гравці просто отримували платню робітника за те що грали за футбольну команду конкретного підприємства. Тобто сам статус аматора свідчив про належність до еліти і навпаки – професіоналами вважалися представники нижчих верств населення. К. Мелосик у своїй книзі: *«Футбол, ідентичність, культура, влада»* пише, що в той час бразильські гравці перед кожним матчем заповнювали спеціальну анкету, щоб перевірити чи вміє гравець писати і читати і, відповідно, його належність до певного соціального класу [2]. Вважалося, що аматор, на противагу професіоналу, повинен бути людиною освіченою. Взагалі в той час осередком розвитку спорту були спортивні клуби, школи, коледжі, університети, промислові підприємства. В них не завжди спостерігалось таке чітке розмежування між спортсменами як у прикладі вказанному вище.

В процесі свого становлення і розвитку спорт як феномен культури Модерну набуває притаманих останньому рис, як от:

1) індивідуалізм (культура досягнення, культура індивідуального героя);

2) демократизм (егалітарність) – не має значення хто ти, аристократ, професор чи просто студент – у всіх рівні стартові умови; такі поняття як становість, класова належність – знімаються;

3) примат закону – правила змагань, fair play, правила замірів, відліку часу тощо; тобто – закон як один з головних принципів демократії;

4) розвинута бюрократія (створення федерацій, комітетів, штату спортивних чиновників, функціонерів), функції якої перебирають на себе спеціально навчені люди (М. Вебер);

5) сцієнтизм – ідея науки (світ механістичний, керується фундаментальними законами фізики, годинник Декарта), – тобто спорт тісно пов'язаний з наукою і принципом вимірюваності світу;

6) ідея ризику, яка полягала в тому, що ризиком можна керувати. В Англії виникає культура парі, культура ставок.

Таким чином, можна говорити про появу людини, яка з незрозумілих причин починає змагатися з іншими та сама з самою собою. Суспільство легітимізує цю діяльність, проявляючи до неї великий інтерес. З'являються спортивні журналісти, дослідники, коментатори, тренери, вболівальники. Отже, народжується ціла соціокультурна сфера – неутилітарна, але, водночас, дуже важлива для Західної цивілізації.

Приблизно з початку ХХ ст., спорт рухається в парадигмі розвитку Західного світу. З утворенням масового суспільства спорт стає важливим політичним чинником який складають: технологія каналізації брутальних інстинктів; технологія контролю над промисловими робітниками та й всім

населенням. Спорт близько змикається з масовим фізкультурним рухом, тоталітарними політичними системами. Спорт стає важливою складовою ідеологічного впливу на маси – нацизму, фашизму, комунізму. В таких країнах як СРСР, НДР, Куба спорт постає велетенським проектом з «вироблення» олімпійського золота, вітриною соціалістичного ладу.

В країнах Вільного світу в кінці другої половини ХХ ст. спорт комерціалізується, професіоналізується та перетворюється в комерційну, медійну, шоу-бізнесову індустрію. Світ капіталізму і соціалізму своїм суперництвом знищують першопочаткову ідею спорту [1].

Й. Гейзінга вважав, що ХХ ст. здебільшого втрачає свої ігрові ознаки (неутилітарність, культуротворчий елемент), що не могло не відбитися і на самому спорті. Спортивні ігри, на думку голландського вченого, здебільшого комерціалізуються, стають роботою, професією, що суперечить головним ігровим принципам. Жодна з форм сучасного спорту, пише він, не творить стиль і культуру, і «... не зважаючи на все своє значення для учасників та глядачів, він залишається безплідною функцією, в якій давній ігровий фактор здебільшого вже встиг відмерти» [3]. Такий стан речей вчений пояснює відірваністю спорту від високої духовної культури, святкового ритуалу та релігійного культу, що врешті призводить до його деградації. Пізніше К. Леш висуває положення про виродження сучасного спорту. Проте, на відміну від голландського вченого, він вбачає причину занепаду ігрового елемента в спорті та й спорту як такого не в професіоналізації та «фатальному переході до серйозності», а в його тривіалізації. Власне, самі учасники спортивних перегонів високого гатунку, які позиціонують себе як робітники індустрії розваг (здебільшого для того, щоб виправдати свої високі заробітки), заперечують серйозність спорту, який, на думку К. Леша, втратив одну з найголовніших своїх ознак – здатність спільними зусиллями гравців і глядачів створити ілюзію реальності, де гра стає відображенням життя, приймаючи одночасно театральний характер. Сучасний спорт, втративши свою первинну ідею, стає частиною світового шоу, невід'ємною структурною складовою «суспільства спектаклю» [4].

Відзначимо, що обмеженість можливостей людського тіла, організму і, як наслідок, певна зупинка у зростанні спортивних досягнень дали змогу вступити в «гру» різного роду фармацевтичним, технічним, науковим розробкам та піар-технологіям, які і створюють ілюзію неухильного поступу в царині спорту. В загальному рекорди в циклічних видах спорту досягли, здається, межі фізичних можливостей людини. Важко уявити спортсмена, що здатний подолати планку на висоті 260 см, чи пробігти стометрівку за 8 секунд. Якщо атлети і будуть досягати таких результатів, то навряд чи їх можна буде назвати людьми, скоріше це будуть біороботи (кіборги), які штучно продукуються суто для граничних спортивних досягнень. Спорт великих досягнень в недалекому майбутньому перестане



бути майданчиком, який демонструє можливості людського тіла, а буде і далі рухатись в бік комерціалізації і шоу.

Свого часу Р. Каюа висловив думку про те, що пов'язані з агоном (змагом), жеребом, високими ставками мас-медійні та інші ігрові форми (спортивний тоталізатор, букмекерські фірми) виконують компенсаторну функцію для більшості людей, які не бачать реальних шансів просування і успіху в соціумі. Важливим мотивом тут виступає співучасть у тріумфі, який, як багатьом здається, може випасти і на їх долю. «... Така поверхнева, хитка, проте постійна, всеохоплююча і стійка самоідентифікація, – пише вчений, – створює один з найважливіших компенсаторних механізмів демократичного суспільства. У більшості тільки те і є, що ілюзія, яка дозволяє їй відволіктися від тьмяного, монотонного та виснажливого життя» [4]. Те саме говорить Гі Дебор, коментуючи образ «зірки», який став ознакою не тільки шоу-бізнесу, а й політичного та суспільного життя. Люди асоціюють себе з поп-зірками (зірками спорту), пише він, щоб хоч як-небудь компенсувати цим ницість оточуючого їх світу та відволіктися від монотонної конвеєрної *праці* [4].

Ситі післявоєнні роки, вибух народжуваності (т. зв. «бебі-бум») та інші соціальні явища призводять до кризи споживацького капіталізму. Характерними ознаками цього є революція хіппі, сексуальна революція («наше тіло нам потрібно не тільки для дітонародження, але й для отримання задоволення»), революція наркотиків (акт тілесного звільнення), революція рок-н-ролу, студентські рухи, деколонізація, величезні технологічні зрушення, перші прояви бігової культури, нове розуміння людських свобод, альтернативне розуміння самовираження («ти не зобов'язаний бути вбудованим в капіталістичну індустрію спорту, в систему капіталістичного споживання»). Можна бути собою, виражаючи себе у формі такої банальної речі як біг (Форест Гамп). Джейн Фонда пропонує спосіб персональної аеробіки (персональна касета, не треба всім дивитися в телевізор).

Таким чином, у другій половині ХХ ст. на Заході формується велика аматорська спортивна культура, яка є відповіддю на функціонування потужних індустріальних та ідеологічних машин капіталістичного професійного, соціалістичного і комерційного спорту [1].

Сказане перегукується з міркуваннями Г. Маркузе. Свободу, як можливість знаходитись по той бік необхідності, за «межами боротьби за існування», як здатність подолання механічних, нелюдських, рутинних видів діяльності, де людина втрачає індивідуальність, Г. Маркузе вбачає в контексті таких цивілізаційних принципів як гра і естетика, які, на його думку, здатні підкорити працю на користь вільного розвитку людини і природи [4].

В цій соціокультурній реальності формується спортивний тип особистості, новий тип сексуальності. З цього ядра народжується епоха пізнього Модерну або Постмодерну, де спорт стає альтернативним

способом проведення часу. Зрештою, народившись для невеличкої групи джентльменів, пройшовши коло у 150 років, трансформувавшись через всі види масового спорту, спорт став тим, чим і мав бути з самого початку – спортом для всіх.

Таким чином, можна говорити про **три соціо-культурні доби спорту** – **добу зародження спорту, добу масових спортивних машин і третю – це доба спорту як ідентичності, як способу самовизначення і самовираження**, тому що головним викликом сучасності стає протистояння «матриці», протистояння владі машин. Форми такого протистояння можуть бути різними, скажімо банальний біг на стадіоні, шосе, пересіченій місцевості [1]. Для цього не потрібно дорогого інвентарю, обладнання, приміщень – досить придбати пару кросівок і мати бажання пробігти визначену на власний розсуд дистанцію, щоб відчути силу і пружність власних м'язів, радість вільного руху. В ці моменти людина звільняється від влади соціуму та обставин, відчуває гармонію між собою і світом, а також радісне злиття енергій тіла і духу. Людина долає перешкоди, які сама собі встановлює. Визначальним стає акт волі до самоперевершення. Х.Мураками так писав про цей стан в книзі *«Про що я говорю, коли говорю про біг»*: «... Біг не тільки корисний для здоров'я, для мене він став ще й якоюсь дієвою метафорою. Бігаючи день у день, дистанцію за дистанцією, піднімаючи планку все вище і вище і раз-по-раз її долаючи, я і сам піднімався вгору. Ну, або, принаймні, намагався піднятися на високий духовний рівень, щодня працюючи над собою, не шкодуючи сил. Великим бігуном я ніколи не був і не буду. Рівень у мене середній, щоб не сказати посередній. Але це не має жодного значення. Для мене набагато важливіше знати, що сьогодні я нехай ненабагато, а все-таки перевершив себе вчорашнього. Адже якщо в бігу на довгі дистанції ми когось і маємо перемогти, то це колишніх самих себе» [6].

Підсумовуючи сказане, слід зауважити, що в статті я не апелюю до прийнятого у спортивній науці терміну спорту як спеціалізованої ланки підготовки, спрямованої на досягнення максимальних результатів, а розумію спорт як більш широке соціокультурне явище, утворене від *se desporter* («шукати розваг, забав»; букв. «відносити, відволікати від роботи»). Тому вважаю, що спорт високих досягнень (професійний спорт), який функціонує на межі психофізіологічних можливостей людини, слугує еталонним взірцем, витриною людини як біологічної істоти, де демонструється поріг людської витривалості, спритності, гнучкості, швидкості, сили, координації і командної взаємодії. Проте він не завжди корелює з гуманістичними цінностями цивілізації. Як пише Андрій Бондар в книзі *«Письменники про футбол»*: «... коли я чую, що «футбол – це більше, ніж гра», то передусім маю на увазі якраз його «темний бік» – нелюдський і нелюдяний, всіляку травматологію і патологоанатомію. Саме ті, хто планомірно перетворював футбол на щось більше, ніж гру, зрештою, і призвели до появи сучасного раціонального, прагматичного

футболу. Футболу, який передусім – бізнес, бабки, інтерес, букмекерство, купи-продай, трансфери, шоу-бізнес, ефективний менеджмент, і лише другою чергою гра. Тому якщо вже бути до кінця негативістом, то можна наважитись на твердження, що футбол – це менше, ніж гра. І саме в цьому секрет його популярності. У відомому анекдоті про трьох синів у батька, з яких двоє були розумними, а третій футболістом, насправді дуже багато гіркої правди. Адже, за іронією долі, футбольні виконавці – ті, хто дарує мільйонам уболівальників щастя і радості – люди зазвичай нецікаві, а іноді просто тупі й недалекі» [5].

Тому **справжнім спортом** я вважаю **неутилітарну рухову активність, яка має багато спільного з грою**, як її розумів Й. Хейзінга, де заради тілесної досконалості людина не жертвує іншими складовими повноцінного життя. Такий **тип спортивної діяльності дає змогу формувати соціально адекватну людину, у якої гармонійно поєднуються дух і тіло.**

1. Лекторій *I LOVE RUNNING*. – URL: <https://www.youtube.com/watch?v=lTrRCaIAxww&t=3314s>
2. Melosik, Z. *Pilka nożna : Tożsamość, kultura i władza*. – Poznań : Wydawnictwo naukowe, 2017. – 199 s.
3. Хейзінга, Й. *Homo ludens*. – Київ : Основи, 1994. – 256 с.
4. Павленко О. *Ігрова концепція культури : український контекст : дисертація на здобуття ступеня кандидата філософських наук*. – Київ : Київський нац. ун-т ім. Т. Шевченка, 2012. – 198 с.
5. *Письменники про футбол. Літературна збірна України*. – К. : Клуб сімейного дозвілля (КСД), 2011. – 320 с.
6. Мураками, Х. *Про що я говорю, коли говорю про біг / пер. з япон.* – Київ : Yakaboo Publishing, 2020. – 160 с.

**Надійшла до редакції 03.03.2025.**

**Підписано до друку 14.04.2025.**

**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](mailto:krakhno@ukr.net)

ORCID: 0000-0002-0973-3919

## **ЛІТОПИСНЕ «ЯЗВЕНО» ВСЕСЛАВА ПОЛОЦЬКОГО ТА ЙОГО СЛОВ'ЯНСЬКІ, ГЕРМАНСЬКІ Й КЕЛЬТСЬКІ ПАРАЛЕЛІ**

*Стаття присвячена літописному повідомленню про народження князя Всеслава Брячиславича Полоцького та з'ясуванню, чим було згадане там «язвено». Йдеться про так звану «сорочку» – шматок навколоплідної оболонки, який може покривати голову та обличчя новонародженого. Народження в «сорочці» трапляється рідко, а тому зазнало дуже своєрідного осмислення в міфопоетичній традиції народів Європи. На підставі залучення слов'янських, германських і кельтських даних показано, що з «сорочкою» пов'язувалися уявлення не просто про щасливу долю дитини, але й про її високе призначення, славу, невразливість у бою, наділеність чаклунськими та цілительськими здібностями.*

**Ключові слова:** літописи, Всеслав Брячиславич Полоцький, народження, «сорочка», міфологія, звичаєвість

*The article deals with the chronicle report on the birth of Prince Vseslav Bryachislavich of Polotsk and to the clarification of what the “yazveno” was mentioned there. It is about the so-called caul – a piece of amniotic membrane that can cover the head and face of a newborn. Birth in a caul is rare, and therefore has undergone a very peculiar interpretation in the mythopoetic tradition of the peoples of Europe. Based on the involvement of Slavic, Germanic, and Celtic traditions, it is shown that a caul was associated with ideas not only about the happy fate of the child, but also about its high purpose, glory, invulnerability in battle, and the gift of sorcery and healing abilities.*

**Keywords:** chronicles, Vseslav Bryachislavich of Polotsk, birth, caul, mythology, customs

Лаврентіївський і Іпатіївський літописи описують під 1044 роком специфічні обставини народження князя полоцького та великого князя київського Всеслава Брячиславича – вождя язичницької реакції в Русі: «В сеже лѣто умре Брячиславъ, сынъ Изяславль, внукъ Володимерь, отецъ Всеславль, и Всеславъ, сынъ его, сѣде на столѣ его, его же роди мати отъ вѣлхвованья, матери бо родивши его, бысть ему язвено на главѣ его, рекоша бо волсви матери его: «се язвено навязи на нь, да носить е до живота своего», еже носить Всеславъ и до сего дне на собѣ, – сего ради не милостивъ есть на кровьпролитъе» [13, с. 67; 15, с. 109]. Густинський літопис містить важливе доповнення до фрази волхвів, яке вказує, що йдеться про особистий амулет: «...да носить до живота своего и во всемъ благополучивъ будетъ» [14, с. 268].



**Всеслав був онуком Ізяслава, старшого сина київського князя Володимира Святославовича від полоцької князівни Рогніди, отже, належав як до Рюриковичів, так і до місцевої династії, предок якої Рогволод прийшов «изъ заморья». Слід відзначити, що беручи участь у волхвуванні, дружина Брячислава й матір Всеслава Полоцького, ім'я якої, на жаль, невідоме, ризикувала багато чим. Стаття 39 Церковного устави Ярослава Мудрого передбачала за це сувору покару: «Аще жена будетъ чародѣйница или наузница и вѣлѣхъва или зелейница, или мужъ доличив казнить ю, а не лишится митрополиту 6 гривень» [6, с. 543]. Дружина Брячислава була не тільки волхвою-чаклункою, позаяк нав'язана на голову сина сорочка була саме **наузом – чудодійним талісманом, який носили для вберігання від хвороб або нещасть**. Більше того – згідно з тим же уставом Ярослава, участь у язичницьких обрядах було однією з п'яти підстав («вины») для передбаченого церквою офіційного розлучення: «А се 5 вина: аще жена иметь, опроче мужа своего волѣ, ходити по игрищамъ, или во дни, или въ нощи, а мужъ иметь съчивати, а она не послушаетъ: разлучити ю» [6, с. 544]. Таким чином, беручи участь у волхвуванні, полоцька княгиня ризикувала не тільки зазнати різних церковних і світських кар, але й бути з ганьбою вигнаною з палацу, одночасно позбувшись і чоловіка, і влади [18, с. 73-74].**

Існує припущення [22, с. 16-17], що **народження княжича збіглося з незвичайним атмосферним явищем 1028 року, відзначеним в одному зі списків Лаврентіївського літопису: «Знаменьє (змієво) явился на небеси, яко видѣти всей землѣ» [12, с. 146]. Тим часом «Слово о полку Ігоревім» змальовує Всеслава Брячиславича, якому явно симпатизує й співчуває, як **вовкулаку, наділеного віщими здібностями, на київському великокняжому престолі, чия боротьба з половецьким вторгненням і хтонічними силами зла відбувається вночі:****

Всеславъ князь людемъ судяше,  
княземъ грады рядяше,  
а самъ въ ночь вѣлкомъ рыскаше:  
изъ Кыева дорискаше до куръ Тматороканя,  
великому Хрѣсови вѣлкомъ путь прерыскаше.  
Тому въ Полотьскѣ позвониша заутренюю рано  
у святаго Софеи въ колоколы,  
а онъ въ Кыевѣ звонъ слыша.  
Аще и вѣща душа въ дрѣзѣ тѣлѣ  
нѣ часто бѣды страдаше [19, с. 26, 36-37, 46].

Вже академік Михайло Грушевський звернув увагу на перегук літописної звістки з **билинами про Волха Всеславича** [8, с. 153-154]. Обговорюючи літописне повідомлення про зачаття й народження Всеслава Брячиславича, Роман Якобсон погодився, що у

північноросійській билинній традиції **князь-богатыр Волх Всеславич народжений під супровід небувалих астрономічних явищ і зачатий завдяки диву: його матір-князівну вдаряє по стегну хвостом змії**. Рідна мати побоюється, що він буде чудовиськом-чародієм, що стане пожирати люд, що відповідає літописному явленню про немилостивість князя до кровопролиття. **Волх Всеславич виростає мужнім воїном і спритним чаклуном, мудрим перевертнем, у тому числі здатним перекидатися сірим вовком** [60, с. 309-315, 326]. На думку, що билини про Волха Всеславича і літописна звістка про Всеслава Полоцького пов'язані, пристав і академік Борис Рибakov [17, с. 96-97].

За переконанням більшості вчених, **літописне «язвено» – це навколоплідна плівка (pileus naturalis)**, так звана **«сорочка»**, яку мати за порадою волхвів **нав'язала на княжича в якості особистого амулета**. Йдеться про порівняно рідкісний тип дитячого народження, коли дитина не звільняється від оболонкового міхура з навколоплідною рідиною, а з'являється, оточена ними. Така «сорочка» нерідко покриває саме голівку новонародженого; її було прийнято зазвичай знімати, ретельно зберігати і потім надягати на шию дитини або ж зашивати, в якості амулету, в одяг, який довго носився. Її носили на собі заради здоров'я і добробуту. Поняття про щасливе значення «дитячої сорочки» розширювалося в тому сенсі, що щастя набувала кожна людина, яка взагалі має таку «сорочку», чи по самому народженню в ній, чи після придбання її шляхом купівлі. Це повір'я побутувало у багатьох народів минулого [2, с. 360; 5, с. 315; 3, с. 185-186, 208; 23, с. 53; 9, с. 284; 11, с. 160-168]. У східних слов'ян **народитися в «сорочці» віщувало щастя** [21, с. 177; 16, с. 212; 23, с. 53]. Зокрема, українці гадали, що коли дитина народиться в «сорочці» або «чепчику», то буде щаслива, й цю «сорочку» зберігали [24, с. 5]. Як ознаку щастя сприймали й народження в **«czepku»** й поляки [64, с. 249]. Таку дитину поляки й кашуби вважали віщою [60, с. 346]. У те, що діти, народжені з «сорочкою», щасливі у своїх починаннях, вірили й чехи [51, с. 106]. Болгари вважали, що дитина, народжена з «сорочкою» довкола тіла, буде особливо щасливою [1, с. 695].

Те, наскільки серед руського суспільства було поширене повір'я в силу «сорочки» і як з ним змушена була у наступні століття миритися церква, засвідчує друге питання XVI-го розділу Стоглавого Собора 1551 року. У ньому повідомлялося наступне: «Иная убо творится въ простой чади въ миру дѣти родятся въ сорочкахъ, и тѣ сорочки приносятъ къ попомъ и велятъ ихъ класти на престолъ до шести недѣль». Цей звичай викликав однозначне заперечення отців церковного собору, у висновку яких було сказано: «Аще ли который священникъ таковая дерзнетъ творити, и тому быти подъ запрещениемъ священныхъ правилъ» [20, с. 79-80].

Однак звичай успішно продовжив триматися далі і вже згодом потрапив під критику просвітників XVIII століття: «Вышедшій изъ утробы

младенець въ сорочкѣ, – писав Михайло Чулков, – почитается отъ простолудиновъ весьма щастливымъ, отъ чего и произошла пословица: въ сорочкѣ родился. Сію сорочку сьимая кладуть въ маленькій кошелечекъ или мошеночку и привязываютъ на шнурокъ младенцу, на котормъ обыкновенно носимъ крестъ, которая мошонка называется ладонкою, вѣря, что щастіе отъ того младенца въ присутствіи оной сорочки никогда уже не отойдетъ» [25, с. 295]. Розповідаючи про ладанку, він додає: «...а когда кто родился въ сорочкѣ, то и оную кладуть тутъ же и носятъ таковыя ладонки по смерть для щастія» [25, с. 230]. Але навіть серед старих дворянських родин ще в середині XIX століття **побутовув**ав звичай **на початку якоїсь важкої або відповідальної справи позичати дитячу «сорочку» у сусідів, якщо такої не було у власній сім'ї** [21, с. 177; 11, с. 161-162]. При цьому зберігався певний зв'язок цих обставин народження зі **жрецькою функцією**. У Харківській губернії ще наприкінці XIX століття гадали, що **народжений у «сорочці» стане архієреєм** [21, с. 177]. На Галичині теж вважали, що «сорочка» принесе щастя і навіть **зробить хлопчика архієпископом, якщо її вшити в його одяг** [56, с. 594].

У німців пуповина й «сорочка», яку звали «**щасливим чепчиком**» (**Glückshaube**), вважалися такими, що **приносять щастя**. Повсюдно вірили, що діти, народжені в «сорочці», є щасливими [99, с. 133, 217; 54, с. 345-346; 53, с. 890-892]. «**Сорочку**» розглядали як **тканину норн, які охоче допомагали повитухам**, тоді як ті дарували їм пояси і тканину, завдяки чому пологи проходили щасливо [79, с. 13]. Магістр Крістіан Леманн з Рудних гір писав у XVII столітті: «У простих людей існує забобонна думка, що діти, народжені з тонким одягом або шкірою (яку анатоми називають амніоном), особливо благословенні, перш ніж цей покрив або родова сорочка утворюється смугастою та пістрявою; яку вони потім дають своїм дітям не менше за перерізану пуповину, як засіб від хвороб, переляку, переслідування привидами, зурочення та пристріту; і багато хто вважає себе щасливчиками та благословенними, маючи змогу мати такий висохлий одяг із собою та носити його як амулет» [88, с. 285]. За словами Йоганнеса Якобі з Гьорлітца у Саксонії, що описував народні забобони на початку XVIII століття, «... одні вірять, що **така дитина стане пророком або віщуном**, інші – що вона **буде щасливою**» [57, с. I-13]. У ті ж часи міський лікар Оксенфурта Йоганн Ніколаус Зайтц скептично казав про це вірування: «Вважається, що ті діти... **які народжуються з маленьким шоломом або чепчиком**, як його називають, **проживуть щасливо все своє життя**. Але не слід на це покладатися; досвід доводить протилежне!» [87, с. 84].

Відомо, що повитухи дуже дбайливо ставилися до зберігання таких речей. У давнину німці зашивали «сорочку» до стрічки та вішали на шию дитини [50, с. 508; 86, с. 40-41]. Це траплялося й у другій половині XIX століття у баварському Рейнпфальці та в інших місцях [79, с. 13]. У Сілезії її вшивали в одяг, і вона гарантувала удачу тому, хто її носив, у всіх їхніх

починаннях [44, с. 183]. Вона приносила всіляке щастя та захищала від багатьох нещасть, і, природно, в першу чергу тих, хто в ній народився. Намагалися таємно охрестити дитину з «сорочкою» [56, с. 593]. Зокрема, у Кенігсберзі дитині давали з собою на обряд хрещення також «сорочку», яку та принесла у цей світ [79, с. 13]. У саксів Трансильванії «сорочку» висушували, зберігали у шовковому мішечку, а під час обряду клали разом з дитиною для спільного хрещення [98, с. 141]. Освячення «сорочки» в церкві засуджував ще у XVII столітті теолог Жан-Батист Тьер [100, с. 374-375]. Хто її мав, той вважався народженим для будь-якого щастя [86, с. 41]. У гірському масиві Вестервальд в землях Рейнланд-Пфальца гадали, що такі діти мають стати справжніми мистецькими геніями та досягти великого щастя [83, с. 326-327]. У Швейцарії вірили, що хлопчик, народжений у «сорочці», має стати відомою людиною [80, с. 280; 56, с. 593].

У Самбії в Східній Пруссії, коли хлопець залишав батьківський дім, мати давала йому «сорочку» в коробочці разом зі шматочком хліба і казала: «Якщо ти завжди її зберігатимеш, тобі в усьому щаститиме». Носіння такої «сорочки» дарувало удачу, тому повитухи таємно знімали її з дитини й крали [46, с. 133]. У Баден-Вюртемберзі також вважалося, що «сорочка», яку дбайливо зберігали або закопували під звисом даху, приносить удачу. Проте в деяких місцевостях цієї землі гадали, що **«сорочка» може також принести протилежне, неминучу смерть, її визнавали ознакою нещастя**. Подекуди «сорочку» сушили, розтирали її на порошок і додавали до дитячої каші [72, с. 18]. У Баварії батьки висушували «сорочку» і дбайливо зберігали її як сімейну святиню, оскільки вважалося, що з нею пов'язане благополуччя дитини. У Бельгії гадали, що дитина буде щасливою, якщо «сорочку» закопати в полі, але нещасливою, якщо її кинути у вогонь або в гній. У Гессені повитухи теж полюбили красти «сорочку», щоб дарувати її своїм дітям [99, с. 381; 56, с. 593; 79, с. 14]. «Сорочка» приносила удачу в торгівлі, судових процесах і всіх справах [99, с. 381]. У Саксонії на початку XVIII століття існувало повір'я, що вона робить невразливим для куль [57, с. XVI-12]. Поблизу міста Нассау в землі Рейнланд-Пфальц гадали, що той, хто носить з собою «сорочку», є захищеним від злих духів [67, с. 182]. В Ольденбурзі теж були переконані, що діти, які народилися в «сорочці», є щасливими й захищеними від нападів духів [90, с. 202]. Їм приписувалася здатність зцілювати хвороби одним лише дотиком і виправляти вади [81, с. 12].

