

ФІЛОСОФСЬКІ ДИСКУРСІЇ

збірник наукових праць

ВИП. 7(2026)

SHEVCHENKO SCIENTIFIC SOCIETY
Ivano-Frankivsk Provincial Department
PHILOSOPHICAL COMMISSION



PHILOSOPHICAL
DISCOURSIONS:
collection of scientific papers

2026

Issue 1 (7)

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**

НАУКОВЕ ТОВАРИСТВО ІМЕНІ ШЕВЧЕНКА
Івано-Франківський обласний осередок
ФІЛОСОФСЬКА КОМІСІЯ



**ФІЛОСОФСЬКІ
ДИСКУРСІЇ:
науковий збірник**

2026

Випуск 1 (7)

УДК / UDC 1:21/29:316]061НТШ(082)

Філософські дискурсії = Philosophical Discourses : науковий збірник Філософської комісії Івано-Франківського осередку Наукового товариства імені Шевченка. – Івано-Франківськ : Філософська комісія ІФО НТШ, 2026. – Вип. 1 (7). – 203 с.

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

Шеф-редактор – ГНАТЮК Ярослав Степанович
Головний редактор – ГУЦУЛЯК Олег Борисович

Редакційна колегія:

Васьків М. С. (професор, доктор філолог. наук), **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*), **Озджан Кемаль** (доктор історичних наук, професор кафедри загальної історії, факультет соціальних і гуманітарних наук, відділення історії, Університет Неджмеддіна Ербакана Кон'я / Туреччина), **Остащук І. Б.** (професор, доктор філософських наук, Польща), **Княк 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), **Сініцина А. В.** (доцент, канд. філос. наук), **Туранли Ф. Г.** (професор, доктор історичних наук)

Заснований у 2023 році. Виходить двічі на рік.

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.20038046>

За сприянням

Наукової бібліотеки Карпатського національного університету імені Василя Стефаника

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

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

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**

Статті друкуються в авторській редакції.

За достовірність фактів, цитат відповідальність несуть автори.

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

© Автори статей, 2026

© Філософська комісія ІФО НТШ, 2026

ЗМІСТ	4
Статті	6
Баган О. <i>Проблематика польсько-українських стосунків в нотатниках Євгена Маланюка (на основі публікацій в нью-йоркському журналі «Вісник», 1954-1958)</i>	6
Волинський А. <i>Самоопис у еволюційній парадигмі</i>	18
Галярник Н. <i>«Троєкратно Благословенній Найсвятішій Богородиці камінь, місто й душу разом під дівичі ступні» (граф Йосиф Потоцький): історія пошанування ікони Матері Божої Ласкавої Станіславівської</i>	26
Гармаш Л. <i>«Формула Ніцше» як епістема вітальності духу</i>	31
Гнатюк Я. <i>Функціовальна діалектика предикатів першого порядку</i>	43
Голянич М. <i>Прогностичні ідеї Михайла Грушевського</i>	50
Гуцуляк О. <i>Концепція Альбера Камю про цивілізацію Середземноморського духу і концепт України як її Чорноморської «затоки»</i>	63
Мельник Я. <i>Феномен заздрості у структурі картини світу: етико-психологічний та ментально-культурологічний аспекти</i>	69
Пелипишак І. <i>Генезис та наслідки неконтрольованої підліткової агресії в антиутопічній моделі «Острова пінгвінів» Анатолія Франса</i>	92
Пилипчук Я. <i>Гаснуча свічка. Копти: найбільша бездержавна християнська громада Близького Сходу</i>	95
Поцелуйко А. <i>Порядок через дію: психологія індоєвропейської релігійності у світлі трифункціональної моделі Жоржа Дюмезіля та напружвань його послідовників Жана Одрі і Альгірдаса Греймаса</i>	122
Рахно К. <i>Воскресальний мурашник: осетино-індоарійська епічна паралель</i>	133
Народна філософія	156
Павчак С. <i>Золотий Ключ (філософські есеї)</i>	156
Художнє слово	168
Тулай В. <i>Пластилін імперії (уривок з роману)</i>	168
Репортажі	188
Наші ювіляри	193
Галушак Я. <i>Професор Фергад Туранли: вчений на межі двох цивілізацій (до 65-річчя від дня народження)</i>	
Шулятицька Л. <i>Бібліографічне видання з нагоди 60-річчя доцента Ярослава Гнатюка</i>	
Меморіал	195
Галушак Я. <i>Професор Степан Копчак – дослідник народонаселення Прикарпаття</i>	
Галушак Я. <i>Валентин Мороз – яскрава постать в плеяді дисидентського руху України</i>	

CONTENTS	4
<i>Articles</i>	6
Bahan, Oleh. <i>The problem of Polish-Ukrainian relations in the notebooks of Evgen Malanyuk (based on publications in the New York magazine "Visnyk", 1954–1958)</i>	6
Volinsky, Alexander. <i>Self-description in the evolutionary paradigm</i>	18
Galyarnyk, Nadiya. <i>"To the Thrice Blessed Most Holy Theotokos, stone, city, and soul together under the maiden's feet" (Count Josyf Potocki): the history of veneration of the icon of the Mother of God of Grace of Stanislaviv</i>	26
Garmash, Larysa. <i>"Nietzsche's Formula" as an Episteme of the Vitality of the Spirit</i>	31
Hnatiuk, Yaroslav. <i>Functional Dialectics of First-Order Predicates</i>	43
Holyanych, Mykhailo. <i>Mykhailo Hrushevsky's predictive ideas</i>	50
Gutsulyak, Oleg. <i>Albert Camus's concept of the civilization of the Mediterranean spirit and the concept of Ukraine as its Black Sea "bay"</i>	63
Melnyk, Yaroslav. <i>The phenomenon of envy in the structure of the worldview: ethical-psychological and mental-culturological aspects</i>	69
Pelypyshak, Ivan. <i>The Genesis and Consequences of Uncontrolled Adolescent Aggression in Anatole France's Dystopian Model of Penguin Island</i>	92
Pylypchuk, Yaroslav. <i>Extinguishing Candle. Copts: the Largest Stateless Christian Community in the Middle East</i>	95
Potseluiiko, Andrii. <i>Order through action: the psychology of Indo-European religiosity in light of Georges Dumézil's trifunctional model and the efforts of his followers Jean Audrey and Algirdas Greimas</i>	122
Rakhno, Kostyantyn. <i>Resurrection Anthill: an Ossetian-Indo-Aryan Epic Parallel</i>	133
<i>Folk Philosophy</i>	156
Pavchak, Stepan. <i>The Golden Key (philosophical essays)</i>	156
<i>The Artistic Word</i>	168
Tulay, Vasyly. <i>Plasticine of the Empire (excerpt from a novel)</i>	168
<i>Reporting</i>	188
<i>Our Anniversary People</i>	193
Galushchak Y. <i>Professor Ferhad Turanly: a scientist on the border of two civilizations (to the 65th anniversary of his birth)</i>	
Shulyatytska L. <i>Bibliographic publication on the occasion of the 60th anniversary of Associate Professor Yaroslav Hnatiuk</i>	
<i>Memorial</i>	195
Halushchak Y. <i>Professor Stepan Kopchak – researcher of the population of the Carpathian region</i>	
Halushchak Y. <i>Valentyn Moroz is a prominent figure in the galaxy of Ukraine's dissident movement</i>	

СТАТТІ

УДК 821.161.2-94.09(092)"19":821.162.1

Олег БАГАН

кандидат філологічних наук, доцент
кафедри української літератури
і теорії літератури

Дрогобицького державного педагогічного
університету імені Івана Франка
[https:// ORCID:0000-0002-8414-0670](https://ORCID:0000-0002-8414-0670)

ПРОБЛЕМАТИКА ПОЛЬСЬКО-УКРАЇНСЬКИХ СТОСУНКІВ В НОТАТНИКАХ ЄВГЕНА МАЛАНЮКА (на основі публікацій в нью-йоркському журналі «Вісник», 1954-1958)

У статті вивчається тема відгуків українського поета й есеїста Євгена Маланюка (1897–1968) про польську літературу, культуру й національну ідентичність у щоденниках, які він друкував в діаспорному журналі «Вісник» (Нью-Йорк) під назвою «З нотатника». Маланюк мав певні заслуги в розвитку українсько-польського діалогу від 1920-х років, був одним з авторів паризької «Kultury». Він був близько знайомий із видатними польськими письменниками, інтелектуалами та політичними мислителями, як Єжи Стемповський, Людвіг Подгурський-Окулов, Юліян Тувім, Єжи Гедройц та ін. У щоденниках поет цікаво роздумував над проблемами українського ставлення до польської культури, над неуважним ставленням польських еліт до української історії і культури, давав оригінальні оцінки польським письменникам, пов'язаних із Україною, розвивав цікаву критику й пропонував низку переосмислень польських і українських позицій.

Ключові слова. Діалог, есей, українська еміграція, мемуаристика, культурологія, історіософія, Міцкевич, Словацький, Сенкевич, Шопен.

The article studies the topic of the reviews of the Ukrainian poet and essayist Yevgeny Malanyuk (1897–1968) about Polish literature, culture and national identity in the diaries that he published in the diaspora magazine "Visnyk" (New York) under the title "From the Notebook". Malanyuk had certain merits in the development of Ukrainian-Polish dialogue since the 1920s, was one of the authors of the Parisian "Kultury". He was closely acquainted with prominent Polish writers, intellectuals and political thinkers, such as Jerzy Stempowski, Ludwik Podgórski-Okulow, Julian Tuwim, Jerzy Giedroyc, etc. In his diaries, the poet interestingly reflected on the problems of Ukrainian attitudes towards Polish culture, on the inattentive attitude of Polish elites towards Ukrainian history and culture, gave original assessments of Polish writers related to Ukraine, developed interesting criticism and offered a number of rethinkings of Polish and Ukrainian positions.

Keywords. Dialogue, essay, Ukrainian emigration, memoirs, cultural studies, historiosophy, Mickiewicz, Słowacki, Sienkiewicz, Chopin.

Тема «Євген Маланюк і польська культура» є вельми розлогою і цікавою. Цей яскравий український письменник зазнав потужного ментального й культурного впливу з боку історичної Польщі й це відбилося на всьому характері його творчості. Через це **Євгена Маланюка** можна назвати найбільш *окцидентальним* автором української літератури. Водночас він був найвагомим літератором української еміграції ХХ століття і її чільним інтелектуалом.

Євген Маланюк народився на Правобережній Україні, в регіоні історичної Уманщини (містечко Новоархангельськ поблизу знаменитої Торговиці), куди польські цивілізаційні впливи проникали від кінця ХVІ століття і де, як відомо, у ХVІІ–ХІХ століттях процвітали польська культура й церква, що донині зафіксовано в десятках архітектурних пам'яток. Сам він часто рефлексував щодо свого походження і атмосфери рідного краю, акцентуючи на його духовних традиціях [Куценко, 1997, с. 3-47]. У щоденниковому записі в журналі «Київ» (виходив упродовж 1950–1964 рр. у Філадельфії (США) під назвою «З нотатника» Є. Маланюк писав: «... Парохом нашої розлогої осади на Херсонщині був... отець Всеволод Джозовський. Коли робиш «рахунок сумління», то завжди приходиш до висновку, що все добре, гарне й творче, заложене, розуміється, в дитинстві, завдячуєш лише двом особам: матері... та тому, що хто її найбільше цинив і любив, – отцю Всеволодові» [Маланюк, 2021, с. 121].

Прізвище священника, хоча й православного, вказує на його польське походження. Як бачимо, поет зізнавався в дуже інтимному епізоді зі своєї біографії: ранній прив'язаності до священничої особи, яка, очевидно, його великою мірою сформувала. Варто згадати й те, що його бабуся по лінії матері була полькою – Марія Ліщинська, – про що він сам написав в автобіографії [Куценко, 2001, с. 20]. Зазначимо, що у повоєнний період Маланюк перейшов у католицтво офіційно, а в його ліриці й есеїстиці є безліч католицьких тем і мотивів, образів і символів в душі історіософії Освальда Шпенглера.

Назвемо лише головні пласти Маланюкових контактів із польською культурою і польськими середовищами, які є достатньо відомими й описаними в сучасній українській науці [Лисенко, 2001; Єржиківська, 2005; Циховська, 2006; Яручик, 2008].

Як свідчить біографія письменника, він від юного віку знав польську мову, читав польську літературу [Куценко, 2001, с. 22]. У Єлисаветграді, де Є. Маланюк вчився в реальному училищі, визрівав музикальний талант геніального польського композитора Кароля Шимановського.

У 1920 році Євген Маланюк випадково, у вихорі війни, познайомився із Станіславом Стемповським (1870-1952) – польським політичним і громадським діячем, уродженцем України, і навіть написав про нього есе: «Izaak Mazera i Stanisław Stempowski» («Kultura», 1952, nr11) – та дружив із його сином, Єжи Стемповським (1893-1969), – польським поетом, есеїстом і критиком, політичним діячем, який довго проживав на українському Поділлі й, очевидно, знав українську мову. Вони разом співпрацювали в паризькій «Kulturze» [Лисенко, 2002]. Стемповський залишив спогад про Є. Маланюка, первісно надрукований в «Kulturze» в № 4 за 1968 рік [Стемповський, 2019, с. 233-237].

У 1920 році, коли Є. Маланюк опинився на еміграції, в Польщі, в таборах для інтернованих військових (Вадовіце, Щипйорно, Каліш, Ланьцут та ін.), то як автор він відразу зацікавився сучасною польською літературою. Це відображено у таборовому літературно-мистецькому журналі «Веселка», в якому Є. Маланюк був, по-суті, головним редактором [Баган, Славич, 2024, с. 11]. З'явилися його перші рецензії і статті про польську літературу: рецензія на журнал «Skamander» («Веселка», 1923, № 9-10) (див: [Маланюк, 2024, с. 120–123]), огляд «У сусіда (Декілька профілів сучасних польських поетів)» («Мамай», 1923, №1), в якій він захоплювався лірикою «скамандритів». Відтак польська тема була присутня в есеїстиці Маланюка до кінця творчості, хоча переважно він розвивав її епізодично.

У 1923 році Маланюк познайомився із польським поетом Леонардом Подгурським-Окуловим і їхня дружба та творчі перегуки тривали все життя. Український поет вельми захоплювався літературною творчістю письменників групи «Скамандер» – це Юліан Тувім (перекладав українською його вірші), Казімеж Вежинський, Антоні Слонімський, Ян Лехонь, Ярослав Івашкевич. Очевидно, можна говорити про творчі перегуки в їхній ліриці.

У 1929 році Маланюк переїхав із Праги, після закінчення Господарської Академії, на постійне проживання до Варшави як молодий інженер. Там він опинився в колі польської культурної еліти. Тоді виходили такі польські часописи, як «Bunt Młodych», «Marcholt», «Wschod-Orient», «Zet», які регулярно висвітлювали українську проблематику, запрошували до співпраці українських авторів, зокрема й Маланюка. Тож протягом усіх 1930-х років він публікувався із українськими темами в польських часописах «Wiadomości Literackie», «Myśl Polska», «Ateneum», «Zet», «Biuletyn Polsko-Ukraiński», «Przegląd Współczesny», «Pamiętnik Warszawski», «Marcholt», «Kamena», «Pion», «Rodzina Polska», «Tygodnik Ilustrowany» [Єржиківська, 2003]. У цих статтях Маланюк писав на теми специфіки української ментальності і культури, про феномен Миколи Гоголя, про російську культуру і літературу, які він кардинально переосмислював. Самого Маланюка вельми щиро й захоплено сприймали в

польській пресі, незважаючи на те, що він належав до кола націоналістичного журналу *«Літературно-науковий вістник»* (від 1933 року *«Вістник»*)

Є. Маланюк посутньо вплинув своїми ідеями та художніми візіями на польського письменника, перекладача й публіциста Юзефа Лободовського (1909–1988), який став одним із найбільших проповідників польсько-українського діалогу, багато популяризував українську літературу і культуру, сам зазнав літературного впливу з боку Маланюка в характері зображення України і її історії [Баган, 1999, с. 83-89].

У повоєнний період Є. Маланюк співпрацював із паризькою *«Kultura»*, підготував кілька матеріалів для неї, листувався із Єжи Гендройцем [Маланюк, Гендройц, 2019, с. 185-232]. Цілком очевидно, що окремі ідеї та думки Є.Маланюка вплинули на позицію журналу *«Kultura»*, принаймні це чітко впливає із публіцистики на сторінках *«Kultura»* на теми польсько-українського діалогу [Простір свободи, 2005].

Отже, Євген Маланюк був тривало й глибоко, світоглядів включений у польську культуру та мав свідомість прихильності до польсько-українського діалогу. Він виділяв польську національну свідомість і художню літературу як надзвичайно значущі для національного самоусвідомлення українства. Його **історіософія будувалася на розумінні цивілізаційної єдності простору Середньо-Східної Європи, ключовою частиною якого була колишня Річ Посполита XVI–XVII століть.** Тут варто додати, що в ліриці самого Маланюка є багато художніх ремінісценцій до цього історичного періоду.

До жанру щоденникових записів Маланюк звертався доволі часто ще в молоді роки, від 1936-го року ці записи стали регулярними. На сьогодні здійснено републікацію щоденникових записів поета в окремому виданні: [Маланюк, 2008]. Ці записи іноді незавершені, уривчасті, з пропусками слів, довго залишалися в архіві письменника. Проте вони становлять цікаву й важливу сторінку його спадщини, доповнюють картину світоглядного визрівання.

Наша увага в цій студії буде присвячена щоденниковим записам Євгена Маланюка, які він вів публічно в журналі *«Вістник»* впродовж багатьох років і які мали жанрові ознаки есе. Письменникові подобалася лаконічність: нею позначена його вишукана неокласична поезія (9 збірок), нею пронизані його есе культурологічного, літературного, історіософського та націософського змісту, які він писав протягом усього творчого життя, здобувши визнання явного лідера в цьому жанрі в українській культурі. Недавно в Україні було вперше опубліковано велику (на жаль, неповну) добірку Маланюкових щоденникових

записів та есе із журналів «Вісник» (Нью-Йорк) і «Київ» (Філадельфія): [Маланюк, 2021], що стало вагомою культурною подією для України.

Журнал «Вісник» (повна назва: «Вісник: Суспільно-політичний місячник») був заснований у 1947 році Організацією Оборони Чотирьох Свобід України, яка постала роком раніше в Нью-Йорку. Її ініціювали українські емігранти на чолі з Євгеном Ляховичем з метою мобілізувати зусилля політично свідомих українців діаспори на ідейному ґрунті збереження національної традиції боротьби за державність. Її назва походила від промови американського президента Франкліна Делано Рузвельта «Промова про чотири свободи» (1941).

Євген Маланюк, закономірно, став на багато років провідним автором журналу через те, що він своєю особою символізував національну виразність та високоідейність, якими двигтіла українська культура міжвоєнної доби в еміграції і Західній Україні. Своєю назвою американський журнал апелював, очевидно, до назви міжвоєнного «Літературно-наукового вісника».

Вартує зазначити, що Маланюк вже від середини 1920-х років вирізнявся в українській пресі своїми мудрими й проникливими есе. Він розвивав есеїстичну традицію, яку започаткував український письменник-класик Григорій Квітка-Основ'яненко своїми «Листами до любезних земляків» (1839). В Маланюка теж є окремі есе з такою назвою. Загалом він охоплював у своїй есеїстиці вельми широке коло культурних, літературних, історичних, філософських та політичних проблем. Як автор намагався бути максимально критичним, націленим на переосмислення усталених бачень, часто підкреслено скептичним. Польська тема проходить у нього епізодично, але постійно. Є лише одине есе, цілком присвячене польській проблематиці: [Маланюк, 1958, с. 21-24].

Ми простежимо рік за роком, як розвивалася думка Євгена Маланюка в цій широкій темі. Свої тексти автор переважно підписував криптонімом «Е. М.» (Маланюк вважав, що його власне ім'я «Євген» зіпсує советським неправильним правописом, і тому називав себе «Євгеном» – відповідно його криптонім був саме таким). Свої щоденникові записи він публікував не відразу, тому вони вміщені в дещо пізніших за часом номерах журналу. Вони з'являлися під назвами «З нотатника», «З щоденника», «Листки з щоденника», «Листи до лютезних земляків». Іноді, коли у нього виникала якась значуща тема, поет давав своїм роздумам окремі назви, наприклад: «Пам'яті Василя Тютюнника» чи «Євген Чикаленко».

Так, у записі «З нотатника» за 20 серпня 1954 року Маланюк критикує позицію відомої польської газети «Wiadomości», яка виходила в Лондоні, за те,

що в повідомленні про Острозьку Біблію не було чітко вказано, чия національно це була пам'ятка культури, тобто проігноровано було її українське джерело. І це відразу у двох матеріялах на сторінках «Wiadomości». Є. Маланюк з гіркотою підсумовував: «... Коротко і ясно: «нема Русі». Є Польща і Росія. А коли поміж ними й ворущаться якісь «православні», то то – дрібничка, не варта згадки» [Е. М., 1954, с. 12].

У записі «З нотатника» за 31 березня 1955 року зустрічаємо широкий роздум Маланюка про проблему ставлення польської преси, зокрема часопису «Wiadomości», до українців і України. Попри те, що ця газета ніби й симпатизує Укаріні й регулярно подає матеріяли на українську тематику, вона вдається до такого неприємного прийому, як передавання українських назв та власних імен за російською транскрипцією, наприклад, чому не «Лисенко», а «Лисенко», не «Дорошенко», а «Дорошенко» тощо [Е. М., 1955, с. 4]. Хоча при цьому Маланюк вельми похвально називає «Wiadomości» «вибагливо-рафінованим» часописом» [Е. М., 1955, с. 4]. Загалом він нарікав, що польські видання з більшим пієтетом пишуть про російську історію і літературу, аніж про українську [Е. М., 1955, с. 4].

У короткому відгуку на книгу літературознавця Павла Зайцева «Життя Тараса Шевченка» під назвою «Живий Шевченко» Маланюк подає свій роздум на тему виняткової, геніальної особистості. Водночас він цікаво «історіософує» на тему польської нації, вважаючи, що теорія й методологія «відбронзовування» класики в польській культурі мала історичні підстави, оскільки допомагала полякам позбутися важких історичних комплексів: «... Псевдокласичний патос, видмуханий романтизм з небезпечними порожнечами, позування на імперію і зв'язаний з тим вельми двозначний месіанізм, одержимість формами, давно позбавленими змісту і т. д. і т. д. – все це являє цілком реальну перешкоду для осягнення історичної цілі: бути сучасною нацією» [Е. М., 1956, с. 14].

Поет задумується над парадоксом, чому в масовій свідомості Адам Міцкевич став співцем польської нації, «герольдом шляхетської Польщі» (хоча етнічно походив із білоруського простору), а Тарас Шевченко, який був нащадком козацької старшини, отримав штучну наліпку мужицького поета з неодмінним кожухом і смушевою шапкою [Е. М., 1956, с. 14].

У записі «З нотатника» від 25 лютого 1956 року Маланюк роздумує про відзначення річниці Адама Міцкевича в середовищі української діаспори, а саме під час спеціальної академії в УВАН (Нью-Йорк). Він відзначає змістовний виступ Дмитра Чижевського [Маланюк, 1956, с. 9], але тут же критикує решту рефератів українських науковців, які прагнули обов'язково прив'язати польського генія до України [Е. М., 1956, с. 10]. І робить таке глибоке узагальнення: «...тема «Міцкевич і Україна», фігурально кажучи, є

темою *неіснуючою*. Жодної бо України в творчості Міцкевича попросту *немає*, хоча особисто Міцкевич був і в Києві, і в Одесі, переїздив південно-західною частиною нашого степу і, запевне, зупинявся у деяких польських дідичів на Україні. «Регіональний» литвин ц. т. білорус з походження, пізнавши Україну як географічно-краєвидне явище, він ніколи, однак, не мав (і не міг мати) жодного іншого *політичного* погляду, крім «регіонального» ж. Відразу ж взятий на терені петербурзької імперії в щільне коло аристократо-інтелігенції (отже, так чи інакше зв'язаної з урядовим апаратом), Міцкевич, коли б і хотів, жодних позитивних відомостей про культуру й історію нашої Батьківщини не міг би (тим більше від свого приятеля Пушкіна) дістати, за винятком хіба Рилєєва. Агенти тайної поліції, що, безумовно, слідували його кожен крок, також про це дбали» [Є. М., 1956, с. 10].

Маланюк припускає, що перші реалістичні відомості про Україну Міцкевич отримав саме від Гоголя в Парижі, який був під час свого першого виїзду за кордон вельми «радикально-націоналістично настроєним» [Є. М., 1956, с. 10]. І ці розмови з Гоголем позначилися на останніх розділа «*Dziadow*» [Є. М., 1956, с. 10]. Це припущення Маланюка не виглядає таким фантастичним з огляду на сучасні дослідження [Бояновська, 2012].

Далі Маланюк висловлює своє критичне ставлення до поверхових студій українських літературознавців, які вишукують впливи Міцкевича на українських авторів навіть там, де про них і не можливо подумати [Є. М., 1956, с. 10]. Правда, ніяких імен дослідників він не називає. Натомість застерігає українських науковців від перебільшення впливу Міцкевича на лірику Максима Рильського, на українську літературу загалом [Є. М., 1956, с. 10].

У записі «*Листки з щоденника*» за 14 липня 1955 року Є.Маланюк дає ось таку оцінку постаті Богдана Залеського: «... Богдан Залеський – це найтиповіший представник т. зв. української школи в польській літературі, майже «поляко-українець» чи «україно-поляк». Відома його любов до нашої (і до його) Батьківщини (просив у Бога «на тім світі – Україні»), приятельство з Гоголем, навіть намагання писати по-українському... І от в одному з досить вже пізніх його листів зустрічаємо гаряче захоплення ... Сенкевичем» [Є. М., 1957, с. 7].

Творчість Генрика Сенкевича, особливо його історичну трилогію про події на Україні XVII століття, Маланюк вважав художнім пасквілем, абсолютно фальшивим твором, який цілком розходився з правдою історії. Він писав: «... Залеського не вразили ні фальш, ні штучний патос, ні історичне шулерство, ні навіть нічим не прикрите незнайомство Сенкевича з Україною й її народом» [Є. М., 1957, с. 7].

Тут же письменник висловлює таку глибоку думку про геній Юліюша Словацького: «... Особисто думаю, що з цілої «української школи» найбільш «українцем» – духом, серцем, вкоріненістю в нашій землі – був ніхто інший, як саме Юлій Словацький. Мальчевський – романтична екзотика, Грабовський – хлопоманське «народництво», Залеський – стилізування. Лише геніяльний Словацький – дух! І, може, не випадково молодий Іван Франко підхоплює один з головних мотивів Словацького і дає вираз цьому в патетичній вірші «Вічний революціонер – дух...». Навіть нехить Словацького до музики Шопена – а він це надто різко висловив у листі до матері – є нехить, я б сказав, чисто «українська»: відрух здорової психіки народу, що не потребував навіть такого «високого» наркозу, як Шопен (до речі, і аз, грішний, довго відчував в музиці Шопена якісь «співаючі сухоти» і допіру – через многолітнє перебування в Польщі, через мазовецький краєвид, через історію Польщі і ближче знайомство з польською національною психікою – дійшов до «розуміння» музики геніяльного поляка-француза, народженого на Мазовшу...») [Е. М., 1957, с. 7].

Тут вартує пояснити думку Маланюка щодо музики Фредерика Шопена, яку він не сприймав як занадто меланхолійну, сумну і малодинамічну. Поет вважав, що Фредерик Шопен передавав у своїх музикальних інтонаціях сумні настрої пейзажів, серед яких він зростав – рівнинних просторів Мазовії. Така оцінка, очевидно, виходила із культурологічних та естетичних ідей філософа Освальда Шпенглера, який трактував художню творчість народів крізь призму їхніх глибинних ментальних переживань, які, своєю чергою, були породженнями географічного ландшафту, серед якого ті народи проживали. Душа кожної нації формується століттями, навіть тисячоліттями. Вона витворює певний етнічний темперамент, з яким живуть народи. На думку, Маланюка, польський народ надто довго формувався в просторі значної географічної одноманітності, серед понурих, імлистих та болотистих ландшафтів рівнинної Мазовії. Це світовідчуття перелилося в польську культуру й мистецтво, витворило певні негативні аспекти польської національної душі, одним із виквітів якої й стала музика Шопена. У поетичному циклі «Мазовше» Є.Маланюк малює ось такі образи:

Зимна мжичка, колючий туман та нерадісні сни,
Як же можна так жити без усміху і без весни?
Відцуратися сонця, забути про сонце назавше,
Замість серця у груди болотяну жабу узявши... [Маланюк, 1991, с. 563].

У записі від 21 квітні 1957 року Маланюк відгукнувся на зустріч на польському радіо в еміграції із відомою письменницею Коссак-Щуцькою. Похвалив її позицію, коли авторка привіталася із слухачами «*Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus*». Але відзначив, що її автобіографічна повість «*Pożoga*» мала антиукраїнський зміст [Е. М., 1957, с. 7].

В 11-у номері «Вісника» за 1958-й рік Є. Маланюк вмістив короткий роздум під назвою «*Дещо про polskość*», в основному присвячений темі Генрика Сенкевича. Поет зізнавався, що радів у 1930-і роки, коли в польських елітних колах вели розмову про потребу вилучення Трилогії Г. Сенкевича зі шкільної програми як шкідливої для розвитку польсько-українських стосунків. Однак минули роки і «фатальна» Трилогія знову двигтить в польській культурі й національній свідомості як «архівір», з'являються її пишні видання і в Москві. Це, за словами Є. Маланюка, «дух традиційного Андрусова витає» над цим твором, який зближує геополітичні інтереси Варшави і Москви [Е. М., 1958, с. 22]. Поет давав такий роздум про суть і значення творчості Г. Сенкевича: «...це не Сенкевич вплинув на певні комплекси в психіці поляка, лише ті комплекси існували в тій психіці віддавна, а письменник, запевне дуже талановитий і чуйний, спромігся ті комплекси відчути і виразити в привабливій формі» [Е. М., 1958, с. 23].

«... Жодні аналогії (Шевченко, Міцкевич, Гете), – вів далі Є.Маланюк, – тут не на місці з тієї простої причини, що Сенкевич далеко не геній. Геній – це передовсім Правда. З Правдою, а навіть просто з правдою (зокрема історичною) цей, за досадним виразом Володимира Антоновича, «геніяльний брехун» мав не багато спільного. Моральний еквівалент його історичної белетристики (отже, Правда) дуже й дуже невеликий і стоїть неспівмірно нижче від моральної висоти, наприклад, «Людоловів» нашої Зинаїди Тулуб... Мистецький рівень Трилогії – поза блискітливостю і перевантаженням надмірною пишністю барв – невисокий, що стверджувала й стверджує поважна польська критика» [Е. М., 1958, с. 24].

Ця, на перший погляд, різка критика Євгена Маланюка «художньої ідеології» Генрика Сенкевича була цілком вмотивованою з історіософського боку. Для підтвердження цієї тези наведемо думку видатного польського політичного мислителя й публіциста, редактора часописів «*Wschód*» і «*Biuletyn Polsko-Ukraiński*» Влодзімежа Бончковського (1905–2000), яку він висловив на сторінках паризької «*Kultura*» у 1952 році: «... Релігійно-цивілізаційна експансія, яку ми проводили, більшою мірою гуртувала східнохристиянський світ проти нас, ніж його до нас прихилила. Той світ бачив в унії головну причину образи. Похід на Москву, замість наблизити її культурно і політично, відновив її антизахідні й антипольські елементи... Генрик Сенкевич писав, що «твердий і витривалий, з ясною думкою і сильною волею... поляк збудував у Середніх віках свою державу, але прийшла унія з Литвою, і державницьке чуття почало занепадати, мужність розвів наплив тих елементів, які ми називаємо Сходом і в яких поєднуються контрасти піднесених мрій і апатичності до зла, містичних злетів і грубого матеріалізму, невільницької пасивності й анархічної сваволі». Поляк, який кілька поколінь мешкав на Сході, дуже рідко втрачав зв'язки з Польщею, але, як правило,

переставав бути конструктивною людиною Заходу. Експансія на Схід забрала в нас багато цінних представників і знизила їхню культурну вартість до рівня оточення на Сході... Схід заражав його [поляка] сильною уявою, нерозважливою хоробрістю, динамізмом, почуттям артизму – давав йому шанси позірновищости над зосередженішим, працьовитішим, але не таким привабливим західним поляком. Польща ставала подібною на Схід і віддалялася від Заходу. Як наслідок – спад нашого цивілізаційного потенціалу в загальнонаціональному масштабі. Практичні наслідки не забарилися. Політичні овиди дедалі вужчали, і державне життя впало нижче рівня, якого вимагало географічне становище і потреба моменту» [Бончковський, 2005, с. 142-144].

Отже, можемо зробити наступні висновки в цьому дослідженні. Український письменник був правдивим провідником складного й широкого діалогу між польською й українською культурами та політичними елітами. Він був спадкоємцем того надзвичайно цікавого, плідного й оригінального пресового та публіцистичного «спурту», який започаткувався у польській періодиці в 1930-і роки, коли виходили «*Bunt Młodych*», «*Marcholt*», «*Wschód-Orient*», «*Zet*», «*Biuletyn Polsko-Ukraiński*», «*Myśl Polska*» і коли польські кола надавали сторінки своїх видань навіть правим українським публіцистам та культурникам. Євген Маланюк мав **візію відбудови всього геокультурного й геостратегічного простору Середньо-Східної Європи**, який був так поруйнически знищений Російською імперією. Для нього втрата цього простору, цього унікального синтезу окцидентальних і орієнтальних цивілізаційних тенденцій була правдивою трагедією. Про це Маланюк багато писав у своїх есе, найконцептуальніше – в «*Нарисах з історії нашої культури*», «*До проблеми большевизму*», «*До проблеми культурного процесу*», «*Начерк культурного процесу*», «*Inter arma*» та ін. Цікаву думку поет висловив в есе «*Єдиноділімство*» (вперше опублікованому в «Альманаху «Гомону України» на 1965 рік), присвяченому проблемі імперіялізму, передусім російському. Він поставив тезу про **два типи імперіялізму: римський і монгольський**. Перший був добре відпрацьованою «механікою» підкорення й поділу народів (*divide et impera*) але не мав цілі духового знищення народів. Натомість **монгольський тип імперіялізму, яким так «захворіла» Московія**, був націлений на передусім духове приниження й вихолощення народів, їхню цілковиту асиміляцію. Маланюк писав: «... на доктрину московського єдиноділімства першою захворіла упадаюча імперія Ягеллонів. Є певні аналогії поміж триєдиним догматом Росії Миколи I – «православ'є, самодержав'є, народность» – з державними догматами пізньої польщі, з її «адміністрацій ним» католицтвом, (католицьким «православ'єм»), аристократичною анархією і шляхетською охлократією, з призирливим нехтуванням органічності й основних законів політично-державної механіки» [Маланюк, 1966, с. 250].

Ведучи тривале протистояння з Московією від початку XVI століття, **Польща перейняла від московитів окремі суспільно-поведінкові характеристики**, і коли перед нею на початку XVII століття з'явився український виклик у вигляді козацтва, то вона **зреагувала на нього помосковськи: спланувала цілком викоринити українську національну ідентичність.**

Євген Маланюк протягом усієї своєї творчості, і це доводять його щоденникові записи на сторінках нью-йоркського «Вісника», був включений в складний процес польсько-українського діалогу. Він займав у ньому дуже принципову позицію. І саме така позиція давала перспективу розвитку цього діалогу. Саме вона, сміємо припустити, спонукала ще в 1930-і роки найсвітліші уми польської еліти – Єжи Гедройца, Владзімежа Бончковського, Юліюша Мерошевського, Юзефа Лободовського, Юзефа Чапського – до кардинального переосмислення польської візії і польської стратегії щодо України [Баган, 2002; Figura, 2002; Бердиховська, 2005; Гнатюк, 2012]. У повоєнний час український поет включився в авторське коло журналу «Kultura», підтримував довгий час теплі стосунки із Є. Гедройцем [Маланюк, Гедройц, 2019], безпосередньо впливав на редакційне коло цього видатного видання. Головні Маланюкові акценти – несприйняття польської неуваги до України, відкидання ілюзій в темі перебільшення культурних впливів з боку Польщі, піднесення постаті Юліюша Словацького як письменника, що відчув дух України (а це давало бачення, яким має бути сучасний польський культурник у своєму ставленні до України), критика Генрика Сенкевича за фальшування історичної правди як факту неможливої підстави для розвитку українсько-польських взаємин, переосмислення цілого польського макрорегіонального плану з охоплення Східної Європи – лягали в площину нових історіософських концепцій, які запропонували видатні польські інтелектуали.

Література.

Баган О. (1999). Консервативна модернізація: художні паралелі у творчості Юзефа Лободовського і українських поетів-неоромантиків еміграції // Наукові записки НаУКМА. К. С. 83–87.

Баган О. (2002). Геополітично-цивілізаційні підстави незалежності України : націоналістичний дискурс і польський аспект // Polska–Rus–Ukraina – jedenasciewiekowsesiedstwa. Lublin–Lwow, С. 135–148.

Баган О., Славич Н. (2024). Літературний журнал «Веселка» і його місце в українській еміграційній культурі // Славич Н. Літературний журнал «Веселка» (1922–1923) : Систематичний покажчик змісту. Тернопіль : Видавництво «Крила». С. 4 – 31.

Бердиховська Б. (2005). Україна в житті Єжи Гедройця і на сторінках паризької «Культури» // Простір свободи : Україна на шпальтах паризької «Культури». К. : Критика, С. 9–34.

Бончковський В. (2005). Українська справа // Простір свободи : Україна на шпальтах паризької «Культури». К.: Критика, С. 119–148.

Бояновська Е. (2013). Микола Гоголь між українським і російським націоналізмом. К.: Темпора, 610 с.

Гнатюк О. (2012). Архітектори польсько-українського порозуміння у міжвоєнній Речі Посполитій // Гнатюк О. Між літературою і політикою. Есеї та інтермедії. Київ: Дух і Літера. С. 204–213.

Гнатюк О. (2012). Візії по ревізії. Єжи Гедройць і «Культура» // Там само. С. 280–300.

Гнатюк О. (2012). Програмне польсько-українське зближення : Пьотр Дунін-Борковський // Там само. С. 254–279.

Гнатюк О. (2012). Pro domo sua. Польсько-українські взаємини у політичній публіцистиці 1930-х років // Там само. С. 213–253.

Е. М. (1958). Децо про polskosc // Вісник. № 11. С. 21–24.

Е. М. (1956). Живий Шевченко // Вісник. 1956. № 2. С. 14.

Е. М. (1954). З нотатника // Вісник, № 1 0. С. 11–12.

Е. М. (1955). З нотатника // Вісник, № 4. С. 3–4.

Е. М. (1956). З нотатника // Вісник, № 3. С. 9–10.

Е. М. (1957). Листки з щоденника // Вісник, № 5. С. 6–7.

Єржиківська Н. [Лисенко Н.] (2005). «Не проминай... Скажи мені : Брате!»...» (Творчі взаємини Євгена Маланюка зі скамандритами). К., 100 с.

Єржиківська Н. [Лисенко Н.] (2003). Реценція Євгена Маланюка в польській пресі 30-х рр. XX ст. Ukraina // Między językiem a kulturą. Studia Ruthenica. Cracoviencia. 1. Kraków : Uniwersitas. С. 324-330.

Клочек Г. (2019). Польськомовна шевченкіана Євгена Маланюка: Тексти і контексти // Клочек Г. Євген Маланюк: «Проза» поета. К.: Український пріоритет, С. 99–122.

Куценко Л. (1997). «Ні, вже ніколи не покаюся...» (Євген Маланюк: Історія ісходу). Кіровоград, 112 с.

Куценко Л. (2002) Dominus Маланюк: тло і постать. К. : ВЦ «Просвіта», 2002. 365 с.

Лисенко Н. (2002). Євген Маланюк та паризька «Культура» // Україна і Польща – стратегічне партнерство. Історія. Сьогодення. Майбутнє. Роль паризької «Культури» в становленні українсько-польського взаєморозуміння. Зб. наук. праць / за заг. ред. Т. Зарецької. К.: Український фітосоцеологічний центр, С. 50 – 58.

Лисенко Н. (2001). Ярослав Івашкевич і Євген Маланюк та їхнє оточення // Ярослав Івашкевич і Україна : зб. наук. праць. Київські полоністичні студії / відп. ред. Р. Радшишевський. Т. III. К., С. 326 – 341.

Маланюк Є. (2021). З нотатника. / Упоряд., передмова Г. Клочека, коментарі Н. Момот. Кропивницький: Видавець Лисенко В.Ф., 224 с.

Маланюк Є. (2008). Нотатники (1936 – 1968). / упоряд., підготовка текстів, прим., вступні статті Л. Куценка. К.: Темпора. 336 с.

Маланюк Є., Гедройць Є. (2019). Листи // Клочек Г. Євген Маланюк : «Проза» поета. К.: Український пріоритет, С. 185 – 232.

Маланюк Є. (1966). Єдинонеділимство // Маланюк Є. Книга спостережень. Торонто: Гомін України. Т. 2. 480 с.

Маланюк Є. (1992). Поезії. Львів: «Фенікс-ЛТД», 686 с.

Маланюк Є. (2024). Skatander. Miesięcznik poetycki // Славич Н. Літературний журнал «Веселка» : Систематичний показчик змісту. Тернопіль : Видавництво «Крила», С. 120-123.

Простір свободи (2005). : Україна на шпальтах паризької «Культури» / видання підготувала Б. Бердиховська. К.: Критика, 528 с.

Стемповський Є. (2019). Спогад про друга // Ключек Г. Євген Маланюк: «Проза» поета. К.: Український пріоритет, С. 233–237.

Циховська Е. (2006). Поезія Євгена Маланюка в контексті українсько-польських літературних зв'язків. К., Ніжин: ТОВ «Аспект-Поліграф», 128 с.

Яручик О. (2008). Польсько-український міжкультурний діалог (на сторінках «Wiuletyn Polsko-Ukraiński» (1932–1938). Луцьк: ВНУ ім. Лесі Українки, 224 с.

Figura M. Jerzy Gedroyc wobec Ukrainy i stosunków polsko-ukraińskich // Україна і Польща – стратегічне партнерство. Історія. Сьогодення. Майбутнє. Роль паризької «Культури» в становленні українсько-польського взаєморозуміння : зб. наук. праць / за заг. ред. Т. Зарецької. К.: Український фітосоціологічний центр, С. 30-40.

Надійшла до редакції 12.03.2026.

Підписано до друку 1.14.2026.

Опубліковано 10.06.2026.

УДК 165.242.1:159.955-025.13-043.86

Олександр ВОЛИНСЬКИЙ

*викладач електроніки у Коледж ОРТ Нагарія (Ізраїль),
голова громадської організації «Продовжувачі мови їдиш»,
учасник рухів за збереження світської ашкеназької традиції
та українсько-єврейського порозуміння,
до 1992 року проживав у Києві (Україна).
<https://www.facebook.com/alex.volinsky.75>*

САМООПИС У ЕВОЛЮЦІЙНІЙ ПАРАДИГМІ

Стаття розглядає еволюційну парадигму як універсальний принцип розвитку. Особливу увагу приділено самоопису (Selbstbeschreibung) як механізму стабілізації – у живих системах, в суспільстві та в мозку. Свідомість трактується як метасистемний перехід, що дозволяє мозку спостерігати та регулювати власні процеси. Далі аналізується походження міфу як первісної символічної форми, що виникла з емоційної символізації і стала основою культури. На завершення автор стверджує необхідність метакультурного рівня, здатного стабілізувати людство в умовах глобальної кризи.

Ключові слова: еволюційна парадигма, самоопис, метасистемний перехід, свідомість, символічні форми, стабілізація, культура.

The article considers the evolutionary paradigm as a universal principle of development. Particular attention is paid to self-description (Selbstbeschreibung) as a stabilization mechanism - in living systems, in society and in the brain. Consciousness is interpreted as a metasystemic transition that allows the brain to observe and regulate its own processes. The origin of myth as a primitive symbolic form that arose from emotional symbolization and became the basis of culture is then analyzed. In conclusion, the author argues for the need for a metacultural level that can stabilize humanity in the face of global crisis.

Keywords: evolutionary paradigm, self-description, metasystemic transition, consciousness, symbolic forms, stabilization, culture.

Еволюційна парадигма

Революційна роль Гегеля у філософії полягає в тому, що він вперше зробив розвиток універсальним законом буття та дав логічну модель, яка пояснює, як виникають нові рівні реальності. Гегель перетворив еволюцію з приватної ідеї на метафізичний принцип. Дарвін підходив до еволюції як до наукової гіпотези в галузі біології. Після Дарвіна ця гіпотеза перейшла в інші науки про природу та людину. Сьогодні природничі науки визначають еволюцію як виникнення нових рівнів складності та нових форм реальності в ході безперервного процесу самоорганізації відкритих систем, заснованого на варіативності, відборі, наслідуванні, кооперації та зворотних зв'язках.

У Гегеля становлення розуміється як саморух поняття, в якому кожна форма містить можливість власного заперечення та подолання [Hegel, 1807]. Гегель у душі ідеалізму за відправну точку своїх міркувань бере, як і Декарт, як і Кант, людську логіку мислення та поширює її на весь світ. Наука йде у протилежному напрямі, вона у душі матеріалізму намагається вивести логіку людського мислення із природних явищ. З часів Спінози існує метод узгодження мислячої та протяжної субстанції, які видаються різними модусами Єдиного. Гегель теж використовує цей метод і називає Єдине «Світовим Духом». Кант зайняв агностичну позицію і не намагався визначити джерело людської логіки та інших форм пізнання, хоча для нього самого і для сучасників Канта було відомо, що це Бог.

Першим, хто прямо і філософськи суворо заявив, що кантівські апріорні форми пізнання є результатом еволюції фізичного та біологічного світу, був Герхард Фоллмер – засновник еволюційної епістемології. Саме він протиставив свою концепцію гегелівській і показав, що форми пізнання – це не прояви духу, а адаптивні структури, що виникли в ході еволюції.

Великий внесок у становлення еволюційної парадигми зробив А. Уайтхед, який стверджував, що фундаментальними елементами світу є події, а не субстанції [Whitehead, 1929]. Розвиток квантової механіки, відмова від моделі ефіру в електродинаміці давали процесуальній метафізиці хорошу аргументацію. Однак, з часів Дарвіна еволюційну парадигму пов'язували не з фізикою, математикою або кібернетикою, а еволюція найвиразніше виявлялася в біології. Берталанфі був біологом, тому його системна теорія спочатку виросла зі спроби пояснити еволюцію живих організмів. Він вважається засновником загальної теорії систем (ЗТС), яка постулює ізоморфізм системних законів для всіх рівнів – фізичного, хімічного, біологічного, соціального.

Хоча системи, що самоорганізуються, використовують різні механізми, на зразок зворотних зв'язків і градієнтів, для обміну речовиною, енергією та інформацією, **еволюційний процес можна звести до трьох основних стадій – варіація, селекція, стабілізація**. Першим, хто у науковій формі сформулював **універсальну тріаду «варіація – селекція – стабілізація» як загальний механізм еволюції на всіх рівнях** (від біології до соціальних та технічних систем), був Шмальгаузен. Роль варіацій виявив ще Ламарк. Дарвін говорив про **селекцію у формі «боротьби за існування» та «природного відбору»**, але не виділяв стабілізацію як самостійний механізм. Шмальгаузен показав, що **відбір не тільки змінює, а й стабілізує форми**; описав **стабілізуючий відбір як універсальний механізм**; поширив тріаду на всі рівні біологічних систем – від генів до популяцій та екосистем. Шмальгаузен фактично створив **універсальну схему еволюції, що застосовується і поза біології**. Він показав, що **еволюція неможлива без закріплення нових форм**.

Те, як нові форми закріплюються на рівні хімії, показав у своїх моделях Кауфман. Виявилось, що реакції здатні утворювати автокаталітичні мережі, які відтворюють власну структуру [Kauffman, 1993]. Моделі Кауфмана були підтвержені в багатьох лабораторіях, хоча він сам працював на рівні математики та програмування. На рівні організму **механізми стабілізації** описав Розен через **визначення живих систем як організаційно замкнених** [Rosen, 1991]. Замкнутість тут не фізична, а функціональна – метаболізм створює компоненти, компоненти створюють ферменти, ферменти підтримують метаболізм. Такий контур не може бути розкладений на лінійний ланцюжок причин. Розен показує, що механізми руйнуються тому, що їхні зовнішні функції, живі системи є стійкими тому, що їх функції внутрішні. **Організаційна замкнутість веде до еволюційної стабілізації**.

У соціології найцікавішим прикладом застосування еволюційних принципів вважається **теорія Лумана**, яка розглядає **суспільство як систему комунікацій, що відтворює власні елементи** [Luhmann, 1984]. Елементами суспільства є **комунікації, а не індивіди**. Соціум – це потік подій, а не субстанція. **Комунікації виробляють нові комунікації, тому система замкнута операційно, вона використовує лише власні операції для відтворення**. За **стабілізацію** у Лумана відповідає **механізм самоопису (Selbstbeschreibung)**. Приклади: право визначає суспільство як систему норм; політика визначає суспільство як кероване ціле; соціологія визначає суспільство як систему комунікацій. **Суспільні інститути, за Луманом, це функціональні системи комунікацій, що розрізняють комунікації відповідно до своїх кодів**. Правова система ділить всі події на законні та незаконні, влада розділює лояльність та опір, наука відокремлює істину від брехні, економіка цікавиться тим, чи є оплата чи нема оплати. **Коли кожна система рефлексує себе у самоописі, відбувається стабілізація**. Право

записується до Закону. Політична наступність покращує управління. Наукова бібліотека творить наукові парадигми. Потoki стійких платежів створюють успадкований капітал

У фізиці роль механізму, що стабілізує, грає **принцип екстремальної дії**. Він не просто «описує» рух; він вибирає стійкі траєкторії серед нескінченної множини можливих варіацій, які генерує квантова невизначеність. Те, що в квантовій теорії поля описується як аналог коливань і хвиль, у класичній фізиці описується частинками та траєкторіями. Можна сміливо сказати, що класична фізика чи картина на екрані у двощільному експерименті є етап стабілізації чи самоопис квантових подій. Фізики згодні, що класичні траєкторії справді можна розуміти як результат стабілізації квантових варіацій під впливом середовища, а відбір пов'язують із механізмом декогеренції. Середовище руйнує когерентність між різними квантовими шляхами. Але руйнує її не однаково, це звані pointer states – класичні стани, їх можна розуміти як стабілізовані квантові варіації. **Класична реальність – це певний самоопис у формі найбільш ймовірної реальності**. Якщо повернутися до метафізики, то квантові об'єкти справді описуються не субстанційно, але процесуально. Архе, як інваріант нашого світу, – це Логос Геракліта, символом якого виступає полум'я. У фрагментах Геракліта вогонь – це не просто стихія, а образ принципу, який завжди рухається, перетворює все і при цьому є законом.

Самоопис мозку

Проблема свідомості надто складна і погано сформульована, щоб вирішити її одним визначенням, проте деякі вчені визначили **свідомість як самоопис мозку**. У книзі «Феномен науки» (1977) Турчин визначає **свідомість як рівень, у якому система може самоописувати і саморегулювати власні процеси**. Дуглас Хофштадтер у книзі «Gödel, Escher, Bach» (1979) і наступних роботах розвиває ідею свідомості як рекурсивного самопосилання, «дивної петлі», що виникає в мозку.