Такі ж вірування щодо **«сорочки» (caul)** ще з XVII століття побутували в Англії й Північній Америці, де вважалося, що «сорочка» **приносить щастя й захищає від утоплення**, а також від корабельної аварії та всіх інших нещасть. Це повір'я відобразилося навіть у романі Чарльза Дікенса «Девід Коперфільд» (1849-1850). «Сорочка» цінувалася як амулет від зла і ретельно зберігалася [55, с. 13-14; 26, с. 113; 41, с. 6; 56, с. 593-594; 52, с. 231; 27, с. 104]. Англійці також гадали, що володіння таким



предметом породить красномовство. Повитухи вели торгівлю ними [79, с. 14]. У Валлонії поблизу міста Льеж «сорочку» звали **hamelette**, вочевидь, зменшувальною формою від **hame**, давньоскандинавською мовою **hamr** «шкіра» [79, с. 13]. У Голландії дітям, народженим у «шоломі» (**helm**), теж приписувався дар бачити привидів [50, с. 508]. На Фризьких островах вони **визнавалися ясновидцями**, їм надавали здатність бачити похоронні процесії – знамення смерті [61, с. 217].

В ісландців «сорочку» називали **fylgja**, і вони вірили, що в ній оселилися дух-захисник чи частина душі дитини: повитухи обережно намагалися не завдати їй шкоди та закопували її під порогом, через який мала переступити мати. Той, хто недбало викидав або спалював цю шкірку, позбавляв дитину духа-захисника. Такого духа-захисника називали **fylgja**, бо він слідує за людиною, інколи **forynja**, тобто тим, хто йде попереду неї, частіше **hamingja**, що означало щастя й походило від **hamr**, тобто вбрання, шкіри, а шведське **hamn** позначає духа, який слідує за кожною людиною [50, с. 508]. Дослідники інтерпретують обох цих істот як амбівалентні зображення амніотичного міхура та материнських вод [34, с. 52-60]. Можливо, вони мали стосунок і до перевертенства. Згідно з дослідженням Макса Бартельса, плодові оболонки, **fylgja** або **barnsfylgja**, вважалися в ісландців священними, оскільки вірили, що частина душі дитини залишається в них при народженні і лише пізніше приходить разом з ними. Таку оболонку не слід було викидати на вулицю, бо злі духи могли заволодіти нею та завдати шкоди дитині, або ж її могли з'їсти хижаки. Але якщо її спалювали, дитина ставала **fylgjulaust**, тобто людиною, позбавленою духа-захисника, і це вважалося так само поганим, як ніби в когось не було тіні. Тому в минулому було прийнято закопувати оболонку під порогом, де мати щодня ходила по ній після того, як вставала з ліжка. Якщо оболонку ховали таким чином, то дитина, навіть пізніше, будучи дорослою, мала «людського духа-захисника» (**manns-fylgja**) у вигляді тварини, яка найбільше нагадувала її за характером та зовнішнім виглядом, наприклад, у вигляді ведмедя, орла, вовка, вола або кабана. Дух-захисник (**fylgja**) обманливих та підступних людей, а також чаклунів мав форму лиса чи лисиці, а ті, що належали красивим жінкам, мали подобу лебедя. У всіх цих формах духи-захисники давали про себе знати в минулому та сповіщали про прибуття людей, яким вони належали. Згодом це переконання вже дещо зазнала змін. Перш за все, стала поширеною практика спалювати оболонку, а в Південній Ісландії її суворо заборонено було закопувати. У Північній Ісландії спалювання оболонки було розповсюдженою практикою. Люди, які мали дар ясновидіння, були здатні розпізнавати таких тварин-захисників. Про дівчинку на озері Міватн, яка народилася у складі трійні, але одразу втратила двох своїх сіблінгів, розповідали, що коли вона виросла, то мала

бачити духів, які супроводжували людей, тож могла передбачати прихід гостей.

«Сорочка», коли дитина народжувалася у цілому навколоплідному міхурі, також була відомою у віруваннях Ісландії. Це звалось **народженням із sigurkufl (kufl «каптур, плащ»)**, і така дитина мала стати **особливо щасливою людиною**. Вважалося, що він згодом стане **ясновидцем (skygn)**, що йому ніколи не зможе зашкодити **магія** і що він **переможе в кожній суперечці, якщо матиме з собою тверду, висушену «сорочку»**. Також казали, що дитина, якій дають «сорочку» для гри (для чого її завжди тримали напоготові, коли дитина трохи підросте та розумітиме) і яка не порве та не пошкодить її під час гри, стане дуже щасливою людиною [29, с. 70-71]. Фрідріх Бурйам підтверджував, що чари не можуть їй нашкодити. Той, хто народився в «сорочці», не може постраждати від чаклунства, як були переконані ісландці, він вийде переможцем з кожної битви, тож її треба було берегти й пильнувати, щоб не втратити. Крім того, існувало переконання, що такі люди стають ясновидцями [37, с. 87, 91-93].

Отже, вірування, поширені в скандинавських країнах, твердили про важливість «сорочки» для дитини. Вважалося, що кожен, хто народився з «сорочкою», матиме удачу та успіх у всьому, за що б він не брався. З часом він має стати великою та могутньою людиною. Він також невразливий для зброї. Ні вогонь, ні вода не можуть йому зашкодити. Він, захищений від нападів зловорожих надприродних сил. Народитися у «сорочці» рівнозначно тому, щоб народитися для постійної *перемоги* [37, с. 84]. В Ісландії «сорочку» називають **sigurkufl**, в Норвегії **sigerhuva**, у Швеції **segerhue**, **segerhuva** або **segerhätta**, тобто «**каптур перемоги**», а в Данії – **sejrskjorte** або **sejrsärk**, тобто «**сорочка перемоги**». У норвежців, за даними Лілі Ааль-Вайзер та Фрідріха Бурйама, «сорочка» часто розглядалася як **жива сутність, дух-захисник дитини**. Їй приписувалося загальне щасливе значення. Народжена з нею дитина мала рости сильною, рославою, мати надзвичайні обдарування, більші, ніж у решти. «Сорочку» доводилося берегти. Лише доки вона була неушкодженою, удача супроводжувала її власника. Якщо її загубити, власник міг стати слабоумним. Іноді її одразу ж вкладали під шкіру за допомогою невеликого розрізу під пахвою дитини, на грудях або спині, щоб міцно вросла. Або ж мати зберігала «сорочку», щоб віддати її дитині, чиєю власністю та була, щойно дитина виросте. Зберігати слід було між сосновими скіпками чи полінами. Висушену «сорочку» завжди повинні були носити дорослі, в тому числі на шії на стрічці. Її рідко пришивали до дитячого одягу. **Іноді її слід було покласти в труну власника.**

Окрім загальних позитивних впливів, казали, що «сорочка» також має інші специфічні властивості. **З її допомогою можна було локалізувати та загасити лісові та інші пожежі.** Це переконання зберігалось в Норвегії до середини XX століття. Таке повір'я було відоме

лише у скандинавських країнах. Натомість віра в силу «сорочки» робити людину невразливою в будь-якому бою, навіть на війні, була поширена далеко за межами півночі. Чужа «сорочка» також могла допомогти в цьому. Зброя ворога не становила для таких загрози, бо вбити їх можна було лише срібною кулею. Їх не брали вогонь і вода. Ще «сорочка» дарувала красномовство та добру пам'ять. Крім того, говорили, що той, хто народився із «сорочкою», має певний ступінь надприродної сили. Однак загалом у Норвегії про вплив «сорочки» говорили так, ніби це щось природне. Акцент на надприродних здібностях нагадує ісландські, данські та шведські перекази, згідно з якими **власник «сорочки» може бачити привидів та інших невидимих істот**. У Норвегії колись вірили в те саме щодо дітей, народжених у неділю, та тих, хто народився на великі свята. Згідно з деякими відповідями, власник «сорочки» мав ті ж переваги, що й недільна дитина, а саме: не загинути від вогню чи води. Дивно, але в такій морській країні, як Норвегія, рідко згадувався захист від утоплення, який в Англії та Америці був найвидатнішою властивістю «сорочки». Подекуди у Норвегії, як і в Німеччині, «сорочку» потрібно було віднести до церкви на хрещення [96, с. 30-32; 66, с. 324; 45, с. 117; 37, с. 86-87, 91, 94].

Копенгагенський професор Томас Бартолін повідомляє, що у його час, у середині XVII століття, данські повитухи знімали у новонароджених «сорочки» і **продавали їх адвокатам, які, завдяки цьому, сподівалися потім мати великий успіх при захисті своїх клієнтів**. Таку особливу магічну силу стосовно адвокатської практики здавна приписували «сорочці» в багатьох країнах Європи [79, с. 14]. У Швеції й Данії **зберігалися «сорочки» королів та інших осіб XVI-XVIII століть**. Однак віра у важливе значення «сорочки», в якій, зокрема, **народився король Густав Ваза (1492–1560)**, є в Швеції давнішою за ці збережені речі [96, с. 33]. Шведи, коли деякі люди досягали великих успіхів у житті та мали великий авторитет, натякали на їхнє народження в «сорочці». Народитися у «сорочці» вважалося великим щастям. Той, хто так народився, постійно матиме везіння та успіх. Він може гасити лісові пожежі. Він буде невразливим, уникатиме і ударів, і пострілів. Його можна вразити лише срібною кулею. Розповідали, що **король Карл XII народився у «сорочці»**, і тому його довелося застрелити срібною кулею. Під час бою звичайні кулі потрапляли йому в халяви чобіт, не зашкодивши йому. Вважалося, що дитина, народжена в «сорочці», буде щасливою, зможе стати священиком. Її треба було носити як амулет.

Шведи вважали, що є люди, які можуть бачити більше, ніж інші. Вони можуть бачити привидів, тролів та похоронні процесії там, де інші нічого не помічають. Казали, що ті, хто народжується з «сорочкою», набагато краще знають про такі речі, ніж звичайні люди.

У Данії, за словами Фрідріха Бурйама, теж гадали, що така дитина стане великою людиною у світі, багато чим буде розпоряджатися. Людина, яка народилася в «сорочці», завжди матиме удачу в усьому, що

робитиме. Вона не може потонути. **Той, хто народився з «сорочкою», матиме здатність витримувати постріли. Його можна вбити лише срібним гудзиком.** Народжений у «сорочці» буде дуже щасливий у житті. Її зашивали до одягу, носили на грудях, а після смерті вона слідувала за господарем у могилу [37, с. 85-86, 90-95; 45, с. 117].

Цікавим було ставлення до «сорочки» на колишніх землях балтійських слов'ян, звідки могли походити і Рюрик і Рогволод. У Бранденбурзі «сорочку» зберігали [85, с. 251; 31, с. 71]. В Ольденбурзі юнак носив із собою свою «сорочку», щоб мати успіх у дівчат. Те саме робили, щоб уникнути призову на військову службу [89, с. 111; 99, с. 364; 56, с. 593]. У Мекленбурзі, коли дитина народжувалася у «сорочці», вона мусила мати особливо щасливе життя. Якщо юнакові, коли йому доведеться записуватися на військову службу, так, аби він не знав про це, покласти шматочок «сорочки» у його спорядження, його мали звільнити від військової служби [36, с. 244]. Лише в Померанії гадали, що **коли дитина народжується в «сорочці», ту потрібно спалити на порошок і дати немовляті разом з молоком, інакше воно потім стане упирем** [63, с. 85; 58, с. 162]. Таке ж уявлення побутувало на польському Помор'ї [62, с. 138]. У сусідніх кашубів теж вірили, що **діти, народжені в «сорочці», можуть стати упирями.** Щоб запобігти перетворенню такої дитини на упиря після її смерті, потрібно було висушити «сорочку» та ретельно зберігати. Тоді, перш ніж мати піде до церкви та прийме причастя, вона повинна спалити «сорочку», розтерти попіл на порошок і дати його дитині, змішавши з материнським молоком [91, с. 307; 70, с. 260; 48, с. 505; 69, с. 12; 92, с. 461]. Звичай спалювати «сорочку» зберігався у кашубів Канади [28, с. 31]. Отже, **необхідно було здійснити воз'єднання «сорочки» та дитини (змушуючи її проковтнути попіл), тобто повторити поєднання того, що мало бути роз'єднаним при народженні.** Але результатом було фактично також заперечення цієї первісної єдності [34, с. 66].

Дуже схоже ставлення до **народженого в «сорочці»** панувало на Балканах. Чорногорці були переконані, що **в ньому мешкає дух-ведогонь**, а серби давали йому епітет «**видовит**»: за їхніми оповідями, він **ходить з вілами і знає більше за інших людей** [2, с. 361; 10, с. 62]. Часто, вважалося, що **доля, призначена дитині, залежить від кольору «сорочки».** Такий вид ворожіння отримав назву **амніомантія.** За повідомленням Фрідріха Краусса, на хорватському острові Корчула казали, що **щаслива людина народжується в білій «сорочці».** Ця маленька «сорочечка» вшивалася в талісман, який вона носила на шиї, і тоді удача мала її супроводжувати [65, с. 158]. У Боснії, якщо дитина народилася в «сорочці» (**košuljica**), їй розрізали шкіру під пахвою, а зверху накладали «сорочку», щоб та вросла, бо тоді дитина буде захищена від чар і куль [47, с. 415]. Також мусульмани в Боснії та Герцеговині зашивали «сорочку» у шматок льняної тканини та прив'язували під правою



рукою дитини, щоб захистити дитину від ударів та пострілів [84, с. 43]. За сербським переконанням, якщо дитина народилася в «сорочці», про це потрібно було оголосити публічно. Якщо сорочка була червоною, то дівчину вважали демоном-морою, але після заміжжя вона мала стати відьмою, тоді як хлопчик ставав чаклуном. Але якщо про цю обставину було повідомлено вчасно, таке не відбувалося [65, с. 159]. Герцеговинці так само вважали, що дитина жіночої статі, яка народиться в закривавленій «сорочці», обов'язково буде демоном-морою, яка, набираючи різної подоби, давитиме людей і питиме їхню кров. Тому першого вечора після пологів треба було взяти «сорочку», пізно вночі винести її на верх хати, а потім оголосити: «Тут народилася дитина в червоній сукні!» Якщо це було зроблено, то вважалося, що цій дитині не доведеться стати морою [7, с. 531]. Таке сповіщення з даху робилося, щоб запобігти перетворенню народженої в «сорочці» дитини на демона, відьму чи чаклуна. У селі Брсечине поблизу Дубровника (Хорватія) з даху будинку дитини проголошували: «Народилася маленька лань у червоній сорочечці, нехай знає мале і велике» [4, с. 161]. Селяни на острові Брач вірили, що деякі діти народжуються у чорних або білих «сорочках». **Ті, хто народився в білих «сорочках», матимуть удачу в житті, ті, хто народився в чорній, стануть відьмами або відьмаками.** Білу «сорочку» потрібно було ретельно зберігати, і її клали під голову власника в годину його смерті, щоб він міг померти легко і без мук. Щоб дитина, народжена в чорній «сорочці», не спричинила зла в житті, новонародженого одразу після народження повитуха виносила до порога. Тоді повитуха гукала тричі: «Народилася відьма (відьмак)! Однак, це не відьма (відьмак), але справжня діва (юнак)». Якби повитуха відмовилася це зробити, вона б вчинила смертний гріх. **Дитина, народжена в чорній «сорочці», не робить нічого поганого до свого сьомого року; до того часу вона все ще безгрішна. Після семиліття така дівчинка мала стати «морою» і залишатися нею до шлюбу, а хлопчик – відьмаком, поки не візьме собі дружину.** «Мора» легко виходить заміж, бо може зачарувати молодих людей. **Після заміжжя вона стає відьмою й переважно буває бездітною** [38, с. 601]. У селах поблизу Лепосавича в північному Косові баба-повитуха вилазила на дах будинку й криком сповіщала односельців про появу на світ незвичайного немовляти: «Чуй, мале і велике! Народилася відьма над відьмами!» [95, с. 438].

Дослідники народних вірувань визнають, що «сорочка» часто несла в собі значний надприродний заряд, який міг схилитися на бік зла. Це майже завжди було володіння магічною силою, яка, імовірно, могла бути використаний на добро чи на зло. Все святе є небезпечним, що відобразилося навіть у двозначності відповідних термінів у латинській і грецькій мовах. Через це опозиція між корисною чеснотою та лиховісністю «сорочки» не була такою абсолютною, як можна подумати на перший погляд: її корисна сила могла, за певних умов, стати

загрозливою [34, с. 66]. Дівчині, яка народилася з такою сорочкою та носила її (зазвичай висушену) як амулет, достатньо було лише доторкнутися нею до хлопця, який їй подобався, на оголеній частині його тіла, і хлопець шалено закохувався в дівчину [65, с. 159].

Хорвати поблизу міста Кастав у Істрії гадали, що **народжені в «сорочці» стають вовкулаками**. Однак деякі з таких є доброзичливими до людства та борються зі злими духами. Вони втягнуті у конфронтацію між добром і злом. Це, наприклад, **кресник, який побачив цей світ у «сорочці»**. Цю «сорочку» висушували і давали її дитині з'їсти разом з їжею. **Він вів битви з відьмами, і через його природу злі духи не могли йому нашкодити**. Коли вони були у якійсь землі, там не було граду. У тому, що кресник народжується в «сорочці», були впевнені й у місті Белі на острові Црес [84, с. 10; 73, с. 225; 30, с. 267].

У Сербії народжену в «сорочці» дитину називали віщою і приписували їй пророчі здібності. У Далмації розповідали, що відьмак (гераґ), який народився у кривавій (червоній) «сорочці» та з маленьким хвостиком, наділений надзвичайною фізичною силою і, коли розлютиться, може здолати десяткох чоловіків, як малих дітей. «Сорочку» не можна було спалювати чи викидати, інакше щастя дитини буде зруйноване. У Славонії піклувалися про те, щоб закопати «сорочечку» глибоко у якомусь важкодоступному місці, бо були люди, які охоче вкрали б таку річ. Як зазначав Фрідріх Краусс, він сам 1885 року розбирав амулет дитини в славонському поселенні Кобаш і виявив там часник, кілька розкладених листків конюшини (вірогідно, це були чотирилисники) та один розшарований жмутик. Останній предмет був «сорочечкою» [65, с. 159-161].

Досить цікаві дані містяться в кельтській традиції, що рідко залучається вітчизняними славістами, попри можливий відповідний субстрат варягів. В Ірландії «сорочку» називали «ковпаком щастя», гадали, що вона **приносить щастя дитині й батькам, та зберігали як талісман на удачу** [39, с. 123; 74, с. 79]. Ніколь Бельмон навела факт, за яким в Ірландії вважалося, що діти, народжені в «сорочці», **будуть дуже щасливі, якщо «сорочку» буде збережено**. Але в цьому випадку мати буде мати не менше одного року поганого самопочуття. Коли дитині виповнювалося чотирнадцять років, мати зашивала в її одяг маленький мішечок з «сорочкою», щоб дитині пощастило у житті. Однак дівчина, народжена в «сорочці», якщо вийде заміж, буде все життя багатою, але ніколи не матиме дітей [34, с. 41].

**Зв'язок між «сорочкою» і даром метаморфози**, на думку дослідниці, був присутнім не лише в скандинавській традиції. Роман Якобсон провів **порівняння між епічними темами батька-змія, «сорочки» та перевертня-вовкулака, що одягає на себе вовчу шкуру**. Кровожерливість якраз є вовчою й вовкулацькою рисою. Сербською мовою «кошуља» означає як сорочку-предмет одягу та «сорочку», так і

«змійну шкіру». Змій, здатний скидати шкіру, народжує сина, наділеного при народженні другою шкірою та лікантропною здатністю змінювати шкіру [60, с. 340-347]. Крім того, він зіставив «язвено» з вовчою шерстю на голові войовничих героїв сербського епосу, наділених перевертенством [59, с. 371-372]. Бельмон, у свою чергу, теж вказала на билинний епос про перевертня Волха Всеславича, що народився від змія, та літописне повідомлення про народження в «сорочці» Всеслава Брячиславича Полоцького, якого «Слово о полку Ігоревім» визнає перевертнем, що рівнозначні приведенню у світ дитини, наділеної силою метаморфози. Спільним знаменником для цих міфічних фактів є поняття іншої шкіри. У цьому відношенні зачаття від змія та народження в «сорочці», на думку дослідниці, **рівноцінні** [34, с. 57-60].

Не зважаючи на те, що скандинавські факти щодо «сорочки» важко інтерпретувати, вони свідчать про давність вірувань щодо долі при народженні, пов'язаної з навколоплідними оболонками дитини. Ця стародавність підтверджується тим фактом, що, крім слов'янських переказів про князя-перевертня, єдиною міфологією, де, наскільки було відомо Бельмон, з'являється мотив «сорочки», була міфологія стародавньої Ірландії [34, с. 61]. «Сорочка» з'являється в кількох ірландських історіях: в одній з них до того, що відомо про «сорочку», додається негативний, небезпечний елемент. Це одна з пригод Фінна (Фіонна), легендарного героя оповідок фенійського циклу, воїна, мудреця й провидця. Фінн, збираючи молюсків-блюдечок на скелях, бачить корабель, що наближається до берега. На кораблі знаходяться троє воїнів – Синіх Людей (d'fhearaibh gorma). Вони запитують Фінна, де живе Фінн. Фінн відповідає, що ні Фінна, ні його людей немає вдома, але він покаже їм, де знаходиться будинок. Дорогою Фінн обирає короткий шлях, прибуває додому раніше за дивних гостей і лягає в колиску, наказуючи дружині спекти коржик на сковороді, натираючи його борошном. Далі йде поширений ірландський казковий мотив «Фінн у колисці». Після цього відбувається ще один поширений ірландський фольклорний епізод – Фінн, переодягнений у пастуха, намагається схопити корову, і в боротьбі він та іноземний воїн розривають тварину навпіл. Незнайомець каже Фінну, що вогонь не може їх спалити, вода не може їх втопити, а зброя не може їх поранити. Фінн перевіряє їхні хвастощі, піддаючи їх випробуванню вогнем і мечем. Зрештою, він запитує їх про доручення. Вони кажуть йому, що їхню сестру має поглинути водяний монстр (piast), і Фінн може врятувати її лише за допомогою свого знаменитого собаки Брана. **Єдине, що може їх вбити, це показати їм три «сорочки» (cairfni sonais), з якими вони народилися.** Під приводом перевірки їхнього твердження, що вода не може їх втопити, Фінн зв'язує воїнів, прикріплює до кожного з них якір і топить їх у затоці Вентрі. Потім він вирушає до Королівства Синіх Людей. Далі відбувається бій з водяним монстром, в якому Фінн та його собака здобувають перемогу. Як нагороду, Фінн отримує три

«сорочки» та повертається до Ірландії. Він витягує трьох воїнів з моря, показує «сорочки» двом з них, після чого вони гинуть, але зберігає життя третьому чоловікові, який вступає на службу до Фінна [77, с. 4-13, 29-31].

Невразливість воїнів до вогню, води та поранень відповідає тому, що відомо з вірувань. Це пов'язано з тим, що вони були народжені з «сорочкою», але, як це не парадоксально, ця сама подія може принести їм смерть. Їхні «сорочки» дають їм невразливість до вогню, води та травм, тобто всього, що породжує насильницьку смерть, але також уразливість до них. Їхню смерть повинно спричинити воз'єднання їх із їхніми «сорочками», тобто з чимось, що вже було у поєднанні з ними при народженні, але що не мало бути таким у нормі.

У віруваннях часто вказувалося, що «сорочка» повинна дбайливо зберігатися і носитися дитиною або особою, яка бажає отримати від неї користь. Тут є цікавий *контраст між «сорочкою», що створює захист, набутий від народження й іманентний самому собі, і руйнівною, вбивчою функцією «сорочки» в цій самій іманентності* [34, с. 62-63, 191].

**Народження в «сорочці»** ірландські перекази також приписували Моранові, сину Койрпре-Голови-кішки. У Койрпре народилося троє синів, і він мав звичку топити їх одразу, бо вони здавалися чудовиськами, адже на головах у них були «сорочки». З третім сином, який народився, Мораном, він хотів вчинити так само, тобто втопити його. Він доручив двом юнакам кинути його в море. Коли ті кинули дитину в морську хвилю, хвиля розірвала «сорочку» і підхопила хлопчика, так що вони побачили його обличчя на гребені хвилі. Морана підбрав Мен, королівський коваль, і йому пощастило вціліти, попри бажання батька вбити його [34, с. 80-81; 93, с. 275-276; 52, с. 228-231]. В іншій історії Кіан, син Ойліла Ойлума, завдяки тому, що його мати під час вагітності поласувала чарівним терном, народився із «сорочкою», яка збільшувалася з його зростанням, але Сгатан розірвав її, і з неї виліз змій, який, як вважалося, мав таку ж тривалість життя, як і Кіан. Його батько Ойліл вважав, що змія треба вбити, але за наполяганням матері, Садб, доньки Конна Ста битв, цю істоту годували, збудувавши для неї фортецю з дерева, але вона виросла до величезних розмірів і почала ковтати людей цілими. Зрештою, коли вона спустошила місцевість і втекла, сховавшись у печері, герой Ойсін убив її чарівним списом Діармайда [78, с. 125-131; 68, с. 132; 33, с. 1224; 34, с. 92-93]. Це нагадує історію билинного Волха Всеславича, народженого від змія. У кельтських землях «сорочка» зазвичай означала доступ до знань про потойбічний світ.

На оточеному морями острові Мен діти, народжені з «сорочкою», вважалися благословенними, оскільки вони ніколи не могли потонути; вони виростали бажаними компаньонами по риболовлі. «Сорочку» зазвичай зберігали та носили як оберіг від люті моря [94, с.



163; 75, с. 157; 74, с. 79]. У Шотландії вірили, що дитина, народжена з такою ознакою, – якщо її зберегти, стане визначною особистістю. Вона матиме успіх у житті. «Сорочка» дуже цінувалася. Вона приносила щастя своєму власнику і робила вояків невразливими. Вважалося, що **носіння «сорочки» на борту корабля запобігає корабельній аварії** [40, с. 199-200; 76, с. 32; 49, с. 25; 71, с. 111-112]. Шотландці були переконані, що **людина, народжена з «сорочкою», має особливі цілительські здібності, а також дар ясновидіння**: це повір'я, ймовірно, виникло через те, що вона народилася, дивлячись «крізь покрив» [82, с. 90; 32, с. 94]. Серед валлійців вважалося, що дитина, народжена в «сорочці», буде дуже щасливою, і вона завжди буде в безпеці від утоплення. «Сорочка» дуже цінувалася серед моряків у Західному Уельсі, оскільки гадали, що її наявність на борту корабля забезпечує безпечну подорож [42, с. 218]. У Бретані «сорочку» так само зберігали, і юнаки брали її з собою в день жеребкування, сподіваючись, як і в північній Німеччині, уникнути призову [97, с. 196; 34, с. 40].

**Уявлення про «сорочку» мають складний символічний і полісемічний характер.** Вони подібні у багатьох географічно віддалених слов'янських, германських і кельтських народів. Окрім схожих **магічних функцій «сорочки» та способів її носіння як амулету**, привертає увагу стійкість переконання представників різних етносів, що **людина, народжена у «сорочці», не просто щаслива, але призначена для великих справ, вона буде визначною особою, священиком, чаклуном або знахарем, невразливим для зброї, матиме дар ясновидіння й зцілення, оборонятиме людей від стихії, ворогів і злих сил**, аналогічно тому, як роками захищав Полоцьку землю Всеслав Брячиславич, як він же самовіддано боронив Руську землю під час свого нетривалого, але яскравого правління. Можна порівняти **випадки чудесного народження правителів із особливими прикметами**, такі як **тваринна шерсть, «королівські знаки» на тілі**, які вважалися ознакою того, що надприродні захисні сили мають на меті забезпечувати й контролювати соціальний статус цих осіб протягом усього їхнього життя. **Завдяки цій обставині вони наперед призначені для виконання певних культурних функцій.** Саме **заміна реального материнського захисту на символічний перетворює дитину на культурного героя, який проходить неушкодженим крізь негаразди та подвиги свого життя, подібно до дитини, захищеної під час внутрішньоутробного життя. Відокремлення від справжньої матері на користь символічної матері, представленій «сорочкою» або іншими пов'язаними знаками, які замінюють справжню матір, гарантує постійний захист саме тому, що воно переходить на символічний рівень** [34, с. 80-89; 43, с. 451].

Таким чином, етнографічні й фольклорні паралелі переконливо показують, що літописне «язвено», з яким народився Всеслав

**Брячиславич Полоцький і яке він носив на собі у складі амулета-науза, було так званою «сорочкою».**

Дитина відносно рідко приносить з собою у цей світ непошкоджену плодову оболонку. Ця рідкісність вже була достатньо значимою причиною того, що такий оболонці надавали важливого значення. Відповідні вірування простежуються у слов'янській, германській і, що не менш цікаво, в кельтській традиції, а, як відомо, кельтський субстрат мали балтійські слов'яни, з яких, очевидно, походили предки Всеслава як по лінії Рюрика, так і по лінії Рогволода. Як захисні, так і небезпечні, руйнівні властивості таких атрибутів незвичайного народження проявлялися у народних віруваннях, провіщаючи неординарну долю й особливі, надприродні здібності людям, народженим у «сорочці». Вони наділялися здатністю до чарів, перевертєнства, впливу на стихії вогню й води. Їхня міфопоетична боротьба зі злом у водному та хтонічному світі смерті, відображена у «Слові о полку Ігоревім» як захист Руської землі від половецьких орд, можливо, є символічною репрезентацією циклічного повернення, що мало призвести, подібно до рослинності, до відродження після смерті, їхніх повторних народжень.

1. Арнаудов Михаил. Очерци по българския фолклор. – София : академично издателство «Проф. Марин Дринов», 1996. – Т. 2. – 718 с.
2. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу : Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. – Москва : издание К. Солдатенкова, 1869. – Том третий. – 840 с.
3. Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха. XI-XVII. – Санкт-Петербург : типография Императорской академии наук, 1889. – Выпуск пятый. – 106 с.
4. Вулетић-Вукасовић Вид. Призријевање // Српски етнографски зборник. – Београд : Српска краљевска академија, 1934. – Књ. 50. – С. 154–195.
5. Вяземский П. П. Замечания на слово о плъку Игореве. – Санкт-Петербург : Тип. и хромолитогрaфия А. Гранишеля, 1873. – 622 с.
6. Голубинский Е. История русской церкви. – Том I. Период первый, Киевский или Домонгольский. Первая половина тома. – Москва : Университетская типография, 1901. – XXIV, 968 с.
7. Грђић-Бјелокосић Лука. Народно сујевјерје // Glasnik zemaljskog muzeja u Bosni i Hercegovini. – Sarajevo, 1896. – Knj. VIII. – S. 530–534.
8. Грушевський Михайло. Історія української літератури : в 6 томах, 9 книгах. – Київ : Либідь, 1993. – Том II. – 264 с.
9. Жданов Ив. Русский былевой эпос. Исследования и материалы. – Санкт-Петербург : Издание Л.Ф. Пантелеева, 1895. – XII, 631 с.
10. Караџић Вук Стеф. Српски рјечник. – Биоград : у Штампарији Краљевине Србије, 1898. – XLII, [2], 880 с.
11. Леонардов Д. С. Полоцкий князь Всеслав и его время // Полоцко-Витебская старина. – Витебск : Типо-лит. насл. М.Б. Неймана, 1912. – Вып. 2. – С. 121–216.
12. Летопись по Лаврентьевскому списку. – Санкт-Петербург : издание Археографической комиссии, 1897. – XIV, [1], 512, 40, [1], 63 с.

13. Полное собрание русских летописей. Т. I: I. II. Лаврентьевская и Троицкая летописи. – Санкт-Петербург : Типография Эдуарда Праца, 1846. – XX, 267, [4] с.
14. Полное собрание русских летописей. Т. II: Ипатьевская летопись. – Санкт-Петербург : Типография Эдуарда Праца, 1843. – IX, 380 с.
15. 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.
16. Потебня А. А. О некоторых символах в славянской народной поэзии. О связи некоторых представлений в языке. О купальских огнях и сродных с ними представлениях. О доле и сродных с нею существах. – Харьков : Издание М. В. Потебня, 1914. – 243 с.
17. Рыбаков Б. А. Древняя Русь: Сказания. Былины. Летописи. – Москва : издательство АН СССР, 1963. – 361 с.
18. Серяков М. Л. Любовь и власть в русской истории. – Санкт-Петербург-Москва : Издательский Дом «Нева»; «Олма-Пресс Образование», 2002. – 320 с.
19. Слово о полку Игореве / под редакцией В. П. Адриановой-Перетц. – Москва-Ленинград : Издательство АН СССР, 1950. – 482, 46 с.
20. Стоглав. – Казань : типография Императорского университета, 1887. – III, 204 с.
21. Сумцов Н. Ф. Культурные переживания. – Киев : Типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1890. – 408 с.
22. Тарасаў С. В. Чарадзей сёмага веку Траяна: Усяслаў Полацкі. – Мінск : Навука і тэхніка, 1991. – 72 с.
23. Халанский М. Южно-славянские сказания о Кралевице Марке в связи с произведениями русского былевого эпоса. Сравнительные наблюдения в области героического эпоса южных славян и русского народа. – Варшава : типография Варшавского Учебного округа, 1893. – 470, II, [2] с.
24. Чубинский П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в западно-русский край, снаряжённой Императорским Русским Географическим Обществом. – Санкт-Петербург : Типография В. Кирибаума, 1877. – Том четвертый. Обряды : родины, крестины, свадьба, похороны. – XXX, 713, 44 с.
25. Чулков М. Абевега русских суеверий, идолопоклоннических жертвоприношений, свадебных простонародных обрядов, колдовства, шеманства и проч. – Москва : Изданием Ф. Гуппиуса, 1786. – 326 с.
26. Aubrey, John. Remaines of Gentilisme or Judaisme. – London : Published for the Folk-Lore Society by W. Satchell, Peyton, and Co., 1881. – VII, 273 p.
27. Baines, C.C. Children Born with a Caul // Folklore. – London, 1950. – Vol. 61. – № 2. – P. 104.
28. Barber, Paul. Vampires, Burial, and Death: Folklore and Reality. – New Haven : Yale University Press, 1988. – VIII, 236 p.
29. Bartels, Max. Isländischer Brauch und Volksglauben im Bezug auf die Nachkommenschaft // Zeitschrift für Ethnologie. – Berlin, 1900. – Zweinnddreissigster Jahrgang. – S. 52–86.
30. Bartulin, Andrija. Cres // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. – Zagreb, 1898. – Svezak III. – S. 265–275.
31. Bauer, Heinrich. Die Mark Brandenburg. Geschichte einer deutschen Landschaft. – Berlin-Grunewald : Fritz Haller Verlag, 1954. – 168 S., XVI Abb.
32. Beith, Mary. Healing Threads: Traditional Medicines of the Highlands and Islands. – Edinburgh : Polygon, 1995. – IX, 294 p.
33. Belmont, Nicole. La coiffe et le serpent // Échanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60ème anniversaire Claude Lévi-Strauss. – The Hague-Paris : Mouton, 1970. – Vol. II. – P. 1223–1228.

34. Belmont, Nicole. *Les signes de la naissance: étude des représentations symboliques associées aux naissances singulières.* – Paris : Librairie Plon, 1971. – 222 p.
35. Biegeleisen, Henryk. *Matka i dziecko w obrzędach, wierzeniach i zwyczajach ludu polskiego.* – Lwów : nakładem towarzystwa wydawniczego «Ateneum», 1927. – 414 s.
36. Blanck, Georg Friedrich August. *Aus der Volksheilkunde des Mecklenburgs // Archiv des Vereins der Freunde der Naturgeschichte in Mecklenburg.* – Güstrow : in Commission der Buchhandlung von Opitz & Co., 1897. – 50 Jahr (1896.). Jubiläumsband. – S. 190–245.
37. Burjam, F. *Segeberhuven i skandinavisk folktro // Brage: årsskrift.* – Helsingfors, 1923. – Vol. XII-XIV. – S. 84–97.
38. Carić, Anton Elias. *Volksaberglaube in Dalmatien // Wissenschaftliche Mitteilungen aus Bosnien und der Herzegowina.* – Wien, 1899. – Band VI. – S. 585–608.
39. Carleton, William. *Irish Life and Character; or, Tales and Stories of the Irish Peasantry.* – London : Henry Lea, 1860. – 364 p.
40. Dalzell, John Graham. *The Darker Superstitions of Scotland.* – Glasgow : printed for Richard Griffin & Co., 1835. – 700 p.
41. Daniels, Cora Linn Morrison, Stevens, Charles McClellan. *Encyclopaedia of Superstitions, Folklore, and the Occult Sciences of the World: A Comprehensive Library of Human Belief and Practice in the Mysteries of Life.* – Milwaukee : J. H. Yewdale & Sons Company, 1903. – XXIV, 1751 p.
42. Davies, Jonathan Ceredig. *Folk-Lore of West and Mid-Wales.* – Aberystwyth : Printed at the «Welsh gazette» offices, 1911. – XI, 348 p.
43. Doja, Albert. *Mythology and Destiny // Anthropos.* – Sankt Augustin, 2005. – Band 100. – H. 2. – P. 449–462.
44. Drechsler, Paul. *Sitte, Brauch und Volksglaube in Schlesien.* – Leipzig : Druck und Verlag von B.G. Teubner, 1903. – I. Teil. – XIV, 340 S.
45. Feilberg, H.F. *Totenfetische im Glauben nordgermanischer Völker // Am Ur-Quell.* – Hamburg, 1892. – III. Band. – S. 116–119.
46. Frischbier, H. *Volksglauben (Aus Ostpreussen) // Am Ur-Quell.* – Hamburg, 1890. – I. Band. – S. 132–134.
47. Glück, Leopold. *Skizzen aus der Volksmedizin und dem medicinischen Aberglauben in Bosnien und der Hercegovina // Wissenschaftliche Mittheilungen aus Bosnien und der Hercegovina.* – Wien : in Commission bei Carl Gerold's Sohn, 1894. – Zweiter Band. – S. 392–454.
48. Grässe, J. G. Th. *Sagenbuch des preussischen Staats.* – Glogau : Verlag von Carl Flemming, 1871. – Zweiter Band. – XVI, 1104 S.
49. Gregor, Walter. *Notes on the Folk-Lore of the North-East of Scotland.* – London : published for the Folk-Lore Society by Elliot Stock, 1881. – XII, 238 p.
50. Grimm, Jacob. *Deutsche Mythologie.* – Göttingen : In der Dieterichschen Buchhandlung, 1835. – XXX, 689, CLXXVII S.
51. Grohmann, Joseph Virgil. *Aberglauben und Gebräuche aus Böhmen und Mähren.* – Prag : Druck der k. k. Hofbuchdruckerei von Gottlieb Haase Söhne, 1864. – I. Band. – X, 247 S.
52. Gruffydd, W.J. *Math vab Mathonwy: an Inquiry into the Origins and Development of the Fourth Branch of the Mabinogi with the Text and a Translation.* – Cardiff : The University of Wales Press Board, 1928. – XVII, 392 p.
53. *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens / Herausgegeben unter besonderer Mitwirkung von Eduard Hoffmann-Krayer und Mitarbeit zahlreicher Fachgenossen von Hanns Bächtold-Stäubli.* – Berlin-Leipzig : Walter de Gruyter, 1930/1931. – Band 3. – Freen – Hexenschuss. – 1778 S.



54. Heckscher, Kurt. *Die Volkskunde des germanischen Kulturkreises. An Hand der Schriften Ernst Moritz Arndts und gleichzeitlicher wie neuerer Parallelbelege. In zwei Teilen.* – Hamburg : Martin Riegel Verlag, 1925. – 590 S.
55. Henderson, William. *Notes on the Folk-Lore of the Northern Counties of England and the Borders.* – London : W. Satchell, Peyton and Co., 1866. – XVII, 391 p.
56. Hovorka, O., Kronfeld, A. *Vergleichende Volksmedizin: eine Darstellung volksmedizinischer Sitten und Gebräuche, Anschauungen und Heilfaktoren, des Aberglaubens und der Zaubermedizin.* – Stuttgart : Verlag von Strecker & Schröder, 1909. – Zweiter Band. – 960 S.
57. Jacobi, Johannes. *Behutsame Vorstellung allerhand Un- Christlicher und abergläubischer Händel.* – Görlitz : verlegt Jacob Rohrlach, 1707. – 352 S.
58. Jahn, Ulrich. *Hexenwesen und Zauberei in Pommern.* – Breslau : Im Commissionsverlag bei W. Koebner, 1886. – 196 S.
59. Jakobson, Roman, Ružičić, Gojko. *The Serbian Zmaj Ognjeni Vuk and the Russian Vseslav Epos// Jakobson, Roman. Selected Writings.* – The Hague & Paris : Mouton & Co., 1966. – Vol. 4. *Slavic Epic Studies.* – P. 369–379.
60. Jakobson, Roman, Szeftel, Marc. *The Vseslav Epos. Russian Epic Studies // Jakobson, Roman. Selected Writings.* – The Hague & Paris : Mouton & Co., 1966. – Vol. 4. *Slavic Epic Studies.* – P. 301–368.
61. Jensen, Christian. *Die nordfriesischen Inseln Sylt, Föhr, Amrum und die Halligen vormals und jezt.* – Hamburg : Verlagsanstalt und Druckerei Actien-Gesellschaft, 1891. – VIII, 392 S.
62. Knoop, Otto. *Sagen und Erzählungen aus der Provinz Posen.* – Posen : Eigenthum der Gesellschaft, 1893. – XIX, 363 S.
63. Knoop, Otto. *Volkssagen, Erzählungen, Aberglauben, Gebräuche und Märchen aus dem östlichen Hinterpommern.* – Posen : Verlag von Joseph Jolowicz, 1885. – XXX, 240 S.
64. Kolberg, Oskar. *Dziela wszystkie.* – Wrocław-Poznań : Polskie wydawnictwo muzyczne; Ludowa spółdzielnia wydawnicza, 1962. – T. 7. *Krakowskie.* – Cz. III. – XVIII, 350 s.
65. Krauss, Friedrich S. *Sreća. Glück und Schicksal im Volksglauben der Südslaven.* – Wien : Commissions-Verlag von Alfred Hölder, 1886. – 197 S.
66. Liebrecht, Felix. *Zur Volkskunde: Alte und neue Aufsätze.* – Heilbronn : Verlag von Gebr. Henninger, 1879. – XVI, 522 S.
67. Ludwig, Karl. *Kind in Brauch und Sitte des nassauischen Volkes // Nassovia: Zeitschrift für nassauische Geschichte und Heimatkunde.* – Nassau, 1910. – 11. Jahrgang. – S. 181–183.
68. MacCulloch, John Arnott. *Celtic // The Mythology of All Races.* – Boston : Marshall Jones Company, 1918. – Volume III. – P. 7–213.
69. Mannhardt, W. *Die praktischen Folgen des Aberglaubens mit besonderer Berücksichtigung der Provinz Preußen.* – Berlin : Verlag von Carl Habel, 1878. – 88 S.
70. Mannhardt, W. *Über Vampirismus // Zeitschrift für deutsche Mythologie und Sittenkunde.* – Göttingen, 1859. – Vierter Band. – S. 259–282.
71. McPherson, J.M. *Primitive Beliefs in the North-East of Scotland.* – London-New York-Toronto : Longmans, Green, and Co., 1929. – 310 p.
72. Meyer, Elard Hugo. *Badisches Volksleben im neunzehnten Jahrhundert.* – Strassburg : Verlag von Karl J. Trübner, 1900. – XII, 628 S.
73. Milčetić, I. *Krk i Kastav u Istri // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena.* – Zagreb, 1896. – Svezak I. – S. 224–225.
74. Monaghan, Patricia. *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore.* – New York : Facts On File, Inc., 2004. – XVI, 512 p.

75. Moore, A.W. *The Folk-Lore of the Isle of Man : Being an Account of Its Myths, Legends, Superstitions, Customs, & Proverbs, Collected from Many Sources; with a General Introduction; and with Explanatory Notes to Each Chapter.* – Isle of Man-London : Brown & Son; D. Nutt, 1891. – XIV, 192 p.
76. Napier, James. *Folklore of West or, Superstitious Beliefs in the West of Scotland within This Century.* – Paisley : Alex. Gardner, 1879. – VII, 190 p.
77. Ó Dubda, Seán. *Seana-Sgéalta ÓDuibneacaib // Béaloideas. Journal of Ireland Society.* – Dublin, 1936. – Iml. 6. – Uimh 1. – P. 3–32.
78. O'Grady, Standish Hayes. *The Pursuit After Diarmuid, O'Duibhne, and Grainne, the Daughter of Cormac Mac Airt, King of Ireland in the Third Century.* – Dublin : Printed for the Ossianic Society, by John O'Daly, 1857. – 334 p.
79. Ploss, Hermann. *Das Kind in Brauch und Sitte der Völker: anthropologische Studien.* – Stuttgart : Verlag von August Auerbach, 1876. – Band 1-2. – XII, 324, 294 S.
80. Rochholz, Ernst Ludwig. *Alemannisches Kinderlied und Kinderspiel aus der Schweiz.* – Leipzig : Verlagsbuchverhandlung J.J. Weber, 1857. – XVI, 556 S.
81. Rochholz, Ernst Ludwig. *Deutscher Glaube und Brauch im Spiegel der heidnischen Vorzeit.* – Berlin : Ferd. Dümmler's Verlagsbuchhandlung, 1867. – Band 2. – 335 S.
82. Rorie, David. *Folk Tradition and Folk Medicine in Scotland. The writings of David Rorie. Edited by David Buchan.* – Edinburgh : Canongate Academic, 1994. – 317 p.
83. Schmidt, Karl Christian Ludwig. *Westerwäldisches Idiotikon: oder Sammlung auf dem Westerwalde gebräuchlichen Idiotismen, mit etymologischen Anmerkungen und der Vergleichung anderer alten und neuen Germanischen Dialekte.* – Hadamar-Herborn : in der neuen Gelehrten-Buchhandlung, 1800. – 348 S.
84. Schneeweis, Edmund. *Serbokroatische Volkskunde: Volksglaube und Volksbrauch.* – Berlin : Walter de Gruyter GmbH & Co, 1961. – Erster Teil. – 225 S.
85. Schulenburg, Wilibald von. *Innere Volkskunde // Landeskunde der Provinz Brandenburg.* – Berlin : Dietrich Reimer (Ernst Vohsen), 1912. – III. Band. – S. 163–261.
86. Schwebel, Oskar. *Tod und ewiges Leben im deutschen Volksglauben.* – Minden i. Westf. : J.C.C. Bruns' Verlag, 1887. – VII, 387 S.
87. Seitz, Johann Nicolaus. *Trost der Armen: Mit beygedruckter beschreibung des Kissinger Sauerbrunnens.* – Nürnberg : in Verlegung Joh. Christoph Lochner Buchhandler, 1715. – 708, 73 S.
88. Seyfarth, Carly. *Aberglaube und Zauberei in der Volksmedizin Sachsens.* – Leipzig : Verlag von Wilhelm Heims, 1913. – XXIII, 318 S.
89. Strackerjan, Ludwig. *Aberglaube und Sagen aus dem Herzogtum Oldenburg.* – Oldenburg : Druck und Verlag von Gerhard Stalling, 1909. – Erster Band. – XXI, 517 S.
90. Strackerjan, Ludwig. *Aberglaube und Sagen aus dem Herzogtum Oldenburg.* – Oldenburg : Druck und Verlag von Gerhard Stalling, 1909. – Zweiter Band. – VII, 518 S.
91. Temme, J. D. H. *Die Volkssagen von Pommern und Rügen.* – Berlin : in der Nicolaischen Buchhandlung, 1840. – XXX, 352 S.
92. Tetzner, Franz. *Die Slawen in Deutschland.* – Braunschweig : Druck und Verlag von Friedrich Vieweg un Sohn, 1902. – XI, 520 S.
93. Thurneysen, R. *Zur celtischen Literatur und Grammatik // Zeitschrift für celtische Philologie.* – Halle, 1918. – XII. Band. – S. 271–289.
94. Train, Joseph. *An Historical and Statistical Account of the Isle of Man, from the Earliest Times to the Present Date: With a View of Its Ancient Laws, Peculiar Customs, and Popular Superstitions.* – Douglas : printed and published by Mary A. Quiggin, 1845. – Vol. II. – 388 p.
95. Vukanović, Tatomir. *Srbi na Kosovu.* – Vranje : Nova Jugoslavija, 1986. – Knj. 2. – 549 s.

96. Weiser-Aall, Lily. *Über die Glückshaube in der norwegischen Überlieferung // Saga och Sed.* – Uppsala-Köpenhamn, 1960. – S. 29–36.

97. Witkowski, G.-J. *Histoire des accouchements chez tous les peuples.* – Paris : G. Steinheil, 1887. – XII, 714 p.

98. Wislocki, Heinrich von. *Beiträge zur Volks- und Völkerkunde: Volksglaube und Volksbrauch der Siebenbürger Sachsen.* – Berlin : Verlag von Emil Felber, 1893. – XIII, 212 S.

99. Wuttke Adolf. *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart.* – Berlin : Verlag von Wiegand & Grieben, 1900. – XVI, 535 S.

100. Zachariae, Theodor. *Kleine Schriften zur indischen Philologie, zur vergleichenden Literaturgeschichte, zur vergleichenden Volkskunde.* – Bonn-Leipzig : Kurt Schroeder, 1920. – VIII, 400 S.

**Надійшла до редакції 13.01.2025.**

**Підписано до друку 14.03.2025.**

УДК 796.011.3:[061:796]

**Дмитро РОМАНИШИН**

кандидат філософських наук,  
викладач циклової комісії силових видів спорту,  
Івано-Франківського фахового коледжу  
Національного університету фізичного  
виховання і спорту України  
e-mail [hrunuk2007@ukr.net](mailto:hrunuk2007@ukr.net)

### **ЗНАЧЕННЯ ВИХОВНОГО ІДЕАЛУ ДЛЯ РОЗВИТКУ АКТИВНОЇ ОСОБИСТОСТІ (на прикладі діяльності спортивно-руханкових товариств Галичини «Сокіл» і «Січ»)**

У статті аналізується зародження та розвиток спортивно-просвітницьких організацій Галичини другої половини XIX – першої половини XX ст. Розглядаються світоглядні передумови становлення філософії спорту та підвалини національно-патріотичного виховання ідеологів зазначених товариств. Аналізується досвід діяльності та форми організації рухової активності, формування ціннісних орієнтирів філософії спорту на основі міжетнічної взаємодії в міжвоєнній Східній Галичині.

**Ключові слова:** спорт, виховники, національний розвиток, суспільний прогрес, руханкові товариства, січовий та сокілький рухи, фізичне виховання.

The article analyzes the emergence and development of sports and educational organizations in Galicia in the second half of the 19th century and the first half of the 20th century. The ideological prerequisites for the formation of the philosophy of sports and the foundations of national-patriotic education of the ideologists of the mentioned societies are considered. The experience of activity and forms of organization of physical activity, the formation of value orientations of the philosophy of sports on the basis of interethnic interaction in interwar Eastern Galicia are analyzed.

**Keywords:** *sport, educators, national development, social progress, physical societies, Sich and Sokil movements, physical education.*

Першим великим спортивним товариством яке постало в Галичині було товариство «Сокіл». Слід зазначити, що серед слов'янських народів це було найбільш популярне товариство, а львівський (польський) «Сокіл» часів імперії Габсбургів був центральним осередком для всіх польських об'єднань в межах імперії [1, с.194]. Започаткований в Європі спортивно-гімнастичний рух у XIX столітті, пов'язаний із процесами модернізації, розвитку педагогіки, спорту, медицини, поширювався в Галичину як невід'ємну частину Європи. Основною його складовою був національний розвиток. Сокільський рух виник у Чехії, в межах однієї імперії Габсбургів, громадянами якої були наші предки-галичани. Це пояснює його швидке поширення у Східній Галичині, беручи до уваги бездержавний характер української нації та потребу національного розвитку.

Товариство «Сокіл», засноване у Празі молодим та амбітним викладачем М. Тиршем, у 1862 році ставило за мету розвиток як духовності, так і тілесності. Емблемою свідомо було обрано птаха сокола, який уособлює свободололюбність та незалежність. Діяльність сокільського руху супроводжувалась заснуванням бібліотек, протипожежних осередків, музичних гуртків, але першочерговим завданням було навчання гімнастичним вправам. Підсумки діяльності товариства проводили на «сокільських здвигах» – з'їздах на яких відбувались масові спортивні свята. Був запроваджений однострій, система привітань та відповідна термінологія.

У другій половині XIX століття «Сокіл» поширюється і на територію Східної Галичини. Українська інтелігенція підхопила ідею розвитку української молоді через фізичне виховання та просвітницьку роботу. Один з її представників, Василь Нагірний, спробував заснувати протипожежні товариства та затвердити у намісництві статут, але його відхилили з політичних причин, ставлячи спортивно-просвітницькі організації поза законом. Тільки у 1893 році вдалось добитись затвердження статуту товариства Міністерством внутрішніх справ у Відні. Товариство розпочало свою роботу у 1894 році. У «Соколі» культивувались різні спортивні дисципліни, передусім легкоатлетичні, важкоатлетичні, ігрові види спорту, автоспорт, велоспорт, стрільба та інші. Діяльність охоплювала як професіоналів, так і аматорів. Товариство практично запозичило статут у чеського «Сокола». Першим головою товариства був В. Нагірний, серед провідних діячів довоєнного «Соколу» можна назвати Володимира Лаврівського, Андрія Будзиновського та Івана Боберського. Вони активно розвивали туризм (мандрівництво), зацікавлювали молодь історією та природою рідного краю. Ідеологи товариства спирались на ідеали княжої та козацької доби, християнської



моралі та громадянського дискурсу. Також звертали увагу на позашкільну гурткову роботу, запроваджували літні та зимові секції з сезонних видів спорту, сприяли впровадженню уроків фізичної культури у школі. При цьому допомагали якісній підготовці вчителів фізичної культури та тренерів (провідників вправ, вчителів руханки). Організаційна, просвітницька, культурницька робота товариства мала за мету підняття національної свідомості, розуміння своїх прав та обов'язків перед соціумом та Вітчизною, надихала та посилювала мотивацію до занять у відповідних секціях. У львівському «Соколі-батькові» культивувався бокс. Облаштовувались спеціальні приміщення для зведення рингу та місць для глядачів. Великою популярністю у Львові користувались відкриті боксерські арени, де проводили змагання спортсмени із «Сокола», «Луга» та СТ «Україна». Вони також регулярно запрошували боксерів із інших національно-спортивних об'єднань. Місто Львів набуває статусу центру розвитку боксу в Галичині, де в тридцятих роках минулого століття проходили також міжнародні зустрічі (Польща-Румунія).