Щоб зрозуміти, як виникла свідомість, потрібно **визначити роль мозку в еволюційній тріаді «варіація-селекція-стабілізація»**. Навіть інтуїтивно, мозок – це модель самого організму та його стосунків зі світом. Він зчитує сигнали з тіла (серце, кишечник, м'язи, гормони), зіставляє їх з минулим досвідом та очікуваннями, передбачає, що буде далі, і коригує поведінку. Тобто **організм не просто живе, він спостерігає себе зсередини**. Це і є **самоспостереження: тіло робить щось, а мозок одночасно «дивиться» на це, оцінює, порівнює з метою, коригує**. Теорія метасистемних переходів Турчина (ТМП) говорить приблизно так: **організм – це система клітин, пов'язаних обміном речовин та інформацією**. **Метасистема спостерігає за**

цими процесами в організмі, порівнює їх, гальмує, прискорює, комбінує. Виникнення метасистеми є метасистемний перехід (МП).

Історія виникнення мозку почалася з процесу концентрації нервових центрів та органів чуття у передній частині тіла, що **привело до формування голови – цефалізації**. Цей процес супроводжувався переходом від рефлекторної, розсіяної координації між нервовими вузлами до центральної нервової системи, що ускладнила поведінку. **Цефалізація демонструє, як МП призводить до зростання управлінської потужності за допомогою появи якісно нових функцій** (пам'ять, навчання, планування). **Мозок моделює стан організму за рахунок зміни власних станів**, більше того, **мозок, змінюючи власні стани, змінює стан організму**. Це і є **організаційна замкнутість**, про яку говорив Розен. **Мозок – це інструмент стабілізації всередині організму та адаптації поведінки до середовища**. Але треба пам'ятати, що **прямо із середовищем мозок не пов'язаний**, мозок просто моделює зміни у стані ока чи вуха, змінюючи потенціали нейронів. Рухи м'язів теж визначаються структурою синапсів та потенціалами, причому для простих рухів та рефлексів використовується спинний мозок, а не головний.

Сьогодні найпопулярнішою емерджентною теорією (ТМП – це, насправді, емерджентна теорія) **виникнення свідомості** вважається **Теорія нейронного глобального робочого простору Баарса, Деана і Шанжо**. Деан вважає, що «... свідомість – це біологічна властивість, що розвинулася в ході еволюції тому, що вона була корисною. Отже, свідомість має мати власну когнітивну нішу, вона повинна вирішувати завдання, яке не під силу наявним спеціалізованим системам несвідомого» [Деан, 2018]. Яке завдання може бути у свідомості, якщо завдання мозку – це самоопис організму? За Деаном **функція свідомості проявляється у неоднозначних, проблемних ситуаціях, коли потрібно «подумати»**.

Сучасні дослідження показують, що **мозок працює у двох режимах**. «**Outer brain**» – швидкі сенсорні та моторні системи обробляють приблизно 1 мільярд біт інформації в секунду. «**Inner brain**» – повільний, вузькосмуговий контур свідомого мислення видає нікчемні 10 біт інформації в секунду. Саме «inner brain» містить ті нейрони, активність яких корелює з повільним, послідовним мисленням. У різних теоріях ці нейрони називають по-різному. Іноді – «нейронами сталої активності префронтальної кори», а Деан говорить про «нейрони глобального нейронного робочого простору» (GNW neurons).

Виходячи з еволюційної парадигми, якщо **свідомість є черговий метасистемний перехід**, то він полягає в **самоописі мозку**, у момент стрибка невизначеності. Теорія нейронного глобального робочого простору описує **появу свідомості як висвітлення прожектором артиста на темній сцені**. Ми

не знаємо сьогодні як саме і чому ми бачимо «червоне» і чи всі бачать «червоне» однаково, але очевидно, що свідомість – це не просто «червоне», а розуміння того, що «я бачу червоне». Ось це **«Я» і є той прожектор, який світить у метафорі про сцену.**

Народження міфу

Термін **«мана»**, що означає **чарівну силу**, яку у полінезійців можуть мати предмети, вожді, щасливі мисливці, ввів антрополог Кодрінгтон в 1891 році. У ширшому значенні **«мана» – це щось, що привертає увагу, викликає відчуття значущості.** **«Мана» змушує мозок почати мислити в ситуації невизначеності, коли мозок не може не підсвітити ситуацію.** Коли Кассіпер стверджує, що всі символічні форми походять з міфу, зокрема й мова, може виникнути нерозуміння. Адже міфи розповідають, тому як міф виникнути до виникнення мови? Кассіпер спирався ідеї Германа Узенера про **Augenblicksgötter – «моментних богів».** Це стани, коли **сильне переживання (страх, захоплення, жах) об'єктивується як сили, сутності чи божества.** Таке міфічне переживання вимагає слів і виникає як безпосередня символізація афекту. Про це говорить і Платон: *«... Бо здивування – ось що таке філософія; і немає іншого початку філософії, як це» (Платон, «Теетет», 155d).*

Друга сигнальна система не могла виникнути без свідомості. Міф у Кассіпера – це первинна символічна форма, що погано помітна у потоці емоцій. Емоції спочатку виражаються мімікою, жестами, вигуками. Все це сигнали першої сигнальної системи, якою володіють усі ссавці і птиці. **Людина взяла міміку, жести, вигуки, малюнки, предмети і почала висловлювати ними навіть те, що не відчуває цієї хвилини.** Означаюче відокремилася від того, що означає. За Кассіпером, **міф є перше автономне означаєме, ще прив'язане до конкретного означаючого.** На думку автора, первинна символічна форма створена в процесі праці. Тому **міф ближчий до мистецтва, ніж до мови.**

Головна функція свідомості – це управління станами мозку, які ми називаємо думками. Думка не спадає на думку, вона вже там, **думка з'являється на сцені, освітлена прожектором свідомості.** Свідомість може комбінувати думки, образи, спогади в різних варіаціях і поєднаннях. Відбираються лише ті, що вирішують проблему, а не заплутують. **Символічні форми пов'язують різні свідомості в єдину мережу лише тому, що люди пройшли ще один метасистемний перехід та навчилися стабілізувати свідомість на рівні культури.**

Кожна індивідуальна свідомість живе у своєму потоці відчуттів, афектів, асоціацій. Без культури ці потоки були б непорівнянні. Очевидно,

що культура стабілізує значення, робить їх загальними, перетворює індивідуальний досвід на символи, доступні для всіх. Світ значень, що існує між людьми, а не всередині однієї людини, Кассирер називає «об'єктивним духом». Мова створює загальну мережу значень, міф створює спільність емоцій, мистецтво – світ загальних образів, релігія – спільні цінності. Кожна символічна форма – це спосіб узгодити індивідуальні свідомості у колективну дію. Чому культура робить спільну дію можливою? Тому що культура стабілізує смисли та правила з метою створити з різних свідомостей колектив із загальними цінностями, очікуваннями та моделлю світу. Саме культура уможлиблює комунікації (теорія Лумана) і сама змінюється у процесі комунікацій.

Відсутність загальнолюдської культури змушує нас повернутися до ідеї Гегеля про Абсолютний Дух. Кассирер був лібералом і не визнавав гегелівську тотальність. Але якщо рухатись у руслі еволюційної парадигми, то ми приходимо до необхідності створити метакультурний рівень, який зможе зняти протиріччя, які буквально розривають людство. Глобалізація створила глобальну економіку, екологічну взаємозалежність та технологічні мережі, але не створила глобальної координації, глобальної пам'яті та глобального самоопису. Людство функціонує як організм без центральної нервової системи. Це призводить до фрагментації, конфліктів, руйнування інститутів, зростання радикалізму та зниження керованості. Криза глобалізації є метасистемний перехід, що не відбувся. Турчин думав, що стабілізуючим метарівнем стане наука. Так, в середовищі вчених з різних культур існує спільна мова науки, але не більше. Скоріше для інтеграції потрібен новий міф, починати треба з емоційного рівня.

Як стимул до подальших роздумів у читача наведу варіант міфу виникнення центру стабілізації, виходячи з ідей універсального традиціоналізму. Страх перед самознищенням людства породжує ідею глобальному центрі управління. Проте кожна культура виробила масу прийомів збереження етнічної, релігійної, ідеологічної ідентичності. Зняти суперечність між глобальними інтересами та локальними культурами може всесвітня мережа громад, що встановлять Світовий Традиціоналістський Уряд. Еволюція не зупиниться і цьому етапі. Варіації та відбір відбуватимуться з погляду популярності самих громад. Там, де проблеми вирішуватимуться найкращим чином, там, де діти та старі будуть під наглядом, там, де буде чисто та затишно, цікаво та радісно, – туди буде багато охочих увійти чи створити щось схоже. Головне, що буде забезпечено стабілізацію навколо головної цінності – існування людства. Зрозуміло, що це лише одна з моделей утопічного самоопису, однак альтернативою їй може стати цілком реальна загибель планети, що роздирається протиріччями та війнами.

Література.

1. Baars, B. J. A Cognitive Theory of Consciousness. – Cambridge University Press, 1988. – 448 p.
2. Bertalanffy, L. von. General System Theory : Foundations, Development, Applications. – New York : George Braziller, 1968. – 289 p
3. Cassirer, E. Philosophie der symbolischen Formen : in 3 Bd. – Berlin : Bruno Cassirer. – 1923. Bd. 1 : Die Sprache. – 293 s ; 1925. – Bd. 2 : Das mythische Denken. – 320 s. ; 1929. – Bd. 3 : Phänomenologie der Erkenntnis. – 560 s.
4. Codrington, R. H. The Melanesians : Studies in Their Anthropology and Folk-Lore. – Oxford : Clarendon Press, 1891. – 419 p.
5. Darwin, C. On the Origin of Species. – London : John Murray, 1859. – 502 p.
6. Dehaene, S. Consciousness and the Brain : Deciphering How the Brain Codes Our Thoughts. – New York : Viking, 2014. – 352 p.
7. Hegel, G. W. F. Phänomenologie des Geistes. – Bamberg und Würzburg : Joseph Anton Goebhardt, 1807. – 450 s.
8. Hofstadter, D. Gödel, Escher, Bach : An Eternal Golden Braid. – New York : Basic Books, 1979. – 777 p.
9. Kant, I. Kritik der reinen Vernunft. – Riga : Johann Friedrich Hartknoch, 1781. – 856 S.
10. Kauffman, S. The Origins of Order: Self-Organization and Selection in Evolution. – Oxford University Press, 1993. – 709 p.
11. Lamarck, J.-B. Philosophie zoologique : ou Exposition des considérations relatives à l'histoire naturelle des animaux. – Paris : Dentu, 1809. – 475 p.
12. Luhmann, N. Soziale Systeme : Grundriß einer allgemeinen Theorie. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1984. – 674 s.
13. Plato. Theaetetus / trans. with notes by R. A. H. Waterfield. – London : Penguin Books, 1987. – 256 p.
14. Rosen, R. Life Itself : A Comprehensive Inquiry into the Nature, Origin, and Fabrication of Life. – New York : Columbia University Press, 1991. – 285 p. – (Complexity in Ecological Systems Series).
15. Schmalhausen, I. I. Factors of Evolution : The Theory of Stabilizing Selection / transl. by Isadore Dordick ; ed. by Theodosius Dobzhansky. – Philadelphia : Blakiston, 1949. – 327 p.
16. Spinoza, B. Ethica ordine geometrico demonstrata. – Amstelodami : [s. n.], 1677. – (B. d. S. Opera Posthuma).
17. Turchin, V. F. The Phenomenon of Science / translated by Brand Fane]. – New York : Columbia University Press, 1977. – 348 p.
18. Usener H. Götternamen : Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung. – Bonn : Friedrich Cohen, 1896. – 391 s.
19. Vollmer G. Evolutionäre Erkenntnistheorie : Angeborene Erkenntnisstrukturen im Kontext von Biologie, Psychologie, Linguistik, Philosophie und Wissenschaftstheorie. – Stuttgart : S. Hirzel Verlag, 1975. – 209 s.
20. Whitehead, A. N. Process and Reality : An Essay in Cosmology. – New York : Macmillan, 1929. – 545 p.

Надійшла до редакції 26.02.2026.

Підписано до друку 1.04.2026.

Опубліковано 10.06.2026.

УДК 2-526.62:27-312.47:271.4(477.86-21)(091)

Надія ГАЛЯРНИК
провідний бібліотекар Наукової бібліотеки
Карпатського національного
університету ім. В. Стефаника

**«ТРОЄКРАТНО БЛАГОСЛОВЕННИЙ НАЙСВЯТІШІЙ
БОГОРОДИЦІ КАМІНЬ, МІСТО Й ДУШУ РАЗОМ ПІД ДІВИЧІ
СТУПНІ» (ГРАФ ЙОСИФ ПОТОЦЬКИЙ):**

історія пошанування ікони Матері Божої Ласкавої Станіславівської

У статті досліджено історію формування та розвитку культу Матері Божої Ласкавої Станіславівської як головної духовної покровительки міста. Автор аналізує витоки вшанування Богородиці в регіоні, починаючи з княжої доби, та детально розглядає появу чудотворної ікони у вірменській громаді Станіславова у XVIII столітті. Висвітлено ключові історичні події: офіційне визнання дива плачу ікони, будівництво вірменського костелу, надання папського відпущу та урочисту коронацію образу у 1937 році, що стала наймасштабнішою релігійною подією в історії міста. Особливу увагу приділено долі святині після другої світової війни – її таємному вивезенню до Гданська та сучасному пошануванню копій-списків ікони в різних храмах Івано-Франківська. Доведено, що образ Матері Божої Ласкавої є трансфесійною святинею, яка об'єднує релігійну пам'ять вірменської, римокатолицької та греко-католицької громад.

Ключові слова: *Матір Божя Ласкава Станіславівська, Івано-Франківськ, Станіславів, вірменська церква, чудотворна ікона, Йосиф Потоцький, коронація ікони, Гданськ, релігійна спадщина, Покровський собор.*

The article explores the history of the formation and development of the cult of the Blessed Virgin Mary of Grace of Stanislaviv as the main spiritual patroness of the city. The author analyzes the origins of the veneration of the Mother of God in the region, starting from the Princely era, and examines in detail the appearance of the miraculous icon in the Armenian community of Stanislaviv in the 18th century. The study highlights key historical events: the official recognition of the miracle of the icon's weeping, the construction of the Armenian church, the granting of the Papal indulgence, and the solemn coronation of the image in 1937, which became the largest religious event in the city's history. Special attention is paid to the fate of the relic after World War II — its secret removal to Gdańsk and the modern veneration of its copies (versions) in various churches of Ivano-Frankivsk. It is proved that the image of the Mother of God of Grace is a trans-confessional sanctuary that unites the religious memory of the Armenian, Roman Catholic, and Greek Catholic communities.

Keywords: *Mother of God of Grace of Stanislaviv, Ivano-Frankivsk, Stanislaviv, Armenian church, miraculous icon, Joseph Potocki, icon coronation, Gdańsk, religious heritage, Holy Resurrection Cathedral.*

Історія Івано-Франківська (Станіславова) особливо пов'язана з **культу Матері Божої**, зокрема як пошанування **Пречистої Діви Марії Непорочно зачатої та чудотворною іконою Матері Божої Ласкавої, Покровительки міста**. Він в Станіславові має свій особливий розвиток як в латинській, вірменській, так і в греко-католицькій церквах у ХУІІ-ХХ століттях.

Ікона Матері Божої Ласкавої Станіславівської – це не просто релігійна реліквія, а справжній символ Івано-Франківська (колишнього Станіслава), який об'єднує історію міста, дива та культурну спадщину кількох народів.

Початки вшанування Матері Божої на території Станіслава, у колишньому с. Княгинин, сягають ще давніших часів – XII-XIII століть, тобто періоду існування Галицько-Волинського князівства. У «Книзі Священнодійств», що зберігається при церкві Святої Покрови Княгинина записана давня легенда про це. У часи князювання Романа Мстиславича у 1203 році на території Княгинина якась княжна Мирослава спорудила замок, у якому проживала, а також величаву церкву на честь Покрови Пресвятої Богородиці на місці, де нині є старий цвинтар,

У пізньому середньовіччі важливим для міста стає Богородичний символ, що втілювався в образі Діви Марії Непорочно Зачатої у католицькій інтерпретації або Софії Премудрості Божої (Оранти) у візантійській традиції.

Захисна і посередницька місія Діви Марії в Станіславі підкреслювалася в назвах храмів, скульптурних зображеннях, що стояли на площах і фронтонах костьолів, іконах та настінних розписах, зокрема, мармурова фігура Непорочного Зачаття перед фасадом Колегіати, Статуя Непорочного Зачаття Пречистої Діви з 1739 року на вулиці Галицькій.

Перші храми міста трьох християнських конфесій були названі на честь Найсвятішої Діви Марії і на Її прославу. А з часу появи чудотворної ікони Найсвятішої Діви Марії Ласкавої у вірменській церкві Свята Богородиця, Небесна Матір і Заступниця, стає Покровителькою міста, а Станіславів означено Містом Діви Марії.

За переказами, ікону Матері Божої Ласкавої Станіславівської було написано 70-літнім іконописцем Даниїлом на прохання секретаря вірменської гміни (общини) Донінга, як копію Ченстоховської Богородиці в кінці XVII – на початку XVIII століття. Саме Донінг 22 серпня 1742 року першим побачив сльози на обличчі Богоматері і чудесно зцілив хворобу очей. Це явище тривало кілька днів і було офіційно визнано дивом спеціальною комісією.

Чуд і ласк, яких отримували шанувальники Плачучої Богородиці, було настільки багато, що дуже швидко її назвали Ласкавою, або Ченстоховською. Люди говорили: «Якщо не можеш відбути паломництва до Ченстохови, піди до Станіслава, і ти не розчаруєшся у своїй надії».

Проте дуже скоро маленька церква вже не могла вмістити всіх паломників. Постало питання про побудову нової, більшої церкви. Тому 28 травня 1743 року у фундамент храму був закладений наріжний камінь із

різьбленим надписом: «Троєкратно Благословенній Найсвятішій Богородиці, місто й душу разом під Дівичі ступні». 20 жовтня 1763 року під дзвони, салют гармат та радісні пісні ікона Матері Божої Ласкавої була урочисто внесена до храму, який отримав назву «Марії Панни Ласкавої».

Тому ще ікону називають «Вірменською», оскільки вона довгий час зберігалася у вірменському костелі Непорочного Зачаття Пресвятої Діви Марії (нині це Покровський собор УАПЦ-ПЦУ, відомий у народі як «Блакитна церква»). Вона була головною святинею вірменської громади міста, яка відігравала величезну роль у розвитку тогочасного Станіславава.

Незабаром про станіславівські чудеса довідалися у Римі. У 1777 році папа Пій VI надав святині повний відпуст – церковний обряд, під час якого масово відпускаються гріхи. Цей день припадав на 20 жовтня. Потік паломників почав збільшуватися у геометричній прогресії, тому через 100 років Папа Пій IX продовжив відпуст до 22 числа включно.

Ікона продовжувала зцілювати нужденних. Тоді на честь одужання люди дарували іконі пожертву – «воту». Це були вироби із срібла чи золота у вигляді частин людського тіла. Ці «воти» висіли у вітринах по обидва боки від ікони. Станом на 1936 рік їх налічувалося 738. Але багато золотих «вотів» було конфісковано за наказом цісаря Йосифа II наприкінці XVIII століття [2, с. 17].

Під час «Вармулядової пожежі» 1868 року у Станіславові вірменський костел згорів, але люди, ризикуючи власним життям, врятували образ. Правий бік ікони залишився трохи підпаленим.

Отже, більше 200 років чудотворна ікона Матері Божої Станіславівської дарувала зцілення людям.

У 1930-х роках львівський вірменський архієпископ Йосип Теодорович вирішив клопотатися перед Римом про коронацію ікони, котра мала бути старовинною, прославленною чудесами і бути предметом поклоніння. Образ відповідав усім критеріям, але він мав 289 «проколів» від цвяхів. Його очистили від іржі, кіптяви, зняли старі ризи. Грошей на нові під час економічної кризи не було. Віряни пожертвували свої коштовності, а львівські майстри зробили нові ризи і корону, оздобивши їх гербами Польщі, Станіславава, Папи Римського та єпископа Теодоровича. Корона стала справжнім витвором мистецтва. Клопотання про коронацію підписало понад 9000 світських і духовних осіб, серед яких і греко-католицький митрополит Андрей Шептицький. Папа Пій XI із задоволенням дозволив коронацію, яка відбулася 30 травня 1937 року. Таких урочистостей Станіславів, напевно, не бачив від дня похорону Йосипа Потоцького. Фасад храму увінчала збільшена

копія чудотворної ікони у позолоченій ризі. У коронації взяли участь 80 000 чоловік – більше, ніж населення всього Станиславова. Урочиста хода, військовий парад, повний триденний відпуст. Про церемонію було знято невеликий фільм [2, с.17].

Після закінчення другої світової війни у 1946 році радянські власті виселяли поляків з міста. Був вимушений емігрувати до Польщі і парох вірменської церкви отець Казимир Філіп'як. Коли інвентар костелу вже був спакований, з'явилася перевірка НКВС із вимогою передати ікону із золотою короною, яку не можна вивозити до Польщі, оскільки вона є важливою пам'яткою й мусить залишатися на місці. Тоді ксьондз Філіп'як вивів офіцера перед костел і показав йому образ між вежами. Це була збільшена копія обрису чудотворної Матері Божої, виконана на блясі й розміщена на тимпані. У ту мить вийшло з-за хмар сонце і копія заблистіла золотом. Бо справді, шати і корона Матері Божої були покриті тоненькими золотими позлітками. Фахівець підтвердив, що це автентичні золоті частинки, тоді офіцер припинив обшук. Сам образ отець Філіп'як довірив парі старих вірмен, котрі сховали безцінний скарб у возі з подвійним дном [5, с. 75-76]. Місцем прихистку став напівзруйнований костел Петра і Павла у Гданську, де вона знаходиться і сьогодні. У 90-х роках отець Казимир Філіп'як прагнув повернути чудотворну ікону, але переговори не увінчалися успіхом. Помираючи, він сказав: «Господь сам подбає про своє».

10 вересня 2006 року відбудований гданський храм був заново освячений, а 19 серпня 2007 року там відбулася урочиста інтронізація образу Матері Божої Ласкавої Станиславівської.

18-21 квітня 2010 року івано-франківська міська делегація на чолі з отцем Володимиром Вінтонівим побувала у Гданську з метою освячення точної копії ікони Матері Божої Ласкавої Станиславівської, виконаної художником-реставратором краєзнавчого музею Валерієм Твердохлібом. 25 квітня 2010 року відбулося урочисте внесення копії чудотворного образу до церкви Іоанна Хрестителя в Івано-Франківську.

2012 року під час проведення реставрації Свято-Покровського Катедрального Собору тодішньої УАПЦ (що розташувався у приміщенні старої вірменської церкви) було виявлено давній образ Матері Божої Ласкавої Станиславівської. На занедбану ікону натрапив художник-реставратор, голова Парафіяльної Ради Петро Глухий. Спочатку її вважали оригіналом, а потім з'ясувалося, що це високохудожня копія, створена тоді, коли і оригінал. Цей образ і сьогодні у храмі, а 14 жовтня прийнято вважати Днем ікони Матері Божої Станиславівської.

Член Спільки художників України й учень Опанаса Заливахи Богдан Бринський зробив такий висновок: «Робота Валерія Твердохліба є напрочуд доброю копією-списком з оригіналу Матері Божої Ласкавої Станиславівської. Знайти ж щось спільного між іконою і між віднайденою іконою у кафедральному храмі УАПЦ, дуже важко – зовсім інші типи ікон. А в монастирі на «Майзлях» маємо справу з довільною спробою копії, яка такою і залишається. Це все, що можу сказати». Художник віддає перевагу довільному художньому письму ікон, бо переконаний, що досягти морального духовного просвітлення у підготовці до написання самого духовного твору під силу швидше монахові-іконописцю, ніж звичайній людині в сучасному світі. До речі, Богдан Бринський – один з учителів Валерія Твердохліба у царині реставрації [4, с. 14].

Сьогодні в Івано-Франківську є три копії чудотворної ікони. Давня знаходиться у Покровському кафедральному соборі (УАПЦ). Інша, освячена у Гданську, зберігається у церкві святого Іоанна Хрестителя (УГКЦ) на вулиці Микитинецькій. Є ще копія образу у церкві Царя Христа (на «Майзлях»), створена сестрою Августиною СНДМ із польського міста Мислібуж.

Ці копії єдиного образу дорогі серцю кожного івано-франківця і сьогодні березуть наші душі і серця. А чуда? А чуда залежать від глибини нашої віри.

Література.

- 1.Бондарев І. Станиславівський образ // Репортер. – 2012. – 12 січня. – С.17.
2. Дев'ятниця до Матері Божої Ласкавої Станиславівської. – Львів : Місіонер, 2021. – 32 с.
- 3.Бучик О. Коронація образу Найсвятішої Панни // Західний кур'єр. – 2017. – №21. – С.12-13.
- 4.Івасів Р. Повернення Ласкавої Пречистої // Галичина. – 2012. – 17 травня. – С.14.
5. Ольшанський Т. Колись у Станиславові. – Івано-Франківськ : Дискурс, 2016.– 272 с.
- 6.Храбатин Н. Найбільша Святиня Граду Діви // Галицький кореспондент. – 2010. – 2 вересня. – С.19.

Надійшла до редакції 25.03.2026.

Підписано до друку 1.04.2026.

Опубліковано 10.06.2026.

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

«ФОРМУЛА НІЦШЕ» ЯК ЕПІСТЕМА ВІТАЛЬНОСТІ ДУХУ

Стаття аналізує «формулу Ніцше» як тотожність вітального інстинкту та інстинкту пізнання через призму тлумачень Лу Саломе. Досліджено нумінозну природу геніальності, концепцію «творчої хвороби» та специфіку афористичного стилю філософа як інструменту подолання бінарних опозицій західного Логосу. Автор розглядає проблему ідеологічних маніпуляцій спадщиною Ніцше, протиставляючи «деспотію стилю» та множинність інтерпретацій спрощеним політичним редукціям.

Ключові слова: Фрідріх Ніцше, Лу Саломе, вітальність, пізнання, нумінозне, творча хвороба, афоризм, бінаризм, інтерпретація.

The article examines "Nietzsche's formula" as the identity of the vital and cognitive instincts through the prism of Lou Salome's interpretations. It explores the numinous nature of genius, the concept of "creative illness," and the philosopher's aphoristic style as a tool for overcoming the binary oppositions of Western Logos. The author addresses the issue of ideological manipulations of Nietzsche's legacy, contrasting the "despotism of style" and the multiplicity of meanings with simplified political reductions.

Keywords: Friedrich Nietzsche, Lou Salome, vitality, cognition, numinous, creative illness, aphorism, binarism, interpretation.

Багатогранність, поліфонічність Фрідріха Ніцше, принципова неможливість звести його до єдиної формули – давня «притча во язицех» у філософських колах. Починаючи щонайменше з колоквіумів у Руайомоні (1964) та Ля-Серізі (1972), пошук «єдиного знаменника» у прочитанні його спадщини вважається методологічним моветоном. Як слушно зазначає Рюдігер Сафранскі, відомий сучасний автор інтелектуальної біографії Ніцше, будь-які остаточні або однозначні судження щодо Ніцше є безперспективними за визначенням, оскільки **він сам par excellence «... був лабораторією мислення і ніколи не припиняв інтерпретувати самого себе» [1].**

XX століття не встояло перед спокусою зробити Ніцше поп-філософом після того виснажливого ігнорування, яким ставлення до Ніцше було відзначено за життя філософа, він **скомпрометував Ніцше його використанням на потребу ідеологіям,** – і як з трагічною проникливістю пише Лу Саломе, «...іноді здається, що він стоїть серед людей, котрі цінували

його, як чужий прибулець, як відлюдник, який, тільки заблукавши, потрапив до їхнього кола. Із загорненої його фігури ніхто не зняв покривала, і він стоїть зі скаргою свого "Заратустри" на вустах: "Вони всі говорять про мене, зібравшись ввечері навколо багаття, але ніхто не думає про мене! Це та нова тиша, яку я пізнав: їхній галас розстеляє плащ над моїми думками "...».

У зв'язку із взаєминами Ніцше з ХХ сторіччям доречно пригадати жарт німецького сатирика Курта Тухолскі: «... Скажіть мені, що вам потрібно, – і я підкину вам придатну цитату з Ніцше». Так, ХХ століття дійсно розсмикало Ніцше на цитати, афоризми, крилаті фрази, де, здавалося б, може поживитися будь-хто, незалежно від радикально діаметральних переконань його прихильників-цитувальників.

І тим не менш, «першотлумач» і аналітик Ніцше, Лу Андреас-Саломе, недвозначно стверджувала наявність «єдиного», просякненого наскрізною ідеєю, «великого корпусу» його думки і, на її переконання, «... ні в кого іншого зовнішня робота думки та внутрішній духовний світ не являють такого повного єднання».

Варто замислитися, чому таку спокусу являють собою ницшевські афоризми, з якої причини його парадокси гостріше переживаються сучасною людиною, ніж, скажімо, максими французьких законодавців жанру, наприклад, Ларошфуко (якого, за спогадами Мальвіди Мейзенбух і Лу, постійно тягали з собою в кишені як Ніцше, так і Пауль Ре)? У чому секрет воістину фасцінаційної, чарівної сили афоризмів Ніцше, котра нікуди не зникає, навіть коли ми не згодні з автором?

Очевидно, доведеться погодитися з версією на цей рахунок Лу Андреас-Саломе: «... **Значення його ідей** ... не в тому, що може бути теоретично підтвердженням або спростованим; вся справа в тій **інтимній силі, з якою особистість зверталася до особистості**, в тому, що, за його власним висловом, може бути спростоване, але не може бути «поховане»...» (переклад наш – Л.Г., «Всесвіт», 1997, № 5-6).

Або, як вона ж напише у 1927 році у Віденському психоаналітичному альманасі: «... Щоразу **істинна міць його генія виявляє себе у здатності перетворювати теоретичні елементи на досвід живого життя і володарювати над ними, втілюючи їх у слова, просякнуті найпалкішою пристрастю**».

Відповідь, запропонована Саломе, зміщує акцент із істиннісного виміру до екзистенційного: **значущість ідей визначається не їхньою теоретичною**

верифікованістю, а силою міжособистісного звернення – тією «інтимною енергією», що не піддається остаточному спростуванню.

У цьому сенсі принциповим є не лише зміст висловлюваного, але й **форма його подання**. Мислення Ніцше постає як **втілення *coincidentia oppositorum*** – «єдності протилежностей», що чинить опір будь-якій догматичній редукції. Його стиль виступає не просто засобом вираження, а **самостійним епістемологічним інструментом, який відкриває множинність смислів [2]**.

Відповідно, **ніцшевський текст функціонує як відкритий інтерпретаційний простір**. Закон Дунса Скота (один із законів класичної логіки) стверджує: із суперечності випливає будь-яке висловлювання (якщо А і не-А, то В). Саме тому поетичний, тобто **метафоричний текст може бути інтерпретований багатоманітно, може містити в собі нескінченність сенсу**. Саме цією нескінченністю нас водночас зачаровує й насторожує (іноді навіть відлякує) Ніцше.

Перефразовуючи відоме зауваження Жака Дерріди, можна сказати, що **Ніцше «має справу» в собі й поза собою з множинністю мислителів**. Недарма він апелює до поняття «великого стилю»: сам Ніцше може бути осмислений через формулу Бальзака – «**талант є деспотичною силою смаку**». Відтак, фасцинативна сила його афоризмів значною мірою зумовлена саме цією «деспотією стилю».

У цьому контексті доцільно звернути увагу на ще один парадокс: у **Ніцше до граничної межі загострюється проблема**, характерна для кожного справжнього філософа, – **проблема німоти**. Тут виникають алюзії із Сократом, попри всі ніцшевські критичні інвективи щодо нього, а також із тютчевським мотивом в *Silentium* – «**висловленої неправди**».

Звертаючись безпосередньо до Ніцше, слід визнати, що той **діонісизм**, якого він прагнув і до якого він апелює, **може бути безпосередньо виражений лише у музиці**. Слово ж – особливо **філософське слово (логос)** – є найбільш опосередкованою формою людського самовираження.

Зрозуміти той «виклик», на який Ніцше намагався відповісти своєю **творчістю**, можливо через аналіз феномена, який умовно можна позначити як «**одержимість нуміозним**». Саме спільність або відмінність нуміозного досвіду, як засвідчує **екзистенційна практика**, найглибше зближує або розводить людей [3].

Певне тремтіння, пов'язане з відчуттям наближення до «**світової загадки**» (у термінах Отто Вейнінгера), знайоме людині з раннього досвіду.

Втім, причини, через які це переживання трансформується в одержимість, залишаються складними й багатofакторними. У будь-якому разі саме ця **внутрішня нуміозна напруга позбавляє людину можливості повного занурення в профанний вимір буття**. Не з її волі вона виявляється неспроможною остаточно присвятити себе земним радощам і розчинитися в повсякденних матеріальних турботах.

Саме ця **внутрішня нуміозна лихоманка не дає своїм «жертвам» профанного, мирського заспокоєння**. Їх облизує полум'я, що виривається зсередини. **Одержимість нуміозним прирікає на геніальність. Або на безумство**. Іноді – на те й інше водночас (Ніцше, Гельдерлін, Шуман, Паскаль, Стрінберг, Ван Гог...). У всякому разі – на **довічне вигнання з «раю» в «пекло», і назад**.

Водночас слід підкреслити, що сама по собі «одержимість нуміозним» не є гарантією геніальності й не передбачає майбутньої величі. Швидше, її можна розглядати як **гранично напружений стан психіки, який потребує компенсації**. У цьому контексті **геніальність постає як своєрідний механізм символічної обробки цієї напруги – як форма, що дозволяє структурувати й опосередкувати первинно хаотичну енергію нуміозного**.

Цю енергію можна метафорично визначити як **«безформну магму»**, або, у термінах архаїчних культур, як **«мана»**. **Геній у цьому випадку – це не стільки джерело цієї енергії, скільки здатність її оформлення: надання їй мовних, образних, ритмічних і символічних структур**. **Genius – це оформлення, приборкання, пластичне ліплення, знаходження для нестримної енергії нуміозного слів, контурів, ліній, барв, меж – ніби з пробуреної у несвідомому свердловини виривається обпалюючий пар, який у процесі набуває форм, доступних інтросуб'єктивному сприйняттю**.

Завдяки цьому процесу відбувається зниження внутрішнього тиску: **енергія, що загрожує руйнівним вибухом, частково нейтралізується через символізацію**. Якщо ж форма не знайдена, натиск несублімаційної енергії може розірвати психіку зсередини – **одержимість, мана тягне за собою маніакальність, марення**. Відтак **нуміозність, що не опосередкована культурною формою, здатна трансформуватися в досвід граничної нестерпності буття**.

У цьому сенсі ситуацію Ніцше можна визначити як **гранично напружену: він постає як суб'єкт (ессе homo «ось людина»)**, чия внутрішня інтенсивність не знаходить адекватного втілення в наявних культурних формах. **Метафорично кажучи, той, кого «затопляє океан», змушений шукати хоча б мінімальну форму для його вміщення**. У термінах психоаналітичного

дискурсу (зокрема, у лаканівській традиції) це можна описати як диспропорцію між тим, що потребує вираження, і тим, що може бути виражене в інтерсуб'єктивно доступній символічній формі.

Попри це, певний вихід було знайдено. У ситуації, коли наявні форми виявляються недостатніми, суб'єкт або руйнує їх, або створює нові. У випадку Ніцше це призвело до формування специфічного типу філософського письма, який сам автор і його інтерпретатори характеризують як «музику, записану словами». Йдеться про стиль, що прагне подолати обмеження логосцентричної традиції та наблизитися до безпосередності естетичного переживання.

У цьому контексті стан Ніцше, з огляду на його психічні та творчі коливання, може бути інтерпретований крізь призму концепції Анрі Елленбергера про «творчу хворобу». На відміну від редукціоністських підходів, ця концепція розглядає психічні кризи не лише як патологію, але і як потенційний ресурс творчої трансформації. А. Елленбергер виокремлює кілька фаз такого процесу та проводить паралелі з ініціаційними практиками, зокрема шаманськими [4].

Для нас у цьому контексті особливо цікавою є перекличка між цією концепцією та першим тлумаченням феномена Ніцше, запропонованим Лу Саломе. Суть її інтерпретації полягає в тому, що всі свої одкровення Ніцше завдячує насамперед рішучості знову і знову занурюватися в безодню хвороби після кожного етапу зцілення. Таким чином, творчий процес постає як циклічний рух між кризою та її тимчасовим подоланням.

Цей процес можна описати як динаміку самоперевищення, у якій кожне досягнуте світоглядне положення рано чи пізно підлягає руйнуванню самим суб'єктом. Як тільки певна система смислів починає забезпечувати стабільність, вона втрачає свою продуктивність і потребує подолання. У цьому сенсі ніцшевське мислення є принципово антидогматичним і самодеструктивним щодо власних досягнень.

«... Не раз болісна жага одужання приводила Ніцше до нових ідей. – пише Лу. – Але щойно він відбивав себе в них, асимілював їх власною силою – як його охоплювала нова гарячка, що тривожно спрямовувала надлишок його внутрішньої енергії, який, зрештою, спрямовував своє жало проти нього самого, роблячи його хворим самим собою. “Лише надлишок сили є доказом сили”, – сказав Ніцше у передмові до “Сутінків ідолів”; – у цьому надлишку сила сама створює собі страждання, виснажує себе в болісній боротьбі, збуджує себе до мук і потрясінь, якими зумовлюється творчість духу. З гордим вигуком: “що не вбиває мене, те робить мене сильнішим!” – він катує себе не до повного

виснаження, не до смерті, а ніби завдаючи собі болісних ран, яких він так потребував. Цей пошук страждання проходить через усю діяльність Ніцше, утворюючи справжнє джерело його духовного життя... Ця надзвичайна здатність знову й знову співіснувати з найтяжчим насильством над собою, освоюватися з кожним новим розумінням речей існувала ніби для того, щоб розлука з щойно набутим щоразу ставала дедалі потряснішою. “Я йду! Спали свою хатину і йди мені назустріч!” — наказує йому дух, і впертою рукою він знову й знову позбавляє себе притулку й іде до в’язниці, назустріч пригодам... Щойно йому ставало затишно в межах якогось світогляду, на ньому самому здійснювалося його ж пророцтво: “Хто досяг свого ідеалу, той тим самим і переступив через нього” (“По той бік добра і зла”)... Ніцше щоразу потребує, щоб душа палала для того, щоб отримати ясність і яскраве світло пізнання, але це полум’я ніколи не повинно перетворюватися на благодотворне тепло, а має ранили пекучими й іскристими вогнями» (*«Всесвіт»*, 1997, № 5-6).

Відповідно, **страждання** в цьому процесі не є випадковим побічним ефектом, а **виступає необхідною умовою творчості**. Воно функціонує як **механізм інтенсифікації досвіду, що відкриває нові горизонти пізнання**. У цьому контексті важливо врахувати, що всі «пронизливі невимовності» ніцшевського мислення мають і зворотний бік. Тут доречно пригадати відомий афоризм Володимира Соловйова: «Ніцше не пощастило: йому судилося стати популярним».

XX століття не встояло перед спокусою перетворити Ніцше на поп-філософа після виснажливого ігнорування, яке супроводжувало його за життя; воно **скомпрометувало його, використовуючи на потребу ідеологій**. Як проникливо зазначає Лу Андреас-Саломе, часом складається враження, що він постає серед своїх шанувальників як чужинець-самітник, який випадково опинився в їхньому колі й залишився нерозпізнаним у своїй справжній сутності.

І все ж було б **несправедливо вважати XX століття повністю глухим до справжньої цінності його ідей**. Багато сенсів залишилися «до запитання», але **сам дух епохи виявився дивно резонансним із ніцшевським мисленням**.

Важко заперечувати той факт, що на початку XX століття волею логіки свого філогенезу **західна фаустівська душа внутрішньо дозріла для всебічного сприйняття глибинної ідеї Ніцше – виходу «по той бік» бінарного архетипу як такого** (par excellence, послуговуючись улюбленим ніцшевським слівцем): принципу опозиції, контраверзи, антиномії, на якому вона відпочатково дорослішала й була вигодувана. Справді, **що є найбільш характерною особливістю західного способу мислення навідміну від архаїки та Сходу? Аристотелева логіка «або-або», tertium non datur**

(«третього не дано»). **Всі завоювання західного, фаустівського духу засновані на цій демаркації, межі, здатності-до-Вибору – і необхідності робити Вибір.** Дійсно, ця здатність до дистинкцій та демаркацій, розрізнення (як його розтлумачував Ж.Дерріда), «розбірливого збирання» (тобто утвердженням «логосу», який саме так і перекладається) – **велике завоювання західного духу і ключова його прикмета.** Саме ця здатність і стане згодом **головною особливістю, «візитною карткою» західного способу думки.** За влучним зауваженням К.-Г. Юнга, «... головний принцип, логос, постійно хоче вирватися з первісного тепла й темряви. Божественна допитливість жадає народитися, – і не уникає конфліктів, страждань, гріха».

Георгій Гачев **основною категорією німецького духу називає «рОзрив»,** говорячи про **«розколоте буття у німців» та «розсіяне буття у слов'ян»** (тому ключовою категорією-панацеєю, згідно з його версією, у німців виявляється трансцензус / перехід до Іншого / на інший бік, а у слов'ян – «збирання»). «... Тому трансцензус – перехід – і основна в германстві проблема, тому що виходить розкол космосу: як перейти з одного боку через щілину безодні, глибини Tiefe – на іншу?» (Г. Гачев «Осінь з Кантом», с. 219).

І ось на зламі століть, в ситуації славнозвісного fin de siècle виникає **нова ментальна ситуація, нова оптика бачення традиційних західних проблем, в своїй глибині і радикальності підготована саме Ніцше.** Він був тим, хто кинув виклик самому принципу антиномічності й бінарizmu європейської культури, поставив під сумнів засилля бінарних опозицій на кшталт «зовнішне-внутрішнє», «добро-зло», «дискретне-континуальне», «мислення-тіло» etc. Звідси виникає і зроблений Ніцше **повний перегляд самої проблеми «істини» в філософії.** «Припустивши, що Істина – жінка ... Як?» – хто тільки не цитував славнозвісні рядки з «По той бік добра і зла»! Вже набагато пізніше, йдучи слідом за Ніцше, Ж. Лакан провокативно сформулює в знаменитому 17 семінарі, що «істина – це бажання істерички». Однак до цього ще далеко і для того, щоб ХХ століття змогло так вільно й розкуто поводитися зі «свята святих» всієї модерної парадигми – гранд-нарративом про Істину – і знадобився весь а-догматичний геній Ніцше.

Однак треба віддавати собі звіт, що **кожного разу, коли Ніцше відкидає чергових ідолів, він завжди ріже по живому свого власного колишнього сакралітету:** так було в питанні «смерті бога», і в «казусі Вагнера», теж саме стосується й деміфологізації влади Істини. Це все ті Великі Питання, до яких Ніцше вважав гідним підходити відповідно до його ж прекрасного парадоксу – тобто, водночас «цинічно і з непорочністю».

Адже **Ніцше, звичайно ж, за глибинним покликом душі – «гарольд істини».** «Fiat veritas, pereat mundus» («Нехай здійсниться правосуддя,

навіть якщо загине світ!») – чи могло бути іншим світоспоглядання людини «героїчного ідеалу»? За що варто терпіти всі випробування, як не за істину? Цей камертон фаустівської душі, що ладна поставити на кін безсмертну душу і підписати власною кров'ю угоду з дияволом – всього лише за право «Хочу все знати!»: всі таємниці землі, Неба та пекла. І все це Ніцше радикалізує до межі. І ось слідом за безоглядною самовіддачею щодо істини, на думку Лу Саломе, у Ніцше настає період, коли у всій силі дається взнаки всезростаюча потреба у рішучому перегляді цих святинь. І ось у творі «Про користь та шкоду історії для життя» раптом лунають пронизливі слова : «*cogito, ergo sum, але не vivo, ergo cogito. ... Подаруйте мені спочатку життя, а я вже створю вам з нього культуру!*»

Як це нагадує гетевський пасаж: «Біда в тому, що мислення ніколи не допомагає мисленню; треба бути від природи правильним, і тоді щасливі думки завжди виявляються перед нами, як вільні діти Бога і звертаються до нас: ми тут!.. ».

Характерно, що саме Гете, за словами Лу, Ніцше спочатку вважав власним «бажаним контрастом» – як ідеал «гармонійного всебічного розвитку на противагу його героїчному ідеалу». Але пізніше, як підкреслює Саломе, Ніцше почав розуміти Гете зовсім інакше - не як «антипода своєї власної негармонійною натури, а як глибоко споріднений дух, який не був гармонійним за природою, але сам створив власну гармонійність через самопереверження та офіру своїм колишнім «я»».

У цьому контексті особливо показовою є формула: «*cogito, ergo sum, але не vivo, ergo cogito... Подаруйте мені спершу життя — і я створю з нього культуру!*». Ніцше, фактично, пропонує радикальну інверсію класичної раціоналістичної парадигми: життя постає як первинне щодо мислення, а культура – як похідна від життєвого досвіду.

Ця позиція дійсно перегукується з гетевською інтуїцією про те, що справжнє мислення не є результатом довільного зусилля, а радше постає як своєрідний дар. У цьому сенсі мислення втрачає характер інструментальної діяльності й набуває рис події, що відбувається з суб'єктом.

Саме в цьому контексті Лу Андреас-Саломе постулює у 1911 році збережену у її геттінгенському архіві знамениту «формулу Ніцше»: вітальний інстинкт та інстинкт пізнання є тотожними.

Це означає, що ніцшевський «концептуальний персонаж» «дон Жуан Пізнання» з'являється на сторінках «Ранкової Зорі» у 1881 році абсолютно

невипадково. Що **пізнання** і для Ніцше, і для Лу Саломе не є автономною сферою, відокремленою від життя, а **становить його безпосередній прояв. Інтелектуальна діяльність у цьому випадку не протистоїть життєвій енергії, а є однією з форм її реалізації.**

І зовсім не випадково парадигмальних змін в ХХ ст. зазнає й музика.

У музиці в перші десятиліття ХХ століття **відбувається розрив з мажорно-мінорною ладовою системою.** Саме Вагнер довів існуючу гармонійну систему до її кульмінації й кризи... Дебюссі вже нехтує непорушними, як здавалося на той час, основами музики, немов би переступивши в інший світ звучань. Аналогічно Арнольд Шонберг, творець знаменитої дванадцатитонової музики, стверджував, що надихався тим, як **в цій новій музиці жорстка бінарність мажору й мінору, що становила основу класичного музичного мислення, починаючи ще з попередників Баха, зникла – і висловив це своє відкриття, вигукнувши: «з двох статей виникла над-стать!».**

Так музика демонструє **більш виразно й переконливо те, як ХХ століття прийняло від Ніцше естафету мислити, відчувати та діяти «по той бік» принципу «виключеного третього».** Але ж це справжня метанойя і водночас **можливість нового, ще нечуваного мелосу, що визначатимуть долю західної, фаустівської душі на нинішньому зламі тисячоліть.**

Характерно, що саме **словосполучення «по той бік»** буде використовувати в 1920 році З. Фрейд (всупереч його запевненням, що Ніцше майже не вплинув на його погляди) саме в роботі, де вперше з'являється **знамените вчення про Todestrieb – «По той бік принципу задоволення».** Цікаво, що ця робота, крім усього іншого, **долає бінарність в розумінні Ероса і Танатоса,** властивий учням і колегам Фрейда (Фрейд говорить про **злиття (fusion) цих первнів.** Він доводить, що зазвичай потяги життя і смерті змішані або злиті в тій або іншій мірі, і навряд чи будь-якої з них може спостерігатися в «чистому вигляді»). Отже, мислити «по той бік» стає симптомом століття! Водночас ця ідея потребує обережного інтерпретаційного підходу, особливо в контексті подальшого розвитку психоаналітичної теорії. Як відомо, Зигмунд Фрейд відмовляється від поняття «інстинкт» на користь поняття «потяг» (*Trieb*), розрізняючи, зокрема, **потяг до життя та потяг до смерті (Todestrieb).** У цьому сенсі, попри очевидні паралелі, некоректно здійснювати пряму редукцію Ніцше до психоаналізу або навпаки.

Радше йдеться про **різні епістемологічні горизонти:** з одного боку – романтична еволюціоністська парадигма ХІХ століття, з іншого – більш радикальний і позбавлений ілюзій реалізм ХХ століття. Втім, сама ідея єдності

життєвого та пізнавального виміру залишається однією з ключових для розуміння ніцшевського проєкту.

Однак, якщо мислити в контексті цілісного ніцшевського проєкту, **неможливо проігнорувати досить розпечене та злободенне питання:**

Чи відповідальний Ніцше за ідеологію націонал-соціалізму?

Поставлене питання доцільно розширити: **якою мірою** представники так званої «філософії підозри» (за П. Рікером) можуть **вважатися відповідальними за ті ідеологічні конструкції, що сформувалися на ґрунті подальших інтерпретацій їхніх ідей?** У цьому ж ключі постає питання: чи відповідальний Карл Маркс за історичні форми реалізації комуністичної ідеології, зокрема сталінізму? Чи може бути покладена відповідальність на Зигмунда Фрейда за соціокультурні наслідки сексуальної революції?

Саме по собі прагнення знайти «винного» є симптоматичним і вказує на тенденцію до редукції складних інтелектуальних процесів до спрощених каузальних схем. У крайніх випадках така логіка може набувати рис конспірологічного або навіть параноїдального мислення, що призводить до некритичних міфологізацій і демонізацій.

Як зауважував Стендаль, жодне висловлювання не може бути настільки однозначним, щоб його не можна було інтерпретувати протилежним чином. Ця теза набуває особливої актуальності у випадку Ніцше, чия афористична форма письма передбачає принципову відкритість до множинних, інколи взаємовиключних інтерпретацій.

Попри відоме прагнення Ніцше «захистити» своє вчення від спрощених прочитань, історична реальність продемонструвала неможливість повного контролю над подальшою рецепцією його ідей. Ідеологія націонал-соціалізму, зокрема, здійснила селективне та спотворене привласнення окремих елементів його філософії, вирвавши їх із контексту і підпорядкувавши власним цілям.

У цьому зв'язку важливо враховувати специфіку функціонування ідеології як такої. Як показують роботи Карла Маннгейма та інших дослідників, ідеологія формується на ґрунті внутрішнього дефіциту смислу й прагне компенсувати його через запозичення та трансформацію зовнішніх інтелектуальних ресурсів. У цьому процесі філософські ідеї зазнають редукції, спрощення й інструменталізації.

Особливо показовим є розрізнення Маннгейма між ідеологією та утопією. Утопічні уявлення, здатні трансцендувати наявну соціальну реальність, за певних умов можуть втрачати свій критичний потенціал і перетворюватися на ідеології, що легітимують існуючі або новостворені форми влади. У цьому сенсі апеляція націонал-соціалізму до ідеї «надлюдини» може бути інтерпретована як приклад подібної трансформації.

Водночас слід наголосити, що у Ніцше ця ідея має принципово інший статус. Йдеться не про колективний або масовий проєкт, а про індивідуальний процес самоперевищення, пов'язаний із трансценденцією власних обмежень. У цьому сенсі спроби її політичної або ідеологічної інструменталізації є концептуально некоректними.

Показово, що навіть визначні філософи ХХ століття не уникали спокуси приписувати відповідальність за історичні катастрофи попереднім мислителям. Так, Карл Поппер різко критикував Платона та Гегеля як «ворогів відкритого суспільства», тоді як представники Франкфуртської школи (зокрема, Адорно і Горкгаймер) пов'язували кризу модерності з парадигмою Просвітництва. Подібні інтерпретації, попри їхню евристичну цінність, часто виявляють тенденцію до надмірної узагальненості.