Поряд із розбудовою спортивних залів, засновуються і бібліотеки, видається сокільський календар із короткими відомостями про організацію та порядок заснування нових філій, методичними рекомендаціями щодо правильного виконання фізичних вправ.

Важливо підкреслити, що товариство «Сокіл» існувало без урядової підтримки, виключно на внески своїх членів. Організація протипожежних груп обходилась без підтримки державного фінансування, навіть зважаючи на очевидну актуальність для держави таких об'єднань. А. Будзиновський видає цікаву книгу «Пожарник», особливо необхідну на той час у селі, а у селах тоді проживало понад 80% тогочасних українців. Завдяки цьому український «Сокіл» стає популярним саме на селі.

З початку XX століття до керівництва товариством приходить нова генерація громадських діячів (І. Боберський, А. Будзиновський), які намагалися поширити його діяльність за межі Львова на провінції. Була затверджена нова назва «Сокіл-Батько», налагоджено партнерські зв'язки із німецькими, чеськими, польськими, єврейськими аналогічними спортивними організаціями. Наприклад, німецька громада Львова у той час заснувала спортивне товариство «ВІС», воно мало також і футбольну команду, яка постійно контактувала з українцями та регулярно організовувало товариські матчі. Також хороші спортивні зв'язки були між єврейською та українською громадою м. Львова, наприклад, учениці «Жидівської жіночої фахової школи» займалися гімнастичними вправами у залі «Сокола-Батька» декілька разів на тиждень [1, с.226]. Футбольні дружини українських спорттовариств неодноразово зустрічались на полі з єврейським футбольним клубом «Гасмонея». При цьому матчі проходили у толерантному та спокійному дусі.

Як уже зазначалось, фінансову основу товариства складав громадський сектор. Ключовим було заснування благодійних фондів для

підтримки сокільського руху. Найвищий орган управління товариства «Загальні збори членів», що обирали старшин та керівництво постійно стежили за прозорістю і звітністю руху коштів, а також фінансових активів організації. Створювалися нові секції, які охоплювали різні види спорту та мали свою самобутню національну термінологію. Вона на сьогодні, нажаль, майже не вживається. Наприклад, «копаний м'яч» (футбол), «відбиванка» (волейбол), «кошиківка» (баскетбол), «сітківка» (теніс), «лещатарство» (лижний спорт), «совганярство» (ковзани), «руханка» (гімнастика).

Українські громадські та спортивні діячі, поряд із коротко термінованими цілями, скерованими на здоровий розвиток дітей та молоді, їхній всебічний розвиток, залучення до суспільно корисної праці, передбачали і довгострокову мету, зокрема підготовку підростаючого покоління до здобуття державної незалежності України, а також її об'єднання на підставі ідеалів самостійності і соборності, які, за Іваном Франком є «поза межами можливого», проте повинні бути досягнуті [2, с. 278]. Сокільський рух зовні показуючи своє австрофільство, тим самим маскував свої самостійницькі прагнення, виховував патріотів-спортсменів, готових до самопожертви заради Батьківщини. Більшість добровольців легіону Січових Стрільців, бійців ЗУНР, членів УВО, ОУН та УПА пройшли сокільські організації та інші спортивно-просвітницькі об'єднання.

Масову спортивно-просвітницьку роботу «Сокіл-Батько» проводив на своїх щорічних повітових, краєвих, сільських святах. Наприклад, у місті Станіславі 1910 року відбулось масове сокільське свято, в якому взяло участь понад 20 000 тисяч учасників. Вони брали участь у масових показових гімнастичних виступах, культурницьких музичних заходах та спортивних змаганнях. У селах на облаштованих майданах та зарінках сільські спортовики, під керівництвом своїх громадських наставників, організовували велелюдні фестини, де учасники у національних строях та із національними синьо-жовтими стрічками символізували силу духу української нації [3]. Після перепитій першої світової війни та національних змагань товариство продовжило свою діяльність у межах польської держави, яка у свою чергу накладала певні обмеження на діяльність «Сокола-Батька», (польська влада намагалась відокремити товариство від політичного життя, не можна було залучати неповнолітніх, заборона на будь-які політичні прояви організації, суворі вимоги щодо відкриття та реєстрації нових осередків).

Спочатку ідеологи цього молодіжного товариства вважали за доцільне розвивати пожежно-руханковий характер діяльності організації. Однак на заваді постала низка перепон. Перша – це відсутність матеріальних ресурсів, щодо придбання пожежного інвентаря (так звані тоді сикавки, ручні помпи), відсутність підготовлених кадрів, а також невелике число «охотників» (волонтерів).

Поступово поряд з «Соколом» постає нове спортивне товариство «Січ», засноване К. Трильовським у 1900 році. З часом товариство поширює свою діяльність на територію всієї Галичини з центром у Коломиї, згодом у Львові. Основний акцент у своїй роботі січовики роблять на вдосконаленні гімнастично-пожежних осередків мілітаристичної спрямованості, від них і походить назва «Легіон українських січових стрільців».

В основу своєї громадсько-виховної діяльності товариство поклало виховання здорового молодого покоління. Поряд із гуртками руханки на селі, обов'язково відкривалась також невелика бібліотека, зважаючи на тогочасну недостатньо розвинуту масову комунікацію, відсутність засобів масової інформації, економічну слабкість тогочасного галицького суспільства. Це було передовим і дуже актуальним для галицької молоді.

Сьогодні, в сучасній українській державі, на селі функціонують як сільська, так і шкільна бібліотеки, які практично молодь не відвідує, ефективність їхньої роботи незначна, а ресурс, який витрачається із місцевого бюджету на їх утриманн, великий у рамках місцевої територіальної громади. Немає мережі Інтернет та сучасних, цікавих для молоді книг та атракцій. Поряд з цим, реальних спортивних секцій, куди можна віддати дитину на селі, практично немає. Відповідної локації, де б молодь могла проводити своє дозвілля, а також займатись спортом, також немає. Відсутні дієві молодіжні громадські організації не тільки по селах, але й по центрах об'єднаних громад. Виникає питання про те, яким чином держава буде здійснювати ефективну молодіжну, спортивну і патріотичну політику? Відповідь чиновників традиційна – немає коштів.

При розв'язанні цієї проблеми можна взяти до уваги досвід спортивно-просвітницьких товариств Галичини. Вони діяли як неприбуткові, громадські об'єднання, що акумулювали соціальну та фінансову енергію у колективному пориві, задовольняли свої потреби у здоровому дозвіллі, самоосвіті та можливості усестороннього розвитку при індиферентній чи ворожій владі, що іноді є притаманним і сьогодні. Зрозуміло, що створювати комерційні тренажерні зали та фітнес центри вважається неперспективним і нерентабельним. Місцевий бізнес на це не піде, на відміну від великих міст, де зосереджується фінансовий та людський ресурс та відкриваються відповідні спортивні об'єкти. Тому у сільській місцевості, при незначній підтримці держави, а той без підтримки, можуть існувати невеликі громадські тренажерні зали, діяти спортивні секції, які будуть керуватись громадськими об'єднаннями та діяти на волонтерських засадах за мінімальної підтримки місцевої влади.

Проводячи аналогію з минулим століттям та беручи до уваги ефективну діяльність спортивно гімнастичних товариств того часу, які діяли у ворожому оточенні та з мінімальним фінансовим ресурсом, виникає необхідність впровадження у практику напрацювань цих товариств у роботу управлінь освіти та управлінь молоді і спорту

державних адміністрацій, які постійно голосять про відсутність коштів на їх структурну діяльність та підтримання поодиноких спортивних секцій у районних центрах, які здебільшого існують віртуально. Натомість вражає велика кількість секцій, які діяли в рамках довоєнних «Січей». В них культивувались такі види спорту, як футбол, волейбол, плавання, бокс, легка атлетика, лижний спорт.

Не зважаючи на такі об'єктивні труднощі, як відсутність кадрового забезпечення та матеріальної бази, підтримки держави, товариство своїми зусиллями організовувало спеціальні руханково-протипожежні курси, на яких готувало відповідні кадри з певними навичками, поряд з цим вони були носіями відповідних спортивних цінностей, сповідували філософію спорту, а тому могли здійснювати просвітницьку роботу, сприяти збором коштів оновленню матеріальної бази, вести навчання, та підготовлювати чергових спортивних інструкторів волонтерів. Цікаво, що поряд із технікою правильного виконання легкоатлетичних вправ, розминки і заминки, відповідного користування протипожежним знаряддям, слухачі таких курсів слухали доповіді із історії України та літератури та навіть суспільних наук, що сприяло розвитку самоосвіти і піднесенню національного духу. Курси могли тривати від трьох днів до тижня. Доповідачами таких курсів виступали сільські вчителі та діючі інструктори спортивних товариств.

Ретранслюючи досвід діяльності «Січей» можна, наприклад, організувати курси спортивних представників від сільських громад. У кожному селі, старостинстві можна знайти людину, яка зазвичай займається організацією спортивної діяльності, передусім організовує функціонування сільської футбольної команди конкретного населеного пункту. Опираючись на місцеву державну адміністрацію, громадські об'єднання можуть проводити навчання спортивних представників елементарним футбольним правилам, які вивчають арбітри у федераціях футболу, основам надання домедичної допомоги, теорії та методики спортивної діяльності, мотивувати та підтримувати їх діяльність, бо часто від цього залежить як подальше існування сільських футбольних аматорських колективів, так і спортивне життя місцевих громад. Місцеві спортивні представники можуть виступати на різноманітних спортивних подіях у межах області, адміністративного району, видавати спортивну літературу, а також матеріали, що пов'язані з життям та діяльністю видатних спортсменів та спортивних функціонерів краю (за підтримки держави), розвивати масову комунікацію спортивної діяльності, тобто досягати ефективності поширення філософії спорту у соціальній комунікації [4, с.282].

Важливими для сучасності є і світоглядні орієнтири «Січі». Діяльність спортивного товариства базувалась на чотирьох засадах: рівності, соборності, взаємоповазі, вільнодумності. Поряд із загальнослов'янським «Соколом», січовий рух є суто українським з



опертям на національну самобутність, який черпав наснагу з української історії та національної культури. Зрозумілим є той історичний факт, що національна культура народу формується під впливом як зовнішніх факторів, впливу чужих культур так і під впливом внутрішніх чинників, суттєвих змін у власному історичному розвитку.

Погоджуючись із видатним українським філософом та мислителем ХХ століття Дмитром Чижевським можемо вести мову про основи українського національного характеру як емоціоналізм, сентименталізм, чутливість та ліризм: «... також важливими рисами є індивідуалізм та стремління до свободи в різних розуміннях цього слова; ця риса стає іноді в конфлікті до першої,- проти примирливості естетизму, прийняття ним усього у світі, поскільки воно є прекрасне, гармонійности тієї картини світу та життя, що розлягається перед естетичним зором; індивідуалізм може вести до самоізолювання, до конфлікту з усім та усіма, до розкладу усякої життєвої форми; разом з тим індивідуалізм може вести і веде в певних випадках до глибоко позитивних форм творчості та активності. Поруч з цими двома основними рисами третя – неспокій, рухливість, більш психічні, ніж зовнішні, неспокій та рухливість, що є, яко зі своєю основою, звязані із певним артистизмом натури, зі стремлінням до переходу в усе нові й нові форми, але разом із тим і з індивідуалізмом, що не хоче мати ніяких сталих, міцних основ поза межами індивідуума, а не може відшукати їх в ньому самім; з цією рисою і дуже позитивні риси характеру, як здібність до прийняття нового, тенденції до психічної революції, але і максимально негативні сторінки української історії – «шатость», тенденція до взаємної боротьби, до руйнування власних і чужих життєвих форм, усі жорстокі та криваві сторінки української історії» [5,с.15]. Такі риси національного характеру, наприклад, прослідковуємо у відображенні рухових ігор та забав які практикували учасники спортивних секцій «Соколу-Батька» та «Січей», що виконувались з топірцями, хустинами, обручами чи без них, але з очевидною артистичністю, емоційністю та енергійністю. Також мислитель підкреслював, що поряд з князівською добою найбільш важливим моментами історичного розвитку є період бароко, риси якого залишилися в нашому національному типі і досі [5,ст. 16]. Мова іде про те, чи «здаватись», аніж «бути», зовнішні показники, широкі жести, так звана декоративність, підкреслене святенництво чи запеклий революціонізм, залежно від світоглядних засад. Провідною рисою, що може гіпотетично характеризувати типологічний, узагальнений образ українця, опираючись на твори українських мислителів Сковороди, Юркевича, Чижевського є стремління до гармонії та мирного співжиття з людьми, примирливість, толерантність, можливість спокійно оцінювати навіть протилежні їхнім переконанням думки, ідеал зовнішньої та внутрішньої гармонії, опертий на звичайне хліборобське життя, з очевидним релігійним відтінком, в якому поєднувались дохристиянські та християнські наративи, що визначало світоглядні риси «Січовиків»,

«Соколів», «Пластунів», «Луговиків» та «Каменярів», їхні ціннісні орієнтації на патріотизм, любов до рідного краю і України, романтизм, що окреслював ідеалізацію княжого, особливо козацького минулого, стремління відродити славні козацькі традиції уже в ХХ столітті.

Січовики мали «ленти»-відзнаки, топірці та свої прапори із зображеннями видатних українських діячів. Основним був козацький малиновий прапор, колір якого і нині є присутнім на прапорі ЗСУ. Січовий рух значно поліпшив здорове дозвілля галицької молоді, орієнтуючи її на активну спортивну та краєзнавчу діяльність задля високої мети, часто відвертаючи від деструктивних девіантних проявів: пияцтва та корчми. У той час була популярною приказка «краще пити гарячий чайок, що б був гарний голосок» [5].

Спортивна діяльність товариств нероздільно була пов'язана із народним побутом. Відсутність спортивного інвентаря компенсували підручним матеріалом. Комплекс гімнастичних вправ базувався на рухах із топірцями та палицями-буками, дівчата використовували хустини, обручі, вінки. Спортивний одяг був рідкістю і через тотальну бідність не доступним для широкого загалу, а саморобний стрій, що використовувався уособлював зв'язок з традиціями і підкреслював національну приналежність через наявні елементи української вишиванки. Ще з початку ХХ століття спортивний одяг розподілявся на дві групи: для фізичних, щоденних гімнастично руханкових вправ та вихідний, святковий, парадний. Однострої замовлялись і виготовлялись для членів «Січі», «Сокола», «Пласту» в обов'язковому порядку, меншою мірою для «Луговиків», і кожен з цих одностроїв мав свої особливі, тільки йому притаманні риси. Таким чином, можна було впізнати хто до якої організації належить. Найменше такими відзнаками послуговувались «Каменярі». І сьогодні ми легко можемо розпізнати пластуна за його одностроєм, що зберіг свої традиційні обриси через століття. Магазины Галичини реалізовували різноманітний спортивний трикотаж, спортивний інвентар, що його виготовляли як місцеві фірми, так і закордонні. Відповідний народний стрій замовляли у місцевих майстрів й ремісників. Одними з найбільших і популярних була фірма «Йозеф Новак», «Робітні обуви Івана Чорнія», «Маратон», «Краєва фабрика» Рудольфа Нейвельта [1].

Апогеем спортивної діяльності були масові колективні та синхронні виконання вправ під час тренувань, показових виступів на «Сокільських здвигах», «Січових святах» у великих населених пунктах Галичини.

Важливим було й те, що ідеологи «Соколу» та «Січей» визначали діяльність своїх організацій як націєтворчу, з можливістю формувати солідарний та демократичний характер та розвивали патріотичну філософію спорту. Приклад діяльності цих громадських об'єднань і сьогодні спонукає до діяльності сучасні громадські об'єднання в галузі

спорту з метою посилення української нації, сприянню розвитку була морального і фізичного здоров'я.

Послання до нащадків від ідеологів сокільського та січового руху можна скомпілювати таким чином – необхідно поширювати фізичну культуру та спорт серед усіх прошарків українського народу: інтелігенції та духовенства, чиновників та підприємців, робітників та селян. Змагальність, чесна боротьба та взаємоповага були основою повітових «Січових свят» та місцевих фестин, як визначали керівники січового руху мають ціннісні орієнтири і повинні впроваджуватись міністерством молоді і спорту в спортивне і громадське життя.

1. Нога О. П. *Світ львівського спорту. Спорт досягнення, товариства, архітектура, вбрання, мистецтво. 1900-1939 рр.* – Львів : НФВ «Українські технології», 2004. – 784 с.

2. Франко І. *Поза межами можливого* // Франко І. *Збір. Творів : у 50 –ти т. /* голов. ред. Є. Кирилюк. – Київ : Наук. думка, 1986. – Т.45. – С. 276-286.

3. Вацеба О. М. *Нариси з історії західно-українського спортивного руху.* – Львів : 1997. – 264 с

4. Лукашевич М. П. *Соціологія масової комунікації.* – Київ : Знання, 2015. – 367с.

5. Чижевський Д. *Філософські твори: у чотирьох томах / під заг. ред. В. С. Лісового.* – К. : Смолоскип, 2005. – Т. 1. – XXXVIII, 400 с.

5. Грицак Я. Й. *Пророк у своїй вітчизні. Франко та його спільнота.* – Київ : Критика, 2006. – 631 с.

**Надійшла до редакції 13.04.2025.**

**Підписано до друку 07.05.2025.**

**Богдан РОХМАН**

кандидат філософських наук,  
доцент кафедри філософії, соціології та релігієзнавства  
Прикарпатського національного університету  
імені Василя Стефаника  
E-mail: bogdan.rokhtan@pnu.edu.ua  
ORCID 0000-0002-6684-4674

**Олег САВЧУК**

кандидат філософських наук,  
завідувач кафедри богослов'я  
та суспільствознавчих дисциплін  
імені академіка УАН отця І. Луцького  
ЗВО «Університет Короля Данила»  
E-mail: oleh.savchuk@ukd.edu.ua  
ORCID 0000-0002-5855-1628

**СВІТОГЛЯДНИЙ ОРІЄНТАЛІЗМ  
ДОКТОРА ГАВРІІЛА КОСТЕЛЬНИКА  
ЯК ФОРМАЛЬНА ПІДСТАВА ДЛЯ РЕПРЕСИВНИХ ЗАХОДІВ  
ЩОДО УГКЦ**

*Цілком поділяючи думки авторитетних вчених щодо спонукальних мотивів, якими керувалися більшовики при виборі львівського священника і теолога Гавриїла Костельника як очільника так званої «Ініціативної групи» з ліквідації УГКЦ, а також головуючого безпосередньо на засіданнях псевдо-собору, вважаємо, що чекісти максимально використали особисту трагедію священника, який вважав трьох своїх синів загинулими. Те, що отець Г. Костельник взяв на себе місію ініціатора «возз'єднання» УГКЦ з РПЦ, стало результатом багаторічного залякування, а зовнішній тиск з боку влади тільки прискорив цей вибір.*

**Ключові слова:** Українська греко-католицька церква, радянський режим на Галичині, антирелігійна політика в СРСР, репресії сталінським режимом, етнічний геноцид українців, Московський патріархат.

*Fully sharing the opinions of authoritative scholars regarding the motives that guided the Bolsheviks in choosing the Lviv priest and theologian Gavriil Kostelnyk as the head of the so-called "Initiative Group" for the liquidation of the UGCC, as well as the one who presided directly at the meetings of the pseudo-council, we believe that the Chekists made the most of the personal tragedy of the priest, who considered his three sons dead. The fact that Father G. Kostelnyk took on the mission of the initiator of the "reunification" of the UGCC with the ROC was the result of many years of intimidation, and external pressure from the authorities only accelerated this choice.*

**Keywords:** Ukrainian Greek Catholic Church, Soviet regime in Galicia, anti-religious policy in the USSR, repressions by the Stalinist regime, ethnic genocide of Ukrainians, Moscow Patriarchate.



Після другого приходу більшовиків на територію Західної України в 1944 р. та встановлення радянської влади, на тлі загострення політичних процесів, пов'язаних із продовженням боротьби загонів Української Повстанської Армії проти більшовицького режиму, Українська греко-католицька церква (далі УГКЦ) як національна церква, що об'єднувала переважну більшість українського населення Галичини, опинилася під контролем радянського політичного керівництва та репресивних структур.

Маючи на меті ліквідувати УГКЦ як фундаментальну інституцію зі збереження водночас національної та релігійної ідентичності українців, радянська влада використовувала гоніння, переслідування та репресії, залякування проти священнослужителів та віруючих. Впродовж першої та особливо після другої радянської окупації регіону, закривались греко-католицькі храми, монастирі, недільні школи, заборонялась релігійна преса, знищувались ікони, церковні літописи. У боротьбі «всіх проти всіх», як слушно відзначають дослідники І. Андрухів та І. Кам'янський, більшовизм не зв'язував себе жодними моральними принципами, які, як відомо, є осереддям релігії. Не тільки любов до Бога, а й любов до ближнього проголошувались найнебезпечнішими ворогами радянського варіанту комунізму [1, с.18]. Державна влада, спираючись на силові структури, прагнула здійснити поставлену перед собою мету – трансформувати природу людини, створивши новий тип радянської людини з агресивним атеїстичним світоглядом. Характерною ознакою концепції нової людини стала відмова від традиційної релігійності, що завжди виступала своєрідним механізмом функціонування суспільства і забезпечувала збереження історичної пам'яті народу.

Результатом співпраці радянської влади та Російської православної церкви (далі РПЦ) в СРСР стала підготовка та проведення псевдо-собору у Львові 8-10 березня 1946 року, що мала на меті ліквідацію УГКЦ. В цій ініціативі сталінської влади важливу роль відіграла пропаганда Московського патріарха перед собором, зокрема – його пастирське послання до уніатів, в якому патріарх Московський Олексій відкрито закликав греко-католиків Галичини до зради віри батьків. Ці заклики, на думку відомого українського історика отця І. Гриньоха, стали ідеологічним підґрунтям для майбутніх репресивних заходів з боку радянської влади, які вкотре засвідчили спільну стратегію влади і РПЦ у знищенні УГКЦ [2, с.153].

На рівні вищих органів державної влади СРСР у грудні 1945 року було прийнято рішення про підготовку Загального церковного собору УГКЦ (Загальногалицького собору) як «єдиної канонічної форми організаційного закріплення ліквідації Греко-католицької церкви і возз'єднання її з Православною церквою» [10, с. 267-268]. Як зазначалося у відповідному листі радянських чиновників, скликання такого «... собору буде найбільш чуттєвим ударом по Ватикану, ...виб'є підґрунтя у

бандитсько-терористичного підпілля та інших націоналістичних формувань і створить передумови для використання уніатських священників в сфері православ'я для релігійно-патріотичної роботи в західних областях України» [10, с. 267-268]. Народний комісар державної безпеки УРСР С. Р. Савченко (ще в 1939 р. він був начальником УНКВД по Станіславській області і вибраний депутатом Народних Зборів Західної України від міста Станіслав) запевняв, що тогочасні можливості влади «...повністю гарантують проведення «загальногалицького» собору в бажаному для нас напрямі» і просив виділити для проведення цих заходів 500 тис. карбованців [10, с. 439-440]. У кінці січня 1946 року надійшла телеграма від московського чиновника В. Меркулова, у якій повідомлялося про дозвіл на проведення церковного собору, виділення понад 400 тис. крб. для забезпечення цього заходу, а також рекомендація уникати у назві собору терміну «загальногалицький» [10, с. 440].

Відповідні заходи проводилися і по лінії українських радянських органів. У середині грудня 1945 року у Києві відбулася нарада уповноважених Ради в справах релігій при облвиконкомах західноукраїнських областей, в якій, окрім республіканських керівників цих структур П. Ходченка і П. Вільхового, взяли участь також московські керівники Г. Карпов і І. Полянський. На цій нараді було окреслено загальний підхід щодо організації та проведення собору. На цій нараді обговорювалися питання готовності до скликання «...собору представників греко-католицького духовенства з метою офіційного прийняття і оголошення акту розриву з Ватиканом і возз'єднання з РПЦ» [3, с. 491]. Після цієї наради Г. Карпов та І. Полянський побували на прийомі у голови Ради Народних Комісарів Української Радянської Соціалістичної Республіки М. Хрущова та його заступника Л. Корнійця, де було схвалено заходи по підготовці проведення собору. У процесі опрацювання цієї проблеми було визначено хронологічні межі здійснення цього заходу – перша декада березня 1946 року, приурочена до так званого «тижня православ'я». Власне у такий спосіб представники радянських органів державної влади створювали ілюзію додержання канонічної процедури так званого возз'єднання духовенства і вірян УГКЦ з РПЦ.

Слід зазначити, що ні при створенні та діяльності «Ініціативної групи з підготовки та проведення собору», ні під час роботи власне самого псевдособору, належних канонічних процедур дотримано не було. 20 квітня 1945 року було прийнято рішення про створення «Ініціативної групи». Г. Карпов відзначав, що «... Раді відомо, що всередині уніатської церкви, в особі Костельника та інших священників створюється ініціативна група, яка має декларативно заявити про розрив з Ватиканом і закликати греко-католицьке духовенство до переходу у православ'я» [11, с. 71]. В процесі подальших дискусій було сформульовано назву цієї групи **«Ініціативна група по возз'єднанню Греко-католицької церкви з Православною»** [9, с. 566-568].

Радянська тоталітарна держава максимально пришвидшувала скликання собору щодо возз'єднання УГКЦ з РПЦ. Вона складалася з трьох священників: **Гавриїл Костельник** – керівник, настоятель Преображенської церкви у Львові, від Львівської області, **Михайло Мельник** – генеральний вікарій Перемиської єпархії – від Дрогобицької та **Антоній Пельвецький** – декан Гусятинського деканату від Станіславщини.

Перед псевдо-собором відбулося повністю прийняття до складу РПЦ 22 лютого 1946 року 13 священників УГКЦ зі складу «Ініціативної групи» та єпископська хіротонія на єпископів РПЦ отців Антонія Пельвецького та Михайла Мельника, що є грубим порушенням канонічного права самої РПЦ – Кодексу Канонів Східних Церков та кваліфікується як прозелітизм, тобто агресивне та неканонічне втручання у внутрішні справи іншої християнської конфесії. Відкиданням канонів було і штучне забезпечення масовості лояльних до православ'я греко-католицьких священників. За умов таких грубих порушень на початку 1946 року у Галичині із 1294 священників 859 (66 %) заявило про підтримку дій «Ініціативної групи» [5, с. 344].

Тому твердження РПЦ про те, що об'єднання УГКЦ з православ'ям мало канонічний характер та греко-католицьке духовенство ініціювало його, є історичною фікцією, оскільки відбувалися репресивні каральні заходи влади щодо ієрархії УГКЦ. Незаперечним фактом є те, напередодні собору увесь єпископат УГКЦ та значна частина її духовенства були ув'язнені, а тому не може бути й мови про канонічний характер собору, адже на цьому заході не був присутній жоден єпископ УГКЦ, який мав би представляти інтереси Церкви. Присутні на соборі нововисвячені православні єпископи – відступники від УГКЦ, були, на слушну думку відомого каноніста, єпископа С. Мудрого, представниками РПЦ, а не УГКЦ, а православні єпископи, згідно канонічного права Східних Католицьких Церков, не можуть бути присутніми на греко-католицькому церковному соборі, інші 232 учасники собору, а саме 216 священників та 16 мирян, не мали делегованих повноважень від єпископату УГКЦ на участь у соборі.

РПЦ напередодні собору засвідчила своє неканонічне втручання в справи УГКЦ, що суперечить канонам Православної Церкви. Порушення канонів відбулося через надсилання патріархом РПЦ Олексієм 12 лютого 1946 року благословення «Ініціативній групі» на проведення собору.

Час проведення псевдо-собору був вибраний з метою штучного створення канонічного прецеденту, адже він був скликаний у 350-ту річницю Берестейської унії 1596 р. та проведений у Львові 8-10 березня 1946 року, напередодні так званої неділі «Торжества Православ'я», якою завершується перший тиждень Великого Посту. Хоча приготування до нього тривали сім місяців, власне Собор завершив свою роботу за 6 годин, включно із відслуженим молебнем, зачитаними вітаннями від від

Московської патріархії, подвійним голосуванням, представленням нових єпископів а також включно із обідньою перервою.

Такий прискорений темп проведення «собору» викликав слушне поцінування його в істориків, як «стахановський собор» двадцятого століття, «який радше робив враження спрепарованої комедії, ніж церковного збору. Хоч «собор» практично закінчився першого дня за 6 годин, однак формально тривав три дні, бо треба було дочекатися неділі Православ'я, щоб повідомити і Сталіна і Московського патріарха телеграмами, як головних режисерів, про виконання замовлення, з проханням про ласкаве «благословення» і прийняття петиції про повернення до православ'я. Згідно з порядком денним, у перший день мали бути заслухані тільки дві доповіді. Замість дискусії відразу пішли промови, після чого питання про «возз'єднання» було поставлене на відкрите голосування. «Возз'єднавче» зібрання розпочалося о 10 год 30 хв. молебнем «О призованні Св. Духа». У присутності 216 представників від духовенства і 19 від мирян співслужили 3 засновники ініціативної групи: Г. Костельник, А. Пельвецький, М.Мельник. О 16 год. 30 хв. закінчився перший день роботи «собору». Вистачило 6 годин щоб українську греко-католицьку церкву офіційно було скасовано. На другий день, 9 березня, «собор» розглядав питання «канонічного оформлення» єдності з РПЦ. Третій день «собору» – Неділя Торжества Православ'я – розпочався Архиєрейською Божественною Літургією, яку відправив митрополит Йоан у співслужінні 4 єпископів, серед них А. Пельвецького і М. Мельника.

І, насамкінець, доказом того, що собор 1946 року насправді був не лише «псевдо-собором», але й був інспірований владою і РПЦ, є те, що «...стихійним піднесенням рук собор одноголосно прийняв ці історичні рішення», не скріпивши їх ні печатками, ні підписами, а найголовніше – підписами єпископів УГКЦ, з яких жодного не було серед «соборових отців» [7, с. 12].

Таким чином, проведення псевдо-собору священників УГКЦ було здійснене всупереч канонічному праву, а з боку радянської влади переслідувало мету узаконити фактичний стан розгрому церкви, що здійснювався на той час активними методами владних і репресивних органів. Однак слід зазначити, що канонічно-правова сторона процесу ліквідації УГКЦ не мала першочергової ваги для радянської тоталітарної держави, адже найважливішим було усунення потужного ідеологічного супротивника у процесі примусового насадження атеїстичного світогляду українцям.

*«Орієнтальні», тобто спрямовані на захист православ'я, погляди у середовищі богословів УГКЦ довоєнного періоду яскраво репрезентував отець доктор Гавриїл Костельник, який у 30-х роках ХХ століття на сторінках теологічних часописів «Нива» і «Діло» опублікував богословські праці щодо того, що УГКЦ «... покликана заступати, продовжати й*



*розвивати традиції, які залишив давній християнський Схід, ще той з-перед часів роздору» [4, с.15].*

Знаючи про анти-ватиканські погляди отця Г. Костельника, представниками влади було прийнято рішення про те, щоб саме він очолив «Ініціативну групу» з підготовки та проведення Львівського собору 1946 року. Усвідомлюючи, що отець доктор Г. Костельник розуміє неканонічний характер майбутнього псевдо-собору, радянська репресивна система використала щодо нього свої традиційні методи впливу, які полягали у тиску на сім'ю.

Викладач церковно-слов'янської мови Богословської Академії, доктор К. Чехович, згадує: «... Я майже щодня зустрічався з доктором. Від нього я мав точні інформації, як чекісти натискали на нього і як вкінці арештували його сина Богдана, щоб обіцянкою звільнення і частими побаченнями з ув'язненим сином (за причетність до ОУН якого стратили в червні 1941 р., перед тим, як більшовики втекли зі Львова) змусити до фатального рішення... Перед кожними примусовими відвідинами НКВД о. Костельник прощався з ріднею і знайомими, припускаючи, що вже не вернеться на волю, бо твердо постановив собі не піддаватися більшовицьким намовам» [6, с. 175].

Рішенням митрополита А. Шептицького отця доктора Г.Костельника було включено до складу делегації УГКЦ, яка у грудні 1944 року прибула до Москви з метою налагодження контактів з радянською владою. Отець доктор Г. Костельник 22 і 27 грудня 1944 року на прийомі у народного комісара у справах віросповідань СРСР І. Полянського ставив найбільш гострі питання щодо майбутнього статусу УГКЦ на території Галичини у складі СРСР. Саме тоді енкаведисти зрозуміли, що о. Г. Костельник – впливова особа серед греко-католиків, за якою піде духовенство. Кандидатура каноніка Г. Костельника на посаду голови «Ініціативної групи», про яку з віруючих ніхто ще не знав, цілком влаштовувала радянське керівництво [8, с. 82].

Повернувшись до Львова з Москви 1944 р., куди він їздив у складі делегації УГКЦ з метою налагодження співпраці з радянською владою, священник потрапляє під сильний нагляд її представників, що стежили за кожним його кроком і систематично викликали для розмов, аби схилити духовенство УГКЦ до возз'єднання з РПЦ.

«Націоналістичне» минуле Г. Костельника, відомості про яке були старанно зібрані органами держбезпеки, а особливо той факт, що сини отця доктора Зиновій та Іриней вступили до дивізії Ваффен-СС «Галіцієн», дало підстави для погроз суворо покарати Г. Костельника за його «антирадянську діяльність». Навесні 1945 року. йому повідомили, що його два сини загинули на війні. У квітні о. Г. Костельник надіслав до органів радянської влади заяву, в якій погодився на співпрацю. Ініціативна група «постала» у Львові 28 травня 1945 року. Її очолює о. Г. Костельник та

звертається до вірних греко-католицької церкви з закликом стати на шлях «повернення до віри предків і возз'єднатись з РПЦ».

Апогеєм всіх цих подій стало розп'яття греко-католицької церкви, яке відбулося 8-10 березня 1946 року у м. Львові «церковно-канонічним» возз'єднанням з РПЦ всіх учасників зібрання.

Однозначної думки стосовно даної постаті годі й шукати. Авторитетний львівський історик Я. Дашкевич, учень о. Г. Костельника, висловлюється так: «...Історія не займається міркуваннями на тему «щоби було, як би було», але з сьогоденської перспективи ясно, що було б краще, якщо в історії УГКЦ такої постаті не було» [4, с. 15].

За свідченнями сучасників, отець Г. Костельник— талановитий проповідник, педагог, письменник, подвижник національної справи, патріот, найбільший авторитет серед професорів теології, котрий вірив у відновлення Євхаристійного зв'язку зі Східною церквою, але одночасно він не бажав жодним чином скривдити греко-католицьку церкву.

Доля отця Г. Костельника після проведення псевдособору прогнозовано виявилась трагічною. Замітаючи сліди свого злочину, енкаведисти, руками найманого вбивці 20 вересня 1948 року, напередодні Різдва Пресвятої Богородиці, вбили отця Г. Костельника на порозі Преображенської церкви у Львові, а через кілька хвилин знищили злочинця, який виконав замовлення.

Протягом трьох днів після вбивства Г. Костельника офіційна радянська преса мовчала, чекаючи вказівок Москви. Тільки 23 вересня преса висловила щирі співчуття, вказуючи на те, що вбивця – посланець Папи Римського та член українського буржуазно-націоналістичного підпілля.

Таким чином, використовуючи підлий шантаж, що полягав у можливості настання покарання за співпрацю самого Г. Костельника та його синів з українським націоналістичним підпіллям, а також популярність отця доктора серед значної частини греко-католицького духовенства, представники більшовицької влади фактично змусили цього священика до неканонічних й антицерковних дій зі створення та очолення «Ініціативної групи» з підготовки та проведення псевдособору, а також формального головування на цьому неканонічному церковному зібранні. Людський трагізм постаті Г. Костельника полягає у тому, що після примусового, але водночас достатньо ретельного здійснення цієї злочинної місії, її виконавця було цинічно фізично знищено. Львівський «псевдособор» 1946 року – це суто політична акція, організована тоталітарною системою, жертвою якої став о. Гавриїл. «Об'єднавчий» псевдособор 1946р. не зламав національного покликання та консолідуючої ролі УГКЦ. «Бог і Україна» були і залишаться самосвідомістю більшості її духовенства і вірних.

Знищивши УГКЦ у неканонічний спосіб, поставивши її поза законом в СРСР декларативним рішенням псевдо-собору 1946 року, нова

адміністрація, щоправда, не змогла нівелювати релігійність населення, яка поколіннями формувалася і, без перебільшення, визначала суспільну свідомість. Формальна ліквідація саме через неканонічну процедуру її проведення зайняла надто мало часу, настільки мало, що багато хто не встиг цього усвідомити.

Доведення неканонічного характеру Львівського псевдособору на основі достовірних історичних фактів та обставин буде неповним з точки зору характеристики його реального значення, якщо ігноруватиметься свідомо чи несвідомо його духовний зміст, спрямованість людських задумів на знищення національного менталітету, релігійної ідентичності, традицій та звичаїв народу, нівелювання його духовності і культури. Наукова оцінка подій важлива і для майбутнього, оскільки вивчення історії передбачає формування громадянина, запобігання всьому негативному, що було в минулому, – мотивації, плани, форми і методи діяльності, які не виправдали себе і непридатні й для сучасних умов.

Цілком поділяючи думки авторитетних вчених щодо спонукальних мотивів, якими керувалися більшовики при виборі Г. Костельника як очільника так званої «Ініціативної групи» з ліквідації УГКЦ, а також головуючого безпосередньо на засіданнях псевдо-собору, вважаємо, що чекісти максимально використали особисту трагедію священика, який вважав трьох своїх синів загиблими. Те, що отець Г. Костельник взяв на себе місію ініціатора «возз'єднання» УГКЦ з РПЦ, стало результатом багаторічного залякування, а зовнішній тиск з боку влади тільки прискорив цей вибір.

1. Андрухів І. Суспільно-політичні та релігійні процеси на Станіславщині в кінці 30-х – 50-х роках ХХ ст. – Івано-Франківськ : Нова Зоря, 2005. – 362 с

2. Боцюрків Б. Греко-Католицька Церква і Радянська держава (1939-1950) / з англ., за ред. О. Турія. Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2005. – 268 с.

3. Вегеш М., Концур-Карабінович Н., Марчук В., Палінчак М. У соборі Святого Юра : сторінки історії Української Греко-Католицької церкви. –Одеса : Видавничий дім «Гельветика», 2022. – 750 с.

4. Вежель Л. М. Філософсько-естетична та журналістська діяльність Гавриїла Костельника у руслі духовних процесів України І-ї пол. ХХ ст. – Київ : Київськ. нац. ун-т. ім. Тараса Шевченка, 2003. – 432 с.

5. Волошин Ю. Ліквідація греко-католицької церкви // Визвольний шлях. – 1996. – № 3. – С. 344- 357.

6. Гладка Л. Підготовка ліквідації УГКЦ в руслі антиунійної політики радянської влади (1944-1946 рр.). // Добрий пастир : збірник наукових праць. – 2016. – № 9. – С. 175-187.

7. Кияк С. Львівський псевдособор 1946 року : історично-канонічна ретроспектива і наслідки для УГКЦ // Науковий вісник ІФБУ «Добрий Пастир» : збірник наукових праць. Богослов'я. – 2016. – Вип. 9. – С. 10-17.

8. Литвиненко М., Савчук О. Постать Г. Костельника в контексті ліквідації УГКЦ на псевдособорі 8-10 березня 1946 року // Науковий вісник Івано-Франківської академії Івана Золотоустого «Добрий Пастир». Богослов'я. Філософія. Історія. – 2020. – Вип. 15. – С.81-84.

9. Ліквідація УГКЦ (1939-1946) : документи радянських органів державної безпеки. – К. : ПП Сергійчук М. І., 2006. – Т.1. 920 с.

10. Ліквідація УГКЦ (1939–1946) : документи радянських органів державної безпеки. – Київ : ПП Сергійчук М. І., 2006. – Т. 2. – 804 с.

11. Нариси історії Української Греко-Католицької Церкви : у двох томах. / за заг. ред. М. Вегеша ; авторський колектив: М. М. Вегеш, Н. М. Концур-Карабінович, В. В. Марчук, М. М. Палінчак ; передмова В. В. Гудзя, О. М. Ситника. – Ужгород : УжНУ, 2022. – Т. 2. – 348 с.

**Надійшла до редакції 27.03.2025.**

**Підписано до друку 16.04.2025.**

УДК 101(477)(091):130.123.4]316.347

**Анна СОКИРКО,**  
кандидат філософських наук,  
старша викладачка  
кафедри українознавства і філософії  
Івано-Франківського національного  
медичного університету  
e-mail [anna\\_sokyrko@ukr.net](mailto:anna_sokyrko@ukr.net)  
ORCID: 0009-0006-4728-1892

**ДУХОВНІ ДЕТЕРМІНАНТИ УКРАЇНСЬКОГО РОМАНТИЗМУ  
ЯК ОСНОВА КОНСТРУЮВАННЯ СУЧАСНОЇ  
МЕНТАЛЬНОСТІ: Т. ШЕВЧЕНКО, П. КУЛІШ, М. ГОГОЛЬ, П.  
ЮРКЕВИЧ**

*Звернення до історико-філософської спадщини, а також подолання світоглядних бар'єрів та стереотипів (які стають на перешкоді конструювання сучасної української ментальності) – це ті шляхи, слідуючи якими, можливо подолати духовну кризу. Роль історії філософії у питанні конструювання ментальності є суттєвою. Адже саме ця наука виявляється чи не найбільш дотичною до сфери, де відтворюється розвиток духовності народу, де реконструюється дух нації. У цьому розумінні їй належить відповідальне місце у комплексі наук, покликаних слугувати реалізації цілей відродження духу українського народу.*

**Ключові слова:** Україна, філософія, духовність, історія філософії.

*Appeal to the historical and philosophical heritage, as well as overcoming worldview barriers and stereotypes (which stand in the way of constructing a modern Ukrainian mentality) are the ways by which it is possible to overcome the spiritual crisis. The role of the history of philosophy in the issue of constructing a mentality is significant. After all, it is this science that is perhaps most relevant to the sphere where the development of the spirituality of the people is reproduced, where the spirit of the nation is reconstructed. In this sense, it has a responsible place in the complex of sciences designed to serve the implementation of the goals of reviving the spirit of the Ukrainian people.*

**Keywords:** Ukraine, philosophy, spirituality, history of philosophy.



*Живе лише той, хто не для себе живе  
(Менандр)*

*Твоя дорога вимощена зірками  
(Антуан де Сент-Екзюпері)*

У сучасній історико-філософській традиції питання аналізу та дослідження феномену духовності набуло особливої актуальності, оскільки без розуміння особливостей духовного буття, без вивчення впливів на нього природного і соціального компонентів, суспільство не здатне усвідомити, зрозуміти і ідентифікувати себе як спільноту, яка готова іти шляхом гармонійного розвитку та трансформації.

Духовність виступає репрезентантом об'єктивних суспільних перетворень, що дають можливість критично оцінити будь-яку форму діяльності, що склалась у минулому, і тим самим створити принципово нові її форми. Генетична природа цього феномену детермінується адаптаційними властивостями та здібностями суб'єктів у визначених часово-просторових межах. Духовність, безсумнівно, викликає інтерес з точки зору історії філософії, адже містить аксіологічні, етичні, онтологічні, праксеологічні аспекти. Саме тому її визначення є вкрай складним завданням.

Теоретичною основою статті є філософські, історичні, етнографічні, соціологічні, культурологічні та психологічні концепції духовності. В українській науці студії, що долучились до розробки феномену духовності, мають давні традиції. Вони пов'язані з іменами М. Костомарова, П. Куліша, І. Нечуя-Левицького, О. Потебні, П. Юркевича та інших. Зауважимо, що наприкінці 80-х – на початку 90-х років ХХ ст. інтерес до даної проблематики зумовлено зростанням рівня національної самосвідомості. Різноманітні аспекти української духовності упродовж останніх десятиліть висвітлено у наукових доробках відомих учених А. Бичко, І. Бичка, Г. Горак, В. Горського, П. Гнатенка, С. Кримського, В. Крисаченка, М. Кисельова, О. Нельги, М. Поповича, І. Старовойта, В. Шинкарука, В. Ярошовця та інших.

І. Дубова, І. Лисий, В. Кириченко, Н. Корнієнко, І. Кресіна, В. Попов, О. Рудакевич, М. Скринник, В. Федько, С. Хрипко вивчають взаємодію духовності із різноманітними онтологічними та морально-етичними процесами в контексті розбудови демократичного суспільства.

Зазвичай, коли мова йде про кризу, мають на увазі стан певної невизначеності тих чи інших суспільних переживань або цінностей, які тривалий час мали вагу та слугували орієнтирами поведінки людини в рамках спільноти. На наш погляд, варто акцентувати на кризових тенденціях не тільки в економіці, екології, моралі, а й не оминати кризи духовну, що має місце в сучасному українському суспільстві.

Причин світоглядної кризи є декілька. М. Юрій акцентує на таких<sup>1</sup>:

1. Україна збилася ( не з власної волі, а через історичні обставини) з початково наміченого їй цивілізаційного шляху і тому повинна повернутися до успішного апробованої іншими країнами моделі соціального облаштування, тобто відродити, з урахуванням сучасних реалій, інститути приватної власності, демократії та соціального лібералізму.

Автор наголошує на тому, що вини української держави у втраті власного самобутнього курсу немає та звинувачує в цьому несприятливі історичні обставини. Акцент робиться на тому, що Україна може запозичити позитивний досвід соціальних змін в інших держав, але такий шлях розвитку є несприятливим для її автентичності.

Відомо, що у критичні періоди суспільних перетворень завжди постає питання про пошук прийнятних взірців життєвлаштування – історичних або сучасних, реальних або ідеальних, для застосування або наслідування.

Як правило, такі зразки знаходяться без особливих труднощів, інколи їх буває навіть забагато. Але коли люди починають перебудовувати своє життя, беручи за приклад чужий, нехай і досить привабливий для них взірець, неминуче виникають проблеми, зокрема проблеми сприйняття нового і його адаптації, сумісності «старої» і «нової» ціннісних шкал, духовної плати за очікуваний успіх запланованих змін.

2. Україна в геополітичному розумінні знаходиться на перехресті західної і східної цивілізацій, в ній одвічно змішуються, породжуючи своєрідну особливість, за своєю сутністю прямо протилежні соціокультурні основи, й іманентна напруга українського соціального простору, його рівний, невіддільний потяг до несумісних центрів тяжіння не дає можливості суспільству послідовно й до кінця реалізувати певну модель вже назрілої перебудови.

На географічний чинник необхідно зважати. На сучасному етапі розвитку країни він відіграє позитивну роль у світоглядній орієнтації. За умови власних чітких ментальних установок, суспільство здатне інтерпретувати та інтегрувати досвід інших, скориставшись буттєвими «уроками».

М.Грушевський стверджує, що українському народові все ж більше притаманні західні орієнтири, хоча не виключав і східних впливів: «в порівнянні з народом великоруським український являється народом західної культури – одним з найбільш багатих східними, орієнтальними впливами, але все-таки по всьому складу своєї культури і свого духу народом західним»<sup>2</sup>.

Небезпечна соціальна мобільність пострадянської України, руйнування професійних сфер, масова комерціалізація свідомості, корупція, що стала структурною, системною рисою суспільства, в якому ми живемо, зруйнували саме підґрунтя ментальної ідентифікації індивіда як частини національної цілісності. Тому найважливіші ментальні процеси,

принаймні останньої чверті століття, що минає, пов'язані з такими явищами, як посттоталітаризм та посткомунізм – в політиці та ідеології і постмодернізм – в філософії і культурі<sup>3</sup>.

Тому, як і будь-яка спільнота, що перебуває на стадії становлення, українське суспільство змушене шукати, закріплювати і демонструвати свою особливість, унікальність, щоб відстояти право на існування і свою самостійність, в першу чергу, у свідомості своїх членів.

Український народ намагається запевнити себе, а разом з цим й усіх інших, у власній неповторності. Усе це – загальний стан пошуку і переходу – відповідним чином впливає на свідомість і духовність особистості та спільноти, спричиняє ментальну неусталеність, плинність, невизначеність – почасти плідну, почасти кризову і стресову.

Варто враховувати і те, що світовий цивілізаційний розвиток несе із собою необхідність вирішення проблем, пов'язаних із збереженням самобутності в умовах експансії масової культури та процесів глобалізації. Ці процеси проявляються у тенденції стандартизації способу існування людини, її матеріальних потреб та духовних пріоритетів

Загрозливі тенденції уніфікації світоглядного простору порушують перед українським суспільством проблему збереження власної ментальності та її підтримки у середині спільноти.

В умовах національного державотворення реконструкція української ментальності займає чільне місце. Адже «крихка етнічна, культурно-аксіологічна, світоглядна, орієнтальна й навіть етична архітектоніка сучасного українського суспільства вимагає реалістичної, твердої, відповідальної реконструкції українського світу, пошуків форм державного і суспільно-політичного втілення адекватних українській вдачі, українському менталітету, українським чеснотам, українській традиції, потреби формування концепції, незакаламутненої ганебним сенсожиттєвим компромісами, здрібненими світоглядними чи ціннісними девальваціями»<sup>4</sup>.

Сучасна духовна криза – найглибша тому, що це криза першого порядку. Економічні, екологічні та інші негаразди можна здолати, якщо активізувати духовність. Вихід з кризового стану суспільства – духовне оновлення, духовне відродження, мета якого – повернення до споконвічних основ людського існування.

Звернення до історико-філософської спадщини, а також подолання світоглядних бар'єрів та стереотипів (які стають на перешкоді конструювання сучасної української ментальності) – це ті шляхи, слідуючи якими, можливо подолати духовну кризу.

Роль історії філософії у питанні конструювання ментальності є суттєвою. Адже саме ця наука виявляється чи не найбільш дотичною до сфери, де відтворюється розвиток духовності народу, де реконструюється дух нації. У цьому розумінні їй належить відповідальне місце у комплексі

наук, покликаних слугувати реалізації цілей відродження духу українського народу<sup>5</sup>.

Ще одним аргументом, який підтверджує вагомість історії філософії у побудові сучасного буття суспільства є твердження І.Бичка, про те, що «в одну й ту ж історичну епоху можуть існувати різні парадигми філософії (як і культури взагалі), які мають своїм ґрунтом етнічне (національне) розмаїття народів-суб'єктів філософської свідомості, їх «національних характерів» (або «національного духу»).

На світоглядно-філософському рівні національний характер (дух) являє себе у феномені ментальності або менталітету, який розкривається у спільній духовно-психологічній орієнтації певної суспільної, насамперед, етнонаціональної – групи, що інтегрує потік індивідуальних вражень, уявлень тощо в цілісне світобачення, світосприйняття, світовідчуття»<sup>6</sup>.

На нашу думку, конструювання сучасної української ментальності необхідно проводити, враховуючи єдність онтологічного, гносеологічного, праксеологічного й аксеологічного аспектів, і завдяки цьому вибудовувати триєдність життя України, її існування – здійснення – і реалізації здійсненого. Українська філософська думка мала свої традиції, які характеризують її як антропоцентричну, кордоцентричну, релігійно забарвлену.

І. Мірчук наголосив на безпосередньому зв'язку духовності нації та філософії, яку вона творить, тому, заслуговує на увагу його судження про те, що «кожен слов'янський народ мусить знайти сам властиву йому ділянку духовної творчості, що найкраще відповідає основним елементам його психічної структури.

Філософія кожної нації має свої окремі завдання, що, може, не завжди ясно виступають у формі зафіксованих понять, однак інстинктивно відчувуються кожним з її представників»<sup>7</sup>.

Отже, філософія завжди є філософією окремого народу, квінтесенцією його духовності. Саме в ній висловлюється душа народу, його внутрішній досвід, потаємні мрії та сподівання з глибин самосвідомості народного духу, з морального досвіду поколінь українська філософія сформулировала висновки про те, що цінність людського життя є абсолютною, а приниження гідності особистості і відсутність свободи неприпустимі.

Мислителі доби романтизму долучаються до створення особливих духовно-світоглядних конструктів, які безпосередньо впливають на сучасну українську ментальність.

Отже, мислителі-романтики беззастережно вірять в добре майбутнє своєї батьківщини. М. Гоголь пише: «Ще пройде не одне десятиліття, і от побачите, що Європа приїде до нас купувати не пеньку, сало, а купувати мудрість, якої не продають більше на європейських ринках»<sup>8</sup>. П. Куліш також висловлює думку про воскресіння «української душі»:



«Я молитись мушу  
За Україну, за народну душу.  
Вона в мені і житиме вівіки,  
Як в Чорне море ллються наші ріки,  
Так в сій душі живе добро злилося  
Із серцем чистим, щирим понялося.  
Не вмере вона; воскресне в тім народі,  
Що гине ув уособиці й незгоді.  
Забудеться ім'я моє, а серце  
В далекому потомстві одзоветься»<sup>9</sup>.

М. Костомаров постулює особливу місію України у світі, яка впливає із традиційного українського волелюбства. Україна «не пропала, бо вона не знала ні царя, ні пана, а хоч був цар, єсть так чужий, і хоч були і єсть пани, так чужі, хоча ті пани і з українського роду, однак не говорили по-українськи, суть виродки, а справжній українець не любить ні царя, ні пана і знає одного Бога»<sup>10</sup>.

Дослідник творчості Т. Шевченка Г. Грабович акцентує увагу на тому, що для мислителя Україна ототожнюється з поняттям «ідеал». Віра в краще вільне майбутнє для українського народу – частина авторського міфу. Україна – це «зовсім не місце, територія чи країна, вона – стан буття, чи якщо точніше, екзистенціальна категорія в теперішньому часі, а в майбутньому після остаточного перетворення, – ідеального існування»<sup>11</sup>.

Грунтуючись на романтичних духовно-світоглядних засадах, сучасна українська ментальність повинна артикулювати стремління відновити зв'язок між минулим і майбутнім, який постане в якості нового типу єдності.

Трансформація українського суспільства на основі філософської спадщини доби романтизму є необхідною умовою для розвитку України. Націленість на постульовані мислителями-романтиками цінності повинна забезпечити позитивні зміни у стані духовності та моралі.