Отже, питання про «відповідальність» Ніцше за ідеологію націонал-соціалізму слід розглядати не в категоріях прямої каузальності, а в ширшому горизонті проблеми інтерпретації, рецепції та трансформації філософських ідей у соціально-історичному контексті.

У цьому сенсі дуже влучною та красномовною діагностикою виступає запропонована самим Ніцше когнітивна метафора – «гуркотіння (громихання) тлумачень». Цей філософський образ підхоплює та розвиває французький мислитель Жан Граньє в роботі «Концепція хаосу у Ніцше»: йдеться радше про відповідальність інтерпретаторів та конкретних історичних практик [5].

У випадку Ніцше ситуацію певною мірою ускладнює, але водночас і прояснює його власна стратегія письма, яка передбачає множинність позицій і здатність до самопародії. Як зазначає Жак Дерріда, відсутність єдиного, остаточного сенсу не означає ані повної довільності інтерпретації, ані можливості встановлення абсолютного контролю над значенням тексту. Навпаки, йдеться про відкриту структуру смислу, яка унеможливорює як редукцію до єдиної інтерпретації, так і повну релятивізацію.

У цьому контексті пародія відіграє принципово важливу роль: вона не є інструментом домінування чи встановлення «істини», а функціонує як спосіб дестабілізації будь-яких претензій на остаточність. Пародійність ніцшевського письма, таким чином, підриває можливість його однозначного ідеологічного привласнення, навіть попри те, що історично такі спроби й мали місце. Рухаючись у фарватері ніцшевської метафорики, можна сказати, що саме таким чином життєствердна спокуса «дон Жуана пізнання» протистоїть відмерлому потягу до привласнення «істини» з боку «командорів» ідеологій.

Примітки.

[1] Safranski R. Nietzsche: A philosophical biography. - NY, London, 2003

[2] До нього можуть бути застосовані точні слова С. Франка: «... як визначає саме життя стародавній Геракліт ... життєва мудрість є побудованою на принципі збігу протилежностей (coincidentia oppositorum), єдності різнорідних і протиборчих потенцій буття» .

[3] **Нумінозне** (від лат. Nimen «воля, веління, божество») – термін, запропонований німецькими романтиками для позначення складного, суперечливого почуття зачарування та тремтливого остраху перед жахливою, загрозливою та прекрасною й захопливою таємницею Буття.

[4] Детальніше про цю цікаву версію «творчого психозу» можна дізнатися з неперекладеної книги Елленбергера «По той бік несвідомого: есе А. Елленбергера з історії психіатрії» та аналізу цієї концепції у статті «Психобіографічне підґрунтя психоаналітичних відкриттів та поняття «творчої хвороби» [Менжулін В. І. Наукові записки – Київ, 2008 – С. 11-18]

[5] Граньє розкриває хаос не як безлад, а як динамічний потенціал, що потребує формування через волю до влади, як фундаментальну, життєствердну стихію, що є основою всього суцього. Докладно згадані аспекти розкриваються у нашій передмові до перекладу твору Ж. Граньє на українську: Гармаш Л. Приборкання "хаосу інтерпретацій" : Лу Саломе як інспіратор та першотлумач ніцшевської спадщини / Л. Гармаш // Філософія Ф. Ніцше і сучасність (до 160-річчя від дня народження) // Філософсько-антропологічні студії. – 2005. – К. : Стилос, 2005. – С. 279-294.

Надійшла до редакції 25.02.2026.

Підписано до друку 16.04.2025.

Опубліковано 10.06.2026.

УДК 164.03:162.6]:167.7

Ярослав ГНАТЮК

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

ФУНКЦІОНАЛЬНА ДІАЛЕКТИКА ПРЕДИКАТІВ ПЕРШОГО ПОРЯДКУ

У статті викладається модерна концепція діалектичної логіки як діалектичної філософії неформальної логіки. Модерна концепція діалектичної логіки подає діалектику загального, часткового й одиничного Г. Гегеля у вигляді діалектики дефінітивно специфікованих предикатів та перетворює її на підставі логіки предикатів першого порядку Г. Фреге на функціювальну діалектику предикатів першого порядку, яку запропонував й обстоює Я. Гнатюк – автор цієї статті. У структурі функціювальної діалектики предикатів першого порядку як числення загального, часткового й одиничного у вигляді специфікованих функцій зі статусом і значенням діалектичної філософії неформальної логіки виокремлюється онтологічна логіка як числення цілого, частини й елемента, гносеологічна логіка як числення єдиного, множинного й усякого та онтогносеологічна логіка як числення роду, виду й індивіда. Обґрунтовується теза, за якою функціювальна діалектика предикатів першого порядку слугує базовою теорією метафілософської логіки як комунікативної інформаційної взаємодії філософських логік.

Ключові слова: діалектика дефінітивно специфікованих предикатів, логіка предикатів першого порядку, функціювальна діалектика предикатів першого порядку, філософська логіка, метафілософська логіка.

The article presents the modern concept of dialectical logic as a dialectical philosophy of informal logic. The modern concept of dialectical logic presents the dialectics of the general, particular and singular of G. Hegel in the form of the dialectics of definitively specified predicates and transforms it, based on the logic of first-order predicates of G. Frege, into the functional dialectics of first-order predicates, which was proposed and defended by Ya. Hnatiuk, the author of this article. In the structure of the functional dialectic of first-order predicates as the calculus of the universal, partial and singular in the form of specified functions with the status and meaning of the dialectical philosophy of informal logic, ontological logic is distinguished as the calculus of the whole, part and element, epistemological

logic as the calculus of the singular, plural and universal, and ontognostic logic as the calculus of genus, species and individual. The thesis is substantiated according to which the functional dialectic of first-order predicates serves as the basic theory of metaphilosophical logic as the communicative information interaction of philosophical logics.

Keywords: *dialectic of definitively specified predicates, logic of first-order predicates, functional dialectic of first-order predicates, philosophical logic, metaphilosophical logic.*

У модерній філософії проблематизацією діалектичної логіки займалися Г. Гегель, К. Маркс, Ф. Енгельс, О. Зінов'єв, Е. Ільєнков, О. Власов, О. Кожев, М. Корнфорт, Г. Маркузе, К. Попер, І. Лакатош й інші. Завдяки їм діалектична логіка набула вигляду філософської проблеми. Спробою розв'язання цієї проблеми слугує пропонована стаття.

Розпочинаючи виклад модерної концепції діалектичної логіки, важливо зазначити, що сам задум діалектичної філософії неформальної логіки Г. Гегеля, який має статус і значення діалектичної філософії онтологічної, гносеологічної й онтогносеологічної логіки тривалий час залишався незрозумілим, незважаючи на численні спроби його збагнути. Ситуація нерозуміння була спричинена тим, що новаторські ідеї Г. Гегеля у царині логіки, з одного боку, випереджали розвиток логіки Нового часу, а, з іншого боку, тогочасний повільний розвиток логічної термінології значно відставав від швидкості динамічно-еволюційного мислення Г. Гегеля. Лише з розвитком сучасної теорії логіки ситуація прояснилася. Цьому посприяли нові публікації з тем і проблем логіки в аналітичній філософії, передусім книга В. Квайна «Філософія логіки», яка вийшла друком у 1970 році, й стаття «Формальна логіка і неформальна логіка» Х. Перельмана, яка була надрукована у 1989 році [1; 2]. Вживані ними терміни «філософія логіки», «формальна логіка» і «неформальна логіка», які слугували вихідним матеріалом для побудови поняття «діалектична філософія неформальної логіки», дали змогу адекватно проінтерпретувати Гегелеву «Філософську пропедевтику» (Популярну логіку), «Енциклопедію філософських наук» (Малу логіку) й «Науку логіки» (Велику логіку).

Фундатор логіки Аристотель побудував атрибутивну логіку, яка вважається базовою логікою. Його критики – Г. Гегель й Г. Фреге шляхом наукових революцій спробували удосконалити атрибутивну логіку Аристотеля. Перша наукова революція в логіці, яку ініціював Г. Гегель, спричинила появу діалектичної логіки, друга наукова революція в логіці, яку популяризував Г. Фреге, викликала до життя предикативну логіку. Однак створені ними концепти – дефінітивна специфікація прямої дії Г. Гегеля й пропозиційна функція першого порядку Г. Фреге, які слугували альтернативами дефініції Аристотеля, попри деякі їхні переваги, мали й суттєві вади. Рух поняття у

Г. Гегеля відбувався двома шляхами: логічним й діалектичним, а не одним, як в Аристотеля. У структурі ж пропозиційної функції Г. Фреге був відсутній такий важливий елемент, як символ оператора предикації, який постійно присутній у граматичному суб'єктно-предикативному реченні Аристотеля у вигляді логічної зв'язки або функтора «є». Слід зазначити, що сам Г. Гегель також послуговувався функтором «є», але вживав його зі значенням «перетворюється на». Тому граматичне суб'єктно-предикативне речення у Аристотеля читається як «Суб'єкт є предикат», а в Г. Гегеля – як «Суб'єкт перетворюється на предикат». Зазначені вади ускладнювали розуміння і застосування діалектичної логіки Г. Гегеля й предикативної логіки Г. Фреге на практиці. Наслідки двох попередніх наукових революцій в логіці слугували передумовами третьої наукової революції в логіці, яка була ініційована Я. Гнатюком – автором пропонованої статті. Її задум полягає у логічній реконструкції дефінітивної специфікації прямої дії діалектичної логіки Г. Гегеля засобами пропозиційної функції першого порядку предикативної логіки Г. Фреге та концептуальному конструюванні функціювальної діалектики предикатів першого порядку Я. Гнатюка, в якій дефінітивна специфікація прямої дії інформаційно взаємодіє із пропозиційною функцією першого порядку, й унаслідок такої комунікативної взаємодії формуються специфікативні функції у вигляді суб'єктних і предикатних функцій граматичного речення.

Атрибутивна логіка Аристотеля як теорія граматичних суб'єктно-предикативних речень вважається першою логічною теорією західної цивілізації. Й, як така, вона, безумовно, має вади, які слугували предметом критики усіх наступних логіків. Концепт структури граматичного суб'єктно-предикативного речення атрибутивної логіки Аристотеля подається загальною схемою: «S – P», де символ «S» – логіко-граматичний суб'єкт, символ «P» – логіко-граматичний предикат, знак «→» – суб'єктно-предикатна стверджувальна зв'язка «є». Логіко-граматичний суб'єкт – це ліва частина граматичного суб'єктно-предикативного речення, в якій виокремлюється предмет думки, логіко-граматичний предикат – права частина граматичного суб'єктно-предикативного речення, в якій стверджується про наявність чи відсутність певних ознак у предмета думки.

В атрибутивній логіці Аристотеля як численні загальних імен граматичне суб'єктно-предикативне речення має статус дефініції і дефінітивного твердження. У діалектичній логіці Г. Гегеля числення загальних імен розвивається до числення загальних, часткових й одиничних імен, а граматичне суб'єктно-предикативне речення унаслідок розвитку логічного синтаксису набуває вигляду дефінітивної специфікації і дефінітивно-специфікативного твердження. Загальні імена у граматичному суб'єктно-предикативному реченні дефінітивно-специфікативної структури діалектичної логіки конкретизуються і дефінітивно специфікуються частковими й одиничними іменами. Загальне, часткове й одиничне в онтологічній,

гносеологічній й онтогносеологічній логіці як частинах діалектичної логіки Г. Гегеля мають автономні дефінітивно специфіковані статуси. В онтологічній логіці «загальне – часткове – одиничне» перетворюється на «ціле – частину – елемент», у гносеологічній логіці – на «єдине – множинне – усяке», у онтогносеологічній логіці – на «рід – вид – індивід».

Елементарний суб'єктно-предикативний логічний синтаксис атрибутивної логіки Аристотеля у діалектичній логіці Г. Гегеля набуває вигляду конверсивного дефінітивно-специфікативного логічного синтаксису. Абстрактна схема елементарного суб'єктно-предикативного логічного синтаксису Аристотеля – «Суб'єкт є предикат» категоріально й концептуально переописується конкретною схемою конверсивного дефінітивно-специфікативного логічного синтаксису Г. Гегеля – «Суб'єкт перетворюється на предикат, і предикат перетворюється на суб'єкт», яка конкретизується при цьому численними детальними модифікованими схемами конверсивних логічних операцій – «Одиничне перетворюється на загальне, як і навпаки», «Загальне перетворюється на часткове, як і навпаки», «Часткове перетворюється на одиничне, як і навпаки» [3, с. 297].

У діалектичній логіці Г. Гегеля нелогічні терміни граматичного суб'єктно-предикативного речення дефінітивно-специфікативної структури подані двома низками категорій: «суб'єкт – предикат» і «загальне – часткове – одиничне». Тому координація між цими розпоточеними логічними і діалектичними категоріями у Гегелевій дефінітивній специфікації прямої дії технічно ускладнена. Її ефективність унаслідок цього практично зведена до мінімуму. Дуалізм нелогічних і діалектичних термінів надзвичайно ускладнює рух нерозривно пов'язаних логічних і діалектичних категорій, їхні нахресні категоріальні взаємоперетворення, перетворює діалектичне мислення на повільне мислення і робить застосування діалектичного методу до аналізу філософського дискурсу максимально енергозатратним й виснажливим для автора діалектичної дії.

Якщо у діалектичній логіці Г. Гегеля граматичного суб'єктно-предикативного речення зберігається й модифікується лише його функтор шляхом заміни зв'язки «є» на зв'язку «перетворюється на», тоді у предикативній логіці Г. Фреге граматичне суб'єктно-предикативне речення переописується математичним аргументно-функціовальним реченням. У предикативній логіці Г. Фреге математичне аргументно-функціовальне речення посідає місце граматичного суб'єктно-предикативного речення як основної одиниці міркування атрибутивної логіки Аристотеля й набуває вигляду пропозиційної функції. Фрегеанська пропозиційна функція замінює Аристотелевий граматичний присудок-предикат на математичну функцію-предикат та радикально змінює саму структуру і перспективу висловлювання,

спосіб його побудови і читання. Логічна форма граматичного суб'єктно-предикативного речення має наступний вигляд: « $S \in P$ ». Спосіб її побудови і читання зліва від логічного підмета направо до логічного присудка: «Суб'єкт є предикат». Логічна форма математичного аргументно-функціовального речення має цілком інший вигляд, ніж логічна форма граматичного суб'єктно-предикативного речення, зворотню щодо неї перспективу: « $F(x)$ ». Спосіб її побудови і читання справа від аргументу наліво до функції: «Для предметної змінної x притаманна деяка властивість F » [4, с. 126].

Предикативна логіка Г. Фреге може бути подана теоріями першого і другого порядку. Теорія першого порядку вивчає предикати першого порядку, а теорія другого порядку, відповідно, – предикати другого порядку. Предикат першого порядку містить функцію-константу й аргумент-змінну. Аргумент-змінна визначає функцію-константу і характер предиката першого порядку. Тому предикат першого порядку називають предикатною змінною. Його загальна схема: « $P(x)$ ». Способи її читання: «Білий(x)», «Солодкий(x)», «Холодний(x)». Предикат другого порядку містить функцію-змінну й аргумент-змінну. Завдяки своїм складникам предикат другого порядку також називають предикатною змінною. Його загальна схема: « $X(x)$ ». Способи її читання: «Якийсь(x)», «Невідомий(x)», «Невизначений(x)» [5, с. 79].

Саме завдяки теорії першого порядку Г. Фреге вади дефінітивної специфікації прямої дії Г. Гегеля, в якій суб'єктний і предикатний терміни унаслідок її застосування одразу набувають вигляду загального, часткового чи одиничного імен, можна виправити, перетворивши дефінітивну специфікацію прямої дії на дефінітивну специфікацію побічної дії, а ефективність самого діалектичного методу суттєво підвищити. У дефінітивній специфікації побічної дії суб'єктний і предикатний терміни спочатку набувають вигляду пропозиційних функцій першого порядку зі значенням суб'єктної й предикатної функцій, а потім суб'єктна й предикатна функції набувають статусу і значення загального, часткового й одиничного.

Однак варто взяти до уваги, що теорія предикатів першого порядку Г. Фреге, яка слугує інтерпретативною теорією для недосконалої теорії дефінітивної специфікації прямої дії Г. Гегеля як базової теорії, також логічно недосконала. У структурі предиката першого порядку оператор предикації, який позначає процедуру приписування предиката індивіду, символічно ніяк не виражений, що ускладнює розуміння специфіки логічного синтаксису предиката першого порядку й характеру функціонування нелогічних і логічних термінів у ньому. Предикати першого порядку зазвичай подаються схемами « $P(x)$ », « $Q(y)$ », « $R(z)$ », в яких великі літери « P », « Q », « R » позначають функції-предикати, малі літери « x », « y », « z » – аргументи-терми. Такі схеми варто було б доповнити оператором предикації « R » та подати у такому вигляді: « $P(x)R(x)$ »,

« $Q(y)R(y)$ », « $R(z)R(z)$ ». Завдяки уточненій подачі, деталізації їхньої структури вони стали б більш очевидними і зрозумілими. Відсутність у структурі першопорядкової пропозиційної функції такого важливого елемента, як символ оператора предикації для позначення процедури приписування предиката індивіду, слугує підставою для відмови у претензії першопорядкової логіки предикатів Г. Фреге на статус детального аналізу логічного синтаксису математичного аргументно-функціовального речення сучасної символічної логіки.

Діалектика дефінітивно специфікованих предикатів Г. Гегеля та її основа дефінітивна специфікація прямої дії у функціовальній діалектиці предикатів першого порядку Я. Гнатюка удосконалюється засобами логіки предикатів першого порядку Г. Фреге через її основу – граматичну деконструкцію. Граматична деконструкція Г. Фреге, аналогом розуміння якої слугує деконструкція мовлення задля конструкції мислення Ж. Деріди, полягає у розкладанні граматичних суб'єктів і предикатів на логічні підмети і присудки та їхньому перескладанні у структурах математичних функцій у вигляді відповідних аргументів і значень. Дефінітивна специфікація прямої дії Г. Гегеля у функціовальній діалектиці предикатів першого порядку Я. Гнатюка переописується предикатом першого порядку Г. Фреге, упорядковується відповідно до його структурної схеми й набуває статусу дефінітивної специфікації побічної дії у вигляді відповідної модифікованої фіксації першопорядкової пропозиційної функції. У функціовальній діалектиці предикатів першого порядку математичні аргументно-функціовальні речення у статусі суб'єктної і предикатної функцій включені до структури граматичного суб'єктно-предикативного речення й посідають місце його граматичного підмета й присудка, набуваючи статусу логічного підмета і присудка. Тож основною одиницею функціовальної діалектики предикатів першого порядку слугує граматичне суб'єктно-предикативне речення із суб'єктними й предикатними функціями. Воно поєднує в собі граматичний лівосторонній і математичний правосторонній способи побудови і читання думки, граматичний та математичний стилі логічного синтаксису. Хід думки у ньому, й відповідно циркуляція інформації у такій науковій комунікації, йде спочатку справа наліво, а потім – зліва направо та супроводжується перетворенням суб'єктної функції на предикатну.

Процес формування суб'єктних і предикатних функцій, їхнє генерування у структурі речень специфікативного синтаксису функціовальної діалектики предикатів першого порядку Я. Гнатюка можна схематизувати низкою термінологічних перетворень, усталених фіксувальною семантикою, засобами її модифікованої фіксації: « $S - P - S(p) - P(s) - S(a) - S(b)$ », де символ « S » – граматичний суб'єкт, символ « P » – граматичний предикат, символ « $S(p)$ » –

логічний підмет, символ «P(s)» – логічний присудок, символ «S(a)» – суб'єктна функція, символ «S(b)» – предикатна функція.

Суб'єктна функція у функціювальній діалектиці предикатів першого порядку – це така модифікована фіксація першопорядкової пропозиційної функції, аргументом-змінною якої слугують діалектичні категорії загального, часткового й одиничного, а значенням-константою – суб'єктний термін. Унаслідок актуалізації потенціалу діалектичних категорій суб'єктна функція набуває вигляду дефінітивно специфікованого загального, часткового чи одиничного. Відповідно предикатна функція у функціювальній діалектиці предикатів першого порядку – це така модифікована фіксація першопорядкової пропозиційної функції, аргументом-змінною якої слугують діалектичні категорії загального, часткового й одиничного, а значенням-константою – предикатний термін. Унаслідок актуалізації потенціалу діалектичних категорій предикатна функція також набуває вигляду дефінітивно специфікованого загального, часткового чи одиничного.

Схеми тверджень діалектики дефінітивно специфікованих предикатів Г. Гегеля можна переописати схемами тверджень функціювальної діалектики предикатів першого порядку Я. Гнатюка. Одинично-загальне твердження можна записати схемою: «S(x) – P(z)», де символ «S(x)» – суб'єктна функція, символ «P(z)» – предикатна функція. Вона читається: «Функцію суб'єкта (S) виконує одиничне (x), функцію предиката (P) – загальне (z), одиничне (S(x)) перетворюється на загальне (P(z))». Загально-часткове твердження можна записати схемою: «S(z) – P(y)», де символ «S(z)» – суб'єктна функція, символ «P(y)» – предикатна функція. Вона читається: «Функцію суб'єкта (S) виконує загальне (z), функцію предиката (P) – часткове (y), загальне (S(z)) перетворюється на часткове (P(y))». Частково-одиничне твердження можна записати схемою: «S(y) – P(x)», де символ «S(y)» – суб'єктна функція, символ «P(x)» – предикатна функція. Вона читається: «Функцію суб'єкта (S) виконує часткове (y), функцію предиката (P) – одиничне (x), часткове (S(y)) перетворюється на одиничне (P(x))».

Функціювальна діалектика предикатів першого порядку Я. Гнатюка постає базовою теорією, на підставі якої формуються функціювальна метафізика предикатів першого порядку й функціювальна феноменологія предикатів першого порядку. Унаслідок комунікативної інформаційної взаємодії між ними формується логіка комунікації логічних синтаксисів й логіка комунікації логічних семантик, які утворюють структуру теорії метафілософської логіки Я. Гнатюка, слугуючи її складниками.

Метафілософська логіка у такій перспективі розуміється як комунікативна інформаційна взаємодія функціювальної метафізики предикатів

першого порядку із функціовальною феноменологією предикатів першого порядку на підставі функціовальної діалектики предикатів першого порядку.

Третя наукова революція в логіці Я. Гнатюка та отримані завдяки їй результати – функціовальна діалектика предикатів першого порядку та метафілософська логіка Я. Гнатюка, на переконання автора статті, відкривають нові методологічні можливості й теоретичні перспективи для модерного філософського дискурсу.

Література.

1. Quine W. O. *Philosophy of Logic*. Englewood Cliffs, – New York : Prentice-Hall, 1970. – 109 p.
2. Perelman Ch. *Formal Logic and Informal Logic // Metaphysic to Rethoric*. – Dordrecht, 1989. – P. 9-14.
3. Гегель Г.В.Ф. *Наука логіки*. Енциклопедія філософських наук. Мала логіка / 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.
5. Гнатюк Я. С. *Логіка і логічний аналіз*. – Київ : Видавничий дім «Кондор», 2026. – 326 с.

Надійшла до редакції 25.01.2025.

Підписано до друку 16.03.2025.

Опубліковано 10.06.2026.

УДК 001.18.83(=161.2)М.Грушевський(091)

Михайло ГОЛЯНИЧ

кандидат філософських наук,

професор-емерит

кафедри філософії, соціології
та релігієзнавства

Карпатського національного
університету імені Василя Стефаника

ПРОГНОСТИЧНІ ІДЕЇ МИХАЙЛА ГРУШЕВСЬКОГО

У статті розглянуто основні прогностичні ідеї українського історика, академіка, політичного державного діяча, першого президента України Михайла Грушевського (1866-1934). При поясненні висловленого вченим положення про непередбачуваність історії відзначено його методологічну засаду про складність дослідження суспільного розвитку та критичне застереження щодо односторонності марксистського тлумачення соціальних процесів людства за єдиним універсальним законом і спрощеного підходу до передбачень. Аналіз аргументованих вченим прогностичних ідей про майбутнє засвідчує їх україноцентричність. Наведено висловлювання М. Грушевського про минуле і майбутнє

України, про український народ, що впродовж віків боровся «проти усяких напасників», особливо проти зросійщення і поневолення царським урядом та руйницьким «більшовицьким приходом», коли «розстрілювали не тільки людей, а й ідеї», знищували Київ, міста та традиції, коли в «страшній боротьбі» здобувалася «будуча Україна». Мислитель закликав українців звільнитися від орієнтації на Росію й перейти до «діяльного національного життя», першим засобом якого має стати культурна українська мова, як головна умова формування й розвитку української нації. Її першочерговим завданням вчений вважав розвинути політичну організацію, створивши постійну армію, відмежувавши від політиканства, розвивати національну економіку для піднесення матеріального рівня життя в поєднанні з духовною культурою, а найголовніше – відновити державність й розбудувати Самостійну Українську Державу із поглибленням «правдивого демократизму» для забезпечення свободи й рівноправності громадян, що через місцеве самоврядування розвиватимуть життя на засадах моральності та соціальних вартостей.

Ключові слова: Михайло Грушевський, історія, людство, майбутнє, прогностичні ідеї, український народ, Україна.

The article examines the main prognostic ideas of the Ukrainian historian, academician, political statesman, first President of Ukraine Mykhailo Hrushevsky (1866-1934). When explaining the scientist's position on the unpredictability of history, his methodological principle about the complexity of studying social development and a critical caveat regarding the one-sidedness of the Marxist interpretation of social processes of humanity according to a single universal law and a simplified approach to predictions are noted. An analysis of the ideas about the future argued by the scientist testifies to its Ukrainian-centricity. The article presents M. Hrushevsky's statements about the past and future of Ukraine, about the Ukrainian people, who for centuries fought "against all aggressors", especially against Russification and enslavement by the tsarist government and the destructive "Bolshevik arrival", when "not only people were shot, but also ideas", Kyiv, cities and traditions were destroyed, when "future Ukraine" was gained in the "historical struggle". The thinker called on Ukrainians to free themselves from their orientation towards Russia and move towards an "active national life", the first means of which should be the cultural Ukrainian language, as the main condition for the formation and development of the Ukrainian nation. The scientist considered its primary task to be the development of a political organization by creating a standing army, distancing itself from politics, developing the national economy to raise the material standard of living in combination with spiritual culture, and most importantly, to restore statehood and build an Independent Ukrainian State with the deepening of "true democracy" to ensure freedom and equality of citizens, who through local self-government will develop life on the principles of morality and social values.

Keywords: Mykhailo Hrushevsky, history, humanity, future, prognostic ideas, Ukrainian people, Ukraine.

Михайло Сергійович Грушевський (1866-1934) у працях «*Вільна Україна*», «*Визволення Росії і українське питання*», «*З історії релігійної думки на Україні*», «*Історія України-руси*», «*На порозі нової України. Гадки і мрії*», «*Нарис історії українського народу*», «*Початки громадянства. Генетична соціологія*», «*Рух політичної та суспільної української думки в ХІХ сторіччі*», «*Хто такі українці і чого вони хочуть*» розробив оригінальну концепцію історії, висловивши багато цікавих думок про майбутнє, яке розглядав продовженням тенденцій з минулого і теперішнього у наступному періоді еволюції людства та окремого народу. Вчений у праці «*Початки*

громадянства», намагаючись розкрити генетичний код історії та відмінності народів «щодо вихідної точки» суспільного розвитку, вказуючи на ускладнення «поняття соціального процесу» через поширення антропосоціологічних поглядів у «новітній літературі», писав: «... Не можна з категоричністю говорити про єдиний і тотальний початок соціального людського життя, а тільки про приблизно-подібні, ... з мінливістю й різнорідністю його треба рахуватися від найраніших початків» [9, с. 341]. Назвавши соціологію наукою, яка покликана розкривати «певну внутрішню неминучість і однастайність (загальність), послідовність» соціального розвитку, мислитель відзначив розходження дослідників у «вишукуванні сил загальних норм чи законів соціального розвою». Вказавши на складність досліджень суспільного розвитку, М. С. Грушевський писав: «... Коли прийняти, що вихідна точка була одна спільна для соціального розвою всього людства, а сей розвій залежить від однієї рухової сили, скажім, як приймають марксиста, що всім керує форма продукції, – тоді вишукане постійних соціальних законів переходу від одних форм продукції до других і змін всієї політичної та ідеологічної надбудови в залежності від нього, буде уявлятися річчю доволі здійсненою і навіть легкою. Коли ж такої певності не буде щодо вихідної точки, і рухові сили розвою будуть уявлятися більш різнорідними і складними, тоді в ставленню соціальних законів і оцінюванню їх загальности та універсальности прийдеться бути значно здержливішими та обережнішими» [2, с. 341]. При цьому академік застерігав від спрощеного підходу до передбачень напрямку соціальних процесів та наступних наслідків нібито прямолінійної дії законів суспільного розвитку.

Інтерпретуючи такі застереження й окремі висловлювання М. Грушевського. Деякі автори стверджують, що він «... виключає із своєї концепції закони соціальних подій. Така непередбачуваність історії у мого народу випливає з того, що суб'єктом історії є народ, людина, а отже неможливо наперед відгадати хід людської волі та людської свідомості, людської творчості, вибору людиною, нацією тих чи інших шляхів соціальної та соціальної взаємодії із зовнішнім середовищем. Звідси історія та майбутнє народу – це його свідомий вибір, вибір його волі та почуттів, які можна певним чином коригувати. Виходячи зі складності об'єкта пізнання, яким є суспільство, вчений говорить про неможливість пізнання законів його розвитку, а отже, прогнозування майбутнього... Тобто закони суспільного розвитку у соціально-філософських поглядах вченого, які фатально впливають на суспільство, неможливі, тому що самі по собі, поза народом, вони існувати не можуть». З такої інтерпретації автор виводить, що М. Грушевський «... не заперечує можливості існування соціальних наук», але заперечує у своїй концепції історії «універсалізм соціальних форм» [4, с. 59, 60]. Такий висновок відображає критичні висловлювання М. Грушевського щодо однобічного трактування

суспільства, й водночас спонукає до поглибленого вивчення всіх факторів і особливостей суспільного розвитку.

Дослідженнями впливів соціальної еволюції підтверджено, що людство в минулому переживало великі переломи в історії із кожної своєрідності історичної доби. «... Доба, котру переживаємо, стоїть під знаком реакції проти індивідуалізму і класовості новішого «цивілізованого ладу» та повороту до колективізму і солідарності» [2, с. 340]. Визнаючи вирішальну роль у змінах людського життя, «конкуренції індивідуалістичних і колективістичних тенденцій і періодичного чергування переваги то одних, до других», М. Грушевський прогнозував: «... Стоїмо, очевидно, перед одним з великих переломів в провідних мотивах людства», перед новою історичною стадією «нового натиску колективізму» [5, с. 340].

На перший план у дослідженні історії М. Грушевський висунув «явища економічної та культурної еволюції», вбачаючи у цьому основу життя народу, що «пов'язує в одне організоване ціле його історію» і послідовно обґрунтував самостійність українського народу і неперервність його історії навіть в умовах іноземного панування при втраті своєї державності і доводив реальність ідеї «українського відродження» та перспективи для українства при новому повороті соціальної еволюції людства. Запорукою вільного розвитку українського народу вказував відвоювання незалежності України через відновлення її державності для встановлення нової самостійності. «... Прапор самостійності України згорнений поки, бо перехідною стадією буде федерація – як «шлях до нових перспектив, які вже давно відкрилися провідним розумом людства, як шлях до федерації Європи і в майбутньому – до федерації всього світу», – проголосив М. Грушевський на з'їзді народів у Києві (вересень 1917 р.), закликаючи великоруське громадянство і російську демократію не порушувати інтересів інших національностей, надавати їм широку автономію та залучати до участі у «творенні нових форм державного життя», щоб «... Російська держава з тюрми народів стала світовим палацом народів» [3, с. 252, 300, 301, 302]. При цьому він реально оцінював, що революція підірвала, але не знищила накидану українцям орієнтацію на Московщину, ще залишається нав'язувана думка, ніби «розвій демократизму і освіти, поступу взагалі веде Україну до європеїзму через російську культуру ... і всяке відхилення від неї є гріхом проти культури взагалі», що «... російська літературна мова українцям ближча, ніж «вигадана українська», а «всякі традиції української політичної окремішності ... трудно відроджувати їх – се робота реакційна» [2, с. 703, 705], – як писав мислитель у праці «На порозі нової України», наголосивши на першочерговості звільнення українства від «летаргічного сну», від орієнтації на Росію і він закликав українців «... перейти якнайскоріше до діяльного міцного життя національного, першим засобом якого має стати культурна мова, без такої мови не матимемо ми й на крок вперед поступити» [1, с. 22]. Вона

впродовж десятиліть вироблялася «невтомно попри заборони», але «... до кристалізації ... не дійшла, й не могла дійти. В ній багато доводиться читати, вшліфувати ... се робота для цілих поколінь», – як підкреслив вчений у статті «Про українську мову і українську справу» (1907), закликаючи вчити українську мову кожного, хто хоче стати «на ділі українцем», бо «... се питання життя і смерті для українського національного діла, для українського народу, – чи стане він справжньою нацією» [2, с. 22, 24, 25, 27].

Мислитель пояснював, що майбутнє народу залежить від поширення рідної мови та від сили національного почуття, від вияву національної енергії і наводив приклади румунів, що в ХІХ ст. провели реформу своєї мови, чехів, котрі провели нову мову через школи і книги, через народну мову, замінивши «чужі вирази». Тому М. Грушевський закликав «пильнувати свою мову», дбати про неї для поєднання всіх частин української землі для розкриття можливостей «всеукраїнського культурного життя». Він застерігав від самопониження, щоб штучно не збіднювати «природні багатства української мови», не викривляти основи мислення, підтягуючи «свою мову під складню мови великоросійської», щоб «... не сказати чого незрозумілого для панків» й таким чином виникають перешкоди «культурному розвоєві», а ще більше гальмується «...перехід української народності до свідомого національного життя» [1, с. 33, 37, 39].

Характеризуючи тодішню ситуацію «страшенної боротьби», в якій здобувається «будуча Україна», М. Грушевський звертався насамперед до «... всіх, хто чуває себе українцем, хто хоче бути ... з українцями, працювати спільно й одностайно», «... всім дружніми силами доходити кращого життя для свого народу і для всіх народностей, які живуть на Україні і разом з українцями хочуть працювати для добра України» [1, с. 66]. У такій єдності український народ матиме велику силу і зможе подолати розбіжності, класові і всякі інші суперечності, які царський уряд роз'ятрював і використовував для поневолення, а в часи війни переслідував український рух, звинувативши у спробі відокремитись від Росії і викорінював українство в Галичині і в Росії.

Хоч російська демократія у своїй загальності не підтримала українців, які мали намір залишитися в «... добровільному ... зв'язку з Російською республікою» і «... хочуть тільки, щоб вона ні в чім не обмежувала їх свободи і самостійности національного життя. Хочуть, щоб великоруське громадянство і російські партії признали, що Україною мають правити не вони, а український народ, із врахуванням прав меншостей (втім і тих великоросів, які живуть і житимуть на українській землі), але з признанням державних прав української нації на українській землі. Коли буде таке щире признання з обох сторін, тоді відносини будуть ширі ..., свободні від усяких укритих задніх думок», – прогнозував професор М. Грушевський зміну російсько-українських відносин, наголосивши, що українське громадянство може «... будувати долю краю без

усяких сторонніх втручань» [1, с. 89, 91]. «... Наш край великий і багатий ... створений для розвитку великої, економічно сильної держави. Український народ повний життєвої сили, енергії, здібностей, витривалий, ... здатний до організації, до громадської солідарності. Національні почуття – стільки віків боротьби ... зв'язали міцно ... всі верстви українського громадянства» [1, с. 91]. М. Грушевський висловив думку, що на український народ зможе спертися й Російська республіка, коли «зрозуміє його значення» і якщо вона уникне анархії і «упаду», то може вплинути на політичну перебудову всієї Європи: «... Сподіваємось, що керманічі Російської республіки ще такі зрозуміють, що те, чого ми домагаємось, се невідступна потреба українського народу, хто б не стоя на чолі його ... що в інтересах свободи і революційних здобутків ... повинні мати український народ за собою, а ніяк не проти себе» [1, с. 91, 92, 94].

Однак наступні події показали, що російські революціонери, інтелігенція, соціалісти хочуть й надалі мати «старшинство і верховенство на Україні», бо ніби «... українські ... демократи несправжні, оскільки добиваються своїх національних прав, а повинні б дбати виключно про добро Російської держави і московського народу, не загострювати відносини, держатись тут на Україні як одна з тих національних організацій, що існують по українських містах – на рівні з євреями або поляками». Тому слушним було передбачення М. Грушевського про «... людність, що зібралася по містах України з різних прихожих людей і всякого неукраїнського народу, із людей українських, ... що від свого народу відірвались і звикли до мови і культури російської, привикли думати, що живе коштом Російської держави, а не українського народу», що вона вже «... показала...», а ще більше, мабуть, покаже, що не буде допомагати в здобуванні прав для українців і для свого краю» [1, с. 92, 93]. «... Сим людям і боязко і незвично тепер думати, що прийдеться їм іти за селянами, за українцями, а не кермувати ними, вчитися української мови, давати їй місце у школі, в уряді, в житті, рахуватися з українцями, як господарями, а не невільниками», – пояснював мислитель, закликавши українське громадянство не допустити «дальшого російщення України» і у майбутньому «... покладатися тільки на себе і за себе вміти постояти» [1, с. 92, 94].

Михайло Грушевський звернув увагу на внутрішню небезпеку також з іншого боку: «... різні вихватки людей, рознервованих пережитим українським лихоліттям, нагінками уряду і неприхильністю російського і зросійщеного громадянства», тих, що «... давніше справді терпіли за своє українство», а особливо тих, «... які дуже тихо сиділи під час попередніх нагінки на українство», але, виголошуючи шовіністичні гасла, «... стали виявляти незвичну прудкість» і «... готовність спихати кацапів і займати їх місця» під гаслом «Україна тільки для українців». «... Всякі прояви українського шовінізму, виключності, нетолерації супроти інших народностей ... недопустимі», їх треба визнати «національним злочином», оскільки

підривають порозуміння і соліарність для досягнення великої мети, а тому академік закликав «... рішуче поборювати всякі шовіністичні течії», коли б вони стали прокидатися серед нашого громадянства або з провокаційними завданнями прищіплюватися йому з якої-небудь сторони». Тому М. Грушевський проголосив: «... Право національних меншостей буде забезпечене!», а «... оборонці української національності не будуть націоналістами» [2, с. 110, 107]. Він радив тримати «... руку на пульсі народного життя і у майбутньому не допускати помилок, не обмежувати змагання інших народностей для свого розвитку, як це зробили угри, зв'язавши в Угорщині в ... неволю інші народності». «... Я не хочу, – писав М. Грушевський, – українського імперіалізму і не бажаю своєму народові панування», бо воно «... деморалізує, вироджує самого пануючого і не може бути поєднане з правдиво-демократичним устроєм» [1, с. 106, 155].

Аналізуючи історичний процес втрати влади царським урядом в Росії, який «... дурив себе гадкою, що може спинити або притримати силою поступ життя», мислитель прогнозував, що «... так можуть себе потопити і ... наступники, і всі, хто береться кермувати народним життям насильницьким способом всупереч волі народу» [2, с. 48]. Вказавши на великий «... незчислений в своїх наслідках перелом в історії України, вчинений більшовицьким приходом», коли «... розстрілювали не тільки людей, а й ідеї, руйнувались не тільки міста, а й традиції», М. Грушевський передбачливо писав про дискредитацію соціалістичної ідеї та відчуження радянської республіки від народного життя з причини «партійної диктатури» і висунув альтернативу: «... або більшовики дійдуть до зрозуміння ситуації і вийдуть із самої партійної виключності, або вони впадуть і потягнуть за собою у безвість здобутки революції». Тому вчений закликав вчасно підготуватись до катаклізмів і, тверезо оцінюючи реальні зміни умов життя, визначати перспективи «нашого національного існування» [1, с. 285, 286].

У праці «На порозі нової України Гадки і мрії» (1918 р.) Михайло Грушевський писав: «... Я вважаю, що та стадія українського життя, в яку ми ввійшли, вимагає високого морального настрою, спартанського почуття обов'язку, певного аскетизму і навіть героїзму від українських громадян. Хто хоче бути гідним громадянином, той мусить видобути з себе сі моральні сили. Царство свободи здобувається також сильним примусом над собою, як і царство Боже, обіцяне колись вірним християнам. Менше всього – годиться ... індиферентизм, принцип «моя хата з краю» ... Але так само не відповідає моментові і всяке перетяження спадщиною старого, пережитого. З сими тягарями ... ми не далеко зайдемо по дорозі будучини... Будучина належить живим і за тим, що згоріло в сім огні очищення нема чого оглядатись і пригадувати його собі – оскільки воно зв'язано з минулим, а не з майбутнім. Мусимо дивитись вперед, а не назад» [1, с. 140].

Розмірковуючи над майбутнім України, вчений акцентував увагу на створенні економічної основи, піднесенні загального матеріального рівня життя в поєднанні з духовною культурою. «... Люди мусять і набрати охоту жити по-людськи і мати до того змогу не тільки в сфері духу, але і в сфері життя звичайного, буденного – певні вимоги комфорту, порядку, достоїнності, забезпеченості свого життя. Се надзвичайно цінний і важкий елемент культури», – писав М. Грушевський, застерігаючи від гіпертрофування матеріального добробуту коштом духовних потреб. «... Для того, щоб дати з України світові ще одну міщанську республіку, хоч би й демократичну, по правді, не варто стільки труда і заходів... Шкода тої крові і жертв, котрі зроблено для визволення України». Нове життя треба будувати на засадах моральності та соціальних вартостей, які «... має здійснити Україна в своїм житті, щоб їх внести в життя людства», – орієнтував мислитель в далеке майбутнє. Така провідна ідея «... мусить запанувати над розумом, чуттям і уявою нашого громадянства, нашої молоді, підростаючих поколінь... Обставини так склались, що завдання великі і досягнення стали для нас можливі, що ми можемо творити не тільки свобідну й незалежну Україну, а й Україну Велику. Велику не територією чи багатством, чи пануванням над іншими, а велику отими соціально-моральними вартостями», – провіщав майбутній перший президент України [1, с. 163, 164, 165]. Він зауважував, що «стихії людського життя не можна спиняти» ніякими формулами, адже життя має право і «нехай живе радість», джерела якої можуть мінятися залежно від домінантних настроїв громадянства.

«... І у нас повинно стати тепер «негарним тоном», прикметою невихованості людини все, що різко розминається з демократизмом й ідеєю соціальної справедливості: нахил до розкішного життя, імпонування зверхнім багатством, пишання ... дорогими уборами, дорогоцінними прикрасами, кидання грошима. Гуляще життя, прив'язане до грубих матеріалістичних, сексуальних утіх, повинно вважатися незгідним з поняттям громадянських чеснот» [1, с. 166], – проголошував М. Грушевський. Він пропонував засуджувати прояви старих відносин, коли вважалось сміливістю «надуть казну», урвати з неї якнайбільше, «... розхапування і творення дорогих оплачуваних посад, заміщування їх по протекції різними родичами і свояками, саджання на державний і громадський кошт ... ріжних панків..., щоб не допустити таких негативних явищ при створенні Великої України» [1, с. 167].

На шляху в майбутнє України мислитель вказував дві прогалини, з яких випливають чергові завдання – «... закінчити формацію української національності утворенням свідомої робітничої верстви через повне завершення культурного циклу роботи для села», «... українізуючи цю робітничу верству, замість самим підлягати її русифікаційному процесові» та «... тіснішого зближення не тільки ріжних частин тимчасово розділеної нашої

української території, але і всіх народів Східної Європи, часто розірваних історичними непорозуміннями, але далеко більш об'єднаних своїми спільними завданнями і зв'язками своєю будучиною» [1, с. 419, 420].

Україна стане однією з найсильніших надійних складових частин, однією з міцних опор «Європейської федерації», але «... щоб наблизитися до сеї світлої великої будучини, нам українцям, передусім і над усе треба всіляко подбати про політичну організацію українського народу і його солідарність», – передбачливо наголосив М. Грушевський [1, с. 92]. Він доводив, що український народ у довготривалій боротьбі здобув свободу, яку треба й надалі утверджувати її як орієнтир центральний для діяльності відновленої української держави, що має забезпечувати кожному свободу «... висловлювати свої гадки живою мовою і друкованим словом, збиратися на зібрання і обговорювати на них свobodно всякі справи, зв'язуватися в товариства і союзи», а «... книги і газети повинні виходити ... без цензури», «... кожен може держатися такої віри, якої хоче...», «... Всім має бути можливість учитися, просвіщатися, доходити розуму і знання» [2, с. 69, 72].

Мислитель визначив також орієнтир на віддалене майбутнє: «... Окрім свободи українці як завсіди добивалися так і тепер хочуть *рівності* для всіх людей... Предки наші зброєю і словом, повстання робили, складали товариства, кров свою проливали, страждали по в'язницях і засланнях, добиваючись, щоб була рівність ... щоб було однакове право для всіх: щоб пани не каверзували народом... От тепер має бути рівність. Однакове право повинні мати пани і мужики, богачі і робітники, освічені і прості, чоловіки і жінки, якого б хто був народу і віри всім одне право». Мають право всі вільними голосами вибирати собі всяку владу і «... не має бути іншої влади, *тільки з вибору народного*... Се називається устроєм демократичним – щоб народ сам собою правив, а в тій демократичній республіці, хоч би як добре урядженій, не порядкували всім на місцях люди з столиці, з парламенту», – пропонував перший президент України. Щодо проекту місцевого самоврядування. – «... у селі все має становити вибірна сільська управа, так має бути в повіті, в губернії і всім краю... Місцеве самоврядування ... буде порядкувати всі місцеві економічні, просвітні і культурні справи, згідно з законодавством загальнодержавним ... Місцеві народності будуть мати своїх представників в сих місцевих родах і установах» [1, с. 69, 70, 130].

Головною умовою реалізації демократичного ладу і функціонування держави вчений вважав забезпечення прямого, загального, рівного, таємного виборчого права громадян України, міркуючи при цьому про співвідношення законодавчої, виконавчої, судової гілок влади та узгодження їх відповідальності, про справедливе розмежування повноважень центральних органів влади та місцевого самоврядування, про усунення причин

бюрократизму, про розвиток демократизму з врахуванням і захистом інтересів всіх національних груп, верств і партій, з прийняттям найважливіших законів через волевиявлення всього народу. «... Всякі власті вибираються на певний час і за свою діяльність мають відповідати перед виборним судом. Вибрані до законодавчої роботи депутати крім того, що вибираються ... на три роки, важливіші закони мають надавати під волю всього народу. Всім повинний бути доступ до виборних урядів, хто тямущий і може сповняти». Україною мала б правити виборна рада та виборні міністри, а депутатські місця в «... українському сеймі будуть розподілені відповідно підрахунку голосів цілої України, щоб партії, течії і національні групи мали своїх представників», – обгрунтовував проєкт майбутньої народної держави в Україні [1, с. 70, 71, 130].

Перед народною державою постають завдання не тільки «охорони ладу і порядку», а й «поглиблення правдивого, послідовно розвиненого демократизму» і, як наголошував М. Грушевський, «... охорони прав, інтересів і впливів економічно слабших, регуляція економічних і політичних прав на їх користь, створення ... сприятливих інтересів для праці активної, а не для економічних впливів рантьєрів-капіталістів», «... перебудови всієї держави» і «... соціальної будови в інтересах можливо збільшеної продуктивності і ... рівномірно розподілення її продуктів між громадянством» [1, с. 167, 168]. При розбудові соціально зорієнтованої держави, керівництво якою і захист її інтересів мислитель пропонував не залишати «новій українській бюрократії», а вважати ділом «свідомого громадянства», тобто передбачав становлення в майбутньому громадянського суспільства.

Але «... українське громадянство повинно отрястись ... якнайшвидше від небезпечної спадщини минулого», коли пов'язана імперіалізмом і бюрократизмом держава була чужою і руйною і тому «... вважалось добрим тоном не мати нічого спільного з державою», поширювались протидержавні і анархістські настрої. Тому мислитель закликав громадян перейнятися почуттям державності, патріотизму і пієтизму для своєї трудової держави, зробити її центром, все будувати на державнім фундаменті, а від держави, навпаки, ждати забезпечення своїх потреб ... соціалізувати державу, відкинути поліцейсько-бюрократичний устрій, відділити церкву від держави, армію відмежувати від політиканства, розбудувати не паперовими законами, а живою працею самого громадянства, переборювати твердою дисципліною партійні розбіжності там, де починаються основні інтереси держави.

Вважаючи окрасою держави і нації школу, М. Грушевський передбачав її перебудову, щоб підготувати до сучасних вимог, розширювати мережу спеціальних шкіл, направляти державними степендіатами тисячі підготовлених студентів для завершення технічної підготовки у вищі школи Німеччини, Швейцарії, Америки, організувати для них підготовчі курси з вивчення

іноземних мов, щоб якнайшвидше подолати перешкоду з минулого зросійщеного життя «... надзвичайно слабо розвинене знання мов», щоб відновити «... зв'язки з західною культурою, особливо літературою, котрою користувалися з ... випадкових, запізнених і часто зовсім лихих перекладів, або – ще гірше – російських переробок». «... Покоління котрих жде Україна тепер, повинні бути людьми діла реального, практичного... Треба в сей бік повернути всі здібності, всі таланти нинішніх і найближчих поколінь», – прогнозував академік, підкресливши потребу у спеціалістах, «... котрі підняли б переліг, запущений передніми сторіччями, і підняти його з того економічного занедбання, в яким залишила його нам Росія» [1, с. 152, 158, 160].

М. Грушевський проектував створення національної економіки через об'єднання всіх українських земель, щоб «... природні багатства ... й людська сила ... не марнувались ... з великою шкодою для краю й ... утратою для всього людства», оскільки Україна з багато обдарованими умовами для великого економічного розвитку має «... людність робучу, енергійну, кріпку», що зростає швидко, одним словом – підстави для того, щоб стати країною багатою, економічно незалежною [1, с. 122, 123]. Для цього перший президент України пропонував спланувати й провести регуляцію річок для використання їхньої великої енергії, «... білого вугілля для економії лісу і чорного вугілля, провести «водяні роботи» на болотистих просторах, утилізацію торфу, заліснення балок, розширити мережу залізничних і будівництво шосейних доріг, перейти до різносторонньої хліборобської культури з посівами технічних і лікарських рослин, садівництво, городництво, виноградарство, птахівництво, скотарство, рибальство і «... навіть бджільництво... повинно бути продоведено в розмірах широких, більш раціональних, обрахованих на далекий експорт», а також «... інтенсивно розумно і планово експлуатувати всі підземні багатства ...; розвинути крім металургійної, цукрової і горілчаної нові галузі промисловості, хімічну, текстильну, галантерейну, фабрикацію порцеляни і фаянсу та інші. Через використання природних багатств збільшити ємність нашої країни; індустріалізацією її відтягнути від землі той надмір рук, котрі прагнуть знайти собі працю... щоб приріст нашої людності не кидав рідної землі..., щоб забезпечити пролетареві ... вищий заробіток, а українському хліборобові який більший прибуток, щоб кожний, кого тягне до власної праці на землі міг насправді здійснити проголошене право на землю», бо «... земля має бути в руках тих, хто на ній працює», а справедливе вирішення «земельної справи» є першою підставою забезпечення народного добробуту [2, с. 160, 161, 163, 167, 73].