Прогнози дослідників свідчать про те, що характерними рисами мислення нового суспільства будуть антропоцентризм та «етика любові», цілісне синтетичне мислення, домінування психічних та інформаційних процесів (інтуїція здібностей), розкриття можливостей мікрокосму, гармонії в душі<sup>12</sup>. Саме такі орієнтири стимулюють до суспільних та особистісних перетворень на теренах сучасної України.

Підсумовуючи, можна стверджувати, що українське суспільство, зберігаючи своє національне обличчя, кращі надбання, традиції, разом з тим не повинно спинятись на досягнутому, а бути відкритим для всіх проявів поступу, послідовно рухатись вперед до якісно нового стану – демократичного, цивілізованого, високоорганізованого, з новітніми технологіями виробництва та достатньо розвинутими ринковими відносинами громадянського суспільства.

Вирішення цього завдання безпосередньо пов'язане із станом ментальності, духовності суспільства, його готовності до якісних змін.

1. Юрій М. Етногенез та менталітет українського народу. – К.: Таксон, 1997. – С.128.
2. Грушевський М. На порозі нової України. – К., 1918. – С.13.
3. Феномен нації: основи життєдіяльності / за ред. Б. В. Попова. – К.: Товариство «Знання», КОО, 1998. – С. 214.
4. Михальченко М., Самчук З. Україна доби межичасся : Блиск та убожество куртизанів. – Дрогобич, 1998. – С.29.
5. Горський В. Історія української філософії. Курс лекцій. – К.: Наукова думка, 1997. – С. 7.
6. Бичко І.В. Етно-національні «виміри» історико-філософського процесу: українська світоглядна ментальність / І.В.Бичко // Гуманізм. Людина. Культура : тези доповідей людинознавчих філософських читань. – Дрогобич, 1992. – С. 4-6.
7. Мірчук І. Світогляд українського народу (Спроба характеристики) // Генеза. – 1994. – №2. – С.23.
8. Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями. – М. : Сов. Россия, 1990. – С.184.
9. Куліш П.О. Твори: у 2 т. – К.: Наук. думка, 1998. – Т.1. – С.370.
10. Костомаров Н.И. Две русские народности. – К., Х. : Майдан, 1991. – С. 58.
11. Грабович Г. Шевченко як міфотворець. – К. : Радянський письменник, 1991. – С.67.
12. Лантух А.П., Мартиненко Н.М. Філософія виховання і український ідеал людини // Гуманізація вищої освіти: філософські виміри : міжнародна наук.-практ. конференція (4;2004; Суми). – Суми, 2004. – С.101.

**Надійшла до редакції 23.11.2024.**

**Підписано до друку 14.03.2025.**

**Фергад Гардашкан Оглу ТУРАНЛИ**

доктор історичних наук,  
професор кафедри загального і  
слов'янського мовознавства факультету гуманітарних наук  
Національного університету «Києво-Могилянська академія»  
ORCID <https://orcid.org/0000-0003-4637-7121>

## **УКРАЇНСЬКІ КУЛЬТУРНО-ЕТНІЧНІ ТЕРИТОРІЇ: ІСТОРІЯ ФОРМУВАННЯ, МОВА, КУЛЬТУРА ТА ДЕРЖАВНІСТЬ**

**Анотація.** Значущість розглядуваної теми пояснюється її вивченням в контексті передісторії формування спільнот східних слов'ян. У зв'язку з цим актуальним є вивчення особливостей мезолітичного періоду, тобто Середньокам'яної доби (XV–V тис. до н. е.) історії етнічного та культурного процесу в Україні, котрий мав складний характер. Звернено увагу на періодизацію розвитку проблеми формування українських етнічних земель, мови, культури й державності. Підкреслюється те, що стосовно цього питання Україна посідає важливе місце на європейському географічно-історичному просторі з огляду на цивілізаційний вимір її розвитку, зосібна її мови, державності, традицій, економіки, релігії та української ментальності. Мета дослідження полягає в актуалізації порушеної теми, в тому числі це – спроба з'ясувати етнічний компонент населення з огляду на характер виробничої діяльності людей, яка була культуровизначальною та започатковувала стійкі традиції, а також еволюцію українського етно- та глотогенезу, і, зокрема, української державності. Методологія дослідження базується на дотриманні принципів історизму та забезпеченні наукової об'єктивності, а також на принципах міждисциплінарності здійснення наукових студій і підтвердженні достовірності та інформаційної цінності отриманих внаслідок проведення наукових досліджень відомостей і фактів. Наукова новизна цієї студії полягає у цивілізаційному осмисленні історії формування українських етнічних земель, а також мови, культури й державності України та, зокрема, на об'єктивному інтерпретуванні відповідних історичних подій.

**Ключові слова:** історія, культура, Україна, територія, піктографія, мова, державність, етно- і глотогенез

**Abstract.** The salience of the set up above problem is accounted for by studying it in the context of the pre-historical formation of groups of the Eastern Slavs. In this regard it is actual to study the specific features of the Mesolithic Period, that is of the Middle Age (BC15th–5th cents.) of the history of the ethnical and cultural process in Ukraine which was very complicated. It should be noted that in relation of this point Ukraine takes an important place in the European geographic-and-historical area, if to take into consideration Ukraine's civilisational measure of its development, and particularly concerning that of Ukraine's language, statehood, traditions, economics, religion and the Ukrainian mentality. The goal of the study is actualisation of the formulated problem, including here also a try to find out the ethnical component of the population while bearing in mind the character of the people's productive activity, that was a determining the culture and founded stable traditions, as well as the evolution of the Ukrainian ethno- and glotogenesis in the Ukrainian statehood. The scientific novelty of the study is civilisational comprehension of history of the formation of

*Ukrainian ethnical areas, as well as that of Ukraine's language, culture and its statehood, and besides that it is objective interpretation of the respective historical events.*

**Keywords:** *history, cultura, Ukraine, territory, pictography, language, statehood, ethno-gloto-genesis*

**Постановка проблеми.** Актуальність цього дослідження полягає у тому, що вивчення історичних подій, котрі стосуються передісторії формування та розвитку українських етнічних теренів, зокрема виникненню та еволюції різноманітних культур, які мали визначальний характер у еволюції формування людності та окреслення межі етнічних територій України, її мови та державності в зазначеній період історії, розкриває у цивілізаційному контексті пізнання давньої історії етно- і глотогенезу українців, котрі зі своїми особливостями є невід'ємною частиною європейської культури загалом. Стосовно цієї проблеми як зазначається в дослідженнях українських учених, зокрема Ярослава Калакури,: «... з позиції історії можна побачити, що поняття «культура» і «цивілізація» мають різний історичний масштаб: культура супроводжує всю історію існування людського роду, починаючи з моменту зародження людської свідомості, тоді як термін «цивілізація» визначає особливий стан культури, характерний для її розвитку протягом декількох останніх тисячоліть» [Юрій, Алексієвець, Калакура, Удод, 2012, с. 76, 90]. Отже, такий принцип вивчення давньої історії України уможлиблює об'єктивне висвітлення теми цього дослідження.

**Аналіз джерел і нещодавніх наукових досліджень.** Проблемі наукових студії про Давню Україну, у тому числі її мову, культуру та державноість, присвячені фундаментальні наукові праці ряду відомих авторів: Г. Півторак «Українці: звідки ми і наша мова» (1993), М. Брайчевський «Походження слов'янської писемності» (1998), Л. Залізняк «Передісторія України X–V тис. до н.е.» (1998), В. Лучик «До проблеми україно-трипільських етномовних і культурних зв'язків» (2008), В. Лучик «Середньонаддніпрянська прабатьківщина слов'ян з лінгвістичного погляду» (2008), М. Юрій «Україна найдавнішого часу – XVIII століття: цивілізаційний контекст пізнання» (2012), В. Лучик «Етимологічний словник топонімів України» (2014) та ін.

**Виклад основної частини.** Розглядаючи зазначену проблему, в тому числі й антропологічну характеристику населення **України в X–V тис. до н.е** за даними археологічних студій, особливе значення має вивчення етнокультурних процесів з метою забезпечення об'єктивного розуміння давньої історії цієї країни. Адже, як наголошує український археолог Леонід Залізняк, для з'ясування етнічного складу населення важливо враховувати результати археологічних досліджень. Наприклад, у студії вченого щодо **крем'яниці** – стоянки окремих сімей господарських типів первісних мисливців, зокрема, констатується, що «...відомо з етнографічних даних [про те, що] за кам'яної доби [люди] обробляли кремінь, а значить, вони були носіями культурних традицій обробки



[кременю]...», тому у зв'язку з цим необхідно вважати предмети цього виду виробництва знаряддя праці однорідними за своїм складом – крем'яними. На думку цього археолога, крем'яний комплекс, залишений одним з таких майстрів, найкраще характеризує на основі виявлених рештків відповідних виробів окремі види життєдіяльності певної сім'ї, котра складалася з десяти людей, а можливо, й більшої кількості осіб. У таких сім'ях первісних мисливців роботу з обробки кременю виконували чоловіки сімейної громади, а «...культуровизначальними в них є, перш за все, виразні серії знарядь, які фіксують [якусь] стійку традицію, а не окремі екзотичні артефакти випадкової форми...» [Залізняк, 1998, с. 112-114]. Отже, зазначені факти підтверджують, зокрема, що розвиток *гравецької культури*<sup>32</sup> на теренах України з огляду на її археологічну періодизацію відбувався «...з середині пізнього палеоліту й тривав до фінальнопалеолітичної доби. У той час його мікронабір почав геометризуватися. Так виникли *фінальнопалеолітична оскорівська та шанкобинська культури* з ранніми трапеціями та сегментами» [Залізняк, 1995, с. 18]. Зокрема, названий археолог наголошує на участі найпізнішої гравецької культури лісостепової та степової України в процесі формування *кудлайської ранньомезолітичної культури Полісся та кукрекської культури Півдня України* [Залізняк, 1995, с. 3-21]. Варто зазначити, що розглядуваний період історії еволюції, який характеризується, в тому числі й розвитком людини розумної (Homo Sapiens), схожої на сучасний тип людини, є важливим з огляду на історію українського етнокультурного генезу.

Продовжуючи обмірковувати цей процес, також варто згадати про антропологічний склад фінальнопалеолітичної людяності, а саме – про *типологію характерних антропологічних ознак людей*, що мешкали у відповідний час на зазначених теренах. Доведено, що в зазначений період історії на території Середнього Подніпров'я жили представники таких антропологічних типів: *волоський (давньосередньоземноморський, тобто вузьколиций, грацильний – стрункий); василівський I (протосвропеоїдний, тобто помірношироколиций, масивний) та василівський II (південноєвропеоїдний, – широколиций, дуже масивний)*. Із цих типів волоський давньосередземноморський є ретельно дослідженим у могильнику, розташованому поблизу села Волоське у Надпоріжжі України. Цей *волоський* тип характеризується *помітними південноєвропеоїдними особливостями* (грацильністю, дуже високим і вузьким черепом з виступаючим носом тощо), а саме поховання стосується *періоду фінального палеоліту в XI–VIII тис. до н. е.* [Залізняк, 1998, с. 199-206]<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> Кам'яні вироби гравецьких культур 28-22 тис. років тому відзначаються розвиненою технологією пластівчастого розколювання кременю з використанням вістер і мікролітів та ін. [Нужний, 2003, с. 184].

<sup>33</sup>Зосібна див. : Карта пам'яток фінального палеоліту України [Залізняк, 2015, с. 6].

Отже, вищевказані *антропологічні ознаки індивіда людського роду еволюціонували разом з відповідними культурними чинниками*. Зосібна маються на увазі, що «... *На території України середземноморська людність культури лінійно-стрічкової кераміки та Трипілья заселила всі родючі ґрунти лісостепового Правобережжя*, тоді як *Полісся здавна населяли мисливці автохтони*», котрі у другій половині мезоліту *активно рухалися в напрямку до Лівобережжя Дніпра* і є свідченням поширення на цих теренах спочатку *протоєвропеоїдного*, а згодом більш масивного *вовнизького антропологічного типу людей*, та були *визначальними у процесі формування та окреслення межі етнічних територій України упродовж фінального палеоліту та мезоліту в результаті взаємодії двох антропологічних груп людності – грацильних південних європеоїдів з масивними північними індивідами із Західної Балтії*, як про це повідомляється у вищезгаданих археологічних студіях [Залізник, 1998, с. 204; Лучик, 2008, № 2, с. 31-38].

Продовжуючи аналіз етнокультурних процесів на теренах України, також варто зазначити, що упродовж кам'яної доби *етнокультурний перебіг у кримському історично-географічному ареалі* мав незрівняний характер, де розвивалися *культури*, так звані *шанкобінська*, на зміну якій прийшла *мурзаккобінська*, котра разом з кукрекською мали важливе значення «... у формуванні кримського неоліту – нового кам'яного віку (Х– початок III ст. до н.е.) з геометричними мікролітами (дрібними кам'яними знаряддями праці) зі струганою спинкою. Однак *у середовище гірських мисливців шанкобінської та мурзаккобінської культур не раз проникали носії інших культурних традицій материкової України*» [Залізник, 1998, с. 207-218].

Принагідно слід наголосити, що цей *перехідний період історії України* відзначався зростанням продуктивності полювання внаслідок удосконалення знарядь праці: передовсім це винахід лука та стріл, збільшення чисельності населення, *процес переходу від привласнюючих до відтворювальних форм економіки*, порушення екологічного балансу тощо. Відповідна форма економіки «...розглядається в науці як *аграрна*, або *неолітична, революція*, що *підготувала умови для виникнення на Землі перших цивілізацій*. Саме з аграрною революцією пов'язується перехід від мезоліту до неоліту, тобто до *нового кам'яного віку, початок якого на землях сучасної України припадає на 2-гу пол. 6 тис. до н. е.*» [Галушко, 2019; Котова, 2010, с. 368-369]. Водночас зазначимо, що ці факти дозволяють вже говорити про історію формування українських етнічних територій з відповідною культурою від часів фінального палеоліту, а сам процес цього формування був довготривалим.

Щодо *формування племінних спільнот*, мовознавець Григорій Півторак зазначив про те, що *в середині II тис. до н.е. відбувалося зміцнення етнічної карти Європи*, зокрема – *згуртування споріднених племен*, а «...На територіях, які раніше займали племена культур шнурової

кераміки, сформувалися нові племінні групи. Серед них за своєю культурою і, очевидно, етнічним складом близькими були *тишинецькі племена* на території сучасної Польщі та споріднені з ними *комарівські племена* (з регіону с. Комарів Галицького району на Івано-Франківщині)» [Півторак, 1993, с. 40-41]. Г. Півторак зазначає, що *комарівські племена були першими слов'янськими групами, що заселяли північні землі сучасної України в II тис. до н.е., і які вірували у потойбічне життя, відправляли хліборобський культ, поклонялися сонцю*.

Цю культуру замінила *інша українська культура – білогрудівська*, що «...була, очевидно, складовою частиною етнічної основи, на якій згодом сформувалися *східні слов'яни*, зосібна – *племена чорноліської культури*, котрі досягли високого рівня економічного і культурного розвитку [Півторак, 1993, с. 42]. У зв'язку з цим *кіммерійці (IX–VIII ст. до н.е.)*, які жили в *причорноморських степах*, *нападали на землі чорноліських племен*, тому останні, з метою захисту своїх володінь, почали *будувати фортифікаційні споруди й заснували військово-державну організацію* – унію чотирьох племінних об'єднань, відомих з античних джерел під назвою «*сколоти*» *лісостенової Наддніпрянини*. Зазначимо, що ця подія є важливим чинником в історії розвитку української мови та державності, а під час еволюції зазначених культур «... *завершилося становлення основних особливостей праслов'янської мови*, які виокремили її зі складу інших індоєвропейських мовних систем, а також намітилися провідні тенденції подальшого мовного розвитку» [Півторак, 1993, с. 43]. У цьому контексті необхідно говорити про мовні зміни, які відбувалися у цей період і «...були загальнослов'янськими та поширилися в мовленні всіх слов'янських племен»<sup>34</sup>.

Розглядувана проблема, зокрема, є відображеною в дослідженнях знаного вченого-мовознавця Василя Вікторовича Лучика, який наголошував на тому, що наприкінці згаданої нами *чорноліської культури (VIII–VII ст. до н.е.)* та на початковому етапі української державності *праслов'янські племена* можливо ще не володіли грецьким письмом; натомість вони *використовували графічні знаки схожі на грецьке письмо*, а після занепаду Скіфської держави під час розвитку черняхівської культури ці праслов'янські племена користувалися відповідним *пиктографічним письмом*. Щодо рівня розвитку цієї культури, то слід зазначити, що в *VI ст. до н.е.*, саме її народ мав «... вже *певну традицію розвитку грошового обігу*, в чому не можна не вбачати ще одну відповідність даних про наступні антське та склавінське суспільства, наявну у творах візантійських письменників як характеристики суспільства, яке залишило пам'ятки *черняхівської культури*», котрі свідчать про високий належний рівень економічно-суспільного розвитку і, зокрема, писемності [Брайчевський, 1957, с. 11-23]. Цей процес

<sup>34</sup> Про фонетичні перетворення у зазначений час див. [Півторак, 1993, с. 44].

супроводжувався **використанням певною верствою населення, зокрема в економічній галузі, грецького та латинського вокалізованого літерно-звукового письма**, а згодом, як зазначав В. В. Лучик, відбувалося **вдосконалення письмових знаків відповідно до фонетичних норм власного мовлення** [Лучик, 2008, 2013, с.122-113]. В одному із своїх наукових досліджень учений наводив як приклади слова праслов'янського походження, такі як *гай, дуб, бик, окунь, земля* та ін., котрі свідчать, зокрема, про **середньонадніпрянську прабатьківщину етно- і глотогенез українців** [Лучик, 2008, № 2-3, с. 62-76; Брайчевський, 1998]. Продовжуючи цю думку, названий вчений акцентував, що новий могутній період еволюції в історії України – а саме **створення впорядкованого письма**, був пов'язаний з **прийняттям в Україні-Русі християнства** [Лучик, 2008, 2013, с. 207; Лучик, 2014, Лучик, А., 2008].

**Висновок.** Підсумовуючи розгляд зазначеної нами теми, варто сказати, що **еволюція давньоукраїнської культури, яка тривала від середини пізнього палеоліту до фінальнопалеолітичної доби, характеризується виокремленням певних ознак**, що стали наслідком вдосконалення знаряддя праці. **Білогрудівська культура виявилася складовою етнічної основи, на якій сформувалися спільноти східних слов'ян.** Зокрема це стосується населення **чорноліської культури** з високим рівнем економічного розвитку, яке стало **основою військоводержавної організації** з метою забезпечення захисту своїх володінь. А вже у процесі еволюції зазначених культур відбувалося завершення **формування основних ознак праслов'янської мови.** Упродовж розвитку **черняхівської культури** у користуванні було відповідне **піктографічне письмо.** Зазначені чинники посприяли також **формуванню межі української етнічної території, державності, а також культури загалом.**

1. Брайчевський М.Ю. Про етнічну приналежність черняхівської культури // *Археологія.* – 1957. – Т. X. – С. 11-23.
2. Брайчевський, Михайло Юліанович. Походження слов'янської писемності. – Київ : КМ Асademіa, 1998. – 154 с.
3. *Енциклопедія історії України.* – К. : Наукова думка, 2019. – Т. «Україна–українці», кн. 2. – 842 с. – URL: <http://www.history.org.ua/?termin=2>. 4. 3 (останній перегляд: 24.10.2024).
4. *Енциклопедія історії України : У 10 т. / редкол. : В.А. Смолій (голова) та ін.* – К. : Наук. думка, 2010. – Т. 7 : Мл – О. – 728 с.
5. Залізник Л.Л. Фінальний палеоліт України // *Археологія.* – 1995. – №1. – С.3-21.
6. Залізник Л.Л. Фінальний палеоліт – доба кардинальних змін // *Археологія.* – 2015. – № 2. – С. 3-18.
7. Залізник, Леонід. *Передісторія України X–V тис. до н.е.* – К. : Інститут українознавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка, 1998. – 305 с.
8. Лучик, Алла. *Словник еквівалентів слова української мови.* – К. : Вид. дім. «Києво-Могилянська академія», 2008. – 174 с.



9. Лучик В. В. Вступ до слов'янської філології. – К. : ВЦ Академія, 2008. 344 с. ; 2-е вид. – К. : ВЦ Академія, 2013. – 344 с.
10. Лучик В. В. Етимологічний словник топонімів України / відп. ред. В. Г. Складенко. – К. : Академія, 2014. – 544 с.
11. Лучик В. В. До проблеми україно-трипільських етномовних і культурних зв'язків // Українська мова. – 2008. – № 2. – С.31-38.
12. Лучик В. В. Середньонадніпрянська прабатьківщина слов'ян з лінгвістичного погляду // Мовознавство. – 2008. – № 2-3. – С. 62-76.
13. Нужний Д. Ю. Гравет // Енциклопедія історії України : в 5 т. / редкол. : В.А. Смолій (голова) та ін. – К. : Наукова думка, 2003. – Т. 2: Г-Д. – 528 с.
14. Півторак Г. Українці : звідки ми і наша мова. – Київ : Наукова думка», 1993. – 200 с.
15. Юрій М. Ф., Алексієвець Л. М. Калакура Я. С., Удод О. А. Україна найдавнішого часу – XVIII століття : цивілізаційний контекст пізнання. – Тернопіль : Астон, 2012. – Кн. I. – 700 с.

**Надійшла до редакції 23.03.2025.**

**Підписано до друку 04.05.2025.**

# ТРИБУНА МОЛОДИХ

УДК 1(=161.2):008-027.37]Шев(043.2)

**Андрій ГУДЗОВСЬКИЙ**

III курс ОР бакалавр,  
ОР бакалавр, спеціальність «Філософія»,  
ОП «Філософія»,  
факультет психології  
Прикарпатського національного  
університету імені Василя Стефаника

науковий керівник – **Гнатюк Я. С.**,  
кандидат філософських наук, доцент

## КУЛЬТ І МІФ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА В УКРАЇНСЬКІЙ СУСПІЛЬНІЙ СВІДОМОСТІ

Тарас Григорович Шевченко (1814-1861) особливо виділився серед інших відомих постатей української культури своїм літературним стилем та емоційною глибиною. Його творчість порушує актуальні проблеми різних історичних періодів, особливо XIX століття. Часто його рядки сприймаються як пророцтва, оскільки його творчість має здатність віддзеркалення знайомих нам суспільних та національних проблем. Образ Тараса Шевченка як «Мученика» та «Пророка» добре закріпилися в нашій суспільній свідомості, але за цими визначеннями ми не бачимо людину, у якої також є свої емоції, сумніви та страхи.

Саме через ці уявлення ***Тарас Шевченко перетворився на міф***. Його фігура в сучасності функціонує як знакова постать, яку шанують та поважають, але рідко осмислюють глибоко та особистісно. Це породжує важливі питання: що означає Шевченків міф і чи допомагає він сучасній людині пізнати поета, чи навпаки – затуляє справжнього Шевченка? І головне – чи не загубили ми справжнього Шевченка за вічними цитатами з підручників та рушниками з вишитим «Заповітом»?

У цій статті ми намагаємося зрозуміти ***що таке культ Шевченка та міф про Шевченка*** і як вони впливають на національну свідомість українців. Чи важливо бачити Шевченка не лише як символ, а й як людину – і чи це допоможе нам зрозуміти по-справжньому його роль у нашій історії та культурі?

**Актуальність дослідження.** Тарас Григорович Шевченко є центральною фігурою української культури та національної ідентичності. Його образ сформувався не лише завдяки творчій спадщині, а й під впливом соціально-політичних умов різних історичних періодів. Важливо визначити: чи є цей образ реальним віддзеркаленням його особистості та внеску, чи ж це ідеалізований міф, що сформувався під впливом

суспільних ідеологій. Дослідження цього питання є актуальним у контексті формування сучасного критичного погляду на історію та культуру.

**Результати дослідження.** Перед тим як говорити про міфологізацію Шевченка, необхідно окреслити, що мається на увазі під його *«культом»*. Це поняття вживається не в релігійному сенсі, а як *соціокультурне явище – форма масового вшанування постаті, що набула виняткової значущості для народу*. В українському контексті *культ Шевченка* – це не просто повага, це зразкове ставлення до його особи, творчості, біографії. Він функціонує як *моральний компас, символ боротьби за свободу, правду, гідність*.

*Культ Шевченка – це явище, що проявляється у вшануванні поета як національного пророка та морального авторитета для українців*. Він охоплює цілу *систему ритуалів*, таких як: святкування річниць його народження та смерті, встановлення пам'ятників, використання його образу у державній ідеології та освіті. Культ формувався ще за життя Шевченка, коли його творчість почала викликати глибокий резонанс у суспільстві, особливо серед простого народу та інтелігенції. Однак значного розвитку він набув у ХХ столітті, а саме в радянський період. Тоді *образ поета було переписано під ідеологічні потреби*: Шевченка подавали як борця проти соціальної несправедливості, замовчуючи або зводячи до мінімуму його національно-визвольний та екзистенційний зміст. Таким чином, культ набув офіційного, а подекуди – канонізованого характеру, тобто став сприйматись як єдино правильний спосіб розуміння постаті поета. З часом образ поета набув надмірно сакрального характеру, через що його перестали сприймати критично. Складається враження, що суспільство закріпило за ним статус «непогрішного», що робить вільне розуміння його творчості не зовсім можливим.

Паралельно з формуванням культу відбувалася й поступова *міфологізація постаті поета*. У цьому випадку під *міфом Шевченка* мається на увазі не вигадка, а *усталене уявлення про нього, яке значно виходить за межі реальної історичної постаті*. Це уявлення набуває *рис ідеалізованої фігури* — пророк, мученик, моральний авторитет, який нібито знав істину і говорив «від імені народу». У такому вигляді Шевченко перестає бути просто поетом – він починає виконувати роль символу, з яким асоціюється вся нація.

*Міф* у цьому контексті виконує важливу *культурну функцію* – він *структурує історичну пам'ять, об'єднує суспільство навколо спільного образу, створює моральну орієнтацію*. Водночас, як і будь-який міф, він має *тенденцію до спрощення*: складні теми, неоднозначні думки або суперечливі риси Шевченка часто залишаються поза увагою. Образ стає впізнаваним і зручним, але втрачає глибину та ускладнює повноцінне прочитання його як живої особистості.

В такому розумінні його образ аналізує Оксана Забужко у своїй праці *«Шевченків міф України»*. Вона показує як цей міф впливає на наше бачення української культури, не тільки філософськи осмислюючи шевченківську спадщину. О. С. Забужко порівнює Шевченка з Данте, підкреслюючи, що обидві постаті не лише створили художні тексти, а й мову, якою нація почала говорити про саму себе. У цьому сенсі міф не є чимось негативним, але вимагає критичного осмислення: він не повинен повністю витіснити реального поета з його внутрішніми суперечностями, сумнівами та болями.

**Перспектива майбутніх досліджень.** Подальші дослідження мають на меті: *деміфологізувати образ Шевченка та повернути до нього людський вимір; простежити трансформацію його постаті в сучасному українському культурному просторі.* Важливо також *усвідомити, що шевченківський міф — це лише один із прикладів ширшої тенденції у вітчизняній культурі, де історичні постаті часто сприймаються крізь призму символічних кліше.* **Критичне переосмислення цього образу може створити підґрунтя для глибшого і чеснішого погляду на інших українських діячів** — не як «канонічні фігури», а як реальні, багатогранні особистості.