При цьому мислитель застерігав від втручання сторонніх у земельні справи в Україні, щоб не викликати «... даремного і шкідливого заколоту і не хапатися тепер захоплювати землю, ділити її силоміць або нищити чиесь господарство, щоб край не збіднів, як це було через війну та грабунки червоною

гвардією наших селян та вивіз зерна у Росію без ніякої заплати або коли більшовицький уряд збирав продовольчий податок, не даючи ... нічого окрім обіцянок» [2, с. 73, 188, 280]. Тож М. Грушевський передбачливо попереджував про те, що було вчинено з українським селянством, що призвело до масового голодомору в Україні.

Прогнозуючи становлення народної держави, М. Грушевський визначав невідкладні завдання: «охороняти працю трудящих», забезпечувати повний заробіток, щоб «сили робітника шанувалися», завести «пенсії» на старість і каліцтво, подбати, щоб «... бідний люд не кривдився ... скасувати ... всякі побори від товарів, які споживає народ, переплачуючи дорожчою ціною», «... завести один податок тільки від приходу», «прогресивний, доходний, себто ... хто більше має доходу, більше б і платив», а доходи від торгівлі спрямувати на користь народу. Також пропонував встановити державний контроль над банками для захисту населення від спекуляції, спрямувати кредитну поміч банків на розвиток народного господарства» [1, с. 74, 151].

Також проектував вчений створити Академію наук, щоб могли «зайнятись чистою наукою» люди, які виявляють «потрібний хист», Національну бібліотеку, «гідну великої держави», архіви, музеї, університети, консерваторії, школи практичного мистецтва, Академію мистецтв [1, с. 162, 163].

Михайло Грушевський, закликавши «жити в згоді і приязні» з усіма сусідніми державами, обгрунтовував переорієнтацію зовнішніх відносин на Захід, від якого була відірвана російською політикою. Він застерігав при цьому: «... Визволення від примусової залежності від московського життя не повинно бути замінено однієї залежності другою, хоч би й добровільної» і радив крім старих зв'язків нові – «з центральни мидержавами і поза ними», вказував на співробітництво народів навколо Чорного моря, пророче закликав «... брати з усіх усюд те, що може здатись корисним...», зокрема в Америці: «... Ся країна для нашої будучини ... матиме величезне значення», і «... як школа для наших людей, будучих поколінь...», а українці, що зібралися в Америці, можуть «... вчинити чималі послуги Новій Україні» [1, с. 189, 147, 153-154].

Академік і перший президент України М. Грушевський, міркуючи про далеке майбутнє, закликав український народ до єдності навколо спільної політичної справи і світової мети. Треба спільно «... робочою силою, освітою і наукою розвивати продуктивну силу країни, її багатства, щоб ... ставало на всіх і здійснилось те побажання, висловлене здавна прихильниками робочого чоловіка: аби кожен діставав від громадянства по своїй потребі і уділяв громадянству свою працю, свій хист і знання по своїй спроможності. Аби люди не в'янули від нестерпної праці, не забували своєї освіти, розвивали свої сили

духовні і фізичні... і щоб праця для них була втіхою і задоволенням, а не «прокляттям тяжким» [1, с. 74].

Отже, Михайло Грушевський висловив важливі й конкретно змістовні положення щодо широкого спектру напрямів розвитку українського народу, його державності та накреслював проекти розбудови національної економіки, зміцнення політичної єдності та збагачення духовної культури з активною участю і задля всіх і кожного українця.

Література.

1. *Великий українець : матеріали з життя та діяльності М. С. Грушевського / упоряд., підгот. текстів та фотоматеріалів, комент., приміт. А. П. Демиденка ; вступ. слово Л. М. Кравчука ; післямова Д. П. Шевченка. – Київ : Веселка, 1992. – 551 с.*
2. *Історія української філософії : хрестоматія / упоряд. М. В. Кашуба. – Львів : Видчий центр ЛНУ ім. І. Франка, 2004. – 356 с.*
3. *Тисяча років української суспільно-політичної думки : у 9-ти томах / упоряд. Т. Гунчака, Р. Сольчаника. – Київ : Дніпро, 2001. – Т. 6. 90-ті роки XIX – 20-ті роки XX ст. – 520 с.*
4. *Будз В. П. Соціально-філософські погляди М. Грушевського : футурологічний аспект. – Івано-Франківськ : Місто-НВ, 2003. – 160 с.*
5. *Голянич М. «На порозі нової України... Мусимо дивитися вперед, а не назад (М. Грушевський) // Голянич М. Футурологія. Філософія майбуття. – Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 2017. – С. 289-299.*

Надійшла до редакції 12.12.2025.

Підписано до друку 10.02.2026.

Опубліковано 10.06.2026.

УДК 316.75-047.82А.Камю:008(4-15)(477)

Олег ГУЦУЛЯК

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

КОНЦЕПЦІЯ АЛЬБЕРА КАМЮ ПРО ЦИВІЛІЗАЦІЮ СЕРЕДЗЕМНОМОРСЬКОГО ДУХУ І КОНЦЕПТ УКРАЇНИ ЯК ЇЇ ЧОРНОМОРСЬКОЇ «ЗАТОКИ»

Досліджено концепцію «середземноморського духу» А. Камю як альтернативу ідеологіям «безміру». Україну представлено як «затоку» цієї цивілізації, що через античну матрицю Причорномор'я реалізує «полуденну думку» та віталістичний бунт за свободу і міру проти тоталітарного нігілізму.

Ключові слова: Альбер Камю, Середземноморська цивілізація, Україна, Понтіїський центр, полуденна думка, віталізм, бунт, міра.

The project explores A. Camus's concept of the "Mediterranean spirit" as an alternative to ideologies of "excess". Ukraine is defined as a "gulf" of this civilization, rooted in the Black Sea's ancient matrix, embodying "solar thought" and a vitalistic rebellion for freedom and limit against totalitarian nihilism.

Keywords: Albert Camus, Mediterranean civilization, Ukraine, Pontic center, midday thought, vitalism, rebellion, measure.

...А там, де Босфор, де руїни,
де вітер стогнав у блакиті,
я бачу красу України,
у золоті й мармурі вдітій
(Ліна Костенко, «Берестечко»)

Для Альбера Камю «Середземноморська цивілізація» (або «Середземноморська думка», *la pensée de midi*) була не просто географічним поняттям, а потужною філософською та етичною альтернативою ідеологіям сучасної йому Європи. Це бачення він найповніше сформулював у своїх ранніх есе («Літо», «Виворіт і лице», «Шлюбні бенкети») та в кульмінаційній праці «Бунтівна людина» (1951).

1. Суть концепції: Міра проти Безміру

Головний конфлікт, який описує Камю — це протистояння **Середземноморської міри (mesure) та Північного безміру (démésure)**.

Північна ідеологія (Німеччина, СРСР): Камю критикував німецьку філософію історії (Гегеля, Маркса), яку він називав «ідеологіями туману». На його думку, вони занадто зосереджені на майбутньому, на абстрактних ідеях та «історичній необхідності», заради яких можна приносити в жертву живих людей.

Середземноморська думка: це сонячна, «полуденна» філософія, що базується на давньогрецькому ідеалі гармонії. Вона визнає межі людських можливостей. Камю вірив, що клімат і ландшафт формують мораль. Середземномор'я вчить мудрості через обмеженість ресурсів і вічність стихій.

2. Ключові характеристики Середземноморського духу (the Mediterranean Spirit)

А. Сонячний гуманізм

Для А. Камю **Середземномор'я – це край, де природа (сонце, море, небо) домінує над історією**. В той час як Європа «хвора на історію», то середземноморська людина живе «тут і зараз». Це філософія насолоди життям попри його абсурдність.

Світло сонця (Solaire) висвітлює речі такими, як вони є, не залишаючи місця для містифікацій та політичного «туману».

Апологія тілесності: смак плодів, запах полину, відчуття солі на шкірі – це справжня реальність, на протизага «паперовій» реальності бюрократії.

Б. Життя в гармонії з природою

А. Камю вважав, що північні ідеології намагаються підкорити природу і змінити світ силою. Натомість **середземноморський дух передбачає споглядання та прийняття світу таким, яким він є**. Щастя – це «проста злагода між людиною та її життям».

В. Бунт без терору

У книзі *«Бунтівна людина»* він стверджує, що справжній бунт має бути «середземноморським» – тобто він має зупинитися там, де починається насильство над іншою людиною. *«Ми обираємо Елладу та міру... Середземноморська думка – це та, що не зрікається ні природи, ні розуму»*.

3. Чому це важливо сьогодні

Камю пропонував **Середземномор'я як ліки від нігілізму та тоталітаризму.**

Проти фанатизму: міра вчить нас, що жодна ідея не варта того, щоб ставати абсолютом.

Проти відчаю: споглядання краси моря та сонця дає сили продовжувати боротьбу навіть у найтемніші часи (як це робить доктор Ріє у романі «Чума»).

Так, *есе «Літо» (L'Été)*, опубліковане у 1954 році, є чи не найкращим втіленням «середземноморської думки» Камю. Якщо у «Міфі про Сізіфа» він обґрунтовує абсурд інтелектуально, то в «Літі» він показує, як цей абсурд долається через чуттєвий досвід і красу. Без «Літа» Камю часто сприймають лише як песиміста. Проте ці есе доводять, що його філософія – це філософія радості, яка здобута всупереч трагізму життя. **Середземноморська цивілізація для нього – це здатність нести в собі «світло сонця», навіть коли навколо панує «ніч історії».** До речі, саме цей підхід Камю – баланс між соціальним бунтом і особистим щастям – став причиною його розриву з Жаном-Полем Сартром, який вважав, що краса є другорядною порівняно з політичною боротьбою.

Ось головні вектори цієї праці в контексті його поглядів на цивілізацію:

1. Повернення до Типаса (Очищення красою)

Ключове есе збірки – *«Повернення до Типаса»*. Камю повертається до руїн стародавнього міста в Алжирі після років Другої світової війни та європейського мороку.

Символізм: він знаходить, що попри всі жахи історії, море залишилося синім, а сонце – яскравим.

Цитата-маніфест: *«Серед зими я зрештою зрозумів, що в мені живе непереможне літо».* Це «літо» – і є той самий середземноморський дух, внутрішня опора, яку не може зруйнувати жодна ідеологія.

2. Естетика проти ідеології

В есе *«Слена в засланні»* А. Камю прямо звинувачує сучасну Європу в тому, що вона «вигнала красу».

Грецький ідеал: для давніх греків краса була нерозривно пов'язана з істиною і справедливістю.

Сучасність: Європа обрала шлях чистої ефективності та сили. А. Камю стверджує, що ігнорування природи та краси веде до духовного виснаження і, зрештою, до тиранії.

3. Прометеївський дух

А. Камю переосмислює міф про Прометея. Для нього Прометей – це не той, хто просто вкрав вогонь, а той, хто встановив межі. **Бунт Прометея – це бунт в ім'я людей, а не в ім'я якоїсь абстрактної теорії.** Це знову повертає нас до ідеї Міри: ми повинні змінювати світ, але не ціною перетворення його на пустелю.

Ця концепція робить А. Камю унікальним мислителем, який **поєднав похмурий екзистенціалізм із «язичницькою» радістю буття**, знайденою на берегах Алжиру та Греції.

У зв'язку з тим, що для А. Камю **Середземномор'я** не обмежувалося лише берегами Франції чи Алжиру, а це простір, де **античність зустрічається з сучасністю**, то **Причорномор'я (Україна, Туреччина)**, **закономірно можна вважати його "затокою"**. Історично Північне Причорномор'я (Ольвія, Херсонес, Пантікапей) було органічною частиною античного світу. **Україна через Крим та Одеську область безпосередньо вкорінена в греко-римську матрицю. Київська Русь прийняла християнство і культуру саме з цього «середземноморського джерела».** В цьому сенсі **Україна – це північний форпост тієї самої цивілізації світла.**

А. Камю описував середземноморську людину як таку, що цінує свободу вище за державну абстракцію. **Український тип культури часто називають «вітаїстичним» (орієнтованим на життя).** Це поєднання любові до землі, сонця та особистої свободи дуже близьке до камюсівського «бунту». Якщо «Північ», за А. Камю, – це ідеологія, що приносить людину в жертву майбутньому (як радянський комунізм), то **український опір часто виглядає як «середземноморський бунт» – захист живого, конкретного життя та своєї «міри» проти безмежної імперської експансії.**

Проте А. Камю вважав, що **Середземномор'я вчить мірі.** **Україна ж через свою географію постійно перебуває в зоні «екстремів».** На відміну від мирного споглядання руїн Типаса, українські руїни – це свіжі рани війни, а отже в Україні домінує **трагічний оптимізм** (в дусі Ф. Ніцше) **замість споглядання.** Це заважає **«полуденній думці» стати панівною.** Також українці часто схильні до ідеологічних крайнощів, що є ознакою «німецько-

російської» філософської традиції, яку А. Камю критикував за відсутність балансу.

Отже, Україну можна вважати «Середземномор'ям в облозі» – «затокою» цієї цивілізації в тому сенсі, що наш базовий культурний код – антропоцентричний і віталістичний. Ми воюємо за право на «шлюбні бенкети» (як у А. Камю) – за право насолоджуватися життям на своїй землі. Україна здійснює «середземноморський бунт» проти «північного безміру» (тоталітаризму). Це бунт в ім'я міри, людини та життя. *«Ми захищаємо не просто територію, а право на життя в межах європейської гуманістичної традиції, де людина важливіша за державну машину».* Проте, Україна сьогодні – це «Середземномор'я, яке змушене одягнути лати».

Чи може цей «середземноморський» гуманізм стати основою української повоєнної ідеології?

Як на наш погляд, використання «середземноморського гуманізму» як фундаменту для повоєнної ідеології дозволяє вийти за межі вузького етноцентризму і запропонувати модель, що є одночасно і глибоко традиційною для нашого регіону, і сучасною (європейською).

Концепція: «Північне Середземномор'я» – модель повоєнної України

1. Переосмислення ідентичності

Замість ідеології «страждання та жертви», Україна може обрати ідеологію «віталізму та міри».

Акцент на живому: Держава існує для того, щоб громадянин міг насолоджуватися «своїм літом» (безпекою, добробутом, красою).

Культурний суверенітет: Україна позиціонується не як «окраїна Сходу», а як **Понтійський центр** – місце, де антична міра зустрічається з північною енергією. Це знімає комплекс «молодшого брата» щодо будь-яких імперій. Для західних партнерів (особливо країн ЄС, що мають вихід до Середземномор'я) – це мова зрозумілих їм історичних та культурних кодів. Замість того, щоб описувати Україну як східний край Європи, ми представляємо її як **північне розширення Середземноморської системи.**

Чорне море (Понт Евксинський) – це не «російське озеро», а органічна частина ширшої цивілізаційної мережі, що з'єднує Гібралтар, Стамбул та Одесу.

Стабільна Україна забезпечує безпеку всього південного флангу НАТО та торговельних шляхів, що з'єднують Центральну Азію з Європою.

2. Організаційна стійкість

Щоб «сонячний гуманізм» не став беззахисним перед агресією, він має бути підкріплений наступною структурою:

Цивільний націоналізм як інфраструктура: націоналізм не як ненависть до іншого, а як високий рівень суспільної організації, «найвища форма патріотизму». Ефективні суди, прозорі реєстри та сильна армія - це «лати» («обладунок»), які захищають «середземноморське тіло» суспільства.

Мікро-солідарність у макро-проекті: використання феномена волонтерства (мікро-групи) для зміцнення всього державного апарату.

3. Естетична реформа («Повернення до Типаса»)

А. Камю стверджував, що краса – це потреба, а не розкіш.

Відбудова з людським обличчям: відмова від радянського архітектурного «безміру» (гігантських бетонних коробок) на користь просторів, що враховують ландшафт, світло та потреби людини. Нові українські міста як центри притягнення талантів, де панує «середземноморська» якість життя, відкритість та інклюзивність.

Екологічний пріоритет: ставлення до Дніпра, Чорного моря та степу як до сакральних елементів «цивілізації природи», а не просто ресурсів для видобутку.

Ризики, які треба врахувати («Межа міри»)

А. Камю застерігав: як тільки бунт перетворюється на фанатизм, він стає своєю протилежністю. Для України в цьому контексті важливо, щоб необхідний для виживання націоналізм не перетворився на тоталітарну ідеологію, яка «з'їсть» ту саму свободу, за яку ми боремося. Міра – це запобіжник від радикалізації.

Україна повертається до своєї історичної ролі Понтійського центру – сполучної ланки між античною спадщиною Європи та викликами майбутнього.

Наша модель розвитку базується на трьох стовпах:

Security (Міра): Стимування агресивного безміру через військову та технологічну перевагу.

Humanity (Гуманізм): Пріоритет прав людини та вільного розвитку особистості над ідеологічними догмами.

Resilience (Стійкість): Використання горизонтальних мереж солідарності для побудови сучасної, прозорої держави.

Ми не просимо «взяти нас в Європу», ми кажемо, що ми вже є частиною її найдавнішого фундаменту і готові його зміцнювати.

Література.

1. Камю А. *Бунтівна людина*. – К. : Юніверс, 2001. – 416 с.
2. Камю А. *Вибрані твори : у 3 т.* – Х. : Фоліо, 2005. – Т. 1 : *Повісті. Оповідання*. – 448 с.; Т. 2 : *Театр. Есе*. – 448 с.; Т. 3 : *Есе*. – 416 с.
3. Дахній А. *Альбер Камю : сонце, бунт, свобода*. – Л. : Видавництво ЛНУ ім. І. Франка, 2023. – 404 с.
4. Кісь Р. *Філософія краю*. – Л. : Інститут народознавства НАН України, 1994. – 306 с.
5. Кримський А. Ю. *Студії з Криму (I-IX): вибрані праці*. – К. : Інститут сходознавства НАНУ, 2007. – 464 с.
6. Липа Ю. *Чорноморська доктрина*. – К. : Медкнига, 2012. – 192 с.
7. Маланюк Є. *Нариси з історії нашої культури*. – К. : Обереги, 1993. – 80 с.
8. Braudel F. *Memory and the Mediterranean*. – New York : Knopf, 2001. – 400 p.

Надійшла до редакції 23.02.2026.

Підписано до друку 16.04.2026.

Опубліковано 10.06.2026.

УДК 179.8:316.77:008+159.942

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

ФЕНОМЕН ЗАЗДРОСТІ У СТРУКТУРІ КАРТИНИ СВІТУ: ЕТИКО-ПСИХОЛОГІЧНИЙ ТА МЕНТАЛЬНО-КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТИ

Статтю присвячено одній із ключових психоемоційних та морально-етичних категорій, яка визначає формат як індивідуальної, так і колективної та метасоціальної поведінки. Йдеться про «зздрість» як складне, багатопланове та різноаспектне явище. Розглядається зазначена категорія у різних проєкціях, а також здійснено спробу визначити формат і параметри загроз та викликів, які часто спричиняються цим психоемоційним станом. «Зздрість» як психоментальне переживання слід об'єктивно оцінювати – соціальні, політичні, економічні, воєнні та інші дії останніх десятиліть є цьому підтвердженням. «Зздрість» не є виокремленою категорією. Її слід розглядати сукупно з: інтелектуальною обмеженістю, жадібністю, ревністю, егоїзмом, агресією, ненавистю, моральною деградацією, ницістю.

Ключові слова: *зздрість, соціокультурний код, психоемоційна категорія, свідоме, підсвідоме, модель поведінки, сучасний дискурс.*

The article is devoted to one of the key psycho-emotional and moral-ethical categories, which determines the format of both individual and collective and metasocial behavior. We are talking about “envy” as a complex, multifaceted and multi-aspect phenomenon. The specified category is considered in various projections, and an attempt is made to determine the format and parameters of threats and challenges that are often caused by this psycho-emotional state. “Envy” as a psycho-mental experience should be objectively assessed - social, political, economic, military and other actions of recent decades are confirmation of this. “Envy” is not a separate category. It should be considered together with: intellectual limitation, greed, jealousy, selfishness, aggression, hatred, moral degradation, baseness.

Keywords: *envy, sociocultural code, psychoemotional category, conscious, subconscious, behavioral model, modern discourse.*

У комплексі психоемоційних переживань людини, її картини світу, культурних кодів, історичної пам'яті, соціальної самоідентифікації феномен заздрості як багатогранне, синкретичне явище посідає одне з ключових місць. У ментально-світоглядній моделі це комплексне явище не лише маніфестує психоемоційне переживання людини, але й периферійно виходить за рамки психології чи соціології, охоплює широкий комплекс явищ, в епіцентрі яких

перебуває людина. Заздрість як явище у широкому тлумаченні супроводжує людину впродовж усієї історії, є органічним елементом світу людини. Крім інших ознак, заздрість розчиняється у різних на перший погляд дистанційованих феноменах, вона є винятково адаптивною з комплексом мімікрійних властивостей.

Попри те, що заздрість посідає важливе місце в людській моделі світу, а також є явищем та когнітивною категорією, яка відома з найдавніших часів і на яку звертали увагу філософи, мислителі ще в сиву давнину, але до наших днів вона не є системно дослідженою та відносно повно описаною. Недостатньо проліто світла з позицій соціології, психології, етики, філософії, культурології... Не дано оцінку у контексті соціально моделюючих властивостей заздрості, роль в укладанні соціальних структур та ієрархій; місце цієї психоемоційної та поведінкової категорії з точки зору історичних динамік та катаклізмів; з позиції однієї з першопричин соціальної самоідентифікації; у контексті колективного та індивідуального свідомого та підсвідомого... Особливого висвітлення набуває проблема визначення природи, проявів та наслідків зазначеної категорії в епоху глобалізму, інформаційних технологій, популярності соціальних мереж, демографічних та соціокультурних асиміляцій, глобальних етнокультурних та соціально-релігійних протистоянь. Неповною є картина інтерпретації та семантичного наповнення у форматі лінгвістичного моделювання (йдеться про семантичне поле з ядром та периферією, сполучуваністю; контрастивних інтерпретацій – у порівняльно-типологічному плані – у форматі односистемних та різносистемних мов). Не стала поштовхом і сучасна корпусна лінгвістика.

У рамках соціології та психології заздрість як категорія вимагає глибшого та системного опису. Слід також заакцентувати увагу на феномені симбіозу та трансформацій, які відбуваються в контексті реалізації адаптативного потенціалу заздрості. Крім цього, вимагає окремої уваги евфемістичне і контекстуально-синонімічне розширення та наповнення цієї категорії у форматі окремих мов.

Заздрість як ментально-когнітивна та психоемоційна категорія визначається як *«незадоволення або роздратування успіхом або благополуччям іншої людини»*, а також почуття смутку, викликане благополуччям іншої людини. Наступна дефініція окреслює семантичну структуру у рамках таких ключових ознак, як **«почуття роздратування, досади, викликане якоюсь перевагою, вищістю, добробутом іншого»**, і ще – *«пристрасне бажання мати що-небудь, досягти того, що є в іншого»* [2, с. 298]. В інших джерелах подано такі ознаки, як **«недоброзичливе, вороже почуття по відношенню до успіхів, популярності, моральної переваги іншої особи... виникає на основі егоїзму, честолюбства, хворобливих амбіцій, марнославства, пихи та зарозумілості...»**

що часто штовхає до аморальних вчинків...». Також акцентується увага на тому, що це «психологічна риса людини, яка проявляється в незадоволенні, недобррозичливості у стосунку до інших людей». Людина, яка уражена заздрістю, сприймає чийсь успіх як образливу несправедливість стосовно себе, як загрозу власному «я»... [12, с. 130]. Ці та інші визначення містять ключову ознаку – негативне почуття (емоція, переживання) у стосунку до іншої людини. Більшість дефініцій апелюють до «роздратування успіхом іншого» та «бажання володіти тим, що є в іншого». Але в наявних наукових, науково-популярних, публіцистичних та інших джерелах подаються й інші ознаки, властивості, першопричини, а також окреслюються морально-етичні координати. За будь-яких обставин заздрість як психоемоційне переживання, стан, форма ураження (захворювання), як деструктив із широким спектром проявів та глибинними витокami, які замасковані у нетрях підсвідомого як ознака, яка рефлексивно проєктується і трансформується в інші почуття і переживання (часто мімікрує у діаметрально протилежні – позитивні переживання, але все ж під якими маскується глибинний, архетипний комплекс негачій) не є системно описаною. Також не визначено масштаб та загрози, які несе з собою це переживання. Тут слід наголосити, що мислителі, філософи, письменники, науковці впродовж останніх століть звертаються до цієї категорії та дають їй оцінку з позицій свого світобачення. Доречно буде згадати і народне світоглядно-культурне надбання, яке у фольклорному масиві позиціонує заздрість, визначає місце у картині світу.

Тож за всіма ознаками, а також з огляду на недостатню наповнюваність цієї понятійної категорії вважаємо, що є сенс розмежувати підходи та визначити основні інтерпретаційні параметри і менш-більш системно підійти до зазначеної категорії з урахуванням існуючого історичного досвіду. Інтерпретаційний погляд з точки зору психології, соціології, філософії (аксіології), християнської моралі та етнопсихології дасть змогу на завершальному етапі окреслити координати в картині світу окремих етнокультурних груп.

Ще раз звернемося до загальних характеристик цього психоемоційного та соціоментального феномену. Заздрість за визначенням належить до первинних гріхів та рис людини. Відомо, що після гріха, вчиненого Адамом і Євою, наслідком чого було вигнання з раю, наступним був гріх убивства Каїном Авеля. Причиною та мотивацією вчинення цього злочину була заздрість. Як зазначалося, на цю рису звернули увагу ще в сиву давнину, а ось спроба наукового аналізу появилася дещо пізніше. Аналітичний зріз та інтелектуальні рефлексії над цією емоцією знаходимо у Сократа, Платона, Аристотеля, Марка Аврелія та інших античних філософів. Розлогіше та з проникненням у морально-етичні горизонти цього глибинного явища говорять ранньовізантійські мислителі. Зокрема, у проповідях Василя Великого,

Феофана Затворника, Івана Золотоустого знаходимо спроби осмислення заздрості як явища та дати оцінку з позицій християнської етики та моралі. Оскільки заздрість як складник та риса антропоцентричної моделі світу, то впродовж усієї історії християнства вона є предметом обговорення (проповідей, листів, послань, слів), але все ж будемо вважати, що християнські філософи недостатньо звертали увагу на цю глобальну руйнівну та деструктивну категорію. Але, крім згаданих мислителів, не обійшли у своїх ідейно-філософських пошукуваннях обговорювану рису Ф. де Ларошфуко, Ф. Бекон, Р. Декарт, Б. Спіноза, І. Кант та інші. Впродовж двох останніх століть до неї зверталися З. Фрейд, К. Хорні, Ж. Лакан, М. Кляйн, А. Адлер, У. Джемс, В. Франкл, Е. Фромм, А. Маслоу, К. Юнг, Р. Кеттел та ін. У середині ХХ – на початку ХХІ століть в рамках значних напрацювань в галузі соціальної психології, психоаналізу, криміналістичної психології, соціології, філософії (аксіології), політології, когнітології, семіології, лінгвістичного конструювання прагматології та багатьох інших появились нові доробки. У більшості з них пропонується більш детальний аналіз цього психоемоційного переживання, а також наявними є спроби опису у синтетичному ключі – виходу за рамки вузькоспеціалізованих галузей. Тут доречно буде згадати фундаментальні праці, зокрема дисертаційне дослідження А. Ф. Лісовченко, яке цілковито присвячене системному описові «почуття заздрощів» [див. 8]; Ніколаєнко Л., Шапран Н. розглядають емоції заздрощів в українській та інших мовних картинах світу.

Тож зробимо спробу аналітичного опису зазначеної категорії з елементами синтетичних узагальнень.

Заздрість у дещо ширшому інтерпретаційному ключі – це *«незадоволення та роздратування успіхом та благополуччям іншого»*. Але при більш чіткому та диференційованому аналітичному розгляді звернемо увагу на окремі прояви (форми реалізації) або симптоматичну базу цього психоемоційного переживання. Окремі дослідники звертають увагу на обов'язковість *«порівняння»* і *«усвідомлення своєї відповідності»* – *«моя реальність, моя можливість не відповідає, поступається іншому... інший оперує більш якісними, вартісними, кращими реаліями, є більш успішним...»*. Такий порівняльно-типологічний аналіз демонструє контрастивні феномени... тобто суб'єкт в рамках соціуму і вибудованих стереотипів позиціонує себе у порівнянні із собі подібними і виявляє особисту невідповідність, що породжує негативні емоції. Тут звернемо увагу на таку категорію, як «стереотип», оскільки він маніфестує часові, просторові та етно- і соціопсихологічні рамки. Власне цей чинник, як і «домінанта», не є частим апелятивом у відповідних розвідках. Якщо аплікативно розглянути (епізоди) заздрощі у ХVІІІ, ХІХ та ХХ століттях, а також у рамках соціальних груп, то виявимо значні розбіжності. Тим більше, якщо зіставимо з нашим сьогоденням.

Інші дослідники, описуючи заздрість, акцентують увагу на «примітивному мисленні» або «дитячому мисленні», здійснюючи проєкцію у площину недосконалості світосприйняття та самопозиціонування. Тут є сенс заакцентувати увагу на тому, що цього психоемоційного недугу не позбавлені не лише діти, які, граючись на поляні, зіставляють іграшки і знаходять відмінності, оцінюють їх у шкалі більш досконалих, дорогих, кращих, яскравих, престижних, але й у середовищі інтелектуальної, мистецької, наукової, політичної, бізнесової чи будь-якої іншої еліти нерідко зустрічаються ознаки (або системні форми) цього ураження. Вони ж нерідко переходять у відкриті протистояння і ворожнечу. Історія європейської цивілізації переповнена такими прикладами.

Наступна ознака, яку виділяють як *«бажання володіти тим таки..., що є в іншого...»*, теж не зовсім відповідає об'єктивним реаліям. У спектрі проявів та реалізації заздрощів трапляються і антагоністичні протистояння, які проявляються не у *«хочу, щоб було, як у нього...»*, але *«щоб у нього не було краще»*, або *«щоб не було взагалі»*. Ілюстрацією цього варіанта прояву є варварська поведінка, вандалізм загарбників, які в лютому 2022 року вторглися на Київщину та у східні області України і те, що не могли викрасти, пограбувати і забрати з собою, просто немилосердно нищили. І на пропозицію пояснити свою поведінку були запропоновані різні варіанти відповіді. Більшість у форматі *«хто їм дозволив жити краще, ніж ми...»*. Тут очевидним є прояв глибинної убогості та антагоністично-архетипної реакції на дійсність, яка за зовнішніми ознаками скидається на вандалізм підлітків, що ріжуть сидіння у транспорті, розмальовують кабіни ліфтів чи розписують графіті пам'ятки архітектури. Деякі психологи зіставляють таку поведінку зі скупістю або бажанням самовиразитись. Тому публікації в соцмережах своїх «подвигів» у наші дні є органічним елементом такої діяльності, є однією із форм самовираження.

Скупість як прояв заздрощів теж не є одноформатною і теж переходить у різні психолого- та соціопатичні форми. Скажімо, у наш час один мультимільйонер може заздрити іншому, що у його (як він вважає) опонента трипалубна яхта, а у нього всього-на-всього двопалубна. Або чому хтось отримав «Нобеля», а не він, чи «Пальмову гілку» на Каннському кінофестивалі передано не в його руки. При цьому вважає себе значно талановитішим... У цьому контексті додамо, що такий, з дозволу сказати, «митець» може приховано або відкрито паплюжити нагородженого і оголосити його назавжди своїм опонентом.

З точки зору психології, соціології чи раціонального мислення заздрість є безглуздою. В гендерному ключі вона теж проявляється – коли представниці прекрасної статі похилого віку заздрять молодим, красивим, популярним та

успішним і при цьому приховують або не приховують свого роздратування та антагонізму у стосунку до молодих. Безсенсовність проявляється перш за все у тому, що представниці старшого покоління у жоден спосіб не повернуть втрачені роки, а молодість, привабливість та популярність – це швидкоплинна реалія, бо вони теж у свій час були в апогеї свого цвітіння. Часто емоції з фемінізованих заздрощів супроводжуються жіночими історіями, які згодом мають шанси перетворитися у виражену стервозність чи вампіризм. Така ситуативна модель є предметом зображення в художніх творах. Одними з перших авторів, хто звернувся до цієї тематики, були давні греки, які в авторських творах та міфології показали заздрість як руйнівну та сильну мотивацію. Про це розлого та багатогранно пише Мелані Кляйн у своїй праці «Заздрість та вдячність».

Інші дослідники виводять заздрість з первинних почуттів, які переживає немовля до материнських грудей, що є більш повними і щедрими на молоко, а також заздрість іншому немовляті, яке має доступ до таких грудей. Тут важко погодитися з такими інтерпретаціями, оскільки, якщо брати до уваги, що немовля харчується материнським молоком зазвичай до одного року, то у віці 9–10 місяців навряд чи спрацьовують психологічні механізми, які можна пов'язати із заздрістю, – у світі його понятійних структур відсутні уявлення про інші материнські груди, їх наповнення молоком тощо. Наразі говоримо про те, що у цьому форматі спроби прив'язати це психоемоційне переживання до первинних інстинктів, архетипів чи підсвідомого є не тим форматом, в якому варто шукати пояснень витоків (першопричин) та субстантивних проявів заздрості як почуття.

Оскільки заздрість традиційно розглядається в рамках «соціально зумовлених почуттів», то одним із проявів, які виявляються у реакціях людини, є «бажання заволодіти предметом» цих переживань. Інколи навіть затьмарює свідомість і спричиняє втрату самоконтролю [13, с. 60]. Тут слід зробити уточнення. Якщо йдеться про речі матеріальні, скажімо, смартфон престижної моделі, то безумовно так. Але якщо заздрість стосується таких речей, як успіх у сферах бізнесу, мистецтва або популярності чи визнання на конкурсі краси тощо, то такі речі не підлягають викраденню. Також коли вже згадувана людина похилого віку заздрить молодому та успішному поколінню, то тут спрацьовують дещо інші механізми. Заздрісник намагається знеславити, знецінити, принизити рівень досягнутих успіхів іншого. Він часто вдається до недостатньо чесної та неетичної поведінки, використовує (розпускає) різні чутки, звертається до неправдивої інформації про минуле успішної людини, про її особисте (інтимне) життя, про її духовну чи іншу нечистоплотність. Комунікативна чи фізична дія заздрісника супроводжується цілим спектром дій. Часто це можуть бути досить як банальні, так і вишукані та оригінальні вчинки.

Ще одним проявом заздрощів є агресивна поведінка стосовно свого кумира чи об'єкта (предмета) обожнювання. Історія містить немало фактів агресивної чи варварської поведінки заздрісників. Тут можна згадати хоч би Герострата, який із заздрістю сприймав славу інших, теж захотів прославитись та ввійти в історію і не вигадав нічого кращого, як спалити храм Артеміди. Чи Марка Чепмена – вбивцю Джона Леннона. У цьому контексті зазначимо, що ница, мізерна людина у зовнішніх проявах може відкрито та демонстративно ігнорувати об'єкт, який заслуговує поваги, чи всіляко привселюдно паплюжити, глумитися над ним. В окремих випадках заздрісник може затамувати глибоко в душі почуття і не видавати їх своєю поведінкою та лише очікувати нагоди тихої помсти. Або у глибинах свого «я» переживати зловтіху з приводу окремих прорахунків чи невдач того, хто в цілому та назагал вважається успішним. Окремі форми таких психоемоційних переживань наділені константністю і передаються наступним поколінням. Вони зберігають прояви антипатії до своїх одноплемінників. Хоча предмет та першопричина, які спричинили це почуття, залишилися в далекому минулому.

Заздрість може бути перспективно зорієнтованою. Проявляється у тих випадках, коли в окремих середовищах появляється молода особа, яка не є зіркою, але має перспективи стати нею. Їй підсипають (у гримерній кімнаті) у пудреницю чи в пуанти товчене скло або підпилюють спортивний снаряд перед тренуванням. Це робить особа, яка вичерпала свій ресурс, досягла свого максимуму, а та, на яку спрямована активність заздрісника, може з легкістю перевершити її успіх.

Заздрісник з точки зору психології та інших близьких (гуманітарних) наук не є самодостатньою особистістю. Він «зависає» у своєму духовному розвитку, і з плином часу це психоемоційне почуття прогресує. Пізніше (на тлі деменції, старечого маразму, амнезії чи хвороби Альцгеймера та втрати фізичної активності) воно має шанс перетворитись у конституцію окремих психотипів і визначити модель психофізичної поведінки. Ще однією властивістю є глибинні рівні залягання цих психоемоційних переживань. Ці «глибини» – це колективне та індивідуальне підсвідоме. Якщо ми спостерігаємо прояви цих станів, то це лише поверхня, під якою заховані нетрі, які важко збагнути та описати (складність спричинена поганим вивченням підсвідомого – глибинного «я»). У цьому контексті зазначимо, що далеко не кожна особа спроможна усвідомити сутність свого «захворювання» і стати на шлях самоаналізу та самовдосконалення. Навпаки. Зазвичай вона стає на шлях захисту своїх цінностей та світогляду. Вона ж часто демонструє щирість, праведність, порядність, чесність, благовірність та інші чесноти. У цьому сенсі звернемо увагу на безпорадність та індиферентність церкви, яка мала б активно та методично працювати над категорією (рисуою), яка входить до переліку семи смертних гріхів. Цей аспект буде розглянуто нижче.

Людина, яка вражена цим недугом, зберігаючи свободу волі, все ж є невільником, стає залежною (узалежненою), вона втрачає свободу духу, свободу мислення, стає соціально закріпаченою. Перебуваючи в соціумі, вона намагається вистежити будь-які недоліки, прояви вад в інших. Власне вони приносять позитивні емоційні переживання, бо підтверджують постулат заздрісника, що весь світ – пройдисвіти, нікчеми, а він на тлі тотальної недолугості виглядає ще досить пристойно. Таке узалежнення проявляється насамперед у комунікаціях, соціальній поведінці тощо. Зазначений деструктив формує навколо такої особи клімат, позначений передусім лицемірством, нещирістю, лукавством, зловтіхою, безпідставною ревністю та багатьма іншими ознаками, які на морально-етичній та аксіологічній шкалі поміщені у мінусовому секторі. Тут слід додати, що процес звільнення (самозвільнення, катарсису) від психоемоційних переживань є дуже складним і вимагає значних зусиль, самоаналізу, духовного зростання та навіть прориву. Скажімо, в історії відомо багато випадків, коли людина пережила важкі удари долі (вилікувалася від смертельного захворювання, вижила в авіакатастрофі чи була звільнена з тривалого перебування в полоні тощо) і радикально змінила свій світ, позбулася цього хронічного захворювання. Також процес та результати такого одужання часто зустрічаються у середовищі монахів...

Говорячи про заздрість, наголосимо на тому, що людина, яка є носієм настроїв та програм, позначених обговорюваними психоемоційними переживаннями та станами, накладає на себе печать тупості, недалекості, самообмеження. Будь-яке духовне зростання вимагає звільнення від низки патологій і перш за все заздрощів. Якщо ж людина дозволить собі та іншим легітимізувати це почуття, то воно імплантує у свою картину світу комплекс негацій, соціоментальних вад, які номінуються як рабська свідомість, ментальна поведінка невільника, блазня, підлабузи, негідника.

Заздрість є складним та комплексним явищем. Не варто говорити про рафіновану версію цього психоемоційного переживання, бо поряд із заздрістю впливають незадоволення, гнів, жадібність, амбіції, гординя, мстивість, ревність, зловтіха, агресія, підозрілість, ненависть, байдужість, лукавство, цинізм, егоїзм, які супроводжуються насміханнями, наклепами, нещирістю у комунікаціях, оббріхуваннями, поширеннями пліток, обманом, намаганнями зруйнувати кимось вибудований світ, прагненням завжди бути в інформаційному полі і моніторити поведінку (дійсність загалом) того, хто є об'єктом заздрощів, та ін. Невід'ємним елементом сценаріїв соціально-комунікативної поведінки заздрісника є намагання не прогавити жодної можливості применшити та принизити вартісність тієї особи, на яку спрямований вектор цих негативних емоцій. Однією з причин такої поведінки теж є комплекс психічних програм. Однією з них є те, що применшення вартості, заслуг, успішності іншої особи автоматично передбачає особисте хоч

незначне, але піднесення. Також заздрісникові важливо отримати сатисфакцію від того, що той, хто є об'єктом і адресатом заздрощів, *«він такий, як всі... нічим не кращий або й гірший...»*, *«...щось мене бере сумнів, що він цього вартує, що чесним шляхом добився (здобув)...»*, *«я чув, що ...»*, *«але люди кажуть, що насправді...»* та ін. При цьому заздрісник позиціонує себе як правильну, щиросердну, чесну, відверту і кришталево чисту особу, що він є взірцем чеснот та добродітства. Тут можна говорити про підсвідомі витоки заздрощів як комплексного психоемоційного переживання. Досить рідко вдається довести заздріснику, що він заздрить, хоча заздрість є очевидною. І носій цих психоемоційних переживань зазвичай дистанціюється і не стільки не може, скільки не хоче визнати себе ущербною, невротичною, занепалою особою, яка замість того щоб створити свій світ, наповнити його вартісними речами, зробити сильним, яскравим та самодостатнім, віддає перевагу *«перебиранню брудної білизни»* сусіда та оприлюдненню будь-якого виявленого недоліку. Хоча аморальність такої поведінки є очевидною, і носій цього почуття усвідомлює некоректність, але його переконаність та віра у свою праведність стають бар'єром на шляху інтерпретації його не надто етичної поведінки. Він (заздрісник) часто формує свою парадигму аргументів, свою логічну базу, щоб у рамках своїх наративів вибудувати каркас переконань (переконати себе та інших) у своїй об'єктивності та щирості і недолугості того, на кого спрямований вектор його негативних емоцій.

Якщо розгортати оповідь у психологічній площині, то не можна не погодитися з І. Набокою, яка стверджує, що заздрість як явище та категорія відома з давніх часів і є предметом обговорення фахівців у різних галузях, про що вже було сказано. Ми не можемо стверджувати, що у ХХ-ХХІ століттях нарешті збагнули та описали її. Багато в чому заздрість залишається не до кінця осягнутою, про що вже йшлося вище. Мислителі минулого звертали увагу на те, що це *«смуток, який з'являється при вигляді благоденства подібних нам людей»*. Тут є сенс говорити про неточність такого визначення, оскільки у гравітаційний простір заздрощів потрапляє як кращої марки та якості автомобіль на подвір'ї сусіда, так і яхта чи палац олігарха на побережжі Середземного моря, який у просторовому форматі ніяк не перетинається із заздрісником. Тому йому приносять задоволення як розбитий автомобіль сусіда, так і знищені внаслідок цунамі яхта і маєтки. Заздрість рідко коли є одноформатною емоцією, зорієнтованою на свій соціум.

З точки зору психології і життєвої практики заздрість є як стійкою, перманентною, неминаючою, яка частіше відображає синусоїдальну криву (перебуваючи у фазах апогею, спалахів та спадання), так і одноразовою, ексклюзивною. Хоча за гіпотетичними деклараціями статична та органічна є більш поширеною.

З позицій соціальної психології заздрість у контексті ментально-когнітивної поведінки є усвідомленням себе аутсайдером – коли «заздрісник сприймає чужий успіх як власну поразку». Тут це психоемоційне почуття може стосуватися як осіб собі рівних – за родом, способом життя, так і геть далеких соціальних приналежностей. Скажімо, фермер, який вирощує помідори, може заздрити сусідові, який є художником і організував успішну виставку своїх робіт. І навпаки. З точки зору логіки ситуація є абсурдною, бо їх сфери й інтереси ніяк не перетинаються, але заздрість, як і більшість емоцій, традиційній логіці не підпорядковується, у неї своя логіка.

Заздрість функціонує і висвітлюється у системі соціуму. Але аксіомою є те, що у живій природі більшість видів тварин теж перебувають у своїх соціальних системах, формують мікро- чи макросоціальні групи. Вчені описали світ живої природи, а також конкурентні взаємини в групах. Але конкуренція в живій природі – це боротьба за самку, за лідерство, за їжу. Вона відображає винятково механізми виживання, збереження виду. Тому олень – переможець у турнірах володіє стадом справедливо, бо він фізично (і, з дозволу сказати, інтелектуально – тут додамо: у світі тварин фізично сильний, але з психічними відхиленнями, неадекватний, надмірно агресивний з точки зору сценаріїв поведінки у рамках цього виду – самець не має жодних шансів стати вожаком, лише у ссавців, які номінуються *homo sapiens*, такі варіанти не лише можливі, а й часто зустрічаються) заслужив право продовжити рід. Інший олень, який програв двобій, змушений визнати свою поразку і стати другим номером у стаді (серед самців). Визнання ієрархії і свого статусу властиве всій природі – від комах до ссавців, теплокровних, приматів. Ми знаємо про моделі поведінки всіх, хто посідає нижчі щаблі у соціальній ієрархії і хто є потенційними претендентами на лідерство – йдеться про фауну, але це не є емоція заздрості. Бо заздрість лукава, підступна, ница, жалюгідна – це властивість світу людини. Заздрісник може вибудовувати конструктивно складні схеми і плани, щоб вразити того, хто є об'єктом заздрості. Навіть якщо заздрісник геть недолугий і не може чесно спарингувати з опонентом, то він може шукати і знаходити безліч інших засобів, щоб уразити того, на кого спрямоване його почуття. Це може бути від наговорів, оббріхувань до підливої отрути чи спаленого маєтку. Вибудова складних тактико-стратегічних планів, щоб нашкодити успішній людині, теж часто вимагає складного та системного мислення і низки тактичних ходів. Тож сміємо вважати, що заздрість своєю природою та основною симптоматичною базою властива винятково людині – *homo sapiens*, а навколишня жива природа позбавлена (або майже позбавлена – через брак досліджень у цій галузі) цих психоемоційних переживань.

Заздрісник, як показують наукові розвідки та життєвий досвід, позбавляє себе радощів життя. Тривожність, самотність, замкнутість, засмученість, моніторинг навколишнього світу з метою пошуку та віднайдення будь-яких

недоліків, конфліктність, дратівливість, нещирість у стосунках, нестабільність і мінливість настроїв, мстивість, утаємничена ненависть та лють (яка часто спрямована не стільки на одну особу, як на весь світ), підступність, послоговування масками ввічливості, порядності, часто набожності (та ін.) стають органічними елементами світу (картини світу) заздрісника. Тому почуття любові, ширості, відвертості, делікатність у стосунках, бажання проявити емпатію, доброзичливість та ін. є штучними, вдаваними, імітативними, нещирими. Дволикість, фарисейство, лукавство, прихований цинізм неодмінно супроводжують заздрісника. Комунікації на морально-етичні теми, на теми духовності, чеснот, релігійну тематику є марними. Бо заздрісник живе у своїй мушлі, в якій базовим конституентом є власне заздрісне его з усвідомленням власної правоти, правдивості, досконалості, безгрішності. У комуніках заздрісник ховається у свій світ, закривається і будь-які дії інтерпретаційного характеру сприймає вороже. При цьому публічна самоідентифікація (гра на публіку) у позитивному ключі є частими супровідними діями.

Крім цього, якщо світ заздрісника замішаний на комплексі негативних рис (скупості, егоїзмі, боягузливості, марнославстві, цинізмі, зарозумілості, хворобливій пихатості, гордині, хитрощах, ревнощах, брехливості, лицемірстві, пристосуванстві, в окремих випадках балакучості, злості, жорстокості, надмірній роздратованості, неспроможності жити у злагоді, прискіпливості, конфліктності, постійній підозрілості, скептицизмі, недовірі, схильності до чвар, антагонізмі, постійному бажанні пресингувати, аб'юзерстві та ін.), в епіцентрі якого структурною домінантою фігурує заздрість, то його поведінка і створена ним атмосфера є травматогенними для навколишніх. Комфортно відчувається у цьому просторі лише носій цих негацій і ті, хто приймає його умови гри; вміють і хочуть жити за цими правилами, хоча періодично вони дратуються і впадають у депресію заздрісника. Також ця атмосфера може бути токсичною і вражати тих, для кого були неприйнятні такі моделі стосунків. Особливо часто жертвами такого середовища є діти з несформованою психікою. Перебуваючи в атмосфері, наповненій зазначеними негативними чинниками, дитина як губка вбирає ці аномалії, і вони стають нормою для її світу. Вона починає жити, мислити, реагувати на дійсність у відповідності до сценаріїв, продиктованих заздрістю. Заздрість стає законодавицею.

Ще одним проявом заздрості є усвідомлений, а частіше неусвідомлений егоцентризм. Заздрісник нав'язує своє «я» в усіх товариствах і комунікативних ситуаціях, навіть якщо для нього у всіх наративах передбачені ролі другого чи третього планів. Він намагається бути в епіцентрі уваги і комуніках. Він ретельно маскує комплекс неповноцінності і намагається бути ефектним, гламурним, привабливим, екстравагантним, виділятися, запам'ятовуватись... бути вагомим та вартим уваги комунікантом. Він часто застосовує оригінальні

прийоми, щоб створити навколо себе словесну піну з метою справити враження. Він завжди займається саморекламою і уважно моніторить комунікативний простір – стежить за тим, чи був (і наскільки, якщо був) ефективним та ефектним його комунікативний вклад чи вчинок. Особливо тяжкою і неприємною є атмосфера, якщо заздрісник виконує у колективі керівну функцію. Його пресинг, недовіра до підлеглих, відкритий або замаскований (під посмішки, компліменти, особливі тостові побажання, провізоричне захоплення...) антагонізм у стосунку до обдарованої, успішної і більш результативної особи – члена колективу – зазвичай містить другий і третій плани висловлювань, промов, побажань, є лукавими і цинічними. Але він – майстер гри, імітацій. Тут доречною буде цитата: «Чим досконалішою, складнішою й освіченішою є людина, тим досконалішим та вишуканішим є випромінюване нею зло». Деякі дослідники пов'язують прояви заздрощів з травмами, особливо дитячими. Це можуть бути втрата близької людини; відкинутість і знецінення колективом; стан самотності як наслідок відторгнення суспільством; пережиті в дитинстві знущання, зневага і неспроможність чинити їм спротив; травми, пов'язані з нещасним випадком; дещо нижча статусність у мікросоціумі (матеріальна бідність); почуття несправедливості у стосунку до окремих дітей (в багатодітних родинах), коли одній дитині приділяють більше уваги, в комунікаціях більш позитивно інтерпретується, що є очевидною несправедливістю; коли дитина формується в атмосфері абсолютного обожнювання, огорнута ореолом унікальності, досконалості, коли навіювання їй вищості, лідерства та неподібності на інших стає абсолютною умовою розвитку дитини. Ці навіювані конструкції цементуються, і якщо на якомусь етапі (особливо у підлітковому віці) молода людина спостерігає іншу особу (ровесника) з виражено кращими параметрами та результатами, то страждає нарцисизм, ламаються стереотипи, вона переживає стрес. І одне з домінуючих емоційних переживань – це заздрість і небажання змиритися із втратою статусності. Як показує життєвий досвід, коли дитина зростає в умовах обожнювання, то у перспективі вона стає деструктивною в усіх сенсах, важкою в комунікаціях, постійно невдоволеною існуючими реаліями, претензійною. Її егоїзм, егоцентризм, заздрісність, антагонізм у стосунку до будь-якого конкурента залишаються з нею назавжди і найчастіше у дорослому житті є причинами депресії, дискомфорту та деструктивної поведінки в будь-яких колективах, вживання різних антидепресантів тощо. Якщо назагал, то у дитини, яка пережила вищеперелічені травми, але зростає в атмосфері доброзичливості, розумної опіки дорослих та педагогів, ймовірність захворіти на заздрість є не надто високою. Тут важливо, щоб навколишнє середовище само оперувало і формувало культуру здорової конкуренції, адекватно оцінювало себе і навколишній світ, толерувало успіхи інших.

Ще один аспект, на якому варто зосередитись, – це феномен узалежнення. Проблема спектра залежностей, яким наповнена людська дійсність, є предметом широкого обговорення в європейському та світовому науково-філософському дискурсі. До дискусій долучаються правознавці, журналісти, соціологи, психіатри, теологи та представники інших галузей. Узалежнення як комплекс механізмів, які реалізуються насамперед у психофізіологічній площині, виходять за рамки цього простору. Важливе місце посідають такі чинники, як картина світу, психоментальні складники, етнокультурні та світоглядні, концептуально стереотипні елементи, які є невіддільними від світу людини. Тому узалежнення (тут говоримо про комплекс чинників) приходять і наповнюють дійсність носія психоментальних монад, виконують як позитивну, так і негативну функції. Якщо говоримо про культуру, традиції, морально-етичні складники, то, безперечно, це елементи, без яких неможливий світ людини. Але паралельно з ними в людську свідомість вливаються інші чинники. Вони ж можуть як мати як архетипні, підсвідомі витoki, так і впливати із соціокультурної сфери. Коли дитяча свідомість у процесі формування та пізнання світу стикається з реаліями, в яких органічно вкомпоновані зазначені чинники, вона їх рецептує і в процесі подальшого розвитку може самостійно розвивати окремі складники. На більш пізньому етапі вони можуть перейти у гіпертрофовані форми, які К. Леонгард визначив як акцентуації. Тому проблема «залежностей», «узалежнення» є однією з ключових у сучасній гуманітарній науці. В цю модель органічно вписується «заздрість» як одна з багатьох психоемоційних та соціоментальних рис. Тож, розглядаючи заздрість як аномалію, представники соціальної психології перш за все вказують на те, що носій цієї вади може зайнятися самоаналізом, виявити у собі цей психосоціоментальний недуг, проаналізувати свій внутрішній світ і розпочати боротьбу із зазначеним почуттям (емоцією). Але з такими диспозиціями відносно важко погодитися. Йдеться про те, що для того щоб зайнятися самоаналізом та оздоровленням свого внутрішнього «я», необхідно володіти неабиякими знаннями, моральними установками, базовими християнсько-етичними категоріями та багатьма іншими рисами, які б урешті-решт сприяли запуску механізму самоаналізу та самовдосконалення. Ті, хто вважає, що людина може стати на шлях самопізнання і самолікування від цього захворювання, не беруть до уваги те, з яким комплексом суб'єктивних та об'єктивних перешкод стикається людина. Це набагато складніше, ніж з понеділка почати ходити в тренажерний зал (якщо людині 40+ і вона жодного разу не була у такому закладі). Тому в абсолютній більшості випадків спостерігаємо картину, коли носій таких рис, як заздрість, підозрілість, скупість, конфліктність, антипатична налаштованість, мстивість, невмотивована злість, агресивність та багато інших, натхненно захищають ці вади і не вважають їх недоліками, а радше відстоюють їх відсутність і свою беззаперечну правоту. І тут доречно буде звернутися до ідей Е. Роттердамського, Н. Макіавеллі, Г. Банфеххера, Г. Лебона, Х. Аренд, Ж.-Ф.

Марміона та ін., які описували витоки та природу глупоти (тупості, дурості). Найбільш чіткими та об'єктивними були Д. Даннінг та Д. Крюгер, які були авторами однойменної теорії. Тому ідеї та методики самовдосконалення шляхом очищення (самоочищення) від цих недоліків не позбавлені утопічності. Якщо ж йдеться про нейтралізацію заздрощів у картині світу людини, то очевидно говоримо про широкий комплекс реконструктивних процедур, які передбачають усунення й інших вад. І метод аргументованих пояснень та інтерпретацій у комплексі можливих дій посідають останнє місце. Особа може позбутися їх шляхом шокової терапії чи інших дій, які варто дослідити з позицій багатьох наук (скажімо, заздрісника, злостиву, претензійну, агресивну, недоброзичливу, мстиву людину можна привести на «екскурсію» в онкодиспансер і дати можливість побачити іншу реальність, поспілкуватися з пацієнтами або інші подібні дії, хоча не факт, що людина змінить свою морально-світоглядну диспозицію на діаметрально протилежну).

Також вважаємо малопродуктивним шлях «інтелектуалізації» носія цих вад. Свідками малоефективності цього підходу є ті, хто задіяний у системі освіти. Відомо, що особа може закінчити кілька вишів, захистити кілька дисертаційних праць, бути автором значної кількості публікацій, навіть носити рясу священнослужителя, але при цьому не позбутися зазначених пороків, а в багатьох випадках ці вади можуть посилитися з віковим досвідом.

У контексті викладеного звернемося до психологічних інтерпретацій витоків описуваної категорії. Тут ще раз слід наголосити, що науковий дискурс упродовж останніх десятиліть наповнився новими розвідками, більшість з яких є свіжими думками, а також намаганнями системно описати феномен заздрості. Це доробки В. О. Гусової, О. Демчук, І. О. Колтуцької, Т. А. Космеди, С. Коліди, І. М. Курманич, А. Д. Лісовенко, Е. М. Мамедової, М. С. Матиціної, Л. Ніколаєнко, Г. Р. Отреп'євої, А. В. Пилишиної, Н. В. Шапран та інших. Але з огляду на те, що психологія, особливо соціальна психологія, та інші напрямки сучасної науки стрімко розвиваються, на тлі здійснених відкриттів з'являються суттєві корекції існуючих знань або окреслюються горизонти можливих досліджень у перспективі. Тут підмогою можуть бути лінгвістика (когнітивна, корпусна та ін.), етнопсихолінгвістика, філософія, комунікатологія (наратологія), концептологія, фольклористика та багато інших. Не слід ігнорувати напрацювання у галузі нейробіології, когнітології, психіатрії тощо.

На актуальності проблеми заздрості у сучасному світі слушно наголошує у своєму фундаментальному дослідженні А. Ф. Лісовенко. Також слушними є інтерпретації цього психоемоційного переживання в наші дні з наголошуванням на зростанні, розгалуженні та трансформаційних специфіках. Такі виклики спричинені глобалізаційними процесами, демографічними викликами, нестабільністю політичного простору, економічними потрясіннями,

вагою в нашому житті соціальних мереж, тоталізації ЗМІ та ін. Також попри підвищення рівня життя, добробуту, що простежується у планетарному масштабі, а також підвищення інтелектуального рівня (йдеться про популярність вищої освіти, освітні програми різного ґатунку та ін.) сучасної людини комплекс негативних психоемоційних переживань (емоцій) тільки посилюється та тиражується. Заздрість перестає бути емоцією, яка стимулює конкуренцію, а стає мотиватором та першопричиною різного роду політичних, економічних та інших потрясінь. Якщо розглядати її найбільш поширену форму – чорну заздрість, то з позицій психології (соціальної психології, психоаналізу, психіатрії та ін.) авторка дисертаційного дослідження здійснює екскурс в історію вивчення та робить акценти на окремих напрямках. Важко не погодитися з думкою дослідниці, яка цитує А. Адлера, що заздрість пов'язана з почуттям неповноцінності... а також є «реакцією на нерівність людей та дефіцит власної самооцінки, пов'язана з почуттям безсилля і безпорадності [9, с. 77]. Найбільшу довіру викликають думки М. Кляйн, яка наголошувала на тому, що це вроджене деструктивно-агресивне почуття. Також авторка слушно зауважує, що *люди народжуються з різною конституційною схильністю до заздрості [9, с. 77].* До цієї тези ще повернемося нижче, коли торкнемося питання національних картин світу.

В аналітичних зрізах та препаратах мають місце спроби погляду на проблему під різними кутами зору, але найбільш інноваційними є спроби психофізіолого-генетичного, нейропсихологічного та квантовопсихологічного підходів. Цей напрямок вважаємо перспективним у сенсі пояснень багатьох явищ нашого сьогодення – агресії одних народів проти інших, турбулентності вищого політикуму, нестабільності світу моди, пошуку соціокультурних пріоритетів, антагонізму окремих соціальних груп у стосунку до інших, епідемії психотропної залежності у масштабах планети та багато інших. Без зазначених підходів більш повно та системно збагнути це психоемоційне почуття не видається можливим. Слушною вважаємо думку щодо необхідності синтезу психологічної, генетичної та соціальної теорії витоків заздрості.

Біологічна конкурентність накладається на соціокультурне тло. І в залежності від багатьох чинників (тут згадуємо теорію етносфери Л. Гумільова) вона актуалізується або перебуває в більш пасивній формі. Ілюстрацією цієї тези є те, що «концентрація», або «валентність» («критична маса») цього психоемоційного переживання на карті нашої планети є різною. І в зонах з більшою очікуваністю її є менше, і навпаки. До речі, вивчення ступеня «концентрації» заздрості в різних соціокультурних та етнічних групах у порівняльно-типологічному ключі було б перспективним проєктом, а також ключем до більш повного розуміння ментальних картин світу.

У контексті поданого вище можемо зазначити, що вроджену та психофізіологічну, нейропсихологічну теорію будемо вважати більш актуальною, а соціальна теорія походження заздрості не дає відповіді на низку запитань. Скажімо, важко пояснити причину антагоністичного ставлення через заздрості осіб одного мікроетносу (мікросоціуму) в умовах, коли відсутні засади (необхідність) конкурентного протистояння або коли особи зростали та формувалися в умовах абсолютного матеріального, соціального чи іншого домінування (були поза конкуренцією) та ін. Інші положення про заздрість у форматі психології та близьких напрямків більшою чи меншою мірою привідкривають завісу над цією емоцією, але беззаперечним є те, що це складне, комплексне, багатоаспектне почуття. Воно може бути, як уже зазначалося, як короткотерміновим, миттєвим спалахом, так і невід'ємним елементом психоемоційної і світоглядної конституції окремої особи або групи осіб, мати ознаки конструктивної невіддільності. Будемо вважати, що подальші і більш глибокі дослідження в галузі «дзеркальних нейронів», «нейробіології», «теорії квантових полів», «мікролептонних полів» сприятимуть більш повному та рельєфному представленню цієї категорії в парадигмі наших знань.

До сказаного додамо, що безперечно авторитетні і поважні розвідки із зануренням у природу описуваного психоемоційного почуття наділені методологічною неповнотою, оскільки вивчення такого складного явища з позицій одного наукового напрямку завжди становить небезпеку однобокості та фрагментарності. Тож у рамках, скажімо, психології заздрість не є рафінованим, виокремленим почуттям. Вона завжди функціонує в гроні тісних взаємозв'язків з іншими емоціями (зазвичай негативними). У комплексі переживань людиною цього світу заздрість може перебувати на периферії емоційного поля, але все ж бути в органічній єдності з полем і з іншими елементами цього поля. Крім цього, вона може містити похідні чи мутовані (еклектичні) форми, які в нашій картині світу подаються як «кольорова заздрість». Ми є (прості, пересічні громадяни) оперуємо поняттями «чорна» та «біла» заздрість, але фахівці виділяють (розрізняють) «рожеву», «червону», «зелену», «жовту», «сіру». Однак у запропонованих рефлексіях ми все ж зосереджені на «чорній», оскільки вона виступає домінантою в комплексі близьких чи далеких за змістом та характеристиками психоемоційних переживань.

Якщо перенесемо фокус спостережень у філологічну, а також лінгвокультурологічну площину, то висвітлюються інші особливості описуваної категорії. Перш за все звернемо увагу на формування (еволюцію) зазначеної категорії як одиниці мовної картини світу та елемента ментально-світоглядної моделі. Цей аспект проблеми потрапляє в поле зору дослідників, зокрема І. О. Колтуцької. Тут слід звернути увагу на походження як лексеми, так і поняття, які маніфестують відповідну семантичну структуру. Етимологічний корпус

слов'янських мов виводить заздрість із «зазрѣти» від «зрѣти» – «побачити» – праслов. «zaviděti» від «viděti» – бачити... ґрунтується на «бачити, побачити лихим оком», тобто наврочити [4, т. 2, с. 223-224]. Аналогічне тлумачення знаходимо в етимологічних словниках слов'янських мов [22, с. 646]. Українські лексикографічні матеріали, зокрема «Словник староукраїнської мови XIV–XV ст.» фіксує дві словоформи: «зависть» у значенні «заздрість» [17, т. 1, с. 372] і «зазрасть» та «зазрѣти» (від «зріти» – «бачити», «побачити») у значенні «заздрість» і «заздрити». Усі лексичні форми у семантичних структурах містять негативну експресію: *«побачити лихим, поганим заздрісним оком»* [17, т. 1, с. 375].

У рамках лінгвокультурного моделювання, а також аналізу мовної картини світу та експлікації її через наповнення, функціонування та варіативність концептів (ключові ідеї, домінанти) з апеляцією до етимологічних джерел, а також до еволюції мовної картини світу можемо узагальнити – базовим поняттям семантико-словотвірного гнізда є категорія «бачити», «побачити», «рецептувати візуально». Як зауважують дослідники (зокрема І. Колтуцька, Н. Шапран та ін.), страх перед «поганим оком», «заздрісним оком», «лихим, недобрим поглядом», «недоброзичливими очима» був поширеним у більшості (в усіх) культур. Те, що потрапило в поле зору «недоброго ока», очікували біда, вроки, пристрій, лихо, руйнація, хвороби тощо. У відповідності до більшості народних вірувань (традицій) недобрим оком можна нашкодити, наврочити, наслати біду. Проекція зазначеної проблеми у площину української мовної картини світу висвітлює специфіку «прошитості» зазначеної ментально-когнітивної категорії в культурному масиві, демонструє конфігурацію, специфічну орнаментальну вкомпонованість у мовно-культурний світоглядний ландшафт українського народу. Такий ракурс не є випадковим чи упередженим. Український народ (фольклорний масив), а також авторські наративи часто апелюють до цієї категорії як до великого зла, перешкоди на шляху до єднання. Зокрема, у творчості Т. Шевченка зазначена категорія є своєрідною домінантою, на якій акцентується увага автора і відповідно читача. У ній він бачить ключ до грона споконвічних українських проблем [11, с. 246–262; 20, с. 204].

Питанням української мовної картини світу присвячено немало праць (концептуалізації дійсності в поняттях, стереотипах, фреймах, константах, гештальтах), але заздрість як категорія і тут не є достатньо повно описаною, а також бракує повноти на рівні лінгвокультурології, ментально-світоглядного, аксіологічного, соціокультурного підходу. З нашого пункту бачення це є недолік української гуманітарної науки, оскільки випробовування, які нам пропонує історія, часто зав'язуються на низці наших недоліків, до яких повною мірою належить описувана психоемоційна категорія. Український національний лінгвістичний корпус відносно вичерпно та об'ємно демонструє

розмаїття семантичних відтінків, сполучуваності, конотативних та контекстуальних значень, емоційно-експресивного наповнення, прагматико-аксіологічної варіативності, психоментальної запрограмованості. Наразі ми не намагаємось пояснити витoki і ключові детермінативи такої наповнюваності та конфігуративної складності, але все ж маємо підозру, що багато пояснень можемо віднайти в типологічній належності українського ментального простору до так званого аграрного типу [11, с. 263-281]. Зрозумілою може бути негативна реакція багатьох співвітчизників і заперечення таких ідей, але значна кількість істориків, філософів, соціологів, культурологів, психологів та ін. схиляються до саме таких інтерпретацій [11, с. 263-281; 21, с. 8]. Ця тема частково розглянута в напрацюваннях Л. Ніколаєнко, Н. Шапран та ін. Але в запропонованих працях не розкривається ментально-історична, семіотична та генеалогічна глибина та детермінація. І, як уже зазначалося, в окремих регіонах планети (йдеться про культуру, субетноси), в яких ця категорія мінімізована або майже відсутня. І багата палітра відтінків і сполучуваності в рамках української мовокультури різко контрастує з народностями, в картині світу яких відносно скромно представлена заздрість в її варіативності. Опозицією до заздрощів є почуття (емоція) радості, щастя, доброзичливості, прихильності, щирості, сердечності, людяності, захоплення, блаженства, благодаті, втіхи від успіху і благополуччя іншого. Власне відносна варіативна повнота та її характеристика подані в праці Л. Ніколаєнко [23].

Сміємо зазначити, що порівняльні студії (типологія) на системному рівні не проводились, але можемо висунути гіпотетичне припущення, що рівень концентрації цієї психоемоційної категорії у східнослов'янському ментально-культурному середовищі є дещо вищим. Також за попередніми спостереженнями виявляється більш інтенсивно представлена високорозвинених та економічно стабільних, хоча і менш благополучних соціумах та етносах (зокрема в арабсько-мусульманському світі) вона теж зустрічається. Хоча є культури – за попередніми спостереженнями, це скандинавські етнічні групи, в мовних картинах яких формат наповнюваності відповідних лексико-понятійних структур є на порядок меншим. Ми не оперуємо статистикою, але така неодноманітність щільності та інтенсивності функціонування цього концепту залежить як від історико-генеалогічних чинників, так і від новітніх тенденцій. Йдеться про актуальність у глобальному масштабі таких ментальних категорій, як матеріальний достаток, матеріальні можливості, змагальність, конкуренція, популяризоване лідерство, соціальна значимість. Вони стають стереотипними, фреймовими, гештальтними та брендовими категоріями. До цього додамо, що саме скандинавські країни за різними системами оцінювання та аналізу і які не пристали на зазначені американсько-європейські патерни, оперують найвищим «індексом щастя», «психологічного здоров'я та комфорту» і вважаються найбільш стабільними країнами й об'єктивно – з найвищим рівнем життя на планеті. Без сумніву, що

між останніми чинниками та мінімізованими показниками в сенсі наявності заздрощів як психоментальної категорії є прямий зв'язок, але це окремий напрямок досліджень.

Заздрість (заздрощі) в українській картині світу представлено відносно інтенсивно. Ступінь валентності, позиціонування у шкалі цінностей, верифікація у системі прагматичних, мотиваційних, психоментальних та інших категорій, як уже було зазначено, не є описаною, хоча абсолютна більшість письменників, істориків, етнографів, діячів науки, культури, політичної та ін. сфер упродовж останніх століть наголошують на нездоровій надмірності та деструктивно-руйнівних функціях заздрощів. Власне вони були на заваді втілення ідей єднання, реалізації спільних потуг визволення від тиранів-чужинців, побудові цілісної унітарної держави. Про це з болем писав Т. Шевченко, про що зазначалося вище. В його творчості представлені дві категорії заздрощів: з одного боку, це заздрість чужинців до української вольниці, мальовничої природи, родючої землі, гармонії людей і природи, чарівної пісні, досконалої антропометрії тощо. З іншого боку, це заздрість українців до своїх одноплемінників. Підозрілість, нелюбов, недовіра, заздрість, замаскована і відкрита антипатія є корозією, яка тихо, але методично нищить націю, стає на заваді єдності, братанню, втіленню Господньої любові – *«одна його доля – чорні бровенята, / та й тих люди заздрі не дають носити»* [11, с. 246-262].

Український фольклорний масив теж містить немало висловлювань, в яких ключовим словом є «заздрість» або близькі за змістом психоемоційні переживання. Українська народна пісня теж ілюструє те, як це переживання шкодить і руйнує не лише кохання, а й долі та навіть здатне забрати життя. Зокрема, у пісні «Гаю, гаю, зелен розмаю» в рядках *«... сусіди близькі, вороги тяжкі, пийте, гуляйте, як самі знайте!.. Де двоє ходять, не розлучайте»* акцентується увага на тому, що носіями цієї негативної і руйнівної емоції є не хто-небудь, скажімо, «вороги-чужинці», а найближчі сусіди і навіть родичі. В народно-поетичній спадщині заздрість часто переплітається зі зловтіхою, ревністю, мстивістю та іншими негативними емоціями і діями. Ілюстрацією цих тверджень є тексти українських народних пісень «Ой не стелися, хрещений барвінку», «По садочку ходжу, кониченька воджу», «Проводжала мати сина у солдати», «Віють вітри, віють буйні», «Ой піду я в сад гулять», «Ой не шуми, луже», «Зашуміла ліщинонька», «Ой ти, дівчино, горда та пишна», «Козаченьку, куди їдеш?», «Терен, мати, коло хати» та багатьох інших.

Заздрість, крім пісенного дискурсу, широко представлена в українських прислів'ях та приказках, казках, легендах. В усіх форматах та контекстах вона маркується як виражено негативне явище, яке заслуговує на осуд.

Якщо звернемося до світової філософсько-літературної спадщини, то від найдавніших часів до наших днів провідні мислителі достатньою мірою визначили морально-етичні координати, дали повну характеристику описуваній емоції [3]. Скажімо, так тлумачать заздрість Ф. Ларошфуко. *«Найбільш повною ознакою високої добродетності – від народження не знати заздрості»*; К. Гельвецій *«З усіх пристрастей заздрість найбільш мерзотна»*; Демокрит *«Заздрість покладає початок розбрату між людьми»*; Г. Філдінг *«Смертельною отрутою, яка вбиває наші душі, є заздрість»*; О. Бальзак *«Заздрість – один з найбільш дієвих елементів ненависті»*; Ф. Вольтер *«Заздрість – отрута для серця»*; Епікур *«Заздрість – ворог щасливих»*; Ш.-Л. Монтеск'є *«Заздрісник сам собі ворог, тому що страждає від зла, створеного ним самим»*; М. Аврелій *«Заздрість – наслідок невігластва»* та багато інших.

Нарешті короткий екскурс у природу заздрості завершимо відображенням цієї категорії в біблійних текстах. Тут варто наголосити на тому, що заздрість поряд з гординою, жадібністю, гнівом, хтивістю, обжерливістю та лінощами належить до категорії смертних гріхів. На гріховність цих психоемоційних переживань вказували також релігійні мислителі всіх епох. Одним із перших гріхів людини було вбивство Каїном свого солодшого брата Авеля [15, с. 6]. Мотивами його злочину були заздрість, злість, гординя, нелюбов, внутрішній неспокій і роздратування через те, що Бог прийняв жертву Авеля і відхилив те, що поклав на жертвник Каїн [15, с. 6]. Заздрісна людина завжди може знайти предмет заздрощів. Якби Бог прийняв дар, який приніс Каїн, то на якомусь етапі взаємин з Авелем була б знайдена інша причина помсти братові. Заздрість – це системне захворювання. Ситуативний прояв ненависті на адресу іншої особи з якоїсь причини – це лише вершина айсберга. Первинні емоційні імпульси заздрості містяться у глибинах людського підсвідомого у формі історичної пам'яті, викиду енергії лімбічного тіла. І хоча людина здатна усвідомити свої нездорові психоемоційні переживання, але зазвичай вона не вважає себе носієм цього вірусу. І, як зазначалося вище, всіляко захищає своє заздрісне «я». Навіть за умов подачі значної кількості аргументів на доказ ушкодженості важко добитися визнання цього факту. Саме тому в біблійному тексті під різними кутами зору і в різних контекстах висвітлюються заздрість і її гріховна природа. Скажімо, в тексті *Галатам : 5 : 26* сказано: *«Не будьмо чванливі, не дражнімо один одного, не будемо заздрити один одному!»*. *Римлянам : 13 : 13* йдеться: *«Як удень, поступаймо добродібно, не в гульні та пияцтві, не в перелюбі та розпусті, не у сварках та заздрощах»* – як бачимо, у тексті вибудовується своєрідний синонімічний ряд, в якому заздрість позиціонується як одне з ганебних та гріховних почуттів і форм поведінки. Заздрість уражає всю людську сутність, але метафорою є «кості» як несуча основа всього тіла – *«Легідне серце життя – то для тіла, а заздрість – гнилизна костей»* Приповісті 14 : 30. Хто перебуває у заздрощах, той самодіюче набирається гріховності. *«Нехай нас не охоплює заздрість і ревності до тих,*

хто досягає успіху у своїх дорогах, але шукаймо Господа і Його праведності» [Пс. 37 : 1-3]; «Бо я бачу, що ти перебуваєш у жовчій гіркій та в путах неправди» [Дії 8 : 23]; «Коли ж гірку заздрість та сварку маєте в серці своєму, то не величайтесь та не говоріть неправди на правду» [Якова 3 : 14]...

Біблійний текст пронизаний ідеями відмежування світу людини від низки гріховних рис та форм поведінки, і заздрість посідає в цьому переліку чільне місце. І врешті конституційними та світотворчими, безперечно, є Заповіді. Чотири останні безпосередньо пов'язані із заздрістю і спрямовані на очищення роду людського від цих морально-ментальних нечистот – 7. «Не кради»; 8. «Не свідчи неправду на ближнього твого»; 9. «Не пожадай жінки ближнього твого»; 10. «Не пожадай нічого того, що є власністю ближнього твого»... Крім інших можливих варіантів, весь біблійний текст (Старий та Новий Завіти), а також маса писемної спадщини, яка появилася як похідна література, можуть бути прочитані через спеціальну оптику, яку ми назвемо «заздрістю», та висвітлиться актуальний і надважливий рельєф. У ньому будуть прочитуватися як філософські, морально-етичні, духовно-просвітницькі питання, так і новий погляд на художньо-літературну спадщину, на культуру, цивілізацію та конкретні епохи. У цьому контексті матиме місце і нове висвітлення сьогоденних українських реалій. Бо ж «заздрість» як глобальна, світотворча та системотворча категорія (що виходить за рамки обізнаності на сусіда, який якісно пофарбував своє стареньке авто, а його дружина «непогано» заробляє за кордоном), як вірус пандемійного типу, вразив більшість населення планети і є першопричиною воєн, агресії, економічного протистояння, претензій на чужі території, історію, культуру, також на отримання «нобеля», «всесвітнього» визнання чи слави... А найбільш парадоксальним є те, що ці дешеві амбіції, морально-психічні вивихи і майже дитячі прагнення малореальних речей демонструють неприховане лідерство, а також безвідповідальність перед минулим і сьогоденням, опиняються на вершині політичного Олімпу і диктують новий світопорядок. Тоді як освічені, із захищеними дисертаціями вчені-гуманітарії, представники мистецької, духовної сфер (які теж часто уражені цим вірусом), беспорядно спостерігають за тріумфом лицемірства (абсолютного зла), цинізму, фарисейства, повної аморальності, де однією із ключових категорій є заздрість. Але мовчазне споглядання за торжеством заздрості та інших близьких за суттю емоцій, беспорядність і нездатність протистояти цим психоемоційним переживанням мимоволі роблять співучасниками всіх громадян – навіть тих, хто не заплямлений заздрістю.

Література.

1. Велика книга мудрості / упорядник та ред. Г. Латника. – Київ : Арій, 2012. – 512 с.
2. Великий тлумачний словник сучасної української мови / уклад. і голов. ред. В. Т. Бусел. – Київ ; Ірпінь : Перун, 2002. – 1440 с.

3. Дойчик М. В. Ідея гідності в історії європейської філософії. – Івано-Франківськ : Прикарпат. нац. ун-т ім. В. Стефаника, 2018. – 352 с.
4. Етимологічний словник української мови в 7 тт. / Акад. наук УРСР, Ін-т мовознавства ім. О. О. Потебні ; голов. ред. О. С. Мельничук. – Київ : Наук. думка, 1982-2012.
5. Куцманіч І. М., Отреп'єва Г. Р. Феномен заздрості як об'єкт психологічного аналізу // Психологічні науки : зб. наук. пр. – Полтава : ПНПУ ім. В. Г. Короленка. – 2012. – Т. 2, вип. 10 (91). – С. 177-181.
6. Жеронкін А. Історія Заздрості : істріографічний огляд // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки». — Харків : ХНУ ім. В. Н. Каразіна, 2023. – Вип. 68. – С. 43-54.
7. Кляйн М. Зависть и благодарность / пер. с англ. – Санкт-Петербург : Б.С.К., 1997. – 96 с.
8. Лісовченко А. Ф. Індивідуально-психологічні особливості заздрощів : дис. канд. психол. наук: спец. 19.00.01 «Загальна психологія, історія психології». Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет ім. К. Д. Ушинського». – Одеса, 2018. – 258 с.
9. Лісовенко А. Ф., Форманюк Ю. В. Психофізіолого-генетичні та нейропсихологічні основи заздрості // Габітус. – 2021. – Вип. 22. – С. 76–82.
10. Мохорева О. М. Феномен заздрісності у зарубіжних та вітчизняних дослідженнях // Габітус. – 2022. – Вип. 41. – С. 261-266.
11. Мельник Я. Г. Прологомени до українського дискурсу : етнокультурний, соціально-політичний та лінгво-семіотичний аспекти. – Івано-Франківськ : Прикарпат. нац. ун-т ім. В. Стефаника, 2023. – 300 с.
12. Психологічна енциклопедія / автор-упоряд. О. М. Степанов. – Київ : Академвидав, 2006. – 424 с.
13. Психологічний словник / за ред. В. І. Войтка. – Київ : Вища школа, 1982. – 216 с.
14. Сабадуха В. Філософія критичного мислення та прийняття рішень. – Івано-Франківськ : ІФНТУНГ, 2023. – 214 с.
15. Святе Письмо Старого та Нового Завіту / пер. І. Хоменка. – Рим : Вид-во СБССЙ, 2007. – 1472 с.
16. Соціологічна енциклопедія / упоряд. В. Г. Городяненко. – Київ : Академія, 2008. – 456 с.
17. Словник староукраїнської мови XIV–XV ст. : у 2 т. / голов. ред. Л. Л. Гумецька. — Київ : Наук. думка, 1977. – Т. 1 : А-М. – 632 с. ; Т. 2 : Н-Я. – 592 с.
18. Тофтул М. Г. Сучасний словник з етики. – Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2014. — 416 с.
19. Шапран Н. В. Семантико-когнітивна структура концепту «заздрість» у лінгвокультурному висвітленні : автореф. дис. ... канд. філол. наук : 10.02.01. – Одеса : Південноукр. нац. пед. ун-т ім. К. Д. Ушинського, 2015. – 20 с.
20. Шевченко Т. Г. Кобзар / ред. кол. : М. П. Бажан (голова) та ін. ; іл. В. І. Касіяна. – Київ : Дніпро, 1964. – 640 с.
21. Шлемкевич М. Галичанство. – Львів : Каменярь, 1997. – 112 с.
22. Brücknev A. Słownik etymologiczny języka polskiego. – Warszawa : Wiedza Powszechna, 2023. – 805 s.
23. Nikolajenko L. Репрезентація емоції заздрості в українській мовній картині світу (аксіологічний аспект) // Acta Universitatis Lodziensis. Folia Linguistica Rossica. – Łódź : Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2017. – № 14. – S. 101-110.

Надійшла до редакції 23.02.2026.

Підписано до друку 1.04.2026.
Опубліковано 10.06.2026.

УДК 316.613.434-053.6:82-313.2

Іван ПЕЛИПИШАК
практичний психолог
Липівського ліцею
Тисменицької міської ради
Івано-Франківської області

ГЕНЕЗИС ТА НАСЛІДКИ НЕКОНТРОЛЬОВАНОЇ ПІДЛІТКОВОЇ АГРЕСІЇ В АНТИУТОПІЧНІЙ МОДЕЛІ «ОСТРОВА ПІНГВІНІВ» АНАТОЛЯ ФРАНСА

У статті досліджено генезис та наслідки неконтрольованої підліткової агресії в контексті антиутопічної моделі роману Анатоль Франса «Острів пінгвінів». Проаналізовано антропологічний погляд автора на природу суспільного зла, де джерелом цивілізаційних катастроф виступає не зовнішній режим, а первісна агресія людини, що закладається на етапі юності. Визначено основні етапи деградації «пінгвінського» суспільства: від першого акту насилля молодих особин, що легітимізує право власності, до інституціоналізації люті через державну пропаганду та мілітаризм. Особливу увагу приділено фінальній стадії розвитку цивілізації – технологічній апокаліптиці, де підлітковий радикалізм, озброєний технічними досягненнями, призводить до тотального самознищення виду. Автор доводить, що твір А. Франса є пророчим застереженням про критичний розрив між технологічним прогресом людства та його етичною недосконалістю.

Ключові слова: Анатоль Франс, «Острів пінгвінів», антиутопія, підліткова агресія, генезис насилля, цивілізаційна деградація, антропологічний песимізм, радикалізм, технологічна апокаліптика.

The article examines the genesis and consequences of uncontrolled adolescent aggression within the dystopian model of Anatole France's novel "Penguin Island". The author's anthropological view on the nature of social evil is analyzed, where the source of global catastrophes is not an external tyrannical regime, but the primal human aggression formed during youth. The study identifies the key stages of the "penguin" society's degradation: from the initial act of violence by young individuals that legitimizes property rights, to the institutionalization of rage through state propaganda and militarism. Special attention is paid to the final stage of civilization's development — technological apocalypics, where adolescent radicalism, armed with high-tech advancements, leads to the total self-destruction of the species. The paper argues that France's work serves as a prophetic warning about the critical gap between humanity's technological progress and its ethical imperfection.

Keywords: Anatole France, "Penguin Island", dystopia, adolescent aggression, genesis of violence, civilizational degradation, anthropological pessimism, radicalism, technological apocalypics.

Антиутопія як літературний жанр традиційно фокусується на деградації суспільних структур під тиском зовнішньої ідеології. Проте «Острів пінгвінів» (1908) Анатолія Франса пропонує значно глибший, антропологічний погляд: джерелом глобальної катастрофи стає не зовнішній тиранічний режим, а внутрішня, неконтрольована агресія самої людини, що стає фундаментом цивілізації. Особливої уваги заслуговує той факт, що Франс виводить витoki суспільного зла саме з первісної підліткової агресії – стану, де молода енергія, позбавлена моральних орієнтирів, стає рушієм першого насилля. Написаний на зламі епох, роман став пророцтвом про те, як технічний прогрес у руках агресивної біологічної істоти неминуче веде до термінальної стадії існування виду.

Трагедія пінгвінів починається з абсурдної випадковості – помилки святого Маеля, який охрестив морських птахів. Цей акт «наділення душею» стає для Франса метафорою переходу від природного стану до цивілізаційного. Проте автор одразу наголошує: олюднення не приборкує агресію, а лише робить її витонченішою. Момент народження суспільства у Франса тотожний моменту першого акту насилля, і що показово – головними суб'єктами цієї первинної жорстокості виступають саме молоді особини, підлітки-пінгвіни. Коли Маель намагається одягнути їх, він створює умови для сорому, заздрощів та жадоби, які в молодій крові спалахують миттєво. Ключовою точкою відліку стає боротьба за територію, де саме підлітковий максималізм і відсутність емпатії призводять до першої крові. Автор описує цей процес із нещадною іронією: «Він бачив, як одне молоде пінгвіня з несамовитою люттю бив і дряпав свого сусіда... Вони душили один одного, вони рвали один одному дзьоби» [1, с. 64].

Саме ця «дитяча» жорстокість, за А. Франсом, є найбільш чистою формою неконтрольованої агресії. Коли святий намагається зупинити кровопролиття, його супутник Булох пояснює, що саме з цієї підліткової жаги до домінування народжується закон. Право власності виникає не з праці, а з фізичного знищення конкурента молодим і сильнішим. А. Франс доводить: те, що ми називаємо «державним порядком», є лише легітимізованим результатом первісного грабунку, вчиненого агресивною молоддю, яка згодом стає «поважними засновниками родів».

У міру розвитку пінгвінської цивілізації ця підліткова за змістом агресія не зникає, а інституціоналізується. А. Франс детально розглядає епоху «Драконідів», де молодіжний радикалізм стає релігійним обов'язком. Неконтрольована лють молоді каналізується державою у форму мілітаризму. Особливе місце в аналізі посідає пародія на «справу Дрейфуса» – історія про вісімдесят тисяч оберемків сіна. Тут автор майстерно показує, як агресія переходить у площину масового психозу, де найбільш радикальною

і непохитною силою виступає саме «патріотична молодь». Спрага до дії, притаманна підліткам, без належної освіти перетворюється на спрагу до руйнування: «... Пінгвінія була охоплена страшним збудженням... Кожен відчував потребу в ненависті, і ця ненависть була тим палкішою, чим менше вона мала підстав» [1, с. 212].

Найбільш пророчою є фінальна частина твору — «Будучі часи». А. Франс змальовує мегаполіс майбутнього, де капіталізм і технології досягли свого піку, але людська природа залишилася незмінною. Агресія тут стає дегуманізованою, проте її рушієм знову стає молоде покоління, яке не бачить сенсу в механічному існуванні батьків. Витіснена агресія підлітків, які зростають у «сталевих джунглях», вибухає у формі тероризму. Використання радикальною молоддю надпотужної вибухівки на основі радіо є метафорою того, що технічний геній людства фатально випередив його моральну еволюцію. А. Франс геніально відчув руйнівний потенціал енергії атома в руках молодих ідеологів, які прагнуть «очистити світ через вогонь». «... Мистецтво нищити зросло так швидко, що воно випередило мистецтво жити... Хімія дала в руки людині сили, порівняні з божественними, але залишила їй серце дикуна» [1, с. 352].

Вибухи, що знищують мегаполіси, – це не просто теракт, а логічний фінал розвитку цивілізації, яка не змогла знайти конструктивне русло для енергії та агресії нових поколінь. Концентрація енергосистем робить суспільство крихким: один рух руки молодого науковця-радикала Джорджа Клайна здатен стерти з лиця землі мільйони людей. А. Франс наголошує: цивілізація гине саме тоді, коли молодь, озброєна високими технологіями, повертається до рівня пінгвіна-вбивці з першого розділу. Фінал роману замикає історичне коло. Після глобальної катастрофи людство повертається до первісного стану, і через тисячоліття історія повторюється знову з тих самих підліткових бійок за землю.

Таким чином, Анатоль Франс сформулював головний виклик сучасності: розрив між технічною могутністю та етичною недосконалістю, яка особливо яскраво проявляється в періоди молодіжної радикалізації.

Основними етапами деградації за А. Франсом є легітимізація підліткового насилля через власність, його масштабне поширення через державну пропаганду та, нарешті, технологічна апокаліптика. Усвідомлення цих наслідків вимагає від суспільства не лише правових обмежень насилля, а й системної роботи з агресією молоді. Твір залишається суворим нагадуванням: цивілізація – це лише тонка плівка над безоднею первісної агресії, і якщо ми не навчимося контролювати цей інстинкт у момент

його зародження в нових поколіннях, фінал «Острова пінгвінів» стане невідвратною реальністю.

Література.

1. Франс А. Острів пінгвінів / пер. з фр. Ю. Лісняка. – К. : Дніпро, 1977. – 382 с.
2. Шахова К. О. Французький інтелектуальний роман ХХ століття. – К. : Вища школа, 1982. – 214 с.
3. Le Brun R. Anatole France and the Science of Disaster. – Paris : Edition Critique, 2012. – 215 p.
4. Брандес Г. Анатоль Франс : спроба характеристики. – Львів : Книгоспілка, 1925. – 112 с.
5. Crousaz J.-P. Philosophy and Technology in the works of Anatole France // Journal of French Literature. – 2015. – Vol. 12. – P. 88-104.
6. Шахова К. О. Творчість Анатолія Франса // Франс А. Вибрані твори. – К. : : Держлітвидав України, 1955. – С. 5-24.

Надійшла до редакції 13.03.2026.

Підписано до друку 1.04.2026.

Опубліковано 10.06.2026.

УДК 279.25(5-15)

Ярослав ПИЛИПЧУК

*доктор історичних наук, старший науковий співробітник
відділу наукового інформаційно-аналітичного супроводу освіти
Державної науково-педагогічної бібліотеки ім. В. О. Сухомлинського
Україна, Київ*

ГАСНУЧА СВІЧКА. КОПТИ: НАЙБІЛЬША БЕЗДЕРЖАВНА ХРИСТИЯНСЬКА ГРОМАДА БЛИЗЬКОГО СХОДУ

Коптська церква вела свій початок від апостола Марка. У Єгипті на розвиток християнства у II-III ст. впливали гностики. Проте вже у IV-V ст. коптська церква виступає проти гностиків та маніхеїв. Коптські святі отці виступали також проти аріанства та несторіанства. Копти підтримали вчення Євтіхія Олександрійського про єдину божественну природу Ісуса Христа. Східні церкви, серед яких була і коптська церква, не прийняли рішення Халкедонського собору. Візантійські імператори Маркіан, Юстин I, Юстиніан I, Юстин II, Тиберій I, Маврикій I, Фока, Іраклій I намагались підкорити коптську церкву владі Візантійської імперії та Костянтинопольському патріарху. Влада візантійських імператорів створила у Олександрію церковну організацію лояльну собі. Прихід персів у 618 р. та арабів у 641 р. копти сприйняли як звільнення від візантійського диктату. Копти мали свободу віри та статус зіммі при праведних халіфах та перших Омейядах. У 708 р. арабські халіфи заборонили функціонування коптської мови. Зріс фіскальний тиск на коптів. Національне та релігійне гноблення призвели до Баимурських

восстань 720-832 рр. проти влади Омейядів та Аббасидів. Баимурські повстання стали останньою спробою коптів силою відстояти свої права. При Тулунідах існувала віротерпимість, але це не виключало окремих утисків коптів. Иххиди у цілому були ворожі коптами. Влада Фатимідів у цілому була лояльна до коптів, за виключенням періоду правління халіфа ал-Хакіма. Прихід до влади Аййубідів призвів до поновлення політики дискримінації стосовно коптів. Особливо складним стало життя коптів у Мамлюцькому султанаті. Мусульмани почали здійснювати коптські погроми. Якщо при Фатимідах копти ще склали більшість населення Єгипту, то внаслідок переслідувань з боку мамлюцьких емірів та мусульманського духовенства кількість коптів наприкінці мамлюцького періоду скоротилась до 8,5 %. Східним християнам було заборонено підтримувати зв'язки з православними та католиками. Коли Єгипет потрапив під владу Османів османські султани дозволили коптам підтримувати зв'язки з католиками. У Єгипті з'явилися місії францисканців, капуцинів та єзуїтів. Внаслідок цього виникла Коптська католицька церква, яка підпорядковувалась Риму. Проте коптські католики були порівняно нечисельними. Абсолютна більшість коптів були вірними Коптської церкви. Копти займали високі посади при мамлюцьких емірах грузинського походження. Французька окупація 1798-1801 рр. призвела до поліпшення стану коптів у Єгипті. Було навіть створене коптське національне військове формування «Коптський легіон». Коли вали Мухаммед Алі приходить до влади, то він страчує коптів, які співпрацювали з французами. Після знищення мамлюцької аристократії Мухаммед Алі зрівняв коптів у правах з мусульманами і почав рекрутувати коптів до війська. Копти підтримали модернізацію Єгипту, яку здійснювала хедивська династія Мухаммеда Алі. Копти займали високі посади при хедивах. Копти підтримали революцію Ібн Арабі 1882 р. та революцію 1919-1922 рр., яка призвела до незалежності Єгипту. Копти підтримували єгипетський націоналізм, котрий дістав назву фараонізму. Прихід до влади Гамаль Абдель Насера призвела до того, що фараонізм був витіснений панарабізмом. Копти по інерції ще продовжували займати посади у уряді, але почали втрачати позиції. При Анварі Садаті відбулась ісламізація єгипетських Конституції та законодавства. При Хосні Мубараці вже поновились гоніння на коптів та були закрита коптська преса. Копти були усунуті від участі у державній політиці. Апогеєм гоніння на коптів сягнули після подій «Арабської весни». Прихід ісламістів до влади і президентство Мухаммеда Мурсі призвели до коптських погромів. У 2014 р. єгипетські військові здійснили переворот і Єгиптом почав правити Абдель-Фаттах ас-Сісі, проте це не усунуло переслідувань коптів. Погіршення статусу коптів в Єгипті призвело до еміграції коптів до США, Канади, Австралії та Європи. Також після «Арабської весни» погіршився статус коптів у Лівії та Судані і звідти копти також мусиди мігрувати.

Ключові слова: копти, Коптська церква, Римська імперія, Візантійська імперія, Арабський халіфат, Баимурські повстання, Омейяди, Аббасиди, Тулуніди, Иххиди, Фатиміди, Аййубіди, Мамлюцький султанат, Османський Єгипет, Коптська католицька церква, французька окупація, єгипетські хедиви, британська окупація, революція 1919 р., фараонізм, революція 1952 р., панарабізм, Гамаль Абдель Насер, Анвар Садат, Хосні Мубарак, Арабська весна, ісламісти, Мухаммед Мурсі, Абдель Фаттах ас-Сісі, коптські погроми.

The Coptic Church originated with the Apostle Mark. In Egypt, the development of Christianity in the 2nd-3rd centuries was influenced by the Gnostics. However, already in the 4th-5th centuries, the Coptic Church opposed the Gnostics and Manichaeans. The Coptic Holy Fathers also opposed Arianism and Nestorianism. The Copts supported the teachings of Eutychius of Alexandria about the single divine nature of Jesus Christ. The Eastern churches, including the Coptic Church, did not accept the decision of the Council of Chalcedon. The Byzantine emperors Marcian, Justin I, Justinian I, Justin II, Tiberius I, Maurice I, Phocas, Heraclius I tried to subjugate

the Coptic Church to the authority of the Byzantine Empire and the Patriarch of Constantinople. The authority of the Byzantine emperors created a church organization loyal to themselves in Alexandria. The arrival of the Persians in 618 and the Arabs in 641 was perceived by the Copts as liberation from Byzantine dictatorship. The Copts had freedom of religion and dhimmi status under the righteous caliphs and the first Umayyads. In 708, the Arab caliphs banned the functioning of the Coptic language. Fiscal pressure on the Copts increased. National and religious oppression led to the Bashmur uprisings of 720-832 against the Umayyad and Abbasid authorities. The Bashmur uprisings were the last attempt of the Copts to defend their rights by force. Under the Tulunids, religious tolerance existed, but this did not exclude individual oppression of the Copts. The Ishidis were generally hostile to the Copts. The Fatimid government was generally loyal to the Copts, with the exception of the period of the rule of Caliph al-Hakim. The rise to power of the Ayyubids led to the renewal of a policy of discrimination against the Copts. The life of the Copts in the Mamluk Sultanate became especially difficult. Muslims began to carry out Coptic pogroms. If under the Fatimids the Copts still made up the majority of the population of Egypt, then as a result of persecution by the Mamluk emirs and the Muslim clergy, the number of Copts decreased to 8.5% at the end of the Mamluk period. Eastern Christians were forbidden to maintain ties with the Orthodox and Catholics. When Egypt fell under Ottoman rule, the Ottoman sultans allowed the Copts to maintain ties with Catholics. Franciscan, Capuchin, and Jesuit missions appeared in Egypt. As a result, the Coptic Catholic Church arose, which was subordinate to Rome. However, Coptic Catholics were relatively few in number. The absolute majority of Copts were faithful to the Coptic Church. Copts held high positions under the Mamluk emirs of Georgian origin. The French occupation of 1798-1801 led to an improvement in the condition of Copts in Egypt. A Coptic national military formation, the "Coptic Legion," was even created. When Wali Muhammad Ali came to power, he executed Copts who collaborated with the French. After the destruction of the Mamluk aristocracy, Muhammad Ali equalized Copts in rights with Muslims and began to recruit Copts into the army. Copts supported the modernization of Egypt, which was carried out by the Khedive dynasty of Muhammad Ali. Copts held high positions under the Khedives. Copts supported the Ibn Arabi Revolution of 1882 and the revolution of 1919-1922, which led to the independence of Egypt. Copts supported Egyptian nationalism, which was called pharaonism. The coming to power of Gamal Abdel Nasser led to the fact that pharaonism was supplanted by pan-Arabism. Copts by inertia still continued to hold positions in the government, but began to lose their positions. Under Anwar Sadat, the Islamization of the Egyptian Constitution and legislation took place. Under Hosni Mubarak, persecution of Copts resumed and the Coptic press was closed. Copts were removed from participation in state politics. The apogee of persecution of Copts was reached after the events of the "Arab Spring". The rise of Islamists to power and the presidency of Mohammed Morsi led to Coptic pogroms. In 2014, the Egyptian military carried out a coup and Abdel Fattah al-Sisi began to rule Egypt, but this did not eliminate the persecution of Copts. The deterioration of the status of Copts in Egypt led to the emigration of Copts to the USA, Canada, Australia and Europe. Also, after the "Arab Spring", the status of Copts in Libya and Sudan deteriorated and Copts were also forced to migrate from there.

Key-words: *Copts, Coptic Church, Roman Empire, Byzantine Empire, Arab Caliphate, Bashmur rebellions, Umayyads, Abbasids, Tulunids, Ishids, Fatimids, Ayyubids, Mamluk Sultanate, Ottoman Egypt, Coptic Catholic Church, French occupation, Egyptian Khedives, British occupation, 1919 revolution, pharaonism, 1952 revolution, pan-Arabism, Gamal Abdel Nasser, Anwar Sadat, Hosni Mubarak, Arab Spring, Islamists, Muhammad Morsi, Abdel Fattah al-Sisi, Coptic pogroms.*

Копти є прибічниками давньої Олександрійської церкви, яка бере свій початок від апостола Марка. Вони є нащадками давніх єгиптян. Копти

складали більшість населення Єгипту у пізньоримський, візантійський та ісламський періоди до XIV ст. Зараз вони є найбільшою етноконфесійною меншістю в Єгипті. Коптська церква знаходилась у напружених відносинах з православними у Ранньому Середньовіччі та були жертвами погромів з боку мусульман у Пізньому Середньовіччі, Ранньому Модерні та подій сьогодення.

Історію коптів вивчали М. Вісса, Т. Малаті, Дж. Габра, І. Х. ал-Мисрі, Дж. Кірілос, К. Охта, О. Мейнардус, Й. ден Хейер, С. Еммель, М. Суонсон, С. Керолл, С. Девіс, А. Хемілтон, А. Батлер, М. Паркер, У. Занетті, Є. Головачова, М. Граціанський, О. Давиденков, К. Панченко, Т. Кобіщанов, О. Кривець, Г. Крилов, А. С. Красулін, Д. Петрухіна, М. Смірнов Є. Ткачов, І. Царегородцева.

Завданням цієї статті є дослідження історії коптів у Північній Африці.

Етнонім «**копт**» походить від арабського позначення єгипетських християн – «**кубт**» або «**кібт**». Нісба у коптів була куфті або кіфті. Греки називали ж коптів єгиптянами. Термін копт прижився в європейській традиції як «**коптус**» тільки в XVII ст. Єгиптян називали у мікенській давньогрецькій традиції «**айкуптію**» (від грецької назви «**Айюптіс**», тобто **Єгипет**). **Самоназвою коптів як «людина Кемету (Єгипту)»** було «**лем ен кемі**» у файюмському діалекті коптської мови та «**рем ен кемі**» у бохайрському діалекті. Коптська мова має кілька діалектів – саїдський, бохайрський, ахмімічний, лікополітанський, файюмський, оксиринхський. Сама **коптська мова є фінальною формою розвитку давньоєгипетської мови, що належить до хамітської гілки семіто-хамітської (афразійської) макросім'ї мов. Копти перейняли грецьку писемність, адаптувавши її під свою мови. Генетика коптів вказує на їх прямиий зв'язок з давніми єгиптянами.**

Коптський юліанський календар бере початок літочислення від правління римського імператора Діоклетіана. Копти відзначали субботу як священний день.