**Висновок.** Культ і міф переплелися настільки, що справжній Шевченко майже загубився за цими образами. Його перетворили на символ боротьби й одночасно «замкнули» в рамки єдиного образу.

Завдання сучасності — не руйнувати ці образи, а спробувати *повернути до них живу людину.* Адже Шевченко був не тільки «пророком», а й людиною з сумнівами, болями і прагненнями — саме тому його творчість залишається актуальною і сьогодні.

1. Андерсон Б. Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму / пер. з англ. — К. Критика, 2001. — 272 с.
2. Гнатюк Я. С. Український кордоцентризм у конфлікті міфологій та інтерпретацій. — Івано-Франківськ : Симфонія Форте, 2010. — 184 с. — <https://www.academia.edu/44426397>
3. Грабович Г. Шевченко як міфотворець : семантика символів у творчості поета / пер. з англ. С. Павличко. — Київ : Рад. письменник, 1991. — 212 с.
4. Гуцуляк О.Б. Тарас Шевченко як представник «штурмерського» міфоромантизму // Прикарпатський вісник Наукового Товариства ім. Шевченка. Думка. — 2012. — № 3. — С.93-99. — <https://www.academia.edu/3704265/>
5. Драгоманов М. П. Вибране: «... мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні» / упоряд., авт. іст.-біогр. нарису, прим. Р. С. Міщук ; прим. В. С. Шандра ; ред. Е. М. Логвиненко. — Київ : Либідь, 1991. — 688 с.
6. Забужко О. Шевченків міф України: спроба філософського аналізу / 4-е вид. — Київ : Факт, 2009. — 146 с.
7. Морщакова О. С. Тарас Шевченко : «міфологічна» постать митця // Психологія і суспільство. — 2014. — № 1 (55). — С. 99-100.

**Надійшла до редакції 13.04.2025.**

**Підписано до друку 24.04.2025.**



УДК 1-029:2(=112.2)Й.Екгарт(043.2)

**Марія НИКОЛАЙЧУК**

*IV курс, ОР бакалавр, спеціальність «Філософія»,*

*ОП «Філософія»,*

*факультет психології*

*Прикарпатського національного  
університету імені Василя Стефаника*

*науковий керівник – **Возняк С. В.**,*

*кандидат філософських наук, доцент*

## **РОЛЬ ДОВІРИ В МІСТИЦІ МАЙСТРА ЕКГАРТА**

**Актуальність.** У сучасному філософському дискурсі до питань кризи довіри, ізоляції суб'єкта та пошуку автентичного досвіду зберігається інтерес, а звернення до містичного вчення Майстра Екгарта відкриває несподівану перспективу. Його розуміння довіри як радикального внутрішнього відпущення, цілковитої відкритості до Божої волі та відречення від власного «Я» стає актуальним у контексті екзистенційної невизначеності. Дослідження ролі довіри в його містичній антропології дозволяє переосмислити не лише духовний досвід, а й можливість трансценденції в добу, що втратила зв'язок із трансцендентним.

**Мета.** Розкрити роль довіри як ключового екзистенційного і духовного принципу в містичному вченні Майстра Екгарта, показавши її значення для його концепції єдності з Богом.

**Виклад основного матеріалу.** Довіра – ключове поняття у містичному вченні Майстра Екгарта. Крізь всі проповіді німецького містика проходить чуттєве сприйняття світу як дечого створеного Богом і що ним підтримується. Погляди Майстра Екгарта стосуються єдності із Божественним, до якої може прийти людина. Таке стає можливим через специфічне уявлення про душу людини, а точніше основу цієї душі, яка, за Екгартом, має спільну природу із Богом.

Догмати католицької церкви чітко ставили різницю і розрив між створеним і Творцем, та це не зупинило німецького містика у спробах знайти шляхи їх подолання. Рефлексії про такий розрив підсумувалися думкою про здатність людини наблизитися до Абсолюту через спільну основу до якої зводиться дно душі людини і сам Бог.

Містичне вчення Майстра Екгарта сповнене парадоксів і радикальних ідей щодо взаємовідносин між людиною і Богом. Зв'язною ланкою між особою і абсолютом, в уявленнях філософа, стає концепція

«іскра душі». Це найглибша частина людської душі, вона вирізняється «не сотвореністю», божественністю своєї природи, і саме через це виникає здатність перебувати в єдності з нею. Іскра душі і є тією точкою, що уможлиблює містичну єдність, ідентичність походження людської душі із Абсолютом відкриває для цієї душі потенцію пізнання Божественного. Проте, щоб втілити задум «іскри душі», людина повинна навчитися довіряти її природі та повністю відмовитися від раціонального контролю. Йдеться не лише про акт віри, довіра тут – це екзистенційна відкритість до власної сутності. Зберігаючи свою особистість, волю, власне «Я», особа залишається у вимірах матеріального світу, що закриває їй шлях до єднання із Абсолютом і тільки віддаляє від нього. Такий вимір Екгарт називав «чистим ніщо», пошуком Бога «ззовні», тобто там, де його немає.

На відміну від схоластичних мислителів, Майстер Екгарт не вважав, що віру можна досягнути через логіку чи аргументи. Як представник містичної традиції, він шукав інший шлях — шлях внутрішнього досвіду і духовного злиття з Богом. У центрі містики було переконання, що між Богом і людською душею існує глибинна спільність, тож людині не потрібно раціонально «доводити» Бога – вона покликана відкриватися Йому всередині себе.

Для Екарта пізнання Бога починається не з логіки, а з внутрішньої тиші, зречення себе, з того, що він сам називав «вмиранням для себе». Це не самозаперечення у трагічному сенсі, а радше звільнення – від зайвих думок, прагнення все контролювати, навіть у питанні віри. Бог, на думку Екарта, не є тим, кого можна втиснути у категорії чи поняття – бо всі вони надто людські, надто обмежені.

Тому справжнє знання про Бога не здобувається розумом, а приходить у досвіді. У містичному досвіді, коли людина мовчить перед величчю невимовного, Бог стає живим – не як об'єкт думки, а як присутність, яка промовляє з глибини самої душі. У цьому мовчанні і спокої – довіра, що не вимагає доказів. І саме ця довіра, на відміну від раціонального конструювання, для Екарта була правдивою дорогою до Бога.

Єднання існує потенційною можливістю, закритою в глибинах існування людини. Майстер Екгарт пише, що відкрити і здійснити її можна лише за умови тотального відречення від себе самого, не кажучи вже про матеріальний, зовнішній світ. Необхідність покинути власну волю, повністю віддатися здійсненню Бога в ній – тобто довіритися внутрішньому божественному началу є фундаментально важливим кроком.

Концепт *Gelassenheit*, або «відречення», є центральним у містичній думці Екарта. Він полягає у повному відданні себе волі Бога без будь-яких очікувань. Очікування суттєвим чином віддаляють людину від істини, хоча й не обов'язково означають гарантію неотримання бажаного. «...Ті, що чогось шукають у Бозі: чи то знання, чи пізнання, побожності чи ще чогось, – хоч би навіть і знайшли це, не знайдуть Бога. ...Хто не шукає

нічого, той знайде Бога і всі речі в Ньому, і вони залишаться з ним» [1, с.389-390]. Екгарт писав, що в Бозі є тільки єдине і воно неподільне [1, с.389-390] – це можна розглянути, як одну із причин, чому людині необхідно цілковито відмовлятися від себе. Будучи розділеною і розірваною існуванням «власного», терзаннями бажань, людськістю своєї натури, ми за видовою різницею не спроможні вийти на прийняття єдиного і неподільного.

У традиційному богослов'ї довіра до Бога часто пов'язана з надією на Його допомогу, справедливість або милість. Проте Екгарт йде далі, пропонуючи відмову навіть від цієї надії. У своєму радикальному містицизмі він закликає не просто довіряти Богові, а довіряти навіть у відсутності видимих ознак Його присутності. Тут довіра йде як відмова від вигідної егоцентризму віри. Але Екгарт йде ще далі: навіть саме бажання відчутти Бога є, на його думку, формою потурання своєму Его. Справжня довіра – це довіра без жодної причини, без жодного розрахунку, без страху і без очікувань.

Довіра у містичному вченні Майстра Екгарта – це не просто впевненість у Божій доброті і точно не очікування благодаті. Це концепція, що володіє суттєвим радикалізмом і вимагає відмови від власного «Я», створення порожнини в ємності, де перебувало все «мoje» і «себе», від повного прийняття невідомого. Це довіра, яка полягає не в тому, щоб покладатися на Бога як на зовнішню силу, а в тому, щоб відкритися Йому настільки, що навіть самопізнання перестає бути особистим актом, дією про себе – воно стає самим Божественним діянням у душі, дією про Бога.

Через цей підхід Екгарт створює унікальну концепцію містичної довіри, яка відрізняється від класичної християнської віри та передбачає глибоке внутрішнє перетворення. У цьому сенсі довіра для нього – це не лише засіб досягнення єдності з Богом, а сам шлях, сама практика та сама мета духовного життя.

**Висновки.** У містичному вченні Майстра Екгарта довіра постає як ключовий онтологічний принцип, що визначає відношення людини до Бога. Вона не зводиться до емоційної впевненості чи моральної чесноти, а радше є виявом глибокої внутрішньої готовності до самозречення та духовного самоперевершення. Концепт *Gelassenheit*, що означає «відпущення» або «недіяння», окреслює форму містичної довіри як радикального відкриття трансцендентному без опори на раціональне пізнання чи волеве зусилля. Таким чином, довіра в містичному досвіді Екгарта постає як метафізичний акт, що уможливлює єднання з Богом через внутрішнє очищення та зосередженість на «іскрі душі», яка єднає людину з божественною природою.

1. Екгарт Майстер. Проповіді. – К. : Темпора, 2024. – 736с.

2. Історія філософії. Античність та Середньовіччя / за ред. Умберто Еко та Рікардо Федрігі. – Харків : Фоліо, 2024. – 555с.

3. Супрунець Т. А. Концептуалізація поняття «довіра» в контексті соціогуманітарних досліджень. // Вісник Львівського університету. Серія: Соціологічна. – 2013. – Вип. 7. – С. 77-86.
4. Татаркевич В. Історія філософії /пер. з пол. – Львів : Свічадо, 1997. – Т.1: Антична і середньовічна філософія. – 456 с.
5. Шабанова Ю. О. Майстер Екхарт : далекий і близький // Актуальні проблеми духовності. – 2010. – № 11. – С. 24-36.

**Надійшла до редакції 13.04.2025.**

**Підписано до друку 24.04.2025.**

УДК 16Гегель+Фреге]001.53

**Віталій СОКОЛОВ**

*IV курс ОР бакалавр,*

*ОР бакалавр, спеціальність «Філософія»,*

*ОП «Філософія»,*

*факультет психології*

*Прикарпатського національного  
університету імені Василя Стефаника*

*науковий керівник – Гнатюк Я. С.,  
кандидат філософських наук, доцент*

## **РЕФЕРЕНЦІЙНА СЕМАНТИКА ГОТЛОБА ФРЕГЕ І ЛОГІКА ДІАЛЕКТИКИ ГЕОРГА ГЕГЕЛЯ: спроба компаративного аналізу**

**Актуальність** логіко-семантичного дослідження, полягає передусім у спробі налагодження логіко-методологічної комунікації між логіко-філософськими системами шляхом розробки для них єдиної філософської термінологічної бази. Воно реалізується через компаративний аналіз діалектичної й аналітичної філософії, семантики генетичної і предикативної логіки Г. Гегеля і Г. Фреге. Конкретно ця спроба полягає у зіставленні Гегелевого і Фрегеанського філософських концептів, що належать континентальній й аналітичній філософським традиціям. Це дає змогу здолати упередженість щодо гіпотетичної відсутності адекватного змісту у континентальній філософії й наявності схематичної сухості в аналітичній філософії без звернення уваги на смисловий зміст. Оскільки критика слабких місць формальної логіки, як з боку Г. Гегеля, так й Г. Фреге, у загальних рисах подібна в обох філософів, ретельний розгляд їхніх позицій, знаходження спільного значення в різних термінологічних системах дає можливість уніфікувати філософські надбання, що загалом слугує сприятливим чинником для формування усталеного філософського знання. Такий підхід задає концептуальний простір предметного світу



єдиної філософської теорії, який мінімізує ймовірні непорозуміння у майбутніх філософських дослідженнях, роблячи крок до узгодження різних термінологічних світів історії філософії у системі філософських дисциплін. Зокрема варто зауважити, що такі здобутки позитивно впливають на якість та коректність як фахового, так і побутового мислення, спрямованого на пошук конкретних істин незалежно від сфери діяльності.

**Мета** проведеного дослідження: виявити й обґрунтувати спільне у підходах генетичної логіки діалектичної філософії Г. Гегеля і предикативної логіки аналітичної філософії Г. Фреге щодо виявлення конкретного знання.

### **Виклад основного матеріалу:**

У практиці побутового мислення ми часто стикаємось з тим, що вельми складно порозумітись із співрозмовником, котрий користується іншою термінологічною базою. Зокрема, виникає низка труднощів комічного характеру, коли за змістом погляди людей в дискусії збігаються майже повністю, коли розглянути їх достатньо цілісно, а суперечка наявна через хибно сприйняту інформацію опонентом. Під час виникнення таких ситуацій зазвичай виокремлюють три головні причини:

- хиба або неточність у мовній конструкції виразу наявної думки;
- хиба або неточність у сприйнятті мовної конструкції виразу наявної думки;
- недосконалість самої природної мови, що своєю аморфністю і розпливчастю замилує чистоту логічної конструкції.

Г. Фреге передусім зосередився на третій проблемі, як на найбільш фундаментальній. Він вважав за потрібне побудувати досконалу мову сучасної символічної логіки заради можливості більш суворо й чітко виражати процедуру доведення / спростування тверджень. Прагнення до такої уніфікації було спричинене появою непорозумінь в мові науки через розбіжності тлумачення смислу в усталених мовних конструктах. Тож змотивований цією ідеєю, він спробував сформулювати новий погляд на усталений логічний синтаксис й сформулювати як константи саме функції-предикати першопорядкової логіки предикатів, котрі несуть в собі конкретний зміст, на відміну від її аргументів-термів як змінних. Таким чином зменшується ризик плутанини та парадоксальності у реченнях, бо ключовою ознакою постає розрізнення між ними. Для цього ним було запропоновано позначати спершу функцію-предикат у статусі константи і вже потім на порожнє місце аргумента-змінної підставляти визначені власні імена, доповнюючи цю функцію конкретним референтом.

Також варто згадати так званий «семантичний трикутник Г. Фреге», що своїми вершинами символізує наступне: знак як ім'я, значення як денотат / предмет, смисл як конкретний зв'язок знака з предметом. До цього в логічній семантиці була бінарна позиція знаку та значення, що

спричиняла парадокси самореферентності імен. Пошук істин вимагав розрізнення смислу та значення. Як приклад, маємо два висловлювання: головний опонент Платона та найвідоміший учень Платона. Кожне з них наводить на один й той же висновок, що це Аристотель, але шлях до значення був різним, і залучав зовсім інший контекст. Саме ці два класи позначені одним іменем, і для конкретизації думки потрібне врахування їх обох.

Тепер варто згадати генетичну логіку діалектичної філософії Г. Гегеля, яка також не схвалювала класичну Аристотелеву теорію значень, як таку, що застигла в смислах, але не наближає до повного розуміння, та загрожує розвитку думки парадоксами. Г. Гегель наголошував на тому, що істина не може бути одним моментом, а здатна поставати конкретним процесом, що виявляється як особливе, між загальним та одиничним. Зокрема, такий підхід простежується у самому стилі розвитку думки німецьким філософом. До прикладу ось вихідні положення його критики релігійної метафізики, «... Колишня метафізика розглядала визначення мислення як основні визначення речей. Ця передумова, згідно з якою все, що існує, можна мислити й пізнавати в собі, ставить її вище за пізнішу критичну філософію. Але 1) ці визначення були взяті нею в їхній абстрактності як для себе значущі і здатні бути предикатами істинного. Ця метафізика вважала взагалі, що можна досягти пізнання абсолютного шляхом приписування йому предикатів, і не досліджувала визначень розуму ні з боку характерного для них змісту й цінності, ні цю їхню форму, яка полягає в тому, що абсолютне визначають за допомогою приписування предикатів» [1, § 28].

Тож ми спостерігаємо, що Г. Гегель гостро критикував позицію висновування з порожнього смислу, або в стилі « $A \in A$ », коли мова йде про для себе значущі визначення, що постають в ролі предикатів. Загалом він неодноразово наголошував, що назва не тотожна сутності, та згадував про вирази смислу у діалектичних суперечностях. Якщо ж мовилось про істинність та її визначеність, то в цьому випадку Г. Гегель чітко акцентував на конкретності й повноті, що досягалися визначеннями співвідношення між загальним й одиничним як особливим та цілісної єдності усіх трьох діалектичних категорій. Ми повинні зауважити, що мова йде звичайно не про глобальні істини, що є фантомами проблем, які охоплюють максимально широкі спектри, також мова не йде про визначення істин, явищ котрим властива мінливість і процесуальний характер.

Проте, варто зауважити, що використання семантичного трикутника, запропонованого Г. Фреге, може слугувати засобом інтерпретації й розуміння текстів Г. Гегеля. При цьому низка семантичних категорій «знак – значення – смисл» надбудовується над низкою діалектичних категорій «загальне – особливе – одиничне», утворюючи паралельний щодо неї інтерпретаційний світ.

Якщо ж згадати логічний синтаксис, запропонований Г. Фреге, котрий полягає в покладанні предикатів як функціональної ознаки конкретного сутнього / аргумента, тоді спорідненість аналітичного і діалектичного стилів мислення стає очевидною [2, с 43]. Тож можливість аналізу текстів Г. Гегеля, за допомоги ресурсів логічного синтаксису Г. Фреге є цілком реальною. Звичайно, що присутня різюча відмінність між підходами, та основними завданнями, що покладали перед собою обидва німецькі філософи, проте спільність у методі достатньо наявна, щоб нею нехтувати через різність термінологій та навіть контекстів. Тому, що, зрештою, усе залежить від стилю побудови думки і спричиненої ним семантики висловлювань.

1. Гегель Г. В. Ф. Наука логіки. Енциклопедія філософський наук. Мала логіка / пер. з нім. ; упоряд. вид. Б. О. Лис. –К. : Ліра-К, 2023. – 373 с.

2. Глуценко, Є. В. (2021). Концептуалізація смислу в логічній семантиці Г. Фреге // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки». – 2021. – Вип. 63. – С. 39-46. – <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2021-63-05>

**Надійшла до редакції 13.04.2025.**

**Підписано до друку 24.04.2025.**

# НАРОДНА ФІЛОСОФІЯ

УДК 1:398.1:2-236.5

**Степан ПАВЧАК**

старший інженер,

вчитель-пенсіонер (інформатика),

Городенківський ліцей №2

Городенківської міської ради

Івано-Франківської області

## ПРО ПРАДІДА ИЛЬКА, ДІДА ШТЕФАНА ТА ЙОГО "ТАФАРЕТ" І ЩЕ ПРО ДЕКОГО Й ДЕЩО

(фольклорно-етнографічний, але теж й науково-технічний  
родинний переказ з "хлопської філософії")

*Стаття містить родинні перекази про оповіді "сільського філософа" Ілька Павчака та технічний "винахід" майстра-стельмаха Степана Павчака з Городенки на Покутті. В першій частині є певний етнографічний матеріал про сільське життя, про природно-астрономічні уявлення простого люду другої з половини XIX ст. У другій-описується один технічно-ремісницький бренд-"винахід" ("тафарет") місцевого стельмаха в першій половині XX ст. Матеріал подає і деякі філологічні особливості покутського говору (зокрема "покутське укорочення") та містить історично-краєзнавчих та довідково-біографічних даних.*

**Ключові слова :** а) Байки, приповідки, співанкы; няукы, Небесна зірниці, Кувочка, Сонічко, св.Ілія; "знесенє паницини", "пацифікація"; "хлопска фильозофія"; б) Варстат, барда, зига, фіра, шприхы, дзвоно, «тафарет», "раховані шприхы"; др. Ф. Гула.

*The article contains family legends about the tales of the "rural philosopher" Ilko Pavchak and the technical "invention" of the master-stelmakh Stepan Pavchak from Horodenka in Pokuttya. The first part contains some ethnographic material about rural life, about the natural and astronomical ideas of the common people of the second half of the 19th century. The second part describes one technical and craft brand-"invention" ("tafaret") of the local stelmakh in the first half of the 20th century. The material also presents some philological features of the Pokuttya dialect (in particular, "Pokuttya shortening") and contains historical, local history and reference and biographical data.*

**Keywords:** a) Fables, proverbs, songs; nyauky, Nebesna zirnytsy, Kuvochka, Sonichko, St. Elijah; "demolition of serfdom", "pacification"; "rural philosophy"; b) Varstat, bard, zyga, fira, shprhyy, dzvono, "tafare", "rakhovani shprhyy"; Dr. F. Gula.

Наш нєньо<sup>1</sup>\* (дід), власне наш прадід *Ильк*<sup>2</sup>\* (Ілько), хоча й неписьменний, як і більшість тодішніх *хлопів* (селян) Городенщини на Покутті, та знав дуже багато народних *байок* (казок), *приповідок* (прислів'їв), *(о)повідок* (подань) і т.п., сказати по науковому-



"фольклорно-етнографічного матеріалу". Ото дещо, що з того запам'яталого його родичами і вдалося пізніше записати з його ж розповідей уже як *фамільні* (родинні) перекази.

Народжений був 1848 р., якраз коли в Галичині було скасовано панщину. Ще його мати була винесла немовлям на місцевий цвинтар, де відбулось пам'ятне дійство-"*законуване панщини*": в глибоко викопану символічну могилу було вкинуто деякі тодішні знаряддя праці – косу, серп і ціп, як символи підневільної праці. Далі місцевий *ксьондз* (священник) відправив Службу Божу, скропив свяченою (водою) і "запечатав гріб навіки". Опісля на тім місці закладено пам'ятний хрест, який і сьогодні є на міському кладовищі м. Городенки, де ще можна відчитати напис: "*Сія пам'ятка знесене панщини 16 мая 1848 року. Найяснішому Монарсі од громади*". ("Ця па'ятка скасування кріпацтва 16 травня 1848 року. Найяснішому Монарху від громади"). Відтоді щороку в цей день у містечку, як і в подібних місцях по всій Галичині, існувала традиція відзначення дня "знесення панщини": місцевий парох тоді там же правив Службу з відповідною *казанєм* (проповіддю), а на поблиській толочині до вечора відбувались забави молоді...

Дід Ілько колись служив в А.-У. цісарській армії, на *Мадяричині* (Угорщині), притім при уланах, то ж вмів добре обходитись з кіньми, надто слід їх було добре *пуцувати* (чистити) до *візїти* (огляду). З того часу, либонь вже після австро-прусської війни, запам'ятав й одну таку *співанку* (пісню):

"Гей закувала сивенька зозулька  
Йа ў садочку на листочку,  
Гей віпраўлеє стара мати сина  
Аж до Пруса\*<sup>3</sup> на войночку.

"Іди, синочку, на тоту войночку,  
Та й не дуже ўбавяй сі,  
Та за рочок, за два, а за неділь штири  
Назад доміу та вертай сі".

"Ой рад би я, рад би я,  
// стара матусенько,  
Коли цісар не пускає,-  
Чогос підо мноу кінь мій вороненький  
На воротах сі спотикає".

"Ой не бий, синочку, конє в головочку,  
Не буде си спотикати,-  
Ой не зрадь, синочку, на світі дівочку-  
Не буде ті Бог карати !"

"Ше ж бо я не биу конє у головочку,  
Аж сі кінь спотикає,  
Ше –м бо я не зрадиу дівочку-  
Защо мене Бог карає?

Гей заржи, заржи, сивий кониченьку,  
Попід тоту гору йдучи,  
Гей чень учує молода діучина,  
Де ружові віти вйют сі?

А діучина учула, учула,  
// теженько вздыхати стала:  
"Гей чо' же, гей чо' же,  
// усемогучий Боже,  
Нема того, шо-м вірно кохала ? "

Але ж прадідові не надто щастило з мадярами, про що маємо слідуючий випадок, розказуваний ним самим уже з часів Першої світової війни. Ото ж бо тоді прийшов раз до нього один *гонвед* (угорський солдат) з вимогою йти копати *шанці* (окопи), оскільки фронт стояв поблизько нашої Городенки над тоді над р. Дністер. Дід, відслуживши своє на Мадярах, вивчив був зносно мадярської мови, щоб пояснити тому, що і відслужив своє, і вже зверш шістдесятки, і ще й три його сини зараз воюють "*фір Кайзер унт лянт*" ("за Цісаря і батьківщину"). Чи ж то мадярська його була не досить поправна, а чи дід добавив, в серцях, яке й остріше мадярське типу "*Басам твою душу!*" (уг. прокляття), досить того, що розлючений гонвед залишив діда в спокої, але ж на відході ... погаратав *кольбою* (прикладом) шибу в вікні.

Знову ж явно не повезло діду Ильку й при нових польських займанцях Галицького краю. В часі відомої (і ганебної!) "пацифікації" 1930 р. теж був трус і в Читальні "Просвіти" (на Фільварковому куті Городенки), а, заразом, в поблизькій хаті вже його сина Стефана, місцевого діяча "Просвіти" та члена української "радикальної партії". В часі обшуку, вже поза вісімдесятки, дідусь, що лежав собі на печі, захотів, що називається, "вийти в потребу". Проте, зупинений грізним окриком поліціанта: "*Teraz nie wolno nikąd wychodzić! Czego tam chcecie?*" (Зараз не можна нікуди виходити! Чого там хочете?), тільки й мовив: "*Та, прошу пана, "воно" схотіло си надвір але шо так вас сі напудило, то ... уже й перехотіло*" та й відвернувся собі до стіни і так вже пролежав на печі до закінчення обшуку...

Але ж наш прадід мав не лише порахунки із займанцями. Окрім коней, розумівся на городництві. З ранньої весни і до глибокої старості порався здебільша на грядках, вирощував різні овочі та фрукти, якими й сам торгував на міському ринку, заробляючи сякий, такий *гельт* (гріш). Як такий довший час перед ПСВ час служив *огородником* (садівником) в місцевого *дідича* (поміщика)...

А ще прадід Илько та був такий собі *хлопський фільозоп* (селянський філософ), бо трохи знавцем різних народних звичаїв, традицій і, сказати б, місцевого покутського фольклору. Ото що ми знаємо з деяких його висловлювань по цій тематиці (за спогадами бабусі).

М. ін. розказував за *няюкми* (мавки) – нехрещені душі. Себто як помре людина, надто молоді і по якійсь причині нехрещені, то після смерті їхні душі не можуть потрапити ні до Раю (бо нехрещені), ні до Пекла (бо ж не встигли вчинити гріха), то й тиняються опісля між небом і землею по світу Божому, поки їх хто ... не охрестить. Значить, як чоловік вздрить, а більше зачує щось подібного до "воання-зойку" (гей би птаха перельотна заквилила), більш вечором або вночі, аніж в день, також здебільша десь поза домом, в дорозі, на полі чи в лісі, то й слід "охрестити" такого "нетопиря": перехрестити ту сторону світа зі словами "*Хрести сі, душо нехрищена!*", а ще слід кинути туди щось від себе якусь щіпку, шматок одежі чи хай би й відірваного гудзика...

Найбільшу в Галичині ріку Дністер називав *'Ністро'*<sup>4</sup>, а пронизливий та зимнуватий вітер з Півночі, що часом віє через цю ріку на Городенку і все Покуття, звав *Буйністер*.

Наш дід Илько відзначався, сказати б, і певними астрономічним *віданєм* (знанням). Нераз, найчастіше влітку, сидючи при призьбі нашої ще старої (з солом'яною стріхою) хати, до пізнього вечора розказує та повчає і невістку (значить, мою бабу), і дітей (моїх батька й тіток), ото: *"Небесна зірницьи"* ("Небозвід"), а от *"Чумацький шлях"* ("Молочна дорога": *"Гуцул-Великан ніс в'їзку соломи на плечах то трохи порозсипав"*) ("Гуцул-Велетень ніс в'язку соломи на плечах то трохи порозсипав"); а там його *"Фіра"* (сузір'я "Великого" і "Малого воза"-*"Ведмедиць"*), а он *"Кувочка"* ("Квочка", вони ж *"Стожари"*-*"Плеяди"*). А як було погідне *вереме* (погода), то, вигріваючи старі свої боки до Сонця, називав найбільше наше світило, не інакше як лагідно-благовійно: *"Наше Сонічко! Кілько воно нам світит, а як світит – дає нам усім жити"*. Про людську ж долю говорив: *"Не роди сі уродливий, а роди сі щісливий"*.

Найбільше ж любив оповідати за св. Іллю (св.Іллю- "Перуна"), а свого Патрона. *"Коли літна гроза ци яка бурє, то, як казау дід Илько, цесе Громовержець везе колачі на свої 'колісници"* ("Коли літня гроза чи яка бур'я, то, як казав дід Илько, це Громовержець везе колачі на своїй колісниці"), – отак переповідала наша баба Ганна за своїм тестьом, яка прийшла була на *газдіуство* (господарство) діда Илька за невістку. Ше дід казав, що його Покровитель особливо полюбляє "возити свої колачі" близько дня св. Іллі, що припадає на 2 серпня. І дійсно, в околі того часу, якщо лиш не посуха, в розпалі літа нераз бувають найбільші грозові атмосферичні явища на Покутті, а саме – інколи й справжні бурі, які, буває, й не одне старе дерево валять в окрузі. Що тут цікаво, що, як казав дід Илько, ота колісниця св. Ильї мала такі великі *кулка* (колеса), а кількість *шприх* (спиць) в них була так чисельна, що ж за цілий день кожне колесо тої колісниці робило лише ... один оберт (!?). Тим не менш тої грізної їзди вповні ставало її не менш грізному візникові, щоб проїхати того дня й увесь виднокруг сиріч горизонт. Так громихаючи своєю колісницею, котра звювала на землі чи грози, чи й бурі, св. Ілля, одначе, їхав відносно повільно й поважно. З колесом, але вже не колісниці, а до *фіри* (воза), зв'язана і певна історія з слідуємим нашим дідом, сином прадіда Илька. Але про це далі...

Отож другий наш дід *Штефан* (Степан)<sup>5</sup>, що був вже письмений (закінчив 4 класи "народної школи"), вже був більш "філософ"- практик, бо був *штельмахом* (стельмахом-колісником). Як майстер своєї справи, міг виготовляв в своєму *варстаті* (робітні) *хлопові* (селянинові) й цілу дерев'яну *фіру* (віз), навчаючи теслярської справи і водночас маючи в своїм розпорядженні до праців-навчання подеколи до трьох учнів. Окрім того був місцевим громадським діячем, членом "Просвіти" і учасником її аматорського драматичного колективу.

Отже, цей наш дід Степан, в своїх "колісних справах", окрім знаних столярних інструментів, як то *"окішь барда"* (сокира тесляра: *"Барда-*

найперший теслі 'струмент', – з його ж приповідок), *зига* (пилка; "Пили, лиш не рубай сук, на котрім сидиш") і т.п., використовував ще й ... такий собі "тафарет" (трафарет), який і сам виготовив. Що ж то був за інструмент, той "трафарет"? Справа в тому, що тоді наслідком світової економічної кризи рубежа 1920/30-их рр. значно посилилась конкуренція й середовищі "цеху ремісників-штельмахів". Це був такий власний фірмовий "бренд", щоб "тримати марку". Отож дід Степан, що вже був більш "технічно грамотний", в процесі виготовлення кожного *кулка* (колеса) до замовленої *фіри* (воза) чи *брикьи* (брички), потребував наперед знати кількість *шприх* (спиць), що в свою чергу вимагало досить точного ділення *фельги* (ободу) колеса воза на рівні частини, т. зв. *двона*. На Покуття ж здавен, як і у всій, по крайній мірі, Центральній Європі, тоді передне колесо гужових возів мало, переважно, 4, 5, 6, 8 чи й 10 спиць, тоді як більше заднє – вже ті ж 10, 12 а чи й 16 (отримувалось простим і здавен відомим поділом кола, відповідно, на 4, 5, 6, 8, 10 і 16 рівних частин: отримувалось спочатку простим поділом "надвоє", "нап'ятеро" чи "нашестеро", а далі знову простим зменшенням чи збільненням "кратно" одержаних частин). Дід Степан же, щоб заінтригувати замовника своїх коліс і збільшити на них (і на продавані вози з такими) попит, догадався робити свої окремі "брендові" колеса з ... рідкісними 7, 9, 11, 13, 14, 18 і, напевно, найбільше 19-ма спицями (ймовірно, за підказкою свого *комірника* (квартиранта) професора Федора Гули\*<sup>6</sup> (скоріше всього той, як вчитель математики, саме й вказав своєму *газді* (господарю), що ... точного поділу кола\*<sup>7</sup> на на ці рівні частини неможливо одержати, а доводиться обходитись лиш наближеними даними). А для цього й виготовив – знову ж, за допомогою свого "професора" – свій "тафарет"\*<sup>8</sup>, що являв собою якусь таку фігуру-лекало, намальовану на цупкому папері і наклеєному на *дикту* (фанеру).

А далі ж що. При черговому замовленні наш майстер-дід питав замовника ще й те, які вам колеса виготовляти: поширені "прості" чи ці рідкісні "раховані", мовляв, з "посилюючими (міцність!?) шприхами", яких і не має ніхто в окрузі? Але ж бо останні й дорожче коштують, бо для їх виготовлення недосить використовувати звичайний *вінкель* (транспортир) чи *шмигу* (малку), як, буцім, неточні інструменти, а ... необхідний спеціальний "тафарет". Та при цьому показував той свій чудернацький 'струмент' (інструмент), що зберігався в окремому місці в дідовій майстерні, і яким користуватись при виготовленні такого колеса дід не довіряв самостійно хлопцям-учням, а спочатку особисто сам розмічав всі розміри за своїм "тафаретом". Зацікавлений, а більш подивований, *хлоп* (селянин) чухав чуба та розмірковував, чи ж краще буде йому замовляти ці "раховані" колеса? (А були й такі клієнти, що цікавились. А якщо находився який "Хома невірний", то дід посилав його попитати про те тут же на поблизу квартири до свого "професора", і др. Гула, зрозуміло, говорив, що так і так, "сучасна наука не дає точного поділу кола на довільну кількість рівних частин"...). Тож були й такі, надто деякі, скажем, якщо не багаті пани, то грошовиті підпанки, які, щоб



похизуватись чи що, й замовляли ці диковинні колеса з нестандартною кількістю спиць в своїх бричках, а теж і деякі заможніші селяни для своїх возів ...

Зараз достовірно не знаємо, найбільше на скільки спиць виготовляв наш дід Степан ті свої, "раховані" за своїм же "тафаретом", колеса до повозів (та чи робив він і знамениту Гауссову 17-тку\*<sup>9</sup>, але, напевно ж, що оминав робити на й "13 штук"- "чортову дюжину"), – теж невідомо, чи ділився він певним процентом від доходів з їх продажу із своїм доктором наук, що подав йому ідею "винаходу", бо "золотий вересень" 1939 року змусив підприємницького майтра-стельмаха покинути дохідливе ремесло колісництва та, щоб уберегти сім'ю від *вївезене* (вивозу) до Сибіру, податись до колгоспу, щоправда, не простим *фірманом* (візником), а завфермою. А згаданий "тафарет" десь пропав в часі Другої світової війни...

Щоб закінчити наш, трохи етнографічний, а трохи технічний матеріал з "хлопської філософії", згадаєм ще, як закінчував наш прадід Ілько, коли натовлювався, вечорами лежачи на на печі, оповідати своїм напосілим онукам свої ж байки, приповідки і т.ін., та казав так: *"Ци той наш Івась уже перевіу своїх овец через місток? Ану-ко дивім сі"*. І при цьому прикладав руку до чола та вдавав, що пильно вдивляється в далечінь. А коли діти питали його, що ж то за Івасик, то відказував: *"Тажи той Івась, шо я вам і вершик розказувау за него:*

*"Буу собі такый Івась, шо ходиу по світі  
Цілу осінь, зиму, весну, а найбільше у літі.  
Мотовилом уперезау сі, міхом підпирау сі.  
Буу же він такый герой: рубау ціпом дуби,  
Як дау жебі по фості, вібила му зуби.  
Ловиу рибу грабельками, птиці стрілеу маком;  
Ставок му сі запалиу, риби погоріли,  
А печені щупакьи до лісу побігли.  
Зажуриу сі наш Івась, шо має робити?  
Пішоу собі до попа на службу служити.  
У попа була собака, він єї любиу,  
Вона зйїла кусок сала – він же і забив.  
Ото єї поховау і на гробі написау:  
"У попа була собака ..."*

\*1 *нєньо* – дід (тут і далі в тексті оригінальні слова "покутського говору", як теж "галицького (над)діалекту", подаємо курсивом з відповідним українським перекладом у дужках).

\*2 *Ілько*: Ілько Степанович Павчак (1848-1932) – прадід автора.

\*3 *Прус* – військовий неприятель-прусак в часі австро-пруської війни 1866 р.

\*4 *'Ністро* – філологічне т.зв. "покутське скорочення", коли опускається, переважно, напочатку слова приголосний звук або й цілий склад, напр.: *'хло* (хлопче), *'тафарет* (трафарет), *хо' ста* (ходи сюди) і т.п.; на письмі позначається знаком апострофу.

\*5 *Штефан* – Степан Ількович Павчак (1895-1961) – дід автора; ветеран ПСВ (Італійський фронт, КуК ІР 30, 58/IV Ваон/12 Комр), громадський діяч (член "Української соціалістично-радикальної партії") на Городенщині; учасник аматорського драматичного колективу "Просвіти" в м. Городенці; *делетат* (депутат) Повітової ради; за професією майстер-стельмах. Більше про С.І. Павчака див.: С. Павчак *"Образ шляхоцького гонору чи національної честі або як гайдамака Штефан і учинив по-гайдамацьки"* // газета "Край" № 6 з 11 лютого 2006р., м. Городенка.

\*6 *Федір Гула* (1890-1953) – український маловідомий вчений-астроном, на еміграції в 1920-ихх рр. доцент українського Високого педагогічного інституту в Празі, опісля в 1930-тих викладач (математика) української приватної гімназії в м. Городенка, наприкінці життя в 1940-50-тих вчитель (завуч) радянських середніх шкіл. Має друковані підручники і праці з астрономії. Ф. Гула, ймовірно, й надав майстрові-стельмаху С. І. Павчаку певні необхідні математичні підказки для виготовлення останнім його *"тафарету"*. Більше про Федора Івановича Гулу див.: Павчак С.В. *"Астроном і педагог Федір Гула (ескіз біографії вченого)"* // *"Історія української науки на межі тисячоліть"*, вип. 6, Київ 2001, с.129-131.

\*7 *поділу кола* – К.Ф.Гаусс, знаменитий німецький математик, напочатку ХІХ ст. доказав неможливість "точного" ("за допомогою циркуля й лінійки") поділу кола на довільну кількість рівних частин (аналогічно задачам "поділу заданого кута" чи "побудові правильного многокутника"), хоча для практики – теж ж й в колісництві – здавна успішно використовують різні наближені способи такого поділу з довільною наперед заданою точністю, найчастіше за допомогою звичайного транспортира.

\*8 *"тафарет"* - користуючись батьковими спогадами (дід Степан помер, коли автору було 7 років), авторові вдалось "перевідкрити" виготовлення згадуваного "трафарету": треба лиш, починаючи з довільного початкового кола ( $R_1$ ) вибудувати певну кількість ( $n$ ) концентричних кіл ( $R_n$ ), щоразу цілочисельно-кратних цьому "одичному" радіусу, зтім вибудувати послідовно на них точки-вершини вже відомих рівносторонніх багатокутників, потім їх (лекалом) з'єднати, проводячи лінію і через невідомі точки, одержавши таким чином наближено графік кривої. Ця крива має асимптоту, розміщену від абсциси ОХ на віддалі, яка рівна довжині ( $C$ ) одичного кола ( $R_1$ ), що визначається по відомій формулі:  $C = 2 \cdot \pi \cdot R_1$ , де число  $\pi \approx 3,14$ . Одержана таким чином лінія належить до відомого класу трансцендентних кривих ("2-го порядку" типу "квадратрис"). Ця крива і вирисовує фігуру "трафарету", яким, хоч би наклеєним на картон, як лекалом можна користуватись для наближеного, але ж довільного поділу кола на рівні частини, а, отже, й побудови коліс з довільною, хоч і практично обмеженою, кількістю спиць.

\*9 *Гауссова 17-тка* – "правильний" 17-кутник, що вперше побудував той же Гаусс ще в 1796 р.

Надійшла до редакції 02.05.2025.

Підписано до друку 20.05.2025.

## *РЕПОРТАЖІ*

**14 березня 2025 р.** відбулося засідання **Філософської комісії Івано-Франківського осередку НТШ** (згідно з укладеною програмою). Учасники заслухали доповіді та повідомлення, провели жваві дискусії на заявлені теми, в яких особливо відзначилися **професори Михайло Голянич та Ярослав Мельник**, доценти **Ярослав Гнатюк, Олег Гуцуляк, Богдан Рохман, Алла Сініцина, Анна Сокирко**, студент 4-го курсу спеціальності "Філософія" **Віталій Соколов**. Прийнято рішення про підготовку до друку чергового випуску збірника статей "Філософські дискурсії".

Дякуємо **Наукова бібліотека Прикарпатського національного університету** за надання приміщення Читального залу ім. Б. Гаврилишина для проведення цього заходу.



### **ФІЛОСОФСЬКА КОМІСІЯ**

**14 березня 2025 року** (Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника, Гуманітарний корпус, загальний читальний зал)

Голова: **Ярослав ГНАТЮК**

Секретар: **Олег ГУЦУЛЯК**

### **ПЕРШЕ ЗАСІДАННЯ**

**14.00 – 16.00**

**Любомир АНДРУСІВ.** Критичне мислення як основа інновацій у технічних галузях.

**Степан ВОЗНЯК.** Кореляціонізм, інтерсуб'єктивність і принцип тотожності мислення і буття

**Ярослав ГНАТЮК.** Емпіричний аналіз комунікативного каркасу історико-філософської теорії

**Михайло ГОЛЯНИЧ.** Прогностичні ідеї Володимира Винниченка

**Олег ГУЦУЛЯК.** Філософія примордіального традиціоналізму Рене Генона та його школи

**Любомир КЛІЩ.** Філософсько-естетичні основи українського фемінізму 20-30-х рр. XX ст. (на прикладі коломийського журналу «Жіноча Доля»)

**Ірина КУЧЕРА.** Ціннісні орієнтації в умовах війни: соціологічний аналіз

**Алла МАКАРОВА.** Наука і техніка в українській культурі: історія як методологія?

**Іван МАКАРОВСЬКИЙ.** Духовна Республіка Олеся Бердника і Духовний Націоналізм Шрі Ауробіндо

**Ярослав МЕЛЬНИК.** До питання нелінійного розвитку систем: етнокультурний та лінгвосеміотичний аспекти

## ДРУГЕ ЗАСІДАННЯ

16.00 – 18.00

**Михайло ПАЛАГНЮК.** Війна та національна ідентичність молоді: соціально-філософські наслідки у формуванні майбутніх поколінь

**Роман ПЯТКІВСЬКИЙ.** Дмитро Донцов про передумови ствердження суб'єктності України у світі глобального суперництва

**Богдан РОХМАН, Олег САВЧУК.** Світоглядний орієнталізм доктора Гавриїла Костельника як формальна підстава для репресивних заходів щодо УГКЦ

**Алла СІНЦИНА.** Проблема духовності у сутнісному означенні нації.

**Ростислав СЕМАНЮК.** Філософія неоетніки (на прикладі актуалізації естетики Трипільської цивілізації)

**Дарія СКАЛЬСЬКА.** Філософські преференції у дослідженні гуманістичного потенціалу викладання суспільних наук за умов поствоєнних реалій.

**Анна СОКИРКО.** Філософія політики: дискусія Юргена Габермаса та Анатолія Єрмоленка (за матеріалами статей "Війна та обурення" і "Спротив замість перемовин")





**22 травня 2025 р.** доценти кафедри філософії, соціології та релігієзнавства ПНУ ім. В.Стефаника, члени **Філософської комісії ІФО НТШ Ярослав Степанович Гнатюк та Світлана Іванівна Білоус** прийняли участь у круглому столі на тему: **«Етика, соціологія і психологія спілкування в роботі юриста».**

Даний навчально-пізнавальний захід зініційований викладачами й студентами **Івано-Франківського фахового коледжу Львівського національного університету природокористування спеціальності «Право».**

Місце проведення: Наукова бібліотека ПНУ ім. Василя Стефаника.

Під час круглого столу виступили представники Наукової бібліотеки ПНУ ім. Стефаника, говорячи про актуальні бібліографічні надходження, а також виступили студенти коледжу з тематичними презентаціями.

Щодо викладачів, то доцент **Ярослав Степанович Гнатюк** розповів про значення вивчення логіки для студентів спеціальності «Право», звернув увагу на професійні етичні знання та якості, які можна розвивати за допомогою філософських дисциплін, зокрема опановуючи практичну етику, соціологію тощо.

Доцент **Світлана Іванівна Білоус**, говорячи про етичні особливості становлення юриста, виокремила: етичні засади та закони поділяються на світські й релігійні; часто релігійні етичні принципи є такими ж важливими як і світські або ж подекуди органічно їх доповнюють при формуванні особистісних й професійних цінностей майбутніх юристів. Тому, важливо вивчати і досліджувати комплексно як світську етику, так і релігійну, зокрема християнську етику.

## СВІТЛА І ВІЧНА ПАМ'ЯТЬ

«Бібліотеки – це мій сховок від буденщини. Коли хоче, то і оазиси в пустелі. Я щасливий, що можу в них працювати і відпочивати, досліджувати Святе писмо та опрацьовувати інші книги», – зі спогадів Івана Макаровського.



**15 березня 2025 року, на 87 році життя відійшов у вічність**  
наш постійний автор, доцент кафедри політології ІФНТУНГ  
та ПНУ ім. В. Стефаника, педагог, ветеран праці, поет  
**Іван Петрович Макаровський**  
Світла пам'ять великій людині!



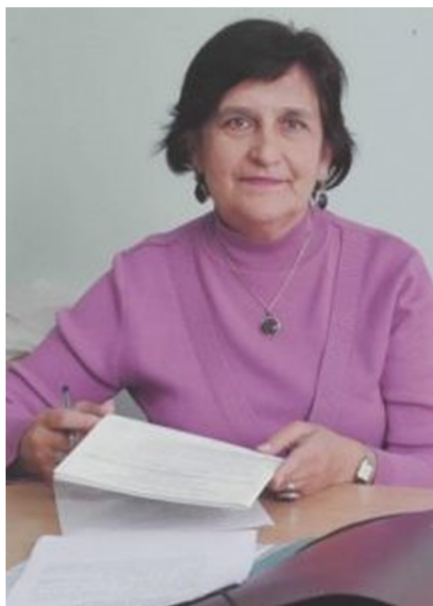


На сороковий день відходу у вічність доцента, науковця, педагога, ветерана праці, поета Івана Петровича Макаровського у бібліотеці-філії №7 міста Івано-Франківська учаснику клубу «Люди золотого віку» та їх очільниця Ірина Тарновецька-Мороз молитвою та добрим словом вшанували пам'ять дорогої серцю людини. Зануритись у спогади про дитинство, юнацькі роки, творчий та науковий доробок Івана Петровича допомогла стаття старшого наукового Історико-меморіального музею Олекси Довбуша Володимира Бакали «Його дороговказами були Бог і освіта». Також учасники заходу мали змогу ознайомитись із виставкою публікацій Івана Петровича у газеті «Рідна земля». Журналістка газети Марія Федорів зачитала вірші-присвяти Івану Петровичу. Також теплими спогадами про науковця поділилась Мирослава Доміна, Валентина Яворська та інші учасники клубу.





## 27 грудня 2024 року відійшла у вічність професор, доктор філософських наук Вікторія Костянтинівна Ларіонова



**Вікторія Костянтинівна Ларіонова** народилася 26 листопада 1954 р. у м. Станіславі (Івано-Франківську). Після закінчення середньої школи № 1 м. Івано-Франківськ вступила на історико-педагогічний факультет Івано-Франківського державного педагогічного інституту імені Василя Стефаника, який закінчила 1978 р. (спеціальність «Історія і педагогіка»). Із 1979 р. – асистент кафедри філософії Івано-Франківського державного педагогічного інституту імені Василя Стефаника. Протягом 1985–1988 рр. навчалася в аспірантурі при кафедрі релігієзнавства та культурології Ленінградського державного педагогічного інституту імені Олександра Герцена. 1988 р.

захистила кандидатську дисертацію на тему «Релігія як фактор виховання духовних потреб молоді» (спеціальність «Релігієзнавство»), отримала науковий ступінь кандидата філософських наук. Чимало доклалася для відкриття у Прикарпатському національному університеті імені Василя Стефаника спеціальностей: «Релігієзнавство», «Філософія» і «Соціологія», сприяла створенню філософського факультету. Із 1994 до 1997 рр. навчалася у докторантурі при кафедрі етики, естетики та культурології Київського національного університету імені Тараса Шевченка по спеціальності «Етика». 1997 р. захистила докторську дисертацію на тему: «Етика Абсолюту російської філософії інтуїтивізму (М. О. Лосський і С. Л. Франк)», присвоєно науковий ступінь доктора філософських наук. Від 1997 р. **професор, 2002–2016 рр. – завідувач кафедри філософії та соціології; від 2016 р. – професор кафедри філософії, соціології та релігієзнавства Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника. Впродовж 1998-2002 рр. – професор кафедри філософії Прикарпатської філії Національної академії внутрішніх справ України (за сумісництвом).** Сферою наукових інтересів є етика, філософія релігії, історія національних і етнічних релігій. Під її керівництвом сформована наукова школа, що втілює ідеї етики в практику навчання і підготовки майбутніх спеціалістів, захищено 10 кандидатських дисертацій. Із 1998 по 2006 рр. була членом спеціалізованої вченої ради по філософії і психології права Київської національної академії внутрішніх справ України, членом спеціалізованої вченої ради Київського національного університету імені Т. Шевченка за спеціальністю «Етика та естетика», була членом спеціалізованої вченої ради Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника по захисту кандидатських дисертацій за спеціальністю 26.00.01 – теорія та історія культури

(мистецтвознавство), 17.00.06 – декоративно-прикладне мистецтво. Член спеціалізованої вченої ради Національної академії внутрішніх справ України по спеціальності 12.0012 – філософія права (м. Київ). Читала курси з різних філософських дисциплін на філософському факультеті Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника. Авторка навчально-методичних посібників: «Етика та історія етичних учень», «Філософія релігії», «Історія національних (етнічних) релігій», «Феноменологія релігії», «Історія російської філософії» та ін. 2007 р. нагороджена знаком **«Відмінник освіти України»**.

**Праці:** Етика Абсолюту С. Л. Франка : монографія. К. : ВІПОЛ, 1996. 100 с.; Життєва мета особистості : практикум. Психологія і педагогіка життєтворчості : навч.-метод. посіб. / за ред. член-кор. НАН Л. В. Сохань, канд. істор. наук І. Г. Єрмакова. К. : ВІПОЛ, 1996. 792 с.; Філософія релігії : посіб. ІваноФранківськ : Вид-во «Гостинець». 2004. 148 с.; Історія етичних учень : посіб. Івано-Франківськ : Вид-во «Гостинець». 2004. 192 с.; Історія національних (етнічних) релігій : навч. посіб. Івано-Франківськ : Вид. І. Я. Третяк. 2010. 388 с. та ін.

**Література:** Ларіонова Вікторія Костянтинівна / Л. М. Ткач // Енциклопедія Сучасної України [Електронний ресурс] / Редкол. : І. М. Дзюба, А. І. Жуковський, М. Г. Железняк [та ін.] ; НАН України, НТШ. К. : Інститут енциклопедичних досліджень НАН України, 2016. Режим доступу : <https://esu.com.ua/article-53329>; Кафедра філософії та соціології філософського факультету : біобібліографічний покажчик / упоряд. О. Б. Гуцуляк, А. О. Макарова, І. М. Арабчук ; відп. ред. М. В. Бігусяк. Івано-Франківськ : Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника. 2015. 129 с. С.10–16.

*Олег Гуцуляк*

## 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 курсивом** за таким зразком: [2, с. 14] або [Гуцуляк, 2025, с. 33]
6. На початку 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 в алфавітному порядку**. 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». Не допускаються варіанти зі словами *Там же*, *Вказ. праця та ін.*  
На філософсько-публіцистичні есеї вказані вимоги не поширюються.  
**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 ЦАРЕНКО**

доктор філософських наук, професор,  
професор кафедри філософії та політології  
Національного університету економіки і торгівлі  
ORCID ID: номер  
zirindon@ukr.net

### 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.

*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], або [Крилова, 2020, с. 192].

1. Крилова С. Краса людини в життєвих практиках культури. Досвід соціальної та культурної метаантропології і андрогін-аналізу. – Київ : КНТ, 2020. – 563 с.  
Або:
2. **Крилова, 2020:** 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** : науковий збірник Філософської комісії Івано-Франківського осередку Наукового товариства імені Шевченка».

Назва англійською: «**Philosophical Discourses : Collection of Scientific Papers**»

**Видання здійснюється на правах наукової монографії (збірника наукових статей)**

Рік заснування: **2023**

**Ідентифікатор медіа – R30-05968.** Зареєстровано Національною Радою України з питань телебачення і радіомовлення Рішення № 655, Протокол № 8 від 27.03.2025

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 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 відхиляти статті авторів, які не дотримуються наведених вимог.

Редколегія може не поділяти світоглядних та наукових переконань авторів. Автори 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. Порухення 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 видання «Філософські дискурсії»:**

Кафедра філософії, соціології та релігієзнавства,

Прикарпатський національний університет

ім. В. Стефаника

вул. Шевченка, 57, м. Івано-Франківськ, Україна, 76000

Телефон редакції: +38 0957327960

**Електронна адреса:** [guttasolis69@gmail.com](mailto:guttasolis69@gmail.com) (відп. секретар)

**Група ФК ІФО НТШ –** [www.facebook.com/groups/699732774788535](https://www.facebook.com/groups/699732774788535)

**Editorial adress:**

Department of Philosophy, Sociology and Religious Studies,

Vasyl Stefanyk Precarpathian National University,

57, Shevchenko str,

76018 Ivano-Frankivsk, Ukraine

Tel. +380 (095) 7327960

**E-mail:** [guttasolis69@gmail.com](mailto:guttasolis69@gmail.com)

**Group:** [www.facebook.com/groups/699732774788535](https://www.facebook.com/groups/699732774788535)