Згідно коптській традиції біля витоків **єгипетського християнства був Святий Марк**, один з апостолів християнства. Він потрапив до Єгипту у 42 р. н. е. **Марк очолив християнську общину Олександрії**. Згідно з коптською традицією Олександрійська церква була створена у 49 р. і від неї ведуть своє походження Коптська церква, Грецька Олександрійська церква, Коптська Католицька церква. **Коптська літургія** була розроблена апостолом Марком. У 68 р. Марк був вбитий прибічниками традиційних єгипетських вірувань. Євсевій вказував, що справу Марка продовжив у 63 р. **Аніан**. Северіс ал-Мукаффа відзначав, що **третій олександрійський патріарх Авілій** у 93 р. був переслідуваний римською владою. У 95 р. новим олександрійським патріархом

став **Кедрон**, що закінчив життя мучеником під час правління римського імператора Траяна. Наступний патріарх Олександрії **Прім** у 106 р. **заснував Катехізичну школу в Єгипті**. Прім був закатований римлянами за правління імператора Адріана. Два наступних **олександрійських патріархи Маркіан та Келадіон** були деканами **Катехізичної школи**. Її учнями були **Афенагор, Клімент, Дідім та Оріген**. Святими коптської церкви стали **Пантеной та Афенагор**. Під впливом Катехізичної школи перебували церковні батьки Заходу такі як Ієронім та Блажений Августин. У 231 р. **олександрійських патріарх Дмитро засудив вчення Орігена. Оріген був змушений залишити Катехізичну школу і перселитись до Палестини**. На місце декана Дмитро поставив свого ставленика Іракла. У 232 р. Дмитро помер і місце єпископа зайняв **Іракл**. У 247 р. **патріархом став учень Орігена Діонісій Великий**.

У 250 р. копти виступили проти культу генія імператора, який запровадив імператор Децій. У 260 р. до влади в Єгипті прийшов гонитель християн Луцій Муссій Еміліан, котрий у 261 р. проголосив себе імператором в Єгипті. У 262 р. Луцій Муссій Еміліан та Макріан Старший були переможені царем Пальмірі Оденатом. Єгипет перебував під владою пальмірців до 273 р. Коли християнство почало поширюватись у сільській місцевості, то **священні письмена фіксувались коптською мовою. Версія Євангелія від Івана коптською мовою була зафіксована у II ст. н. е. в Верхньому Єгипті. Коптська версія Нового Заповіту була написана у 200 р. Оксірхімом у Середньому Єгипті**.

Ранні християнські коптські тексти включали гностичні та маніхейські тексти. Гностиками, як відомо, були інтелектуали Олександрійського кола, як от Василід, Маркіон, Валентин. Проте Олександрійські патріархи вели боротьбу проти гностиків та маніхеїв. Зокрема, проти них писали свої тексти Оріген та Клемент Олександрійський. Проти маніхеїв виступав Святий Шенуда у IV-V ст.

На початку III ст. християнство сповідувало вже більшість населення Єгипту. З середини III ст. **олександрійський патріарх почав носити титул папи. Олександрія була визнана як апостольський престол другий після Риму**. Патріарх Деметрій розробив літургічний календар коптської церкви. Деметрій, як і його попередник Юліан, був свідком переслідувань єгипетських християн римською владою.

Копти були християнськими місіонерами в Індії та Аксумі, а також поширювали християнство в Ераншахрі Сасанідів та Ірландії.

Єгипетські християни виступали проти обоження римських імператорів, традиційних єгипетський, римських та грецьких язичницьків богів. У 284 р.

римський імператор Діоклетіан почав масштабні переслідування християн. Для християн це була **епоха мучеників**. У 293 р. в Єгипті **повстали маніхеї, які також зазнавали гонінь з боку римлян. Проте їх повстання було придушено**. У 297 р. Доміцій Доміціан узурпував владу в Єгипті і виступив проти Діоклетіана. Проте він був переможений. Діоклетіан посилив фіскальний тиск і замінив грецьку мову у державних установах Єгипту на латину. У 302 р. Діоклетіан офіційно оголосив війну християнській церкві. У 305 р. була **закатована мучениця Катерина Олександрійська** по наказу імператора Максиміана II. У 311 р. був заарештований і **закатований мученик Петро**. Були страчені також **Кір Олександрійський, його учень Іоанн і Свята Афанасія**.

До Міланського едикту 313 р. копти переслідувались з боку римської влади. У 313 р. імператор Костянтин I встановив віротерпимість у імперії. У 383 р. імператор Феодосій I проголосив християнство державною релігією.

У 318 р. **олександрійський патріарх прогосив, що Ісус Христос не єдиносущ з Богом-Отцем та Святим Духом**. Це викликало **протиріччя у самій коптській церкві та усьому християнстві**. Прибічників Арія стали називати **аріанами**. Проти **аріанізму виступив коптській патріарх Олександр I та його учень Афанасій Великий**. На соборі в Нікеї вони виступили за єдину сутність Ісуса Христа з Богом-Отцем.

З 328 по 373 р. **коптським патріархом став Афанасій Великий**. Він використовував у літургії коптську та грецьку мови. Проте у 341 р. аріани домоглися, щоб на Антіохійському соборі було засуджено як ересь вчення Афанасія Великого. Проте **Афанасій залишався єдиним церковним лідером на сході імперії, який не підтримав аріанство**. У 335 та 340 рр. Афанасій був змушений залишити Єгипет через звинувачення у вбивстві мелетіанського єпископа Арсенія. На Міланському соборі 345 р. Афанасій знову був засуджений і мусив втекти до Верхнього Єгипту. Проти Афанасія виступав імператор Констанцій, який симпатизував аріанам. Коли в Римі прийшов до влади язичник імператор Юліан Відступник, Афанасій повернувся до Олександрії. Коли у 363 р. Юліан гине під час кампанії проти персів від списа араба-християнина, до влади приходять імператор Валент II. На нетривалий час Афанасій втікає, але незабаром повертається і займає посади олександрійського патріарха до 373 р. У 374 р. посаду патріарха займав **наступник Афанасія Петро II**. Проте аріани на чолі з єгипетським префектом Паладієм звели на **престол аріанина Лукія**. Петро II втік до римського папи Дамасія I. У 378 р. Валент II помирає і копти виганяють Лукія і повертають на посаду олександрійського патріарха Петра II. На Міланському соборі 381 р. **імператор Феодосій I виступив на боці Петра II**. Вчення аріан було засуджено і вони остаточно програли в боротьбі за владу в Єгипті. Проте **Олександрія**

отримала статус вже не другого, а третього престолу після Риму та Костянтинополя.

У 391 р. відбулась сутичка у Олександрії між християнами та язичниками. Язичниками врятувались, забригадувавшись у Серапеумі. Імператор Феодосій I дозволив християнам захопити Серапеум і перетворити його на християнську церкву. **Більшість язичників Єгипту були змушені прийняти християнство.** Серед таких язичників був майбутній префект Єгипта Орест.

У 395 р. Римська імперія була розділена на Східну та Західну імперії. Єгипет увійшов до складу Східної Римської імперії, яка більше відома як Візантія. У 412 р. олександрійським єпископом став Кирило I. У 414 р. олександрійські євреї напали на коптів і тоді Кирило користуючись цим зачинив всі синагоги Олександрії. Під час заворушень штурмовики Кирила I параболани звинуватили префекта Ореста, що він продовжує притримуватись язичництва. Параболан Аммоній кинув камнем у Ореста і завдав шкоди його здоров'ю. Орест підтримував зв'язки з олександрійськими язичниками, зокрема філософом Гіпатією. У 415 р. за наказом Кирила I християни вбили Гіпатію.

Копти виступили проти костянтинопольського патріарха Несторія, котрий очолював до того Антіохійську духовну школу. Він відкидав дві іпостасі Ісуса Христа – божествену та людську і називав Марію не Богородицею, а Христородицею. Проти Несторія виступив **коптський патріарх Кирилло, який називав Марію Богородицею.** Несторій був знятий з поста костянтинопольського патріарха на Ефеському соборі в 431 р.

У 446 р. костянтинопольський чернець Євтіхій вчив, що Христос мав **тільки одну природу.** Євтіхій виступив проти Флавіана патріарха Костянтинополя та римського папи Льва I. **Євтіхія підтримав коптський патріарх Діоскор.** Діоскор досягнув зміщення з посади Флавіана. Візантійський імператор Феодосій II призначив костянтинопольський патріархом Діоскора. Діоскора підтримували Євсевій Дорілейський, Феодорит Кірський, Ібас Едеський, Домн II Антіохійський. Проте після смерті Феодосія II імператриця Пульхерія та новий імператор Маркіан добились проведення **Халкедонського собору у 451 р. На ньому було засуджено вчення Євтіхія.** Олександрійських патріарх Діоскор був змушений залишити Єгипет і перебувати у засланні в Анатолії. Те, що його було усунуто від влади викликало повстання в Єгипті. Копти напали на візантійських воїнів, які звели на престол олександрійського єпископа ставленика Маркіана Протерія. Протерій був учнем Кирила I. Імператор був змушений мобілізувати війська

під командою дуки Діонісія і вести бойові дії у Олександрії. У 457 р. **копти вбили Протерія і звели на престол Тимофія II.**

Олександрійська церква розкололась на дві частини – мелькітську та коптську. Мелькітська спиралась на імператорську владу і міське населення Єгипту. Коптська церква ж виступала проти імперської влади. У 460 р. візантійський імператор Лев I Маркела вигнав з Олександрії Тимофія II і призначив на його місце мелькіта Тимофія III. Тимофій у 475 р. повернувся до Олександрії і вигнав Тимофія III. У 477 р. Тимофій II помирає і на престол патріарха повертається Тимофій III, який правив до 482 р.

Коптська церква, як і сирійці і вірмени, не визнала рішень Халкедонського собору і від цього часу відбулась схизма між православними (халкедонитами) та східними церквами. У 482 р. візантійський імператор Зенон спробував вирішити протиріччя між ними і видав свій едикт «Генотикон». У тому році головою коптської церкви був Петро III Монг, а Зенон звів на престол в Олександрії мелькіта Іоанна I Талайю. Зенон був монофізитом, але відстоював імперські інтереси. У 484 р. Зенон викликав на собор у Римі коптського патріарха. Костянтинопольський патріарх Акакій виступив на боці Петра III Монга. Іоанн Талайя був змушений втікати до Риму. Після того як помер імператор Зенон I, до влади прийшов Анастасій I. Анастасій I був налаштований на діалог з східними церквами. Проте вірмени, сирійці та єгиптяни продовжували притримуватись ворожого ставлення до імперського центру. У 509 р. прибічники коптського патріарха Іоанна III Нікіюта повстали проти влади імперії. У 518 р. до влади прийшов імператор Юстин I остаточно легалізував рішення Халкедонського собору. Продовжив політику Юстина I імператор Юстиніан I.

Помітними фігурами серед коптських ченців були Антоній Великий, Павло Фівський, Макарій Великий, Архімандрит Шенуда Атріпський, Пахомій Кенобіт. Шенуда Атріпський зробив багато для розвитку коптської літератури та коптської ідентичності.

У V ст. чернечі скити коптів знаходились у пустелі. Паломники відвідували єгипетських церковних батьків у їх скитах та навчались аскетизму. Архієпископ Кесарії Мазакі **Василь Великий** відвідав Єгипет після візиту в Єрусалим у 357 р. Святий Ієронім побував у Єгипті у 400 р. Святий Бенедикт відвідав Єгипет у VI ст.

У 536 р. **Юстиніан I** призначив на олександрійський патріарший престол мелькіта **Павла Тавеннісіюта**. Імператора підтримав костянтинопольський патріарх Міна. Це призвело до чергового повстання

коптів у Олександрії. Придушувати це повстання направили полководця Нарсеса, який згодом вкріпив себе славою у війні проти остготів. **Коптські патріархи обрали своєю резиденцією монастир Святого Макарія.** У 540 р. Юстиніан I був змушений змістити Павла Тавеннісіота і поставити на його місце **патріарха Зоїла.** Перебуваючи у війні проти остготів та персів Юстиніан I був змушений **піти на поступки коптам.** Імператор віддав пости в адміністрації провінції Єгипет місцевим жителям. У 551 р. Юстиніан змістив Зоїла. На середину VI ст. кількість мелькітів у Єгипті було 5 %, а всі інші були коптами. У 575 р. **патріарх Даміан Олександрійський для теологічних праць та гомілій використовував коптську мову замість грецької.**

Після смерті Юстиніана I у 565 р. імператори Юстин II, Тіберій I, Маврикій I, Фока продовжували політику започатковану Юстином I. Особливо жорстокими були переслідування з боку імператора Фоки. Коптські єпископи були вимушені втікати з міст у пустелі та гори. У 615 р. коли Єгипет був окупований персами, то **персів сприйняли як визволителів від влади Візантійської імперії.** Перси атакували Олександрію і перебили багатьох мелькітів та знищили багато православних церков. З Олександрії були вимушені тікати єгипетський намісник Нікіта та олександрійський патріарх з мелькітів Іоанн V. Під владою персів Єгипет перебував до 629 р. У 629 р. **візантійська влада повернулася і запровадила важкі податки.** Продовжувалось переслідування коптської церкви. У 631 р. правити Єгиптом став **олександрійський грецький патріарх Кір з Фазіса.** Араби називали його **ал-Мукаукас.**

За візантійського часу треба відзначити такі персони як Святий Псенатій, Святий Іоан єпископ Буруллуса, Святий Данило.

У 641 р. **копти сприйняли як визволителів арабів Амра Ібн ал-Аса, який очолював загін з йменських арабів та арабів Синаю.** Прихід арабів до Єгипту інтерпретувався коптським хроністом Іоанном Нікіуським як **«Боже покарання» грекам.** Іраклій I вважався нечестивим правителем внаслідок кровнозмішувального шлюбу. **Опір чинила тільки Олександрія, де було чисельне грецьке населення.** Але, зрештою, Олександрія була завойована у 642 р. У 645 р. візантійський флот висадив десант у Олександрії і ненадовго повернув місто імперії. У 646 р. візантійське військо було переможене. Це було **кінцем влади візантійських імператорів та мелькітів у Єгипті.**

Араби дозволяли коптам сповідувати їх віру та очолювати провінції, а натомість просили сплачувати джизью та працювати на користь халіфату. Копти отримали статус «зіммі». При Омейядах почався наступ на права коптів. Халіф Абд ал-Азіз ібн Марван кинув до зіндану коптського патріарха Іоанна III і вимагав за його звільнення грошовий викуп. Працю

коптів використовували при будівництві в Фустаті, Єрусалимі та Дамаску. Також копти будували арабський флот. Халіфи почали оподатковувати навіть коптське духовенство. Податки, які збільшились, лягли тяжким тяглом на коптське селянство. **У 706 р. араби заборонили вживати коптську мову в державних установах. Єдиною державною мовою стала арабська.**

Утиски коптів призвели до повстань. У період між 720 та 832 рр. копти багато разів повставали. У 720 р. візантійський флот атакував Тінніс у Нільській дельті. При цьому був вбитий Ібн Ахмар, син намісника дельти Маслами ал-Мурадї. Намісником Єгипту у цей час був Бішр Ібн Савфан. Копти північної частини Нільської дельти повстали проти влади халіфату. У 731 р. омейядський халіф дозволив мелькітам повернутись до Олександрії і повернули їм церкви захоплені коптами у 641 та 646 рр. У 749 р. **повстання коптів очолив Міна син Апакіра**, котрий відомий в арабській традиції як **Міна ібн Бакіра**. Іншим **вождем коптів став Абу Міна**. Повстали копти місцевостей Башмур, Бахман, Саманнуд. Савіріс Ібн ал-Мукаффа відзначив, що єгипетському наміснику Хавтарі ібн Сухайлу не вдалось придушити повстання. В цей час Омейяди боролись за владу з Аббасидами. Щоб придушити повстання повинен був прибути сам халіф Марван II. Хавтара ібн Сухайл увязнив олександрійського патріарха Михайла I до зіндану у Розетті. Копти вирушили на допомогу патріарху і здобули Розетту, вирізавши місцевий арабський гарнізон. Копти також напали на Пелусій. У відповідь Марван II здійснив похід в район Дельти і почав руйнувати коптські села та монастирі. Кампанія Марвана II завершилась поразкою. А коли Аббасиди завдали поразки Омейядам, останні були вимушені тікати до Іспанії. У 767 р. копти-башмурці повстали у нахії Сака разом з єгипетськими арабами проти влади Аббасидів. Копти вбивали аббасидських чиновників. Єгипетський намісник Йазід Ібн Хатім зазнав поразки і був змушений відступити в Фустат. У 773 р. повстали копти Бальхіба, але їх повстання було придушене. У 815 р. копти знову повстали. У 828 р. араби грабували коптські церкви в Олександрії. Скориставшись цим **венеційські купців викрали мощі апостола Марка і перевезли їх до Венеції**. У 830 р. копти знову повстали проти влади халіфату. Халіф ал-Мамун був змушений послати на придушення повстання свого провідного воєначальника согдійця Афшина. Афшин завдав поразки коптам східної частини Нільської дельти. Але башмурці продовжували опір. Афшин зробив спробу примусити коптів припинити повстання через листування коптського патріарха Йосефа I (Аба Йусаб) з єпископами. Однак копти-башмурці не підкорились єпископам. Халіфу Мамуну довелось послати на перемовини з коптам сирійського патріарха Діонісія Телль-Мархського. Перемовини провалились. Халіф тоді за допомогу мешканців Шубри та Танди вдерся в Дельту. Повсталі та араби зазнали значних втрат. Коли ал-Мамун пообіцяв амністію учасникам повстання, то у 832 р. копти-башмурці капітулювали. **Багатьох коптів насильно змушували приймати іслам.** У 869

р. фіскальний тиск посилювався при останньому аббасидському наміснику Єгипта Ібн Мудаббіру.

Також про ці події писав Діонісій Телль-Мархський. У X ст. ал-Макдісі писав, що у **Верхньому Єгипті майже не було мусульман.**

Коптські ченці були носіями коптської ідентичності. У VII ст. з антихалкедонських позицій було написано «Житіє Самуїла Каламунського». На відміну від відносин з православними, **відносини коптів з сирійцями-яковітами були дружніми у VIII-XI ст.** Церковні ієрархи обидвох церков переписувались між собою і відвідували одне одного. У Єгипті були общини сирійських християн і вони мали власних священиків і власні церкви. Також в Єгипті були вірменські церкви.

Незважаючи на політичну владу арабів **копти були більшістю населення Єгипту до XIV ст.** Коптськими святими початку арабського періоду були **Святий Авраам та Святий Гаварджі.**

Першим коптським патріархом під владою халіфату був Веніамін I. До цього він співпрацював з персами під час сасанідської окупації Єгипта у **618-629 рр.** Коли імператор Іраклій I повернув владу візантійців у Єгипет, Веніаміну довелося переховуватися у Скетісі разом з коптськими єпископами. З приходом арабів коптський патріарх повернувся з вигнання і **фактично правив Єгиптом до 661 р.** Веніаміна I змінив **Анба Самуїл Сповідник.** Єпископ Іоанн Нікіуський прославився написанням хроніки. Анба Іоанн був протосвящеником Скетіса. Коптський патріарх Сімон допомагав керувати Єгиптом Абд ал-Азізу Ібн Марвана. Після Сімона правив **Іоанн Літописець,** який також допомогав Абд ал-Азізу правити Єгиптом. Арабський намісник вважав його своїм духовним батьком. У 868 р. Ахмед ібн Тулун захопив владу над Єгиптом. Під час правління династії Тулунідів єгипетські правителі були дружні до коптів, бо бажали мати коптів на своїй стороні. Втім, **це не виключало погромів з боку мусульман.** Тулунідський намісник Єгипта вбив 18 тис. коптів, а від коптського **патріарха Михайла III** зажадав контрибуцію у 20 тис. динарів. За Ахмеда Ібн Тулуна будувати єгипетську столицю у Фустаті допомагав коптський архітектор Саїд Ібн Катіб ал-Фарагані. Династія Ішхидів, яка змінила Тулунідів, була ворожо налаштована до коптів. У **972 р. до влади прийшла династія Фатимідів,** яка заснувала нову столицю Єгипта – місто **Каїр.** Перший фатимідський хадіф Єгипту ал-Муїз дозволяв жити коптам по своїм законам і не переслідував їх. Спадкоємець ал-Муїза ал-Азіз продовжував політику батька.

Значними переслідуваннями коптів були гоніння з боку фатимідського халіфа ал-Хакіма. Він віддав наказ зруйнувати **3 тис.**

коптських церков. У 1005 р. він видав закон за яким християни та євреї мали носити інший одяг ніж мусульманити, вдягати чорні пояси та чорні тюрбани. У 1009 р. був зруйнований храм Святого Гробу Господнього у Єрусалимі, а у 1011 р. ал-Хакім закликав руйнувати коптські церкви та конфіскувати її майно. Таким чином, були легалізовані коптські погроми. Мусульмани нападали на церкви та виносили вироби з дорогоцінних металів та меблі. Під час переслідувань коптів примушували насильно переходити до ісламу. Також переслідували за вживання коптської мови. Проте коптська мова залишалася літургійною мовою коптської церкви. Знання коптської мови допомогло французькому сходознавцю Ж.-Ф. Шампольону під час праці над дешифровкою Розетського каменю.

Після смерті ал-Хакіма тиск на коптів був послаблений. У 1024 р. халіф Захір звільнив коптську церкву від оподаткування, щоб допомогти коптській громаді відновитись. Втім, згодом Фатиміди відновили оподаткування з часом. За правління Хафіза та його візиря Афдаля копт Абу ал-Масіх вимагав звільнити коптську церкву від оподаткування. У 1169 р. Шіркух відмінив податки з церкви Святої Катерини. У Коптські патріархи Христодул та Кирилло II поважали еміра Гайюса та молилися за халіфа ал-Мустансіра. За правління халіфа Мусстансіра тюркські гвардійці пограбували патріарха Христодула. Халіф ал-Аамер був настільки толерантним, що навіть відвідував християнські монастирі. При правлінні халіфа Хафіза реальна влада належала його візиру вірменину Бахраму, який був толерантний до коптів. За останнього фатимідського халіфа ал-Адїда до Єгипту вторгалися хрестоносці короля Амальріка I та воєначальник Зенгідів Шіркух. Хрестоносці перебили у Більбейсі все місцеве населення, не розрізняючи коптів та мусульман. Копти також складали більшість населення Фустату, який постраждав під час облоги.

При пізніх Фатимідах коптська церква була великим землевласником. Тільки при правлінні коптського патріарха Гавриїла II, який правив у середині XII ст., копти почали переходити на арабську мову.

Фатимідський халіф за волею цього патріарха прислав в Ефіопію кількох єпископів з Єгипту і відновив монофізітську церкву в Ефіопії, яка постраждала під час падіння Аксумського царства та нашествия євреїв-фалаша. При цьому зберігалось навчання коптською мовою.

1173 р. єдиновірці коптів нубійці атакували Асуан та зруйнували там церкву Святого Симона. При халіфі ал-Адїді копт Сафі ад-Даула Ібн Абї ал-Маал був його особистим секретарем. Треба відзначити, що при халіфі ал-Муїзі правив коптський патріарх Авраам I, а при халіфі везірем був Козман Абу ал-Йомн. Також при ал-Муїзі везірем був єврей Ібн-Кіліс. Одним із помітних

діячів фатимідського періоду був **Святий Савіріс Ібн ал-Мукаффа**. Він був **автором хроніки «Історія Коптської церкви Олександрії»**.

Наприкінці фатимідського періоду помітними персонами були Анба Еліас єпископ Тамуха та Анба Михайло єпископ Таніса. Анба Михайло був більше відомий як Абу Хабіб Мікаїл Ібн Бадр аз-Замахурі. Він був ченцем Святого Макарія і був другом Бакіра ар-Рашид.

Під час правління Аййубідів утиски коптів продовжувались. **Салах ад-Дін Йусуф повернув дискримінаційне законодавство**. Коптам заборонялись богослужіння поза храмами. Також коптам заборонили займати державні посади.

У 1219 р. у Дамієтті відкрилась францисканська місія. Католики намагались налагодити зв'язок з коптами. У 1220 р. був відкритий католицький конвент у Дамієтті. Проте коли хрестоносці зазнали поразки францисканці були вигнані. Місія була поновлена Людовиком IX, коли хрестоносці у 1249 р. здобули Дамієтту. Проте у 1250 р. хрестоносців здолали мамлюки. **У 1250 р. при поваленні влади Аййубідів мамлюками 10 тис. коптів мусили втекти до Нубії. У 1265 р. араби вважали винними за пожежі у Каїрі та Фустаті коптів. Щоб заспокоїти населення Бейбарс стратив голів коптської та єврейської общини Каїра. Під владою мамлюків перші султани доручили коптському клану ал-Карімі фіскальну сферу. У 1299-1300 рр. Ібн Таймійа разом зі своїми послідовниками знищував винні лавки, які належали коптам та євреям. У 1301 р. знову відбулись гоніння на зіммі. Їх спровокував марокканський міністр, який відвідав Єгипет і налаштував султан ан-Насіра Мухаммеда ібн Калавуна влаштувати гоніння на коптів. У 1303 р. мусульмани спалили мощі коптських святих. У 1309 р. Ібн Таймійа влаштував рейди мусульман по домам коптів з метою виявлення алкоголю. Араби розбурхані проповідями Ібн Таймійі у 1321 р. чинили напади на коптські села та церкви. У погромах крім арабів-феллахів взяли участь і мамлюки. Під час погромів було знищено 19 коптських храмів у Каїрі. Населення масово лінчувало коптських ченців, звинувачуючи їх у підпалах Каїра. У 1338 р. мусульмани заарештували оберненого в іслам з коптського християнства чиновника ан-Нашву, котрий зберігав у себе вино. У 1340 р. мамлюцький емір Танкіз разом з кадї Каїра звинуватив коптів у підпалі Каїра та влаштував коптський погром. У 1354 р. коптські погроми поновились.. Мусульмани палили мощі коптських святих та руйнували церкви**

У 1365 р. те, що кіпріотські хрестоносці на чолі з королем Пьєром I здобули Олександрію, послужило новим приводом для коптських погромів. Християн яковітів та коптів звинуватили у тому, що вони були розвідниками у хрестоносців. Мусульмани розгромили церкву Святого

Антонія. Коптів били, принижували та позбавляли їжі та питва. Східним християнам заборонили контакти з зовнішнім світом – католиками та православними.

У 1382 р. мамлюки-бахріти були змінилися мамлюками-бурджитами. Перший султан з бурджитів Баркук мав добрі відносини з коптським патріархом Матвієм I. Коптський патріарх виступав як посередник у відносинах між мамлюками та ефіопським негусом. **У 1388 р. суфійські шейхи здійснювали антиалкогольні рейди. Від цього страждав бізнес коптів. У 1389 р. копти, насильно наверненні до ісламу, спробували повернутись до християнства, що викликало нові погроми.** У 1400 р. мусульмани на чолі з мамлюцьким еміром Йалбугою ас-Салямі погромили коптські винні лавки. У 1417 р. мамлюки обклали важкими штрафами коптських та єврейських виноторгівців. У 1484 р. бедуїни захопили монастир Святого Антонія.

Коптські погроми та насильницьке навернення коптів до ісламу призвели до того, що копти склали усього 8,5 % населення Єгипту. За правління султана Махмуда Муаяда був прийнятий дискримінаційний закон за яким копти мали носити темно-синій одяг та чорні тюрбани.

Переслідування з боку мусульман змусила шукати коптів захисту на Заході. Ще в часи П'ятого хрестового походу католики відправляли своїх місіонерів до коптів. **Коптський патріарх вів перемовини з римським папою про унію під час Ферраро-Флорентійського собору 1438-1439 рр.** Повернутись назад до Єгипту коптським делегатам допомогли госпітальєри з острова Родос. **Коптська делегація на чолі з ігуменом монастиря Святого Антонієм Андрієм підписала унію і в 1442 р. був прийнятий декрет про возз'єднання Коптської церкви з Римом.** Проте це не призвело до фактичного об'єднання. **Падіння Костянтинополя у 1453 р. призвело до припинення спроб укласти унію з східними церквами.**

Протягом володарювання мамлюків було вбито 300 тис. коптів. У Аййубідську добу відомим був **Святий Бутрос ас-Седманті.** Він був ченцем у монастирі Святого Георгія в Джебел-Седмант у оазі Файюм. **Ібн Катіб Кайсар написав коптську граматику. Ібн ал-Макін був філософом початку мамлюцького періоду.** Він також був відомий як **Гіргіс Ібн ал-Амід.** Його братом був ал-Асад Ібрахім. Він був абатом у монастирі абата Іоанна ал-Касіра у Торі на південь від Каїра. Він переклав історію ат-Табарі. Копт Ібн Кабір був секретарем мамлюцького султана Бейбарса і написав історичну хроніку присвячену Бейбарсу. Сини копта ал-Ассаала ал-Мутаман Абу Ісхак Ібрахім, ал-Асаад Абу-л-Фарадж Хібат-Аллах, ас-Сафіє Абу-л-Фадл відзначились своїми дослідженнями коптської та арабської мов та церковного коптського права. **Давуд Ібн Локлок був обраний коптським патріархом у 1235 р. Анба**

Булос ал-Буші займався богослов'ям та церковним правом і був одним із видатних коптських мислителів епохи. Мученик Бастраврій загинув під час гонінь на коптів. Святий Барсум займався богослов'ям та вів аскетичне життя. Коптський патріарх Матвій I у часи правління султана Баркука частину свого життя провів у монастирі Святого Антонія та у монастирі ал-Мухарак. Він зазнав переслідувань з боку мамлюкських емірів Мінташа та Йалбуги, які катували його. Коли Баркук повернув свою владу, Матвій I на чолі коптів визнав її. Син Баркука ан-Насір Фарадж наблизив до себе Матвія I. Проти коптського патріарха виступив емір Джамал ад-Дін, а султан Абд ал-Азіз (син Баркука) стратив голову коптів. Святий Руй був коптським юнаком Фараджем з села Меніет-Амін. Він був закатованим еміром Йалбугою.

У 1521 р. папа римський Лев X вступив у контакт з коптським патріархом. У 1554 р. копти брали участь на Флорентійському соборі католицької церкви. У 1553-1554 рр. до Єгипту прибули мальтійські домініканці Амброзій Буттігег та Антоніно Захара. Під час Тридентського собору 1545-1563 рр. папа римський Пій IV запропонував запропонував коптському патріарху Гавриїлу VII прислати делегацію на собор. Римські папи Григорій XIII та Клімент VII надсилали до Єгипту місії єзуїтів та капуцинів. У 1571 р. османська влада дозволила францисканцям мати храм при французькому консульстві. У 1684 р. католики розгорнули францисканську місію в Єгипті

У 1584 р. копти розділились на два табори на соборі в Манфі. Одна частина виступали за унію з католиками, а інша була рішуче проти цього. У 1594-1597 рр. коптська церква у обличчі Гавриїла VIII визнала першість Риму.

У 1701-1705 рр. за дорученням папи римського Климента XI два маронітських ченці вели перемовини про унію з коптським патріархом Іоанном XVI. У період 1720-1739 рр. частина коптів перейшла у католицизм. У 1741 р. коптський архієпископ Єрусалима Анастасій перейшов до католицизму. Папа Бенедикт XIV утворив апостольський вікаріат для коптів-католиків. У 1748 р. церковна влада над коптами-католиками була передана абату францисканців. У 1761 р. коптський архієпископ Антоній був призначений апостольським вікарієм в Єгипті. У 1781 р. в Каїрі був заснований Апостольський вікаріат. У 1824 р. папа римський Лев XII перетворив цей вікаріат у Олександрійський католицький патріархат. Проте утворенню цього патріархату намагались завадити німецькі протестанти. Цей патріархат був визнаний у 1829 р. османською владою.

Під час влади Османів над Єгиптом копти, як і сирійці, були включені у склад вірменського міллету. Всі монофізити стали підпорядковуватись вірменському католікосу. Султан Селім I підтвердив права Коптської церкви. Треба зазначити, що стан коптів під османською владою у коптів був тяжким. Копти страждали від важких податків, а також османська влада практикувала позасудові страти коптів. За безпеку церкви Святого Антонія копти платили контрибуцію турецькому паші Єгипту. За часів Селіма коптським патріархом був Гавриїл VII. Коли ж до влади прийшов султан Мурад III, то він мав справу з коптським патріархом Іоанном ал-Кайлубі. У 1631 р. коли до влади прийшов коптський патріарх Матвій III, то паша Халіл проігнорував цей факт і відмовився його визнавати як голову коптської общини, оскільки не отримав за це хабара. Коптські клірики були змушені заплатити значні гроші за сам факт зустрічі з пашою. Коптський патріарх Марк VI ж був ув'язнений османською владою У 1664 р. османська влада звела ці податки у одну виплату. Бідні копти не були в змозі сплачувати подушний податок і втікали у гори від фіскального тиску. За правління коптського патріарха Іоанна VI копти знову були вимушені носити спеціальний одяг та чорні тюрбани, щоб їх відрізняли від мусульман.

У 1719 р. Єгипет перебував у стані хаосу: між собою за владу сперечались турецькі паші та єгипетські мамлюки з кавказців. Під час безладдя мусульмани нападали на коптів та руйнували церкви та монастирі. Коли владу в Єгипті захопили Мурад-бей та Ібрахім-бей з мамлюків грузинського походження, вони збільшили фіскальний тиск на коптів.

У Османський період було багато визначних коптів [Ден Хайер 2015, С. 118-139; Кобищанов 2015, с. 510-512; Красулин 2015, с. 40-48; Кривошеїн, Грацианский, Панченко, Селезнёв, Давыденков, Ткачёв, Головнина, Занетти, Кириллос 2015, с. 512-610; Панченко 2011, с. 96-124; Панченко 2016, с. 63-74; Панченко 2017, с. С. 18-38; Панченко 2019, с. 80-92; Butler 1902, р. 8-487; Carroll 1989, р. 1-187; Davis 2008, р. 237-270; El-Masri 1982, р. 1-299; Emmel 2007, р. 83-102; Feder 2017. P. 33-36; Gabra 2003, р. 111-119; Hamilton 2006, р. 9-46; Malaty 1993, р. 8-192; Meinardus 1999, р. 13-64; Ohta 2004, р. 87-116; Parker 2026, р. 32-199 ; Swanson 2010, р. 15-114; Wissa 2016, р. 1045-1062; Wissa 2020, р. 247-260].

Патріарх Матвій IV жив у XVII ст. Він до набуття церковного сану мав ім'я Гюргіс. Він отримав освіту у церковній школі у Кеттабі. У 1660 р. Гюргіс був обраний у Олександрії як патріарх Матвій IV. Він заступився за коптів, коли османський паша збільшив фіскальний тиск на християн. Також він підтримував зв'язки з католиками. Францисканський чернець Васлеб в Єгипті написав «Історію коптської церкви» за сприяння патріарха Матвія IV.

Коптський патріарх входив до складу дівану єгипетського паші та називався турками агою, які визнавали авторитет голови єгипетських християн.

Копт **Муаллем Різк** жив у той час, коли влада у Єгипті перейшла від турецького паші до мамлюкського еміра грузинського походження Алі-бея ал-Кабіра і турбувався про коптське населення. Анба Йусаб народився у ан-Нехелі в Верхньому Єгипті. У віці 25 років він відвідав поселення Буш та поселився у монастирі Святого Антонія. Коптський патріарх Іоанн XVIII призначив його єпископом **Ахіміна та Гірги**.

Муаллем Ібрахім ал-Гаухарі народився у Каліубі. Освіту отримав у Кеттабі. Він був секретарем при Алі-бей ал-Кабірі. Коли копт Муаллем Різк залишив свою посаду, то Муаллем Ібрахім ал-Гаухарі зайняв посаду головного секретаря при Мухаммед-беї Абу аз-Захабі. Коли до влади прийшли Ібрахім-бей та Мурад-бей, то він втік до Верхнього Єгипту

У 1798 р. Наполеон Бонапарт завоював Єгипет. З коптів він створив «Коптський легіон». На чолі «Коптського Легіону» став місцевий копт генерал Йакуб Ханна. У 1801 р. «Коптський легіон» мігрував до Франції і брав участь у Наполеонівських війнах.

Проте коптський патріарх **Марк VIII** виступав проти того, щоб копти наслідували звичаї французів. Для коптських кліриків французькі революціонери були безбожниками. Французький генерал **Ж.-Б. Клебер**, який очолив французькі війська в Єгипті після від'їзду Наполеона Бонапарта, скасував норми законодавства, які дискримінували коптів. Але невдоволення мусульман примусило його відновити податок джизья для коптів. Прихід французів сприймався коптами як визволення. На чолі коптів у цей час перебували **Йакуб Ханна, Антун Абу-Такійя, Муаллем Малатія**. Антун Абу-Такійя відвідав Наполеона Бонапарта у 1799 р. Проте він був кинутий французами до в'язниці. У 1802 р. Антуна Абу-Такійю, Муаллема Ібрахіма Зейдана, Муаллема Абдаллу Бараката змінивши французів валі Мухаммед Алі стратив. Муаллем Малатія був заможним коптом і був дефтердаром при Мухаммед-беї Абу-л-Захабі. Його французи призначили міністром юстиції. Він головував над міністерством, у яке входили мусульмани. Наприкінці французького правління **Ж.-Ф. Мену** намагаючись заручитись підтримкою мусульман звільнив його з посади. **Коли турки повернулись до Єгипту, то вони ув'язнили Муеаллем Малатію та стратили його, відскіши йому голову.**

. Необхідно відзначити, що коли Мухаммед Алі став валі Єгипта він зажадав збільшення податків з коптів. Копт **Муаллем Гіргіс** намагався протистояти фіскальному тиску. На боці Мухаммеда Алі ж виступив інший

копт – Муаллем Галі. Однак незабаром Муаллем Галі потрапив у опалу і був засланий до Дамієтти. Муаллема Гіргіса було призначено одним з міністрів, коли Мухаммед Алі розправився з мамлюкською аристократією. Реформуючи військо та управління Єгиптом, **Мухаммед Алі звільнив коптів від сплати джизї та дозволив служити у війську.** Прийшовши на зміну Мухаммеду Алі та Ібрахіму хедив Саїд призвав багатьох коптів до війська.

Копти мали сприяння династії єгипетських хедивів, яка походила від Мухаммеда Алі. Мухаммед Алі призначив **Василя, сина Муаллема Галі,** на посаду, яку колись займав його батько. Контакт з коптським патріархом Бутросом ал-Гавлі намагався знайти російський цар. Також з Бутросом ал-Гавлі добрі відносини підтримував син Мухаммеда Алі Ібрахім. Разом з коптським патріархом він відвідав Гроб Господень у Єрусалимі в неділю. **Коптський патріарх дозволив коптам-католикам вільно сповідувати їх віру.**

У 1854 р. на чолі коптів встав **коптський патріарх Кирило IV.** Він був **прибічником реформ у церкві.** Він заборонив коптському духовенству санкціонувати майнові справи і укладати шлюби без згоди жінок. У 1855 р. відкриваються школи для коптів. **Османський хат-і-хумаюн 1856 р. зрівняв коптів у правах з мусульманами.** Британська влада над Єгиптом поліпшила позицію коптів у суспільстві.

Кирило IV вів перемовини про об'єднання коптів з православними. За допомогою коптського патріарха єгипетський хедив вів перемовини з ефіопським негусом по питанням кордонів. Кирило IV та Деметрій отримали від Ісмаїл-паши великі землі під будівництво коптських шкіл. Коптський патріарх та єгипетський хедив разом **протистояли спробами протестанського місіонерства в Єгипті.** Ісмаїл призначав коптів суддями в державі. Копт Васіф-бей Азмі був призначений секретарем хедива. Інший **копт Абдаллах-бей Серур став губернатором мухафази Калубія.** У єгипетський парламент увійшло два копта – мер **Бені-Салами Гіргіс Барсум** та мер **Ашруби Михайло Салама.**

У 1858 р. була здійснена **аграрна реформа, яка полегшила життя селянам коптам і дала можливість їм не арендувати, а мати власну землю.**

Феодор ал-Мункабаді заснував у Асьюті компанію. Також він був філантропом і заснував Коптську школу у Асьюті. У 1890 р. була засновано сучасну єгипетську пошту. У 1896 р. **Віза Боктор** заснував цукровий завод. **Копти Бушра-бей та Сенут-бей** заснували банк у Верхньому Єгипті.

У 1893 р. **францисканські церкви та монастирі в Єгипті були передані Коптській католицькій церкві.** У 1895 р. папа Лев XIII повторно встановив

Коптський католицький патрфіархат. У 1899 р. єпископ Кирило став коптським католицьким патріархом. У 1908 р. складнощі церковного життя вимусили коптського католицького патріарха виїхати до маронітів у Ліван. Посада коптського католицького патріарха була вакантна до 1953 р.

У 1908 р. копти отримали рівні права при призначені на державні посади. У 1910 р. був заснований Коптський музей.

Копти були діячами єгипетського націоналізму. Серед них запанував фараонізм, який виводив походження коптів від давніх єгиптян. У 1910 р. копти зібралися на Перший Коптський Конгрес у Асьюті. У 1919 р. копти створили партію «Вафд». Єгипетський націоналізм був сильним серед коптів у 20-30-ті рр. ХХ ст. Таха Хуссейн та Ахмед Лютфі ас-Сайєд позиціонували себе як коптів-мусульман, проте відкидали означення себе як арабів, а вважали себе єгиптянами.

У 1910 р. копт Бутрос Галі був призначений прем'єр-міністром Єгипту. У 1879 р. коли Ісмаїла змінив хедив Тауфік, то він використав коптів під час перемовин з ефіопами. У 1882 р. копти разом з арабами виступили проти тиранії Тауфіка. У 1882 р. відбулась революція, яку очолив Ібн Арабі. У його уряді копт Йакуб був призначений міністром зовнішніх справ. Коптський патріарх Кирило V підтримав Ібн Арабі.

У 1882 р. британці окупували Єгипет. Вони залишили формальну владу династії хедивів. Британці підтримували зв'язок з коптськими патріархами. Треба відзначити, що у 1919 р. копти разом з мусульманами взяли участь в Єгипетській революції. Коптськими діячами у ній були Саад Загуль та Моркос Сергій.

Представник від коптів Саад Загуль взяв участь у Версальській мирній конференції у 1919 р. До нього доєдналися також копти Вісса Вассеф та Георг Хайят. Саад Загуль, Вісса Вассеф, Сінут Ханна, Вассеф Галі, Моркос Ханна, Макрам Ебейд виступали проти британської колоніальної влади в Єгипті. У 1921 р. Саад Загуль та Макрам Ебейд були вимушені виїхати в еміграцію на Сейшельські острови.

У 1922 р. британці були вимушені надати Єгипту незалежність. До 1939 р. у коптів було 9 % державних посад у Єгипті.

Панарабізм став популярним тільки у 40-і рр. після того як арабські країни здобули незалежність. У 1942 р. копти мали 23 депутатських мандати з 264 мандатів усього.

У 1947 р. коптським католицьким патріархом був призначений Марк Хузама.

Копти склали більшість у регіонах ал-Мінья, Сохаг та Асьют, а також їх багато було в Олександрії та Каїрі. Проте, якщо у сільській місцевості копти жили компактно, то в містах вони жили дисперсно. **У 1954 р. був створений Вищий Університет коптських досліджень. Видатними коптськими мислителями були Салама Мусса, Луї Аввад, Макрам Ебейд.**

У 1952 р. єгипетські офіцери повалили владу єгипетського хедива **Фаруха. Єгипет очолив Гамаль Абдель Насер. Цей правитель зробив ставку на панарабізм, а не на єгипетський націоналізм. Утім, Гамаль Абдель Насер переслідував ісламістів партію «Брати-Мусульмани». Єгипетський лідер дружив з коптським патріархом Кириллом VI. Проти віротерпимості Гамалія Абдель Насера виступав лідер ісламістів Хассан ал-Бана. У 1953 р. для того щоб протистояти ісламістам копти створили свою організацію «Коптська нація», яку очолив Ібрахім Хіляль. Вона змінила партію «Вафд». У 1954 р. озброєні представники «Коптської нації» атакували резиденцію коптського патріарха Йосефа (Йосаба) II. У 1955 р. проти цього патріарха виступив Синод Коптської церкви. Ці дії призвели до того, що Ібрахім Хіляль був арештований єгипетською владою. Окрім нього був арештований голова коптів-католиків Ільяс Зугбі.**

Націоналізація підприємств режимом Гамаль Абдель Насера призвела до вилучення власності у коптських підприємців.

У 1958 р. коптським католицьким патріархом став Стефаном I Сідарусс.

У 1959 р. коптський патріарх визнав автокефалію Ефіопської церкви.

У 1971 коптський патріарх Шенуда III взяв участь у єкуменічному русі. У 1973 р. він відвідав Рим. У 1979, 1987, 1995 рр. коптський патріарх зустрічався з єпископом кентерберійським – головним посадовцем англійської церкви. Також коптський патріарх зустрічався з православними кліриками на нейтральній території у 60-70-х рр. ХХ ст. **У 1993 р. було досягнуто рішення про зняття анафем минулого. У 1992 р. костянтинопольський патріарх закликав єрусалімського патріарха зустрітись з представниками сіро-яклівітської та коптської церкви.**

При Гамалі Абдель Насері копти не змогли ремонтувати свої храми та споруджувати нові церкви. Позитивною зміною за правління Гамаль Абдель Насера стало **омоложення коптських єпископів.** Крім того, копти отримували

освіту в Каїрському університеті. **Копти мали більше освічених людей, ніж араби.**

Ще 1971 р. коптські священники вимагали щоб у Конституції було сказано про коптську церкву як національну церкву. Наприкінці 70-х рр. ХХ ст. відбулись коптські погроми зі сторони мусульман. У відповідь на це коптський патріарх Шенуда III закликав коптів відстоювати свої права та чинити опір.

Коли правителем Єгипту став Анвар Садат, то він проголосив у конституції 1981 р. іслам державною релігією, а базою законодавства шариат. по Єгипту прокотилась хвиля коптських погромів. Шенуда III звинуватив Анвара Садата в умисній бездіяльності. Єгипетський президент наказав здійснити арешти коптських кліриків у монастирях. **Був арештований коптський патріарх Шенуда III у 1981 р. Його тримали під домашнім арештом до 1985 р.**

Одним з активних діячів коптського національного руху був **Матта аль-Міскін. Шенуда III звинувачував його в єресі.** Матта ал-Міскін вийшов з руху «Недільні школи», який опікувався освітою коптів. Анвар Садат під час конфлікту з Шенудою III пропонував йому самому стати коптським патріархом. **Учнем Матти ал-Міскіна був єпископ Епіфаній, який був намісником храму Святого Макарія.** Матта ал-Міскін був одним з діячів Коптського оновлення і послідовним критиком Шенуди III. Він закликав церкву дбати про бідних, а не опікуватись матеріальним станом церкви. Матта ал-Міскін започаткував богословську дискусію всередині Коптської церкви у період правління в Єгипті Анвара Садата.

Міністром зовнішніх справ при Анварі Садаті був копт Бутрос Бутрос-Галі. За правління Анвара Садата 27 % з вищих бюрократів були коптами. З коптів було 35 % адвокатів та 40 % лікарів. У збройних силах було 60 % коптів.

За часів Анвара Садата копти почали емігрувати в Європу, Австралію та США.

За правління Хосні Мубарака міністром охорони оточуючого середовища був копт Магуед Георг. Єгипетським олігархом був **Нагіб Савіріс, котрий увійшов у топ-100 списку Форбс.** Проте при правлінні Хосні Мубарака копти втратили вплив на єгипетську політику. Були закриті коптські журнал «Ал-Кіраза» та газета «Ал-Ватані». Єдиний телевізійний канал «Ніл-Тб», який транслював християнські програми, працював нерегулярно. Відбулась сегрегація коптів. Державні посади здебільшого

займали мусульмани. Держава не визнавала змішаних шлюбів і закріпила поділ суспільства на окреслені релігійні общини.

Проте у 2002 р. Християнське Різдво було проголошено офіційним святом в Єгипті, з причини того, що й мусульмани шанують Ісуса, сина Марії, як пророка.

За правління Хосні Мубарака коптськими католицькими патріархами були Стефанос II Гаттас та Антоній Нагіб.

У 1999-2000 рр. відбулись арабсько-коптські зіткнення у ал-Кошезі. У 2000 р. відбулись антихристиянські протести поблизу коптських церков у Каїрі. У 2004 р. єгипетські військові атакували коптський центр «Патмос». У 2005 р. відбулись антихристиянські виступи в Олександрії. У 2006 р. араби нападали на коптів у Олександрії. Нова хвиля переслідувань коптів почалась у 2009 р. Коптів викрадали, коптських жінок викрадали і наvertsали до ісламу. У 2010 р. Конгрес США повідомляв про сексуальне насильство до коптських жінок і про утримування їх у домашньому рабстві. Того ж року ісламісти-салафіти напали на коптського патріарха Шенуду III.

Те, що коптська церква не змогла завадити погромам і вплинути на владу призвело до того, що копти почали самоорганізовуватись. Вони створили Секулярний коптський фронт на чолі з Камалем Захером. Ця організація закликала до реформ у коптській церкві та за протидію мусульманським екстремістам. Коптські організації з США та Великобританії чинили тиск на Хосні Мубарака. У 2010 р. єгипетська поліція застосувала проти коптів сльозогінний газ. «Арабська весна» лише погіршила позиції коптів. У 2011 р. відбулись напади на коптів у Гізі. Мусульмани спалили коптську церкву Святої Міни. У період 2011-2013 рр. жертвами згвалтувань та викрадень стало 550 коптських дівчат. У 2010 р. відбулись напади на коптів у Мерса-Матрусі. 1 січня 2011 р. відбувся теракт проти Церкви Двох Святих у Олександрії. Копти у протест проти цього влаштували сидячу забастовку.

Нова єгипетська конституція не поліпшила статус коптів. Вони і надалі зазнавали переслідувань. У 2013 р. за правління ісламістського президента Мухаммеда Мурсі «Брати-мусульмани» закликали до насильства проти коптів. Ісламісти захопили та сплюндрували 45 коптських церков.

У 2014 р. відбувся переворот і до влади прийшов маршал Абдель Фаттах ас-Сісі. Він налагодив контакти з коптським патріархом Феодором II.

У 2017-2018 рр. були викрадення коптів заради отримання викупу. Під час гонінь 2017 р. було вбито 128 християн. У ал-Міньї був розстріляний автобус з коптами. За період 2013-2018 рр. було 160 інцидентів між коптами та мусульманами. **Внаслідок коптських погромів у Єгипті частина коптів-католиків емігрувала у США та Європу.**

Треба звернути увагу, що копти були представлені і в сусідніх з Єгиптом країнах. **Копти з'явилися у Судані коли Мухаммед Алі завоював цю країну.** Проте були переслідуванні під час руху махдістів у 80-90-х рр. XIX ст. **Перемога британців у 1898 р. призвела до поліпшення життя коптів у Судані.** Копти під британською владою в Єгипті почували себе комфортно. У 60-х рр. XX ст., коли в Судані прийняли ісламську конституцію, копти опинилися у опозиції до правлячого режиму. Коли в 1983 р. було введено шаріатське право, копти підтримали на виборах опонента ісламістів. У 1985 р. відбувалися масові вбивства християн. У 1991 р. багато коптів були вимушені втікати з Судану. Араби закривали коптські школи і примушували вимовляти мусульманські молитви та вдягати хіджаб коптських жінок. У 2018 р. делегат від коптів брав участь у Перехідному Суданському уряді. Військовий переворот 2019 р. позбавив коптів участі у суданській політиці. У 2023 р. копти, як і нубійці та гірські ноба зазнали переслідувань від джанджавідів під час громадянської війни у Судані.

Під час правління в Лівії режиму Муаммара Каддафі в Лівії жило 180 тис. коптів. У 2011-2015 рр. коптів переслідували бойовики «Джабхат ан-Нусра», «Ансар аш-Шаріа» та «Ісламської держави». Лівійські копти втікали до Єгипту та інших мусульманських держав. 12 лютого 2015 р. бойовики «Ісламської держави» стратили коптів у Сирті. На хвилі переслідувань з боку мусульман у Північній Африці копти вимушені виїзжати до США, Канади, Австралії, Європи.

О. Кривець вважає, що зараз у Єгипті проживає **15 млн. коптів.** Більш обережні дослідники вказують цифру у **9-10 млн. коптів.** При цьому варто врахувати, що **не всі копти дають чесну відповідь про своє віросповідання, тому що вони побоюються гонінь з боку мусульман.** Копти не довіряють державній владі Єгипті. **Загальна чисельність вірних Коптської церкви складає 30 млн., частина з її вірних проживає в Ефіопії. Нараховується близько 1 тис. коптських храмів** [Кривець 2010а, с. 86-92; Кривець 2010б, с. 83-87; Кривець 2011, с. 79-84; Кривець 2012а, с. 58-62; Кривець 2012б, с. 54-59; Кривець 2012в, с. 74-76; Кривець 2012г, с. 104-109; Кривець 2014д, с. 76-80; Кривець 2014б, с. 271-274; Кривець 2014в, с. 124-126, Кривець 2018, с. 110-116; Кривець 2019, с. 85-94; Крылов 2017а, с. 13-28; Крылов 2017б, с. 61-73; Крылов 2018а, с. 4-21; Крылов 2018б, с. 15-33; Крылов, Грацианский, Панченко, Селезнёв, Давыденков, Ткачёв, Головнина, Занетти, Кириллос 2015, с. 512-610;

Петрухина 2025, с. 129-145; Толмачёва 2003; Царегородцева 2010, с. 199-209; Armanios 2011, p. ; El-Masri 1982, p. 300-462; Emmel 2007, p. 83-102; Hamilton 2006, p. 49-192; Malaty 1993, p. 193-235; Meinardus 1999, p. 65-84; Parker 2026, p. 200-332].

Провівши дослідження ми дійшли **наступних висновків**. **Коптська церква веде свій початок від апостола Марка**. У Єгипті на розвиток християнства у II-III ст. впливали гностики. Проте вже у IV-V ст. коптська церква виступає проти гностиків та маніхейів. Коптські святі отці виступали також проти аріанства та несторіанства. **Копти підтримали вчення Євтіхія Олександрійського про єдину божественну природу Ісуса Христа (монофізити)**. Східні церкви, серед яких була і коптська церква, не прийняли рішення **Халкедонського собору**. Візантійські імператори Маркіан, Юстин I, Юстиніан I, Юстин II, Тиберій I, Маврикій I, Фока, Іраклій I намагались підкорити коптську церкву владі Візантійської імперії та Костянтинопольському патріарху. Влада візантійських імператорів створила у Олександрію церковну організацію, лояльну собі. Прихід персів у 618 р. та арабів у 641 р. копти сприйняли як звільнення від візантійського диктату. Копти мали свободу віри та статус зіммі при праведних халіфах та перших Омейядах. У 708 р. арабські халіфи заборонили функціонування коптської мови. Зріс фіскальний тиск на коптів. Національне та релігійне гноблення призвели до Башмурських восстань 720-832 рр. проти влади Омейядів та Аббасидів. Башмурські повстання стали останньою спробою коптів силою відстояти свої права. При Тулунідах існувала віротерпимість, але це не виключало окремих утисків коптів. Ішхиди у цілому були ворожі коптами. Влада Фатимідів у цілому була лояльна до коптів, за виключенням періоду правління халіфа ал-Хакіма. Прихід до влади Аййубідів призвів до поновлення політики дискримінації стосовно коптів. Особливо складним стало життя коптів у Мамлюцькому султанаті. Мусульмани почали здійснювати коптські погроми. Якщо при Фатимідах копти ще складали більшість населення Єгипту, то внаслідок переслідувань з боку мамлюцьких емірів та мусульманського духовенства кількість коптів наприкінці мамлюцького періоду скоротилась до 8,5 %. Східним християнам було заборонено підтримувати зв'язки з православними та католиками. **Коли Єгипет потрапив під владу Османів османські султани дозволили коптам підтримувати зв'язки з католиками**. У Єгипті з'явилися місії францисканців, капуцинів та єзуїтів. Внаслідок цього **виникла Коптська католицька церква, яка підпорядковувалась Риму**. Проте коптські католики були порівняно нечисельними. **Абсолютна більшість коптів були вірними Коптської церкви**. Копти займали високі посади при мамлюцьких емірах грузинського походження. Французька окупація 1798-1801 рр. призвела до поліпшення стану коптів у Єгипті. Було навіть створене

коптське національне військове формування «Коптський легіон». Коли вали Мухаммед Алі приходять до влади, то він страчує коптів, які співпрацювали з французами. Після знищення мамлюцької аристократії Мухаммед Алі зрівняв коптів у правах з мусульманами і почав рекрутувати коптів до війська. Копти підтримали модернізацію Єгипту, яку здійснювала хедивська династія Мухаммеда Алі. Копти займали високі посади при хедивах. Копти підтримали революцію Ібн Арабі 1882 р. та революцію 1919-1922 рр., яка призвела до незалежності Єгипту. **Копти підтримували єгипетський націоналізм, котрий дістав назву фараонізму.** Прихід до влади Гамаль Абдель Насера призвела до того, що фараонізм був витіснений панарабізмом. Копти по інерції ще продовжували займати посади у уряді, але почали втрачати позиції. При Анварі Садаті відбулась ісламізація єгипетських Конституції та законодавства. При Хосні Мубараці вже поновились **гоніння на коптів та були закрита коптська преса. Копти були усунуті від участі у державній політиці.** Апогею гоніння на коптів сягнули після подій «Арабської весни». Прихід ісламістів до влади і президенство Мухаммеда Мурсі призвели до коптських погромів. У 2014 р. єгипетські військові здійснили переворот і Єгиптом почав правити Абдель-Фаттах ас-Сісі, проте це не усунуло переслідувань коптів. **Погіршення статусу коптів в Єгипті призвело до еміграції коптів** до США, Канади, Австралії та Європи. Також після «Арабської весни» погіршився статус коптів у Лівії та Судані і звідти копти також мусиди мігрувати.

Література.

Ден Хайер Й. Отношения между коптами и сирийцами в свете открытий в Дейр ас-Сурйан Государство, религия и церковь в России и за рубежом М., 2015. . № 2 (33). С. 118-139

Кобищанов Т. Ю. Коптская католическая церковь // Православная энциклопедия. М.: Православная энциклопедия, 2015. Т. 37. С. 510-512. URL: <http://www.pravenc.ru/text/2057206.html> (Accessed 8.03.2025)

Красулин С. С. Положение христиан в Египте эпохи Фатимидов (X-XII вв.) // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия Всеобщая история. М.: Российский университет дружбы народов, 2015. № 3. С. 40-48

Кривец Е. А. Коптская община Египта и политика дискриминации // Ученые записки Орловского государственного университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. Орёл: Орловский государственный университет, 2010. С. 86-92

Кривец Е. А. Этапы становления и развития коптской церкви // Ярославский педагогический вестник. Ярославль: Ярославский государственный университет, 2010. № 4. Т. I (Гуманитарные науки). С. 83-87

Кривец Е. А. Некоторые проблемы современной коптской церкви Вестник Томского государственного университета. № 4 (16). Томск: Томский государственный университет, 2011. С. 79-84

Кривец Е. А. Исторические реалии и перспективы взаимоотношения церкви и государства в Египте // Ученые записки Орловского государственного университета. Серия:

Гуманитарные и социальные науки. Орёл: Орловский государственный университет, 2012. С. 58-62

Кривец Е. А. Социально-политические и религиозны последствия завоеваний Египта // Ученые записки Орловского государственного университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. Орёл: Орловский государственный университет, 2012. С. 54-59

Кривец Е. А. Противостояние коптов атакам западного христианства // Вестник Томского государственного университета. Томск: Томский государственный университет, 2012. С. 74-76

Кривец Е. А. Копты Египта в современном экуменическом движении // Вестник Томского государственного университета. Серия История. Томск: Томский государственный университет, 2012. № 3 (19). С. 104-109

Кривец Е. А. Копты в социополитических система Египта и Судана // Вестник Томского государственного университета. Серия История. Томск: Томский государственный университет, 2014. № 1 (27). С. 76-80

Кривец Е. А. Египетские копты: проблема идентичности // Ярославский педагогический вестник. Ярославль: Ярославский государственный педагогический университет им. К. Д. Ушинского, 2014. № 2. Т. 1 (Гуманитарные науки). С. 271-274

Кривец Е. А. Национальная борьба коптской общины в современном Египте // Ярославский педагогический вестник. Ярославль: Ярославский государственный педагогический университет им. К. Д. Ушинского, 2014. № 3. Т. 1 (Гуманитарные науки). С. 124-126

Кривец Е. А. Самобытность египетской (коптской) христианской диаспоры // Известия Иркутского государственного университета. Серия Политология. Религиоведение. Иркутск: Иркутский государственный университет, 2018. Т. 23. С. 110–116

Кривец Е. А. Отношение египетских христиан (коптов) к государству: теория и практика // Известия Иркутского государственного университета. Серия «Политология. Религиоведение». Иркутск: Иркутский государственный университет, 2019. Т. 30. С. 85–94

Крылов Г. Л. Проявления общественного протеста у коптов при патриархе Иосабе II (1946–1956) // Христианство на Ближнем Востоке. М.: Паламаренко Евгений Викторович, 2017. № 2. С. 13-28

Крылов Г. Л. Коптская община и церковь в период правления президента Г.А. Насера (1956–1970) // Христианство на Ближнем Востоке. М.: Паламаренко Евгений Викторович, 2017. № 2. С. 61-73

Крылов Г. Л. Исторические предпосылки укрепления роли церкви в коптской общине Египта в XX веке // Христианство на Ближнем Востоке. М.: Паламаренко Евгений Викторович, 2017. С. 4-21

Крылов Г. Л. Матта ал-Мискин и его богословское наследие в контексте новейшей истории коптской церкви // Христианство на Ближнем Востоке. М.: Паламаренко Евгений Викторович, 2018. № 3. С. 15-33.

Крылов Г. Л., Грацианский М. В., Панченко К. А., Селезнёв Н. Н., Давыденков О., Ткачёв Е. В., Головина Н. Г., Занетти У., Кириллос Дж.. Коптская церковь // Православная энциклопедия. М.: Православная энциклопедия, 2015. Т. 37. С. 512-610. URL: <https://www.pravenc.ru/text/2057208.html> (Accessed 8.03.2025)

Панченко К. А. Поджог Каира 1321 г. и проблема христианского терроризма в мамлюкском государстве // Вестник Православного Свято-Тихоновского государственного университета. Серия 3: Филология. М.: Православный Свято-Тихоновский государственный университет, 2011. Вып. 4 (26). С. 96–124

Панченко К. А. Коптский бунт: к анализу башмурских восстаний VIII-IX вв. // Вестник Православного Свято-Тихоновского государственного университета.. Серия 3:

Филология. М.: Православный Свято-Тихоновский государственный университет, 2016. Вып. 4 (49). С. 63–74

Панченко К. А. К истории христианско-мусульманских отношений при мамлюках-бурджитах // Вестник Московского университета. Сер. 13. Востоковедение. М.: Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, 2017. № 1. С. 18-38

Панченко К. А. Христианская разведка в мамлюкском государстве: неожиданные ракурсы // Вестник Православного Свято-Тихоновского Государственного университета. Серия III: Филология. М.: Православный Свято-Тихоновский Государственный университет, 2019. Вып. 61. С. 80–92

Петрухина Д. В. Условия сохранения этнорелигиозной идентичности современных египетских коптов // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 5, История: Информационно-аналитический журнал. М.: Институт научной информации по общественным наукам Российской академии наук, 2025. С. 129-145

Толмачёва Е. Г. Копты. Египет без фараонов. М.: Алетейя, 2003. 248 с.

Царегородцева И. А. Новые тенденции в отношении коптской общины и властей Египта // Вестник Российского государственного гуманитарного университета Серия: Политология. История. Международные отношения. М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2010. С. 199-209

Butler A. J. Arab Conquest of Egypt and the last thirty years of Roman Dominion. Oxford: Clarendon Press, 1902. XXXIV, 569 p.

Caroll S. T. The Melitan Schism: Coptic Christianity and the Egyptian Church // PhD dissertation. Miami: Miami University, 1989. VIII, 221 p.

Davis S. J. Coptic Christology in Practice. Incarnation and Divine Participation in Late Antique and Medieval Egypt. Oxford: Oxford University Press, 2008. XVIII, 371 p.

El-Masri I. H. The Story of Copts. Newberry Springs: St. Anthony Coptic Orthodox Monastery, 1982. V, 536 p.

Emmel S. Coptic literature in the Byzantine and early Islamic world // Egypt in the Byzantine World, 300-700. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. P. 83-102

Feder F. The Bashmurite Revolts in the Delta and the 'Bashmuric Dialect // Christianity and Monasticism in Northern Egypt: Beni Suef, Giza, Cairo, and the Nile Delta. Cairo: American University in Cairo Press, 2017. P. 33–36.

Gabra G. The Revolts of the Bashmuric Copts in the Eighth and Ninth Centuries // Die koptische Kirche in den ersten drei islamischen Jahrhunderten. Halle: Institut für Orientalistik, Martin-Luther-Universität, 2003. P. 111–119.

Gabra G. The A to Z of the Coptic Church. Lanham – Toronto – Plymouth: Scarecrow, 2009. XXIV, 332 p.

Hamilton A. The Copts and West, 1439-1822. The European of the Egyptian church. Oxford – New York: Oxford University Press, 2006. XII, 338 p.

Malaty T. Y. Introduction to the Coptic Orthodox Church. Alexandria: Saint George Coptic Orthodox Church, 1993. 358 p.

Meinardus O. F. A. Two thousand years of Coptic Christianity P. Cairo – New York: American University in Cairo, 1999. VIII, 344 p.

Ohta K. The Coptic Church and Coptic Communities in the Reign of al-Ma'mūn: A Study of the Social Context of the Bashmūric Revolt // Annals of the Japan Association for Middle East Studies. Tokyo: Japan Association for Middle East Studies, 2004. Vol. 19 № 2. P. 87-116.

Parker M. Christianity in Egypt. A History of the Coptic Orthodox and Evangelical Presbyterian Churches. Leiden – Boston: Brill, 2026. XVI, 364 p.

Swanson M. N. The Coptic Papacy in Islamic Egypt (641-1517). Cairo-New York: American University in Cairo, 2010. XXII, 226 p.

Wissa M. Yusab of Alexandria, Dionysius of Tel-Mahre, Al-Ma'mun of Baghdad, the Bashmurites and the Narrative of the Last Rebellion in 'Abbasid Egypt: Re-considering Coptic and Syriac Historiography // Coptic Society, Literature and Religion from Late Antiquity to Modern Times: Proceedings of the Tenth International Congress of Coptic Studies, Rome, September 17th–22nd, 2012. Orientalia Lovaniensia Analecta, 247. Louvain: Peeters, 2016. pp. 1045-1062.

Wissa M. The Last Revolt of Bashmūr (831 A.D.) in Coptic and Syriac Historiography // Migration Histories of the Medieval Afroeurasian Transition Zone: Aspects of mobility between Africa, Asia and Europe, 300–1500 C.E. Boston – Leiden: Brill, 2020. P. 247-260.

Надійшла до редакції 18.02.2026.

Підписано до друку 1.04.2026.

Опубліковано 10.06.2026.

УДК 2-14:2-264-044.823:316.722

Андрій ПОЦЕЛУЙКО

кандидат філософських наук,

доцент кафедри філософії

Національного університету «Львівська політехніка»

E-mail andrii.b.potseliuko@lpnu.ua

ORCID: 0000-0002-1078-7615

ПОРЯДОК ЧЕРЕЗ ДІЮ: ПСИХОЛОГІЯ ІНДОЄВРОПЕЙСЬКОЇ РЕЛІГІЙНОСТІ У СВІТЛІ ТРИФУНКЦІОНАЛЬНОЇ МОДЕЛІ ЖОРЖА ДЮМЕЗІЛЯ ТА НАПРЦЮВАНЬ ЙОГО ПОСЛІДОВНИКІВ ЖАНА ОДРІ І АЛЬГІРДАСА ГРЕЙМАСА

У статті проаналізовано внесок Жоржа Дюмезіля у становлення нової порівняльної міфології та його трифункціональну гіпотезу. Розглянуто міфологію як функціональну ідеологію, що структурує індоєвропейський світ через три сфери: сакральну владу, військову силу та господарський добробут. Особливу увагу приділено психологічному профілю індоєвропейської релігійності – «порядку через дію». Розкрито специфіку сприйняття ієрархії, етосу зусилля та ритуалу як соціального контракту, що забезпечує динамічний баланс між космосом і суспільством. Висвітлено внесок Жана Одрі в реконструкцію духовної культури індоєвропейців через теорію «Трьох небес» та парадигму «Релігії Космосу». Автор розкриває зв'язок між небесним світлом, соціальними функціями та етикою відповідності закону Ріта. Досліджено психотип «людини космосу», де гармонія особистості досягається через баланс розуму, волі та вітальності. Розглянуто семіотичну реконструкцію литовської міфології Альгїрдаса Жюльєна Греймаса. Автор аналізує міф як «глибинну структуру» та мову соціальних ролей. Висвітлено психотип «людини-архітектора», для якої праця є ритуалом, а релігійність — інтелектуальним зусиллям із впорядкування хаосу в суспільний порядок.

Ключові слова: *індоєвропейська міфологія, Жорж Дюмезіль, трифункціональна гіпотеза, релігійна психологія, структуралізм, соціальна ієрархія, архетипи, суверенність, етос воїна, сакральний порядок, ритуалізм.*

The article analyzes Georges Dumézil's contribution to the establishment of the new comparative mythology and his trifunctional hypothesis. Mythology is examined as a functional ideology that structures the Indo-European world through three spheres: sacred sovereignty, military force, and economic prosperity. Particular attention is paid to the psychological profile of Indo-European religiosity — "order through action." The study reveals the specifics of the perception of hierarchy, the ethos of effort, and ritual as a social contract that ensures a dynamic balance between the cosmos and society. The contribution of Jean Haudry to the reconstruction of Indo-European spiritual culture through the theory of the "Three Heavens" and the "Religion of the Cosmos" paradigm is highlighted. The author explores the connection between celestial light, social functions, and the ethics of conformity to the law of Rta. The psychotype of the "cosmic man" is investigated, where personal harmony is achieved through a balance of reason, will, and vitality. The semiotic reconstruction of Lithuanian mythology by A. J. Greimas is considered. The author analyzes myth as a "deep structure" and a language of social roles. The psychotype of the "architect-man" is highlighted, for whom labor is a ritual, and religiosity is an intellectual effort to transform chaos into social order.

Keywords: *Indo-European mythology, Georges Dumézil, trifunctional hypothesis, psychology of religion, structuralism, social hierarchy, archetypes, sovereignty, warrior ethos, sacred order, ritualism.*

Індоєвропейська міфологія – це складна система уявлень, що сформувалася у давніх народів, які належали до великої індоєвропейської мовної спільноти. Вона не є єдиним «канонічним» текстом чи зібранням міфів, а радше спільним світоглядним підґрунтям, яке проявлялося у різних культурах – від ведичної Індії та античної Греції до германських саг і кельтських легенд. Її особливість полягає у структурній подібності сюжетів, образів та функцій богів, що дозволяє говорити про спільне світовідчуття, етику та психологію індоєвропейців [1; 2; 3; 21; 22].

Праці Жоржа Дюмезіля та його послідовників, зокрема Жана Одрі й Альгірдаса Греймаса, відкривають можливість глибшого розуміння психологічних основ індоєвропейської релігійності. Завдяки їхнім дослідженням стає очевидним, що міфологічні системи індоєвропейців не були випадковими наборами вірувань, а відображали структуроване бачення світу, в якому поєднувалися соціальні, етичні та сакральні виміри. Зокрема, **трифункціональна модель Дюмезіля** дозволяє реконструювати уявлення про порядок, силу та родючість як ключові психічні категорії, що визначали світогляд давніх спільнот. У свою чергу, семіотичні підходи Греймаса сприяють розкриттю **глибинних символічних механізмів**, через які ці уявлення передавалися в міфах і ритуалах. Дослідження Одрі розширюють це поле, акцентуючи увагу на **мовних і культурних зв'язках, що допомагають відтворити спільні архетипи**. Таким чином, їхні праці дозволяють не лише описати релігійні системи, а й наблизитися до розуміння внутрішнього світу індоєвропейської людини [1; 3; 21; 22]

Становлення **Жоржа Дюмезіля як фундатора нової порівняльної міфології** знаменувало собою радикальний розрив із натуралістичними та

етимологічними школами XIX століття, перетворивши вивчення давніх вірувань із пошуку розрізнених солярних символів на цілісний аналіз соціальної та ментальної архітектури індоєвропейського світу. Вихідною точкою його концепції постає теза про те, що **міфологія** є не просто набором наївних оповідей про сили природи, а **функціональною ідеологією, яка структурує космос відповідно до потреб суспільної організації**. В основі цієї ідеології лежить знаменита **трифункціональна гіпотеза**, згідно з якою **праїндоєвропейська спадщина базується на чіткому розподілі сфер буття між трьома фундаментальними категоріями: сакральною владою, військовою силою та господарським добробутом**. Перша функція, суверенність, у трактуванні Дюмезіля постає як складна діалектична єдність магічного та юридичного аспектів, де грізний бог-чарівник, подібний до Одіна чи Варуни, врівноважується раціональним богом-законодавцем, таким як Тюр або Мітра, що відображає подвійну природу людської влади як сили, що водночас і жахає, і впорядковує. Друга функція, втілена в образах Тора, Марса чи Індри, відповідає за фізичну міць, захист і специфічний етос воїна, який, перебуваючи на межі між порядком і хаосом, часто стає жертвою трагічних «трьох гріхів», що маркують його конфлікт із кожною з гілок соціальної ієрархії. Третя функція охоплює сферу родючості, багатства, сексуальності та здоров'я, репрезентуючи масу виробників, чия роль у міфологічному сюжеті часто починається з конфлікту з вищими функціями – так званої «війни заснування», де лише після приборкання або інтеграції богів родючості, як-от Ванів у Скандинавії чи сабіянів у ранньому Римі, створюється повноцінна і стійка цивілізація. Дюмезіль геніально довів, що ця структура є не лише соціологічним фактом, а «ментальною сіткою», через яку індоєвропейські народи інтерпретували реальність, що дозволило йому знаходити ідентичні гомологічні схеми в таких далеких одна від одної традиціях, як індійські Веди, римські легенди про царів та скандинавська Едда. Його метод порівняння ґрунтувався не на пошуку схожих імен богів, що часто виявлялося хибним шляхом етимології, а на аналізі внутрішніх зв'язків і опозицій усередині систем, де божество визначається не власними атрибутами, а своєю роллю щодо інших елементів структури. Це наблизило міфологію до структурної антропології, продемонструвавши, що **міф – це мова, якою суспільство розмовляє саме з собою про свої цінності та закони**. Попри критику за певну схематизацію, спадщина Дюмезіля залишається неперевершеним інтелектуальним мостом, що поєднує філологію, історію релігій та соціологію, виявляючи під шарами локальних адаптацій спільний ідеологічний фундамент, який продовжує жити європейську культуру, літературні архетипи та навіть сучасні політичні інституції, де тріада влади, захисту та економіки залишається незмінним каркасом суспільного буття [4; 6; 8; 9].

На основі трифункціональної моделі Жоржа Дюмезіля можна **реконструювати специфічний психологічний профіль індоєвропейської**

релігійності. Це не просто перелік богів, а особливий спосіб сприйняття дійсності, де духовне життя нерозривно пов'язане з ідеєю порядку, ієрархії та функціональної доцільності. Можна виділити кілька ключових психологічних рис:

Світоглядна структурованість та раціоналізм. Для індоєвропейської свідомості характерна відсутність хаосу в божественному пантеоні. Релігійність тут – це прагнення класифікувати світ. Людина не просто вірить у вищі сили, вона чітко знає, до кого звертатися в кожній конкретній ситуації: за мудрістю – до суверена, за перемогою — до воїна, за ворожачем – до бога родючості. Це створює психологічне відчуття прогнозованості Всесвіту, де кожен елемент має своє законне місце [4; 5; 7; 8; 9].

Амбівалентність влади. Завдяки двоїстості першої функції (Варуна–Мітра або Одін–Тюр), психологія вірянина була позбавлена наївного оптимізму щодо влади. Індоєвропеєць усвідомлював, що божественна сила — це одночасно і справедливий закон (договір), і непередбачувана магія (екстаз, страх). Це породжувало складне почуття трепету (*mysterium tremendum*): божество можна поважати за його справедливість, але його також слід боятися за його ірраціональну могутність [3; 6; 8; 9; 21; 22].

Культ особистої відповідальності та «Етос зусилля». Друга функція (військова) привносить у релігійність аспект активного героїзму. Психологічно це означало, що боги не просто дарують блага, вони вимагають від людини відповідності певному стандарту сили та честі. Поняття «гріха воїна» свідчить про глибоку рефлексію над власною поведінкою: індоєвропейська релігійність – це постійна внутрішня боротьба з власною природою, щоб не зрадити свій стан і функцію [4; 6; 7; 9].

Ідея гармонізуючого конфлікту. Міфи про «війну функцій» (як-от конфлікт Асів і Ванів) відображають психологічне прийняття того, що суспільство і космос народжуються через боротьбу протилежностей. Це релігійність динамічного балансу, а не статичного спокою. Добробут (третя функція) визнається важливим, але він має бути інтегрований у систему ієрархії. Це вчить індоєвропейця, що матеріальні блага без закону та захисту ведуть до деградації, а сила без економіки – до голоду [3; 6; 8; 9; 21].

Ритуалізм як юридичний акт. Релігійне життя індоєвропейця мало виразний юридичний відтінок. Стосунки з богами часто нагадували соціальний контракт: людина виконує ритуал (свою частину обов'язків), а бог, як гарант порядку, забезпечує результат. Це формувало психотип людини, яка цінує слово, договір і формальну точність, де релігійна помилка сприймалася як процесуальне порушення [1; 2; 8; 9].

Індоевропейська релігійність у світлі ідей Дюмезіля постає як психологія «порядку через дію». Це світ, де людина відчуває себе частиною великого організму, де кожен крок має бути вивіреним згідно з її функцією.

Індоевропейська свідомість мислила суспільство як відображення космосу. Тому соціальна стратифікація (жерці, воїни, землероби) не сприймалася як несправедливість, а як природний порядок. Це формувало психологічну готовність приймати свою «функцію» як долю. На відміну від містичних традицій, де головним є внутрішнє переживання, індоевропейська релігійність наголошувала на дієвому акті — ритуалі, подвигу, праці. **Трансцендентне досягається не через втечу від світу, а через правильне виконання своєї ролі у світі.** Герой завжди діє на межі: він може здобути славу, але й загинути. Це створює психологію «величі через ризик», де смерть не є поразкою, а підтвердженням відповідності функції [1; 3; 7; 9].

Ритуали й міфи часто описують циклічні конфлікти та відновлення порядку. Це формує відчуття, що хаос завжди повертається, але його можна знову впорядкувати. Психологічно це дає баланс між страхом і впевненістю: світ нестабільний, але керований [4; 6; 8; 22].

Отже, індоевропейська міфологічна релігійність за Ж.Дюмезілем – це психологія функціональної гармонії, де людина відчуває себе частиною космічного договору. Її духовність – це не втеча від світу, а дисципліна у світі, де кожен крок має сенс лише у співвідношенні з порядком. «Порядок через дію» – це порядок, який завжди потребує підтвердження – через ритуал, через подвиг, через працю.

Жан Одрі (Jean Haudry), видатний французький лінгвіст та індоевропеїст, професор Ліонського університету, здійснив вагомий внесок у реконструкцію духовної культури давніх індоевропейців, синтезуючи методи порівняльного мовознавства з аналізом міфологічних та соціальних структур. Центральним елементом його наукового доробку є **оригінальна теорія «Трьох небес» (Les Trois Cieux)**, що стала логічним розширенням концепції трьох функцій Жоржа Дюмезіля. Згідно з Одрі, індоевропейський космос був структурований відповідно до трьох типів небесного світла, кожному з яких відповідав певний колір, фаза доби та божественна сфера: «**біле небо**» уособлювало денне світло та прерогативу богів законної влади й жрецької верстви (Зевс, Юпітер); «**червоне небо**» асоціювалося з ранковими чи вечірніми загравами, що відповідали сфері фізичної сили та військової звитяги (Індра, Марс); «**чорне небо**» позначало нічну темряву, пов'язану з родючістю, багатством та магічними аспектами буття [11; 22; 13; 15, 17].

Дослідження Ж. Одрі в межах парадигми «Релігії Космосу» (**La Religion du Cosmos**) акцентують увагу на фундаментальній значущості концепту **космічного порядку – Ріта або Арта**. У цьому контексті індоєвропейська релігійність постає не як суб'єктивна віра, а як **суворе дотримання об'єктивного закону Всесвіту**. **Життя людей і богів розглядається як строго детерміноване природними циклами дня і ночі, літа та зими, де будь-яка ритуальна чи етична похибка сприймалася як екзистенційна загроза, здатна порушити світову гармонію**. Таким чином, **соціальна структура та ідеологія індоєвропейців, побудована на трифункціональності (магічно-юридичній, військовій та господарській), виступає не лише як модель суспільного устрою, а й як відображення внутрішньої природи людини та метафізичної будови світу** [11; 14; 16; 18; 19].

У методологічному плані Жан Одрі розглядав **індоєвропейську релігію** насамперед як **лінгвістичну та ідеологічну спадщину**, де мова слугує **головним інструментом дешифрування міфологічних сюжетів**. Він стверджував, що античні божества є не стільки антропоморфними особистостями, скільки втіленнями конкретних природних чи соціальних функцій, про що свідчить етимологічний аналіз їхніх імен. Його фундаментальна праця «Індоєвропейці» (**Les Indoeuropéens**) зберігає статус класичного посібника, пропонуючи глибокий та системний погляд на витoki європейської цивілізації [20].

На основі концепцій професора Жана Одрі та його інтерпретації індоєвропейської спадщини можна реконструювати **цілісний психо-ідеологічний портрет давньої людини**. У межах цього підходу **індоєвропейська релігійність** постає не як абстрактна сукупність догм, а як **специфічна психо-космічна налаштованість, де внутрішній світ особистості перебуває у нерозривному зв'язку з архітектонікою Всесвіту** [15; 16; 18; 19].

Фундаментом цієї психології є **етика «відповідності»**, що ґрунтується на поняттях Ріта або Арта. Для індоєвропейського світосприйняття центральним орієнтиром виступає не моральна категорія «доброти», а **онтологічна категорія істини як точності**. Психологічно це означає, що **людина мислить себе не автономним суб'єктом, а інтегральною частиною космічного механізму**. У такій системі координат поняття **гріха трансформується: це не порушення волі божества, а «кривизна» або технічна помилка, що виводить індивіда за межі його власного шляху (dharma)**. Як наслідок, формується **тип особистості з надзвичайно високим рівнем відповідальності за кожне слово та дію**, оскільки будь-яка ритуальна чи соціальна девіація сприймається як пряма загроза стабільності світобудови [13; 17; 18; 19].

Важливим компонентом індоєвропейської психіки за Одрі є героїчний динамізм, що корелює з «другою функцією» за Дюмезілем та символікою «червоного неба». Культ воїнської слави породжує активний, експансивний тип характеру, де екзистенційна тривога перед короткочасністю життя долається через прагнення до вічного «імені». Ця установка зумовлює високу змагальність особистості – постійне прагнення бути кращим (*aristos*) у будь-якій сфері, від фізичного протистояння до інтелектуальних дебатів чи поетичної майстерності [11; 13; 14; 15; 18; 19].

Ця релігійність позначена глибокою світлоцентричністю, або «геліоцентризмом духу». Оскільки Одрі пов'язував пантеон богів із градаціями небесного світла (білим та червоним), пізнання божественного ототожнювалося з візуальною ясністю та формою. Психологічно це виражалось в гострій потребі у структурі та ієрархії; усе аморфне або хаотичне викликало відторгнення. Навіть сфера «чорного неба» (ніч, магія, підсвідоме) сприймалася не як джерело зла, а як простір, що потребує обов'язкового врівноваження денним раціональним розумом [14; 16; 18; 19; 23].

Цілісність індоєвропейської психіки, згідно з моделлю Одрі, тримається на трифункціональному балансі. Внутрішній світ людини розглядається як мікрокосм, де ієрархічно співіснують три начала: розум і закон (функція жерця), воля та захист (функція воїна), а також вітальні бажання й продуктивність (функція господаря). Психологічне здоров'я та внутрішня гармонія вбачаються у правильній субординації цих елементів, де раціональне начало спрямовує силу, а сила, у свою чергу, оберігає добробут. Конфлікт виникає лише тоді, коли нижчі функції (наприклад, нестримна жага наживи) починають домінувати над вищими принципами закону [23].

Наостанок, специфічною рисою цієї релігійності є договірна природа стосунків із сакральним. Замість психології повної покори чи ірраціонального страху перед нумінозним, індоєвропейська традиція виховує суб'єкта, здатного до укладання паритетних угод (принцип *do ut des*). Це заклало підвалини для формування особливої правової свідомості та почуття власної гідності: людина виступає як партнер богів, чії права та обов'язки чітко регламентовані [11; 13; 17; 20].

Підсумовуючи, психотип «людини космосу» в інтерпретації Жана Одрі постає як образ сонячної, ієрархічної та раціональної особистості. Це людина, яка сприймає світ як впорядкований простір, де індивідуальна доля невіддільна від ритмів Всесвіту, а сенс життя полягає в активному підтриманні цієї космічної гармонії.

Праця Альгірдаса Жюльєна Греймаса «Про богів і людей: дослідження литовської міфології» (лит. *Apie dievus ir žmones*) постає фундаментальним інтелектуальним проєктом, у якому автор, засновник Паризької семіотичної школи, переосмислює архаїчний світогляд литовців через призму структурного методу. На відміну від традиційного описового фольклористичного підходу, А. Греймас здійснює комплексну семіотичну реконструкцію втраченої міфологічної системи, розглядаючи фрагментарні дані – народні пісні, казки та етнографічні записи – не як розрізнені артефакти, а як елементи цілісної «глибинної структури». У межах цього дослідження міфологія трактується як специфічна мова, де божества та герої виступають не антропоморфними персонажами, а семіотичними фігурами, що кодують соціальні ролі, етичні цінності та природні цикли. Важливим теоретичним підґрунтям для автора слугує концепція Жоржа Дюмезіля про трифункціональну структуру індоєвропейського суспільства, яку А. Греймас послідовно віднаходить у литовському пантеоні через аналіз функцій таких богів, як Перкунас та Велняс, що репрезентують сфери магічно-релігійної влади, військової сили та господарської родючості [10; 23].

Особливу увагу в праці приділено аналізу конкретного міфологем, зокрема постаті Аушріне (Ранкової зорі) в космогонічному контексті та легенди про заснування Вільнюса князем Гедиміном. Образ залізного вовка Греймас інтерпретує як складний символ цивілізаційного вибору та державної волі, де залізо маркує технологічний прогрес, а вовче виття стає метафорою поширення слави та культурного впливу в геометрії сакрального простору. Окремий аналітичний сюжет присвячено бджолиній богині Аустей та її антиподу Бубіласу, через опозицію яких вибудовується філософія литовського побуту. Семіотичний аналіз показує, що для давнього литовця процес ткацтва полотна був ідентичним процесу побудови сім'ї або вулика, де Аустея уособлювала впорядкування хаосу та соціальну солідарність, що підтверджується лінгвістичною спорідненістю назв бджіл та людей у литовській мові. А. Греймас демонструє, що міф функціонував як прагматична інструкція з виживання та регулятор щоденного життя, де межа між сакральним та професійним була відсутньою. Написана литовською мовою з метою відновлення культурної ідентичності, ця праця доводить інтелектуальну спроможність литовської міфологічної системи як цілісної когнітивної карти, що стоїть в одному ряду з великими міфологіями античності та середньовіччя, пропонуючи шукати в фольклорі не історичну достовірність, а універсальну логіку людського мислення [10].

На основі структурного аналізу А. Греймаса можна виділити кілька ключових рис, що формують психологічний портрет індоєвропейської релігійності. Це не просто віра в надприродне, а специфічний спосіб

структурування реальності, де інтелект, етика та прагматика злиті в єдину систему.

Психологія індоєвропейця за А. Греймасом – це психологія впорядкування. Світ сприймається не як ворожий хаос, а як «текст», який можна прочитати та відтворити. Релігійність тут виступає як інтелектуальне зусилля: людина постійно «тче» соціальний та космічний порядок (як богиня Аустея). Будь-яка дія – від бджільництва до заснування міста – є актом подолання ентропії.

Релігійність індоєвропейців позбавлена абстрактного містицизму, відірваного від землі. Психологічно божество – це передусім функція. Людина взаємодіє не з «особистістю» бога, а з його сферою відповідальності (влада, сила, родючість). Це формує психологію відповідальності: успіх у професії (наприклад, у бджільництві) є ознакою сакральної гармонії. Праця є ритуалом.

Спираючись на модель Ж. Дюмезіля, А. Греймас підсвічує психологічну потребу в балансі трьох начал: **Мудрість/Закон (жерці/царі); Енергія/Захист (воїни); Достаток/Творення (землероби).** Психологічне благополуччя спільноти залежить від того, чи кожна функція перебуває на своєму місці. **Конфлікт виникає тоді, коли одна функція намагається поглинути інші** (наприклад, деструктивна енергія Бубіласа без творчого начала Аустеї).

На прикладі терміну *bičiuliai* (бджолярі/друзі) ми бачимо, що релігійність будується на горизонтальних зв'язках. Психологія індоєвропейської релігії — це психологія співучасті. Спільна праця або спільний міф створюють «духовну спорідненість», яка є міцнішою за кровну. Людина ідентифікує себе через свою роль у спільній «будові вулика».

Легенда про Гедиміна вказує на важливий психологічний аспект: прагнення до трансценденції через «голос» (славу). Залізний вовк, що виє, символізує ідею, що релігійний сенс життя полягає у створенні чогось, що «звучатиме» крізь віки. Це психологія активного творця, а не пасивного спостерігача [10; 23].

Отже, психологія індоєвропейської релігійності за А. Ж. Греймасом – це психологія «людини-архітектора», для якої боги є колегами у справі підтримки світового порядку, а міф – когнітивним інструментом для побудови цивілізації.

Синтез ідей Ж. Дюмезіля, Ж. Одрі та А. Ж. Греймаса дозволяє реконструювати цілісний образ індоєвропейської релігійності як стратегії

«порядку через дію». Міфологія тут постає не набором казок, а суворою «ментальною сіткою» та мовою, якою суспільство програмує власну життєздатність.

Ключовим елементом цього світогляду є трифункціональний баланс між мудрістю закону, енергією захисту та творчою силою добробуту. Психологія «людини космосу» ґрунтується на етиці відповідності об'єктивному закону Всесвіту (Ріта/Арта), де гріх сприймається як технічна помилка або деструктивна «кривизна», що загрожує стабільності світобудови.

Релігійне життя індоєвропейця – це інтелектуальне зусилля з впорядкування хаосу, де праця прирівнюється до ритуалу, а соціальна ієрархія – до природного ритму світила. Це психотип «людини-архітектора», яка через активний героїзм, дисципліну та договірні стосунки з богами прагне до вічної слави, трансформуючи земне буття у тривкий цивілізаційний проект. Визнання своєї функції стає не тягарем, а шляхом до гармонії, де кожен крок має сенс лише у співвідношенні з ієрархічною структурою Космосу.

Література.

1. Belier W. W. Decayed Gods. Origin and Development of Georges Dumézil's "idéologie Tripartite" // https://www.google.com.ua/books/edition/Decayed_Gods/Hs3BpWur0_4C?hl=uk&gbpv=1
2. Colarusso J., Dumézil and the Details: An Analysis of the Comparative Technique in Linguistics and Mythology // https://www.researchgate.net/publication/374083779_Dumezil_and_the_Details_An_Analysis_of_the_Comparative_Technique_in_Linguistics_and_Mythology
3. Dubuisson D. The Notion of Ideology in the Work of Georges Dumézil // https://www.academia.edu/1211683/The_Notion_of_Ideology_in_the_Wok_of_Georges_Dum%C3%A9zil
4. Dumézil G. Archaic Roman Religion // <https://dokumen.pub/archaic-roman-religion-with-an-appendix-on-the-religion-of-the-etruscans-0801854822.html>
5. Dumézil G. Gods of the Ancient Northmen // https://dn711105.ca.archive.org/0/items/bub_gb_DZIEtNMgZhRwC/bub_gb_DZIEtNMgZhRwC.pdf
6. Dumézil G. Le festin de l'immortalité. Étude de mythologie comparée Indo-Européenne // <https://archive.org/details/dumezil-le-festin-de-immortalite/page/129/mode/2up>
7. Dumézil G. Los Dioses Soberanos De Los Indoeuropeos // <https://archive.org/details/dumezil-georges.-los-dioses-soberanos-de-los-indoeuropeos-ocr-1999/page/28/mode/2up>
8. Dumézil G. Mitra-Varuna // https://haubooks.org/wp-content/uploads/2024/11/Dume%CC%81zil_2023_Mitra-Varuna_HAU-Books_9781912808977.pdf
9. Dumézil G. The Plight of A Sorcerer // <https://www.scribd.com/document/108691330/Georges-Dumezil-The-Plight-of-a-Sorcerer>

10. Greimas A. J. Of Gods and Men: Studies in Lithuanian Mythology // https://ia600809.us.archive.org/21/items/algirdas-j.-greimas-of-gods-and-men-studies-in-lithuanian-mythology-midland-book/Algirdas%20J.%20Greimas%20-%20Of%20Gods%20and%20Men_%20Studies%20in%20Lithuanian%20Mythology%20%28Midland%20Book%29-Indiana%20University%20Press%20%281992%29.pdf
11. Haudry J. Courtisanes // https://www.academia.edu/40642013/Jean_Haudry_Courtisanes
12. Haudry J. Deux noms mythologiques indiens — Atri, Aditi // https://www.academia.edu/40675005/Jean_Haudry_Deux_noms_mythologiques_indiens_Atri_Aditi
13. Haudry J. Enéide // https://www.academia.edu/40618795/Jean_Haudry_En%C3%A9ide
14. Haudry J. Légende argonautique // https://www.academia.edu/40641970/Jean_Haudry_L%C3%A9gende_argonautique
15. Haudry J. Les feux de Rome // https://www.academia.edu/40734234/Jean_Haudry_Les_feux_de_Rome
16. Haudry J. Les Jumeaux divins indo-européens // https://www.academia.edu/40641856/Jean_Haudry_Les_Jumeaux_divins_indo_europ%C3%A9ens
17. Haudry J. Les origines de la conception indienne des âges du monde // https://www.academia.edu/40675021/Jean_Haudry_Les_origines_de_la_conception_indienne_des_%C3%A2ges_du_monde
18. Haudry J. Mars et les Maruts // https://www.academia.edu/40675031/Jean_Haudry_Mars_et_les_Maruts
19. Haudry J. Rejeton des eaux // https://www.academia.edu/40641918/Jean_Haudry_Rejeton_des_eaux
20. Pinault G.-J. Jean Haudry // https://www.academia.edu/143293884/Jean_Haudry_1934_2023_
21. Pralon D. Georges Dumézil en territoire grec // https://www.dan.sperber.fr/wp-content/uploads/1971_smith_mythologiques-de-georges-dumezil.pdf
22. Smith R., Sperber D. Mythologiques de Georges Dumézil // https://www.dan.sperber.fr/wp-content/uploads/1971_smith_mythologiques-de-georges-dumezil.pdf
23. Vukovic K. Review of J. Haudry (2009). Triade Pensée, Parole, Action dans la tradition indo-européenne // https://www.academia.edu/12066029/review_of_J_Haudry_2009_Triade_Pens%C3%A9e_Parole_Action_dans_la_tradition_indo_europenne_Kratylos_59_138_45

Надійшла до редакції 23.02.2026.

Підписано до друку 1.04.2026.

Опубліковано 10.06.2026.

УДК 398.2(540)

Костянтин РАХНО

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

ВОСКРЕСАЛЬНИЙ МУРАШНИК: ОСЕТИНО-ІНДОАРІЙСЬКА ЕПІЧНА ПАРАЛЕЛЬ

Стаття присвячена космологічній ролі мурашника в нартівському епосі осетинів. Про нього розповідається в одній зі вставних оповідей сказання про чорну лисицю нартів, де нарти змагаються, хто з них розкаже більш дивовижну історію зі свого життя. Мурашникові приписується здатність воскресати живих істот. Контакт із ним оживляє, що виявляється після випадкового вбивства товариша. Завдяки цьому нартівський солярний герой Сослан здійснює подорож у країну мертвих, де сватає за себе доньку володаря мертвих Барастира або рятує померлу дружину й, воскреснувши з допомогою мурашника, повертається разом з нею. Відповідності виявляються в індоарійській міфології, що вплинула на вірування племінних народів Індії. У ведичних і індуїстських писемних текстах філософського, релігійного й епічного змісту мурашник постає як вхід у нижній світ, царство асурів, змії і предків. З ним пов'язувалися міфологічні мотиви захованого золота, а в народних легендах – і отар овець як атрибутів підземного світу. Існував ритуальний припис при жертвоприношенні класти голови жертв на мурашник, аби вони могли відродитися. Ці паралелі демонструють стародавність осетинського нартівського епосу.

Ключові слова: світогляд, релігія, міфологія, космологія, фольклор, епос, нарти, Осетія, Індія

The article deals with the cosmological role of the anthill in the Nart epic of the Ossetians. It is told about in one of the interpolated narratives of the legend about the Nart silver fox, where the Narts compete to see who can tell the most amazing story from their lives. The anthill is credited with the ability to resurrect living beings. Contact with it revives, which is revealed after the accidental murder of a comrade. Thanks to this, the Nart solar hero Soslan makes a journey to the land of the dead, where he marries the daughter of the lord of the dead Barastyr or saves his deceased wife and, resurrected with the help of the anthill, returns with her. Correspondences are found in Indo-Aryan mythology, which influenced the beliefs of the tribal peoples of India. In Vedic and Hindu written texts of philosophical, religious and epic content, the anthill appears as an entrance to the underworld, the kingdom of Asuras, snakes and ancestors. Mythological motifs of hidden gold were associated with it, and in folk legends – of flocks of sheep as attributes of the underworld. There was a ritual prescription to place the heads of the victims on the anthill during sacrifices so that they could be reborn. These parallels demonstrate the antiquity of the Ossetian Nart epic.

Key words: worldview, religion, mythology, cosmology, folklore, epic, Narts, Ossetia, India

Питання індоарійських паралелей до нартівського епосу осетинів є надзвичайно важливим. Неодноразово будучи відзначеними [39, с. 104-105,

107-111, 126, 135-140, 182, 184-185, 324; 15, с. 79-80, 221-229; 16, с. 106-111; 17, с. 29-30, 35, 41-42, 67-68; 6, с. 169-172, 174-181, 183, 190-194; 38, с. 89, 257; 34, с. 18, 66, 80, 228; 14, с. 10, 38, 43, 56-57, 66-68, 81, 127, 141, 144, 147; 11, с. 137-145, 170-186, 192-194, 198-199, 203-210, 226-262; 8; 9; 10; 12, с. 61-62, 72, 101, 151; 13, с. 171, 188, 238, 249; 54; 21], вони виходять за рамки типологічної подібності і однозначно свідчать про глибоку давнину **сказань осетинського народу про богатирів-нартів**, формування частини їхніх сюжетів за однієї доби зі священними писаннями та епічною традицією індоаріїв, як мінімум поряд з їх носіями, якщо не за часів індоіранської єдності. Це дозволяє відхилити давні інсинуації про абхазо-адизьке або тюркське походження нартівського епосу, його пізніє, середньовічне виникнення.

Одним із частих у осетинів, але маловивчених через свою «негероїчність» та відсутність очевидного зв'язку зі скіфо-сарматським минулим сюжетів епосу є **«Нартівська чорна лисиця»**. Цей сюжет майже повністю відсутній у національних версіях. Його змістом є **полювання – улюблене заняття нартів, яке вважалося таким, що вельми личить військовій верстві**. Вбивши чорно-буру лисицю, імениті мисливці влаштовують свого роду змагання на чудесну розповідь із власного життя, й у наслідку переможець отримує як приз мисливський трофей – шкуру вбитої лисиці, яка, очевидно, мусить принести багатство і щастя власникові. Чудесні оповідання мисливців стають вставними сюжетами в оповіді, так характерними для загальноіранської епічної та казкової традиції. Одним із таких вставних сюжетів виступає **чудесне оживлення вбитого звіра**, вивчивши яке герой, зазвичай Сослан (Созирико), розуміє, як воскресити померлого, і, тимчасово померши, відвідує підземне царство, щоб привести собі звідти дружину. У низці варіантів **знаряддям оживлення є мурашник** (губакк, мæлдзыджыты губакк / мулдзугути гобат, мулдзуг-бæрз, гобат, зобат), поклавши на який мертве тіло, можна повернути його до життя. На жаль, ця обставина, геть невідома сусідам осетинів, не викликала помітного інтересу у нартознавців. Рустем Фідаров згадав його в контексті своєї версії про пародійність всього сюжету та його складових, у тому числі і цієї [36, с. 22-25, 42]. Набагато ближчим до істини виявився Анзор Дарчієв, згадавши воскресальну функцію мурашника у своєму дослідженні близькості **перетворення на мураку грозового нарта Батраза та індоарійського громовержця Індри** [8, с. 35; 9, с. 805]. Оскільки інша вставна розповідь у даному сюжеті, що розповідає про метаморфози Урузмага, вже виявилася дуже стародавньою та загальноіранською [28], має сенс дослідити і цю незвичайну подію не як раблезіанську пародію, але як відображення архаїчних уявлень про світоустрій.

У дигорському сказанні **«Нартівська чорна лисиця»**, записаному в селищі Махчеськ 1903 року, Сослан розповідає, що він зі своїм аталичним братом вирушив на полювання у місцевість Хуз на північ від країни нартів.

Вони полювали цілий тиждень і ніде нічого не знайшли, а ще **за три дні вбили зайця**. Принесли його на місце стоянки, освіжували. А потім Сослан заснув. Аталічний його брат нанизав на рожна м'ясо, підрум'янив його і **встромив рожен у мурашину купу (мулдзуг-баєрз)**. **Заєць підскочив і втік**. Незабаром Сослан прокинувся. Він запитав свого аталічного брата: «Де наш заєць, давай закусямо чимось!» Той відповів: «Ось я його поклав смаженим на мурашину купу, а він підхопився і втік!». Голодний Сослан не повірив у це, розсердився, скипів і вбив його. Коли нарт вирішив забрати вбитого, то **мертве тіло опинилося на мурашиній купі, покійник ожив** і сказав: «Чому ти перешкодив мені? У Країні Мертвих я сватав за тебе дочку Барастира». Тоді Сослан наказав йому вбити його самого. «Рука його не могла піднятися на мене, і я сам убив себе. Увійшов до Країни Мертвих і засватав дочку Барастира з Країни Мертвих. Від неї у мене народився хлопчик. А потім аталічний брат мій приволік мене до мурашиної купи, і я ожив» [22, с. 442].

У сказанні «Про нартів сніжнобородого Урузмага, Созирико та Сослана», записаному в 1876 році, Созирико розповідає, що був на полюванні зі своїм присяжним братом. Вони **полювали цілий день і нічого не змогли вбити, окрім зайця**. Созирико ліг спати, а його присяжний брат почав смажити зайця. Коли заєць засмажився, той узяв рожен і **приставив його до мурашиної купи – заєць ожив, зіскочив з рожна і втік**. Созирико, прокинувшись, спитав брата, чи готовий шашлик із зайця. Той розповів, що зайця він засмажив, приставив його на рожні до купини, а заєць ожив і побіг. Не повіривши словам свого присяжного брата, вважаючи, що той сам з'їв зайця, Созирико, розгнівавшись на нього, вбив його. Потім, коли він прийшов до тями, почав розкаюватися в скоєному і думати, що назавжди залишиться посміховиськом у нартів. Він **узяв тіло вбитого брата і поклав на ту ж мурашину купу, а сам сів поруч. Той ожив** і сказав: «Дарма ти розбудив мене, Созирико! Я був у Царстві Мертвих і хотів тобі взяти звідти гарну наречену. Але, прокинувшись, я зробити цього не можу». Коли Созирико почув це, то змусив свого присяжного брата вбити його і потім поставити його тіло на тій самій мурашиній купі. «Він мене вбив і поставив на мурашину купину, а моя душа полетіла в Царство Мертвих. Я ожив і взяв з [Царства] Мертвих найкращу гарну наречену і вийшов звідти, одружився з нею і живу тепер з нею. Якщо ви не вірите моїм словам, – говорив Созирико, – то спитайте про правду її саму» [26, с. 20-21; 22, с. 446-447].

У дигорському «Оповіданні про шкуру нартівської чорної лисиці», записаному в 1909 році у селищі Християнське, Сослан оповідає, як вийшов зі своїм молочним братом на полювання. Проходили з ранку до вечора, але не побачили й сліду птаха. Зголоднілий Сослан почав говорити, що доведеться зарізати одного з коней і зазнати ганьби серед народу нартів, але тут перед ними вибіг заєць. Сослан застрелив його, освіжав, розвів багаття, і наказав

молочному братові зробити шашлики, а сам заснув. Той приготував шашлики, і коли вони були готові, **встромив їх у мурашник (гобат). Негайно заєць схопився, рожен залишився порожнім, а заєць втік**, і молочний брат залишився дивитись, роззявивши рота. Розбудити Сослана він не наважився, але на той час він сам прокинувся і зажадав принести їм поїсти. Молочний брат заявив: «Щойно приготувався мій шашлик, то я його в мурашник увіткнув, он навіть рожен досі там, але в той же час заєць постав у тому ж вигляді, в якому був, і втік». Ці слова здалися образливими голодному Сослану, він вирішив, що його обманюють, вихопив кинджал і встромив молочному братові прямо в серце. Минув час, Сослан почав сумувати про те, що наробив, і навіть хотів заколоти себе, розуміючи, що не може так повернутися в селище до нартів. І тут він збагнув: **якщо заєць на цій купині воскрес, то там і людина може воскреснути**. Сослан доштовхав убитого до купини, і його молочний брат підвівся, повідавши: «О якби ще трохи ти мене залишив, я тобі вибрав за дружину дочку володаря Країни Мертвих Барастура, зі мною вона збиралася йти, але ти мені не дав це зробити». Сослан не стримався і вихопив свій кинджал: «Швидше вбий мене моїм кинджалом, щоб я сам до неї потрапив». Той всадив йому кинджал прямо в серце. Як тільки Сослан потрапив до Країни Мертвих Барастура і справді одружився з його дочкою, то вона його викотила на мурашник і там сама залишилася. Підтвердження, що це було правдою, можна отримати у його молочного брата. Судді шкуру чорної лисиці присудили Сосланові [23, с. 409-410]. У дигорському сказанні «**Чорна лисиця нартів**», записаному в селищі Доніфарс у 1924 році, Сослан теж розповідає, як пішов полювати зі своїм аталичним братом і вбив зайця, велів якнайшвидше приготувати шашлик, а сам заснув. Коли прокинувся, то спитав його, чи готове м'ясо. Той відповів: «Я приготував і **поклав його на мурашину купу (зобат), а він ожив і втік**». Сослан, розгнівавшись, убив свого аталичного брата, потім почав шкодувати про це. Тоді він вирішив спробувати й **кинув аталичного брата на мурашник, і той ожив** зі словами: «О, Сослане, якби ти мені дозволив, я привів би тобі за дружину дочку Барастура мертвих, але тепер я залишився один!». Сослан наказав вбити себе. Він пішов до Барастура мертвих і одружився з його дочкою. Аталичний брат поклав його на мурашник, і він ожив. Шкура чорної лисиці дістається Сослану за розповідь, як він привів собі дружину з Царства Мертвих [35, с. 12-13].

В іронському сказанні «**Балц трьох братів-нартів**», записаному в 1941 році в селищі Кадгарон, що описує традиційну для нартів далеку військову подорож-балц, на прохання старших нартів Цибалки зробив шашлики із зайця. Поки нарти спали, він з'їв зайця сам. Прокинулися старші та почали шукати тушку зайця. Цибалки зізнався: «Не розбудив вас, як ви мені сказали, приготував я з нього шашлик, але сам з'їв». Созирико був любителем попоїсти, і йому це здалося образливим. Він вистрілив у Цибалки. На братів-нартів хула була з приводу обжерливості Созирико. Заридав Урузмаг, говорячи: «Не

втерплюємо ми тебе більше, Созирико, тепер знову серед народу чутка піде, що заради своєї ненажерливості занапали свого молодшого брата». І сам Созирико пошкодував про нього. Нарешті, він підняв тіло вбитого на руки. Поруч із ними був мурашник (губакк), і він притулив його голову до мурашника. **Як тільки голова торкнулася мурашника, відразу Цибалки сів** і сказав Созирико: «Якби ще трохи ти мені дозволив, тоді б я тобі Агунду з Мертвих привів». Созирико зрозумів, що цей мурашник має животворну силу. Він сказав Цибалки: «Вистрель в мене, швидко, я збираюся в дорогу». Цибалки вистрілив у нього, почекав і через деякий час приніс його до мурашника. Як тільки його голова торкнулася мурашника, відразу Созирико підвівся разом з Агундою. Три брати дуже зраділи, що та, про кого вони найбільше говорили у своєму житті, потрапила їм у руки. Урузмаг їм дав пораду скасувати балц і відвезти наречену додому [23, с. 434-435].

В іронському кадагові «Балц Сирдона», записаному в 1941 році у селищі Нижній Батако, де Урузмага замінює Сирдон, Созирико повідомляє, що був у поході з одним з молодших (каєстєр). На одній рівнині поспішали вони зі своїх коней. Коней відпустили пастись на молодій траві. Раптом перед ними опинився заєць. Созирико його вбив, освіжував і передав молодшому. Юнак з нього зробив шашлики і **встромив їх у мурашину купу (маєлдзыджыты губакк). Дивиться, а заєць схопився і побіг.** Созирико спав, і юнак розбудив його, сказавши, що заєць втік. Созирико не повірив, спросоння вистрілив у юнака і вбив його. Тоді він почав каятися. «Нарти мене осміють, молодшого свого через ненажерливість убив, скажуть», – ридав Созирико. Він **поніс тіло юнака до мурашиної купи, і юнак ожив:** «Оф, навіщо ти мене розбудив, я був у Царстві Мертвих і бачив там найкращих людей. Краще б ти мене не будив». Созирико попрохав юнака вбити його, щоб він сам побачив усе на власні очі. Так він помер і опинився у Царстві Мертвих. Созирико розповідав про побачене так: «Глянув я з дверей і дивлюся, там рука людини стирчить. Зайшов я всередину і дивлюся: собака лежить на копиці сіна, а щенята гавкають у неї з утроби. Звідти я пройшов [далі] і бачу: чоловік і дружина сплять – бичача шкура під ними, бичачою шкурою накриті, але тягнуть її кожен на себе. Трохи подалі сплять чоловік і дружина – заячою шкурою накриті, і заяча шкура під ними, і пара й дим [подих уві сні] від них йде – достатня вона вдосталь їм [аби обом вкритися]». Трохи подалі він застав свою дружину за мерзенною роботою. Зраділи вони одне одному. Созирико запитав свою дружину: «Он там трохи подалі чоловік і дружина бичачою шкурою накриті, і бичача шкура під ними, але не вистачає їм її. В іншому місці – заячою шкурою, і її вона цілком достатньо, навіть рештки стирчать. Що все це означає?» – «Вони і у верхньому світі одне одного любили, і в Царстві Мертвих так само. Інші один одного поїдом їли, у Царстві Мертвих так само один одного терзають». – «Тоді он то що це за чудеса, собака спить спокійно на стозі сіна, а цуценята гавкають у неї з утроби?». – «А то означає, що згодом молодші не слухатимуть старших». –

«Тоді чому людська рука засунута в клямку дверей?» – «Ця людина у верхньому світі злодієм була, а тут їй уготовано це». Созирико вивів свою дружину з собою, і вони разом прийшли до нартів: «Ось я вам свою дружину Налкутту з Царства Мертвих вивів, і ось вона стоїть перед вами». Нарти визнали історію про те, як Созирико визволив свою дружину з Царства Мертвих, найчудеснішою, і ухвалили, що шкура лані має бути віддана йому [23, с. 442-443].

Часом ці події відбуваються не з Сосланом. У **дигорському сказанні «Нарт Сослан і жінка-чаклунка»**, записаному в 1929 році в селищі Християнське, персонажі міняються місцями, і про дивовижне постання з мертвих розказує Урузмаг. Він пішов на полювання, багато блукав, не зустрів жодної здобичі, але все ж таки вбив одного зайця, освіжував його, тушу насадив на рожен і почав готувати шашлик на вогні. І тут прийшов до нього один хлопець-пастух. Урузмаг доручив шашлики пастухові й сказав: «Ти тут грійся біля вогню, а я поки що трохи посплю». Він заснув. Щойно приготувався шашлик, пастух вирішив його розбудити і **встромив рожен із шашликом поруч із мурашиною купою (мулдзугути гобат). Мурашки почали лізти на рожен і як тільки дісталися шашлику, так одразу заєць ожив, зістрибнув з рожна і втік.** Коли Урузмаг прокинувся і не побачив свого шашлика, то спитав хлопця, куди подівся його шашлик. Той сказав: «Щойно приготувався шашлик, я збирався розбудити тебе і встромив рожен поруч із мурашиною купою, і як тільки на нього залізли мурахи, так одразу заєць ожив, зіскочив з рожна і втік». Урузмагу не повірилося, він подумав, що той сам з'їв здобич, розлютився, вихопив свій кинджал, рубанув і розрубав його навпіл. Потім він пошкодував, що вбив хлопця заради якогось шашлика. Тоді Урузмагу спало на думку **покласти тіло хлопця поряд з мурашиною купиною, і як тільки залізли на нього мурахи, так відразу хлопець ожив** і сказав: «Нащо ти мене не пустив, я б з Країни Мертвих від Володаря мертвих Барастира його дочку тобі за дружину привів!» – «І що, вона була згодна вийти за мене?» – «Згодна за тебе!» – «Ну тоді ось бий мене кинджалом, щоб я собі Володаря мертвих Барастира дочку за дружину взяв!» Урузмаг попередив, аби його поклали поруч із мурашиною купою. Хлопець ударив Урузмага кинджалом, і той помер. Потрапив він у царство мертвих і взяв собі за дружину дочку Володаря мертвих Барастира. Поклав хлопець його тіло поруч із мурашиною купою, і щойно мурахи залізли на нього, одразу ж він ожив. Доказом, що це є повною правдою, є те, що в Урузмага – дочка Володаря мертвих Барастира, яку він узяв за дружину [23, с. 418-420]. У сказанні, виданому Казбеком Гутієвим, Хамиц розповів, що коли його дружина померла, він не виходив із дому, але прийшов його приятель і погукав на полювання. Вони багато покружляли по рівнинах і вбили одного зайця, і приятель сказав: «Ти поки поспи, а я приготую – як буде готово, то я тебе підніму». Як приготувалося, йому ліньки стало будити Хамица, і він **віткнув рожен з шашликом у мурашину купу (губакк), і**

таким чином мурахи заповзли на шашлик. Засць ожив і зістрибнув з рожна. Чоловік засмутився, кажучи, що коли Хамиц прокинеться, то подумає, що то він сам з'їв. Він узяв рушницю й застрелив себе. Хамиц прокинувся від пострілу і, побачивши свого друга на землі, поклав голову мертвого на мурашник, аби тому було зручніше лежати. Мурашки залізли на мерця. Як тільки вони доповзли до його рани, мертвий ожив. Він прикрикнув на Хамица, говорячи: «У Царстві Мертвих я з твоєю дружиною сімд танцював на танцях, а ти навіщо мене оживив?» Після цих слів Хамиц вистрілив собі з рушниці в груди і потрапив до Царства Мертвих. Як і сказав його приятель, він справді в Царстві Мертвих узяв свою дружину під руку і почав танцювати із нею. Ті, хто сидів поряд з Барастиром, запитували: «Ой, звідки тут Хамиц?». Барастир їм відповів: «Він заради того, щоб побачити дружину, вбив себе і так сюди потрапив». Люди сказали Барастирю: «Туди, де він біду собі завдав, якимось чином його треба повернути додому». Вони придумали повернути підкови коня задом наперед, посадили їх на коня і так відправили назад обох. Усі мертві йшли за ними, але їм показали сліди, що людина увійшла всередину, а назовні ніхто не виходив. «Вивів я свою дружину з Царства Мертвих, щоб ви були наділені фарном! І народився у неї від мене хлопчик, і мені для його шапки потрібна лисяча шкура», – заявив Хамиц, закінчивши свою промову [7, с. 74–75].

Іноді мотив сходження до потойбічного світу відсутній. У сказанні «Як нарти вбили золоту лисицю», записаному в 1876 році, Созирико повідомляє, як був зі своїм аталичним братом на полюванні і вбив дику козу, з кози аталичний брат зняв шкуру, розрубав м'ясо на дрібні частини і почав робити шашлик на рожні, заснув. Коли прокинувся, то ніякого шашлику не було. Тоді Созирико спитав аталичного брата, чи не готовий шашлик. Той відповів: «Коли шашлик засмажився на рожнах, то я взяв рожни і встромив їх у мурашину купу. І в цей час усі частини м'яса у шашлику перекинулися на живу козу. Вона вискочила і втекла». Не повіривши його словам, Созирико сильно розгнівався, схопився за меч і відрубав йому голову. А коли потім прийшов до тям, то почав каятися в тому, що тепер для нартів стане посміховиськом, вбивши свого аталичного брата через дику козу. Созирико подумав, чи не взяти вбитого, приставити до нього голову і поставити його на ту ж мурашину купу, раптом оживе. Він узяв мертве тіло свого аталичного брата, приставив до нього його голову і поклав на ту мурашину купу. Той ожив і став на ноги [26, с. 66; 22, с. 448]. В іронському сказанні «Урузмаг, Созирико і Хамиц», записаному в 1926 році в селі Саніба, право першим розповісти історію випадає молодшому (каєстар). Спершу починає розповідати Созирико. Він каже, що з ним зіштовхнулося в лоб Колесо Малсага, але він навіть оком не моргнув, і це йому не здається дивом. Якось ходили він зі своїм аталичним братом і вбили лань. Його аталичний брат із неї зробив шашлики. Коли Созирико ліг спати, то брат їх поставив на мурашник (мæлдзыджыты губакк), і вони втекли. Він

розбудив нарта зі словами: «Мої шашлики втекли, Созирико». Созирико це здалося образливим, і він відтяв голові братові. Созирико став жалкувати про це: якщо хтось почує про те, що Созирико своєму аталичному братові через шашлики голову відрубав, ніколи з його руки жодного шматка не з'їсть. Созирико поклав його голову на купу мурашки, і той потягнувся, кажучи: «Як довго я проспав». Созирико сказав, що не бачив більш чудесного, ніж це [25, с. 51-52].

Крім того, нартознавець Анзор Дарчієв [8, с. 34; 9, с. 805] звернув увагу на один із дигорських варіантів оповіді про одруження Хамиця, записаний у селищі Християнське в 1930 році, де Хамиц зустрічає мисливця з племені малорослих людей камбадата і, вражений його силою і спритністю, бажає поріднитися з ним, взявши за дружину дівчину з цього племені. Входом у їхнє підземне житло є мурашник (мулдзугути гобат) [24, с. 447-448], що вказує на їхню хтонічність [34, с. 44]. Внаслідок цього шлюбу народився грозовий нарт Батраз, здатний перетворюватися на мурашу, а образа на Хамица його малорослої дружини перегукується з індоарійським міфом про крихітний мудрий народ валакхільїв, які образилися на громовержця Індру.

Це спонукає до пошуку уявлень про мурашник як вход у підземний світ, царство мертвих, і оживляючий засіб в індоарійській міфології. Етнографічні дані останніх двохсот років свідчать, що шанування мурашників (термітників) – це стародавній культ, що зберігся у багатьох частинах Індії донині. Цей культ колись займав центральне місце у ведичній та індуїстській релігіях, і, принаймні, з першого тисячоліття до нашої ери, а можливо, й раніше, він грав важливу роль – хоч і дещо незрозумілу нині – у ритуалах, пов'язаних з усіма найважливішими подіями людського життя, включаючи народження, шлюб, хворобу та смерть. Мурашники також відігравали важливу роль у індоарійв в освяченні храмів, відверненні зла, ритуальному знищенні ворога, закликанні божественного свідка та забезпеченні матеріального благополуччя. Тисячі мурашників досі регулярно вшановуються, і хоча такі святилища в даний час здебільшого зосереджені на півдні, існує безліч свідчень того, що колись вони були поширені по всій Індії [50, с. 142-148, 160-162; 48, с. 339].

У міфології та легендах народів Індії мурашник (*vamṛīkūṭa*, *vamrakūṭa*, *valmīka*, *valmīkavarā*) завжди перебуває у лісі, як і в осетинському епосі, і протиставляється території, використовуваний хліборобами [61, с. 190], тобто освоєному, окультуреному простору. Мурашник в індійських міфологічних легендах майже завжди розташовується в пастуших місцевостях, пов'язаних з дикістю та лісом, символізуючи стан первісних часів, первобутність. Тому знаходять його, як правило, ті, хто найближче до дикої природи [50, с. 183], в осетинському випадку – мисливці. Мурашник виступав однією з прикмет

«чужого», природного, зовнішнього. Якщо він виростав у місцях проживання людей, вторгаючись у освоєний простір, його знищували, бо люди боялися, що там можуть оселитися змії та проникнути до їхніх домівок [53, с. 50]. Якщо в будинку з'являвся мурашник, то житло, відповідно до Шанкхаяна-Гріхья-сутри (5.11.1), слід було залишити, а після триденного посту зробити медитацію махашанті [47, с. 286; 50, с. 151].

Індоарії вважали мурах первістками творення. Наприклад, у Яджурведі (XXXVII.4), яка відображає релігійні практики не пізніше за середину I тисячоліття до н.е., мурахи згадуються як «...найраніші з творення». У ритуальному тексті Апастамба-Шраута-сутра (XV.2.1), який з'явився лише трохи пізніше, гнізда, створені мурахами, ототожнюються з першою грудкою глею, піднятою на поверхню води на рилі прімордіального кабана (*ādi-varāha*). У тому самому контексті самі комахи згадуються як **«божественні мурахи, які першими виникли при створенні, ...які поєднані з рітою»**. На цьому етапі прімордіальному кабанові не дається особового імені, але терміни, якими він описується в тому ж тексті, особливо показові: «До землі, викопаної диким кабаном, звертаються формулою: „Такою великою була ти [тобто земля] на початку!“». У Шатапатха-брахмані (XIV.1.2.10) мурахи знову описуються у вже відомих термінах, як **«первороджені світу [bhūtasya]»**. У наступному вірші bhūta ототожнюється із землею (pṛthivī) і описується як «дуже маленька», коли її піднімають із дна вод, тобто до того, як вона починає «набухати». Це ще одне посилання до мурашника як до космогонічного пагорба індоарійської міфології, з якого виник світ. Племінні народи Індії вірили, що мурахи та терміти допомагали створювати світ [50, с. 24; 48, с. 346-347].

Давньоіндійські дані також дозволяють з очевидністю пов'язати тему мурах із мотивами нижнього світу, води та її викликання. У ведичній Індії мурашник розглядався як вхід у підземний світ, обитель змії та демонів, царство мертвих, де, серед іншого, зберігається космічний закон-ріта та живе його охоронець бог Варуна. Ця думка простежується і в племінних легендах [50, с. 44, 82-83, 88, 97-98, 103, 142, 158, 166, 173, 181, 231, 258, 260; 59, с. 118; 43, с. 29]. Нідерландський індолог Франціскус Бернардус Якобус Кьойпер нагадав про те, що підземне помешкання бога Варуни (*varuṇālaya*), яке є нижнім світом, по суті справи, ідентично житлу змії (*nāgaloka*) і вони мають подібним чином описуваний вхід. Вельми показово у цьому відношенні зіставлення двох фрагментів відомого епізоду про ріші Уттанку з «Махабхарати»: «У першому з двох відповідних уривків вхід у *nāgaloka* становить собою «широку, велику дірку» (*vivṛtam mahābīlam*), у другому ж змія, тримаючи дві сережки у роті, зникає в мурашнику, який є входом у підземний світ. Оскільки обитель асурів під землею ідентична обителі нагів..., то *vivṛtam mahābīlam* (Махабхарата I.3.137) і *asuravivara*, термін, що

використовується в класичній літературі для позначення входу в підземний світ, є синонімами». Кьойпер підкреслив, що мурашник з епізоду про Уттанку відсилає до старого мотиву зв'язку переможених асурів з мурахами, наприклад, в Атхарваведі (VI.100.3) **мураха називається «донькою асурів» (і сестрою девів)**. Перебуваючи під землею, асури виступають у тій же Атхарваведі як **«копачі», які зберігають під землею цінності – цілющі засоби, чари** (подібно до того, як в індійській народній традиції **мурахи виступають зберігачами прихованого під землею багатства**, про що йтиметься нижче). Той, хто копає ставок, за пізніми індійськими віруваннями з Вішну-Смриті (91.2), може досягти царства Варуни, нижнього світу, де знаходяться асури. **Мурахи як «копачі» теж пов'язані з нижнім світом та підземними водами Варуни**. У замовлянні Атхарваведи, пов'язаному з ключовими водами (II.3.3-4), йдеться, що **мурахи виносять цілющий засіб із моря (úd bharanti samudrād ádhi), де його зберігають асури, що перебувають глибоко внизу** [51, с. 82-84; 2, с. 113-114, 308; 19, с. 52; 5, с. 189; 42, с. 217]. Румунський релігієзнавець Мірча Еліаде погодився, що Варуна, бог небес, одночасно є й богом океану – «обителі змій» (nāganam ālayam), як його називає Махабхарата. Варуна, до того ж, – «цар змій» (nāgraja), а в Атхарваведі (XII, 3, 57) він названий «змієм» [41, с. 292; 40, с. 380; 3, с. 191]. **Мурашник веде до підземних вод, і вважається, що мурахи здатні знаходити воду навіть у пустелі**. Цей зв'язок мурах з водами, підземним царством Варуни (і смертю) й, отже, з самим Варуною врівноважує їхній зв'язок з громовержцем Індрою [59, с. 118; 33, с. 333], як у осетинів – з Батразом. Варто порівняти й осетинський вислів: **«Це такий мудрий мулла, що він знає навіть те, що дві мурахи в підземеллі обговорюють...»** [37, с. 181], а також звернути увагу, що Уттанка, котрий послідував за змією, в підземному зміїному царстві теж стає свідком дивних сцен і отримує їхні пояснення, як і осетинський Сослан. **Отвори в мурашнику символізували входи в підземний світ, який в індоаріїв пов'язаний з предками, а не з грішниками**. Однак ця відмінність не завжди робилася [42, с. 217].

Мурашник сприймався в Індії як ритуально потентна частина природи, здатна зробити поклоніння будь-якому божеству ефективнішим. Так, наприклад, кхарія завжди приносили жертви богу сонця Парамешвару перед мурашником, який слугував віттарем. Корва теж поклонялися йому як Бхагвану на відкритому просторі з мурашником як віттарем [44, с. 9-10; 45, с. 97]. Очевидно, в їхніх уявленнях, які були запозичені в індоаріїв і сягали ведичного часу, Сонце щоранку повставало з мурашника, оскільки його шлях через підземний світ одночасно був оновленням [50, с. 77-82, 172], що змушує згадати про **солярну природу осетинського Сослана, що воскрес на мурашнику**. Поклоніння мурашникам зараз набуває форми ритуального обходу (на санскриті pradakṣiṇa), що включає рух за годинниковою стрілкою або «за сонцем», так, щоб мурашник залишався праворуч від того, хто

молиться. Це солярний обряд, в якому той, хто молиться, ототожнює себе з рухом сонця в його життєдайному аспекті.

Одна з найважливіших функцій мурашника – це його роль як місця жертвопринесення, часто з метою родючості, або як сховища залишків після жертвопринесення. Ці залишки, по суті, ототожнюються з амритою і вказують на нове життя в потойбічному світі, що підкреслює образ мурашника як воріт туди. В даний час підношення в основному вегетаріанські, у вигляді їжі та напоїв (особливо яєць, бананів, рису та молока), але жертвопринесення тварин не є рідкістю, **кров жертв виливають у вентиляційні шахти мурашника.** У більшості регіонів **священний мурашник ототожнюється з сільською богинею** (у пастуших регіонах – з богом), яка, як вважається, «народилася з мурашника», без батька чи матері, і яка ніколи не мала чоловіка. Божество не представляє мурашник, і навпаки; **мурашник – це божество, а божество – це мурашник: мурашина купа та божество розглядаються як одне ціле.**

Якщо шукати сенсу в обрядах, пов'язаних із мурашниками, перша підказка приходить з характеру свят, сполучених з їхнім культом, які завжди є святкуваннями Нового року, хоча зазвичай і не календарного новоліття. У багатьох частинах Індії, аж до наших днів, протягом року проводиться більше одного святкування Нового року, календарні дати якого змінюються в залежності від місцевих циклів урожаю. Дата пов'язана або зі збиранням важливого врожаю, або з підготовкою до нового посіву. Свята не мають сектантського характеру і зазвичай залучають представників племен, а також вайшнавів та шиваїтів. У багатьох випадках священнослужителі не є брахманами. Коли відбуваються криваві жертвопринесення, брахмані-служителі просто відвертають голови. У деяких святилищах чоловіки та жінки, які здійснюють обряди, знімають весь свій одяг та прикраси та надягають лише одяг із листя для виконання ритуалів. Йдеться про листя маргози або дерева нім (*Azadirachta indica*), одного з священних дерев з виду, що широко вшановується в Індії. Місце мурашника в Періяпалаямі, в окрузі Чінглепут, штат Тамілнад, колись було відоме завдяки обряду чакрапуджа, який європейці називали «розгойдуванням на гаку». У цьому обряді людська жертва **вибирає обернутися на жердині без будь-якої опори, крім залізного гака, що пронизує її спину.** Криваві жертвопринесення на мурашниках колись були поширені і на цілком індоарійській півночі Індії. У XVI столітті англійський купець Ральф Фітч у своєму описі Камбея в Гуджараті зазначав, що хоча мешканці цього міста (в основному джайни) уникали вбивства і навіть утримували лікарні для птахів і тварин, вони, однак, «**годували м'ясом мурашники**». У пізніших етнографічних джерелах теж говориться, що жителі Гуджарату вважають за «**великий гріх убивати мурах**». Було висловлено гіпотезу про зв'язок між «розгойдуванням на гаку» та поклонінням

мурашнику. Це поклоніння настільки архаїчне, що його сенси сьогодні повністю забуті, навіть учасниками, прикутими до стародавніх звичаїв, які вони не можуть пояснити. Однак, коли дані ретельно відбираються і накопичуються, зв'язок культу мурах з усіма важливими подіями людського життя стає дедалі очевиднішим. Наприклад, на весільних церемоніях, щоб забезпечити плодovitість шлюбу, глину з мурашника приносять у весільний павільйон, переробляють у якусь могутню форму і використовують як центральний елемент всієї церемонії. Як альтернатива, **наречений і наречена повинні принести жертву на мурашнику;** або наречений повинен переслідувати наречену навколо мурашника, поки, незважаючи на її опір, вона не буде «схоплена». Вважалося, що **мурашники настільки потужно сприяють заплідненню,** що в деяких частинах Індії до нашого часу вірили, ніби **танців навколо мурашника достатньо для того, щоб викликати вагітність без втручання чоловіка** (з цієї причини незайманих дівчат, які бажали зберегти свою цноту, попереджали триматися від них подалі). Ще більш актуальними є численні індійські народні оповіді про **богів і богинь, які виходять із мурашника або повертаються до нього** [50, с. 184-186, 211-212; 48, с. 340-342, 356].

Поклоніння мурашнику – добре відома особливість сільської релігії у Південній Індії. Мурашник є традиційним домом змієподібних божеств-нагів, а також входом у темні та принадні терени під землею [50, с. 187-189, 201, 204; 59, с. 107; 55, с. 120]. 1904 року в селі телугу, розташованому приблизно за дванадцять миль від міста Елуру в сучасному штаті Андхра-Прадеш, двоє маленьких хлопчиків, які пасли худобу в полі, почули звук труб, що долинав із мурашника. Вони розповіли цю історію в селі, і люди одразу ж вийшли та почали молитися божеству в мурашнику. Слава про присутність божества поширилася далеко, і село стало центром паломництва з усього навколишньої країни. Щонеділі до 5000 людей, чоловіків і жінок, збиралися перед мурашником, і їх можна було побачити ниць, захоплених поклонінням [63, с. 20]. **Заборонялося оскверняти мурашник природними відправленнями** [50, с. 148]. З огляду на зв'язок з підземним світом його було небезпечно бачити уві сні [50, с. 153].

Мурашники сприймалися в Індії як канали між мертвими та живими, що поєднують божественний/демонічний підземний світ зі світом людей. Оскільки мурашині вентиляційні шахти ведуть вниз у підземний світ, царство праотців (пітарів), **мурашники зазвичай використовувалися як вівтарі для жертвоприношень предкам.** Предки в індійських народних легендах та звичаях можуть виступати у вигляді мурах. Також розповідали про палицю або жердину, що несе емблему сонця, розфарбовану жовтою куркумою і вставлена в центр мурашника як вісь перед жертвоприношенням. В обрядах, що здійснювалися **при будівництві храму, шматок мурашикової глини,**

званий «ембріоном», вкладався у фундамент – практика, вже включена у будівництво ведичного вівтаря вогню. Мурашники також з'являлися в давньоіндійському обряді царського посвячення (раджасуя) та у багатьох обрядах закликів божественного свідка, у яких мурашники слугували оракулами, або при принесенні присяг. Священність мурашника була настільки велика, що в сільській Індії приносилися клятви дотиком до нього, а межі позначалися його назвою. У громадському житті він також ніс гарантію божественного притулку, дозволяючи **втікачеві, який уникнув правосуддя, отримати імунітет від арешту, просто обійнявши мурашник**. Укриття в мурашнику шляхом обіймів або навіть входу до нього було давнім звичаєм, якого, як вважалося, дотримувалися навіть боги. Мурашник надавав притулок для втікачів, ніби ті подолали кордони своєї країни і опинилися в безпеці. Його треба було обхопити руками. Згідно з німецьким індологом і біологом Дітте Кьоніг (Бандіні), це означало, що **втікач переступив межу простору, який був абсолютним табу, – простору підземного світу. Він ніби помирав для свого ворога, фактично знаходячи у підземному світі допомогу**.

Нарешті, існують повторювані індійські народні казки про **скарб, що охороняється змією, яка сховалася всередині мурашника**. У порожнинах мурашників часто ховаються змії, а оскільки в індуїстській міфології вони є істотами з іншого виміру існування, мурашник стає брамою в підземний світ. Змія часто описується як вивергаюча вогонь і має у своїй голові чудовий дорогоцінний камінь, що випромінює промені, які створюють веселку. За індійськими народними уявленнями, веселка виходить із мурашника. Говорили, що якщо добігти до місця, «де закінчується веселка», і почати копати найближчий мурашник, то там знайдеш скарб – якщо, звичайно, переживеш гнів змія-хранителя. Це нагадує ірландське повір'я, за яким там, де починається або закінчується веселка, зарито горщик із золотом, і його стереже маленький чоловічок-лепрекон. Веселка могла бути небезпечною, якщо виходила із мурашника, адже вона була пов'язаною з нижнім світом. У скотарських племен центральної Індії скарбом були вівці: розповідали, що **якщо обійняти мурашник і прикласти до нього вухо, то почувеш мекання перших ягнят створеного світу** [50, с. 91-93, 95, 122, 125, 158-162, 164-167, 174-177, 251; 48, с. 342-343, 357; 55, с. 120-122].

Це місце походження овець, яких порівнювали із мурашами. Згідно з міфом, який розповідала каста дхангарів у Махараштрі та Карнатаці в Західній Індії, з мурашника вийшли **золоті вівці**. Говорили також, що перші вівці та кози вийшли з мурашника і, розбігаючись полями, почали завдавати шкоди врожаю хліборобів. Вони, будучи безпорадними, молилися Махадеву (Шиві) про порятунок від цієї напасті, і він створив першого дхангара, аби той пас отари. Згодом дхангари почали вшановувати мурашник і ніколи не прибирали його зі своїх полів, а в день Дівалі поклонялися йому, приносячи в жертву рис,

квіти та частину вуха кози. Маратхські землероби дійсно вважали, що мурашники не слід розорювати – особливо в день Нагапанчамі, коли поклоняються зміям. Згідно з міфом, якимсь орач зачепив мурашник, і звідти вискочила вівця. Він підпалив колючі кущі. Вівці, шерсть яких була сильно обпалена, вийшли всі чорні. Ті, шерсть яких була лише трохи обпалена, вийшли плямистими. Деякі були мідного кольору, деякі — брунатні. Таким чином, вони вийшли різних кольорів. Тоді ж, завдяки богу Бірудеу, виник розподіл дхангарів на пастухів, що захищають поля від збитків, завданих худобою, і ткачів ковдр. Подібним є міф їхніх дравідомовних сусідів куруба, за яким із підпаленого мурашника з'явилася незліченна кількість овець [50, с. 43, 73, 155, 221, 241, 263, 275; 56, с. 480; 61, с. 190-191]. Згідно з іншим міфом куруба, вигнаний син вождя заробляв собі на життя хліборобством. Його особливо попереджали не розкопувати мурашники та не рубати певне дерево. Але через свою нетямущість він зробив саме це. Коли **він розкопав мурашник, де росло це дерево, вийшли шість видів овець, бекаючи, і попрохали його захисту.** Але він не знав, що з ними робити, і молитва, яку він підніс до Шиви, привела Біре-девару (Віресу), який став його божеством-охоронцем. Він облишив обробку землі та зайнявся вівчарством [61, с. 108; 45, с. 96]. Говарі, скотарська каста на північному сході Махараштри, **встановлювали жертвовного глиняного коника біля мурашника на честь божественного покровителя худоби, Дудхери** [57, с. 163; 61, с. 198].

Зі світом надр пов'язувався образ незліченних багатств, а найбільш явним втіленням багатства, що множилося, для стародавніх індоєвропейців була велика і дрібна рогата худоба. Вважалося, що **мурашник зберігає всілякі скарби**, включаючи золото, що у традиційній культурі індоєвропейців пов'язане з нижнім світом. В індійській традиції можна знайти згадки про золото та скарби, заховані в мурашниках. Однією з найвідоміших є **шоста казка «Панчатантри» про брахмана і змію з мурашника на його полі, яка давала йому золоту монету в обмін на чашку молока** [27, с. 217-218]. В іншій казці збірки, про двох зміїв, одна з яких мешкала в тілі принца, а інша – у **мурашнику**, згадуються заховані там **усередині два горщики, повні золота** [27, с. 226]. Ця ж казка під назвою «Дві змії» відома в усному побутуванні у муріїв Центральної Індії. У ній одна змія мешкає в животі раджі, а інша стереже в мурашнику горщик із золотом [30, с. 55-57]. Схоже вірування щодо мурашника, змії й золота згадано в Артхашастрі (90.2, 172.2), Гаманікандаджатаці, «Океані сказань» Сомадеви. Але багато історій про скарби в мурашнику не згадують змію. Наприклад, у міфі дхангарів цар зі своїми слугами **розкопує мурашник і знаходить заховану всередині дівчину, а також золоті предмети, що використовуються в поклонінні божеству.** У казці муріїв «Сон і багатство» багатство у вигляді горщика з грошима ховається у мурашнику. В індоарійському розумінні золото зближується з напоєм

безсмертя амрітою [50, с. 69-77; 30, с. 341; 1, с. 268, 455-456; 31, с. 66; 61, с. 191-192; 55, с. 121].

Зв'язок зі зміями, задокументований ще з часів Рігведи (IV.19.9) та Бріхадараньяка-упанішади (IV.4.7) [32, с. 382; 4, с. 126], є однією з **виразно хтонічних рис мурашника**. В індійській народній релігії мурашники **вшановуються як обитель різних богів і богинь, і насамперед Наги, божественної чи навіть демонічної істоти в образі змії**. Мережа галерей та вологих вентиляційних шахт, які будують мурахи та терміти, є ідеальними місцями проживання для змії. Це настільки вірно, що **мурашник відомий як «обитель змії» (ahi-nilaya)** [55, с. 118-119; 50, с. 18, 50, 117, 210]. Це підтверджується численними народними **казками про зміїв у мурашниках**, одна з яких, звана «Бхірідатта-джатака», зображена на рельєфній скульптурі ще в I столітті н.е. в Амараваті. У **сінгальській казці зі Шрі-Ланки «Золотий огірок» зачарована цариця перетворюється на змію, полишає палац і заповзає у мурашник, проте, коли її немовля плаче, вона скидає подобу змії й годує його**. Біля мурашника традиційно поклонялися змії, але лише одній – первозданній, – що існує під різними іменами. В Індії вона була мешканцем кожного мурашника, і її **родове ім'я – Нагешвара**, буквально «**Володар демонів-нагів**». Її зображення, згідно з британським мистецтвознавцем Джоном Конраном Ірвіном, також можна знайти в давньогрецькому омфалосі й стародавніх європейських курганах. У **сінгальських казках «Розповідь про собаку» та «Що сталося з донькою сітани» так і говориться, що в мурашнику живе цар нагів**. В індуїстських міфах пізнішого періоду цього змія поперемінно називали Шеша, Ананта, Васукі або Калія – всі вони уособлювали космічну дихотомію, одночасно благодіючі, представляючи родючість, і злосливі, загрожуючи руйнуванням та поверненням до хаосу. Примітно, що навіть сьогодні **свято, пов'язане по всій Індії з поклонінням мурашникам і зване Нагапанчамі, особливо асоціюється з днем народження змія Васукі** [29, с. 257-258, 329-330, 365, 401, 415, 460; 48, с. 351, 360]. У казці байгі він зветься **Басук Наг і мешкає в мурашнику** [30, с. 158-160].

В індійській народній релігії часто **саме у мурашнику вперше з'являється божество**. Наприклад, у знаменитій місцевості Тірупаті, на півдні штату Андхра-Прадеш, походження культу **Венкатешвари (Володаря пагорба Венкате)**, ймовірно, було пов'язане з мурашником, який виник поряд з деревом, нібито посадженим самим богом-творцем Брахмою. Саме в цьому мурашнику **Венкатешвара, що ототожнюється з Вішну, вперше виявив себе**. Вважалося, що ланцюг із семи пагорбів Тірупаті – це тіло Шеші, на якому спочиває Вішну. Вірили також, що пагорби Тірупаті становляють собою сім голів космічного змія [55, с. 122]. У південноіндійському міфі про походження святилища у Велурі змії **піднімається зі мурашника, щоб**

напитися молока корови Камадхену. У Тируворріюрі бог мурашника також є центральним об'єктом поклоніння, і тут виявилось два міфи про змію: Васукі, цар нагів, як кажуть, вшановувався у цьому святилищі і був схоплений богом Палакайнатаром («Володарем дошки») та покладений до його ніг. Обидва ці міфи – пізні спроби розібратися з фактом, явно визнаним живою народною традицією Тируворріюра, а саме, що бог мурашника, як і слід очікувати, – змія. Жерці святилища стверджували, що бачили бога-змія, який, як вважається, мешкає в підземному проході, що з'єднує мурашник у святилищі з деревом атті назовні [59, с. 120-121]. Жертовну їжу для сарпабалі, індуїстського ритуалу поклоніння зміїним божествам, слід було готувати поблизу води або перед мурашником: обидва місця сполучаються з підземними теренами, де знаходяться житла змії [47, с. 103, 133, 238, 419].

У дикій природі або в районах, віддалених від будинків, мурашник, особливо якщо в ньому мешкає змія, міг стати храмом, оскільки мурашник, змія або те й інше вважалися в індуїзмі божеством. Найбільший храм у далітському поселенні Маранату (Шиваганга) – це храм Каруппаначувамі. У цьому святилищі бог представлений у вигляді мурашника. Анкалямман у Мел Малайянурі (Вілуппурам) також є мурашником, багато інших богів і богинь Південної Індії виявляються мурашниками або живуть у них в образі змії. Наприклад, пастуші божества Біроба, Мхаскоба і Кхандоба були в подібні змії та мешкали в горах, деревах і мурашниках, іноді на місці сучасних храмів.

Мурашник – це брама в підземні світи, це Світова Гора, Вісь Світу, центр; він має висхідний рух, з'єднує небо та землю; він росте, оновлюється; він знаходиться у місці, де є вода, і часто оточує дерево. Тому його часто називають пупом або серединою землі, подібно до будь-якого храму чи вівтаря, бо скрізь, де відбувається зв'язок між цим і тим світом, присутній центр всесвіту. Це дім змії. Змія, як і мурашник, може бути будь-якої статі, богом чи богинею. Від форми мурашника лише один крок до символізму світової опори чи вісі з її фалічним підтекстом, посиленням також асоціацією зі змієм. Але природа пагорбку мурашника з його порожнинами також передбачає жіночі асоціації, а двозначність щодо статі пагорбку дозволила розглядати її також як середню чи андрогінну і, таким чином, зробити мурашник символом інтеграції протилежностей та остаточної єдності всього існування. Якщо божеству необхідно спілкуватися з людьми, воно часто робить це, з'являючись в образі змії. Змія символізує родючість (у зв'язку з бажанням мати дитину жінки встановлюють каміння у вигляді змії під деревами піпал і нім, які вважаються символом подружньої пари), оновлення (вона скидає шкіру), безсмертя (змії лизали амброзію-амріту). Коли Адішакті створює світи, вона набуває вигляду змії; змії асоціюються з дощем та водою та розстеляють свій захисний капюшон над

божествами та святими. Змія розташовується як у центрі святилища, так і на його кордоні [53, с. 50, 108; 61, с. 188-190, 205; 50, с. 188, 202-203, 206, 224, 231-234, 250].

У небрахманських сім'ях йшли з дитиною до мурашника і жертвували його перші зрізані пасма волосся зміям, що жили там, як представникам нижнього світу [50, с. 142-143]. Священний мурашник, яким його можна бачити в Індії сьогодні, зазвичай прикрашений гірляндами квітів, а довкола лежать залишки підношень у вигляді ясної шкаралупи, фруктів та молока. В основі, ймовірно, знаходиться кам'яне зображення Нагешварі, Володаря Змій. На деяких ділянках бувають безперечні ознаки жертвопринесення тварин: у вентиляційні шахти виливають стільки крові, що нерідко мурашник тепер виявляється покинутий, незважаючи на те, що жрець запевняє, ніби бачив змію, яка виповзала з нього [48, с. 358-359].

Багато історій індуїсти розповідали про аскетів, яких переставало бути видно, коли довкола них виростали мурашники. Вони певним чином протиставляли себе звичайному порядку людського життя. Йогам і самітникам приписувалося жити біля мурашників у пустелі, і, подібно до богів і нагів, деякі з них, як кажуть, жили всередині цих мурашників [53, с. 50; 55, с. 120-121]. Завдяки силі свого аскетичного «жару» (тапас), вони були здатні залишатися нерухомими всередині них, зануреними у споглядання, тоді як змії, не завдаючи шкоди, обвивалися навколо їхнього тіла. У «Махабхараті» (III.122) показано, що аскети, такі як Чьявана Бхаргава, перетворюються на мурашники. Ці аскети таким чином сягали підземного світу, щоб повернутися звідти святими, божествами. Як і все, пов'язане з мурашником і підземним світом, така аскеза має амбівалентний характер і може слугувати також недобрим цілям [50, с. 202-205; 20, с. 258-259; 55, с. 121].

Мотив мурашника, пов'язаний з тими чи іншими особами, можна знайти також в індуїстських Пуранах. Наприклад, згідно з «Падма-пураною» (II.61), брахман-аскет на ім'я Піппала (Піппалада) досягає тапасу на відкритому повітрі, витримуючи будь-які погодні умови, впродовж трьох тисяч років. Його непорушність – уподібнена каменю, колоді, горі чи стовпу – дозволяє вирости величезному мурашнику над ним. Він залишається нерухомим всередині нього, незважаючи на неодноразові укуси змії, що живуть там. Інший приклад стосується асура Хіраньякасіпи з «Бхагавата-пурани» (VII.3.17-23). Він обирає цю форму тапасу, аби кинути виклик силі богів, і теж виявляється ув'язненим у глиняному мурашнику, що є фізичним доказом його успіху [50, с. 207-209; 52, с. 134]. Інші релігійні традиції Індії також знають цей символ. На противагу індуїзму, джайнська традиція пропонує свій знаменитий приклад: Бахубалі, також відомий як Гомата або Гоматешвара.

Бхарата і Бахубалі були старшим і молодшим синами відповідно Рішабхи, колись царя, а згодом першого джайнського тіртханкари нинішньої епохи. Коли їхній батько зрікся престолу, щоб прийняти життя саїтніка, два брати боролися за його трон і владу. **Бахубалі** переміг, і потім він теж зрікся престолу на користь аскетичного шляху. Казали, що він так довго стояв просто в медитації – нерухомо, оголений, безмовний і без їжі та питва, – що ліани обвилися навколо його ніг та рук, птахи звили гнізда в його бороді, дикі тварини мирно відпочивали разом біля його ніг, **а навколо його ніг вирости мурашники, населені зміями**. Мурашник, що оточує, але не закриває ноги Бахубалі, особливо чітко видно на величезному зображенні X століття із Шраванабелаголи у штаті Карнатака [50, с. 206-207; 52, с. 134]. Варто порівняти також міфічного автора «Рамаяни» – поета **Вальмікі, ще одного мешканця мурашника, який виріс навколо нього** (звідси і його ім'я, буквально «той, хто походить з мурашника», «народжений у мурашнику») і, за однією з легенд, **сина діви-змії. Вальмікі, що практикував довгу аскезу, був звільнений з мурашника завдяки зливі, посланій Варуною**. Існує версія, що він – десятий син Варуни, згідно з «*Бхагавата-пураною*» (VI.18.5), який **народився від його сімені, що потрапило у мурашник**. Ті тамільські святині, які пов'язані з цим поетом, можливо, спочатку були мурашниками-вівтарями. Визначним прикладом є Тіруванміюр, неподалік Мадраса, який претендує на те, щоб бути названим на честь Вальмікі. **Божество Тіруванміюра включає Вальміканатара, «володаря мурашника», окрім інших титулів** [59, с. 120-122; 50, с. 198-200; 49, с. 158; 55, с. 121; 52, с. 111-112, 136, 144-146].

Особливо важливим є зв'язок мурашників з жертвопринесеннями, що простежується, починаючи з ведичних часів. В індійських сказаннях, присвячених мурашнику, останній розглядається як **справжній жертвний простір, місце, де проводяться жертвоприношення**. Мурашник поціновується як **вмістище залишків жертви та асоціюється з богом Праджапаті, в якому жертва, жрець та об'єкт жертвопринесення зливаються воєдино**. Міфи про мурашники зазвичай включають в себе жорстокий епізод, кровопролиття, в якому бог або богиня, що мешкають у мурашнику, зазнають нападу та поранень з боку людини або божества. Зокрема, **змія втілює жертвоприношення як відродження зі смерті: відроджуючись завдяки своїм силам, що омолоджують, зі старої шкіри, Нага є залишком самої себе**. Такий залишок є сутністю жертвоприношення, будучи сіменем поновлення життя. Тому вважається, що **божество мурашника знову проявить себе у майбутньому**. Часто такий повторний прояв ритуально досягається шляхом освячення святилища на його честь, промовистого свідчення постійної присутності божества. І нарешті, що не менш важливо, **в оповідях про мурашники часто присутня ще одна тварина, крім змії, а саме корова, яка є типовим образом Камадхену, божественної корови, що виконує всі бажання, і однією з форм богині Деві**. Поширеним мотивом у

південноіндійських народних оповідях є корова, що випорожнює своє вим'я над мурашником, – що робить дію, через яку божественне присутність відкривається пастухам. Як місця жертвопринесення, мурашники включають складну символічну мережу, що свідчить про роль безлічі дійових осіб – божественних, людських і тваринних – разом з їхніми дорогоцінними тілесними рідинами: кров'ю / сіменем і молоком, останнє ототожнюється з нектаром безсмертя, амрітою [59, с. 118; 47, с. 102; 46, с. 17; 50, с. 114, 174-177, 181, 183, 211-212; 61, с. 189; 43, с. 29; 55, с. 122-123].

Відповідно до південноіндійського сказання, що сягає ведичних міфів, жертвопринесення богів відбувається на Курукшетрі, де Вішну першим приносить жертву, переповнюється гординою і за це обезголовлюється. Мурахи – це самі боги, які перегризують тятиву лука і цим обезголовлюють його, але ця ідея також перегукується з давнішими міфами, де Індра в образі мурахи перегризає тятиву лука Рудри, і знаходить відповідності в нартівському епосі осетинів. Ашвіни повертають його голову назад на тіло, і Вішну воскресає [50, с. 51-57; 59, с. 110-111], знову як у сказаннях осетинів про чорну лисицю.

У давній Індії мурашник розглядався як місце, що сприяло відродженню принесених у жертву тварин [18, с. 72]. Мурашник, який був брамою в підземний світ, відроджував живих істот. Символізм отвору, діри або вузького проходу ще більше посилював асоціацію мурашника з переходом в інше існування завдяки внутрішнім каналам усередині нього [50, с. 86, 148, 166, 206, 253].

Ведичне жертвопринесення, як і ритуал всюди, надавало символічне значення конкретним об'єктам. Ритуальне прагнення подолати обмеження звичайних, повсякденних значень речей та слів зумовлювало їхні приховані, еліптичні чи навіть протилежні значення. Мета об'єднання концептуально різних сутностей та понять у «код зв'язків», як це зробили ведичні мислителі, полягала в тому, щоб зробити ці «вищі» значення доступними для ритуаліста. Для звичайної людини мурашник – це просто мурашник. Але для ритуаліста він може мати більше значення [60, с. 201]. Голови людини, а за іншими джерелами, і жертвних тварин, повинні були бути покладені на мурашник – вважалося, що це сприятиме їхньому відродженню. Коментуючи уривок «Тайттірія-самхіти» (5.1.8.1), середньовічний індійський богослов Саяна пояснював, що обряд відновлення життя відбувається шляхом поміщення голови на мурашник із сімома отворами, який також призначений для того, щоб зробити її придатною для жертвопринесення. Потім читалася «Пісня Ями» – гімн з Рігведи (X.14), щоб викупити голову у Ями. Положення про відновлення життя людської голови та читання гімну до Ями з виразами, що зустрічаються в ньому, ясно вказували на те, що тут малося

на увазі **фактичне принесення людської жертви** [58, с. 140]. Мурашник у цьому обряді виступав елементом, що пов'язував життя і смерть. **Сім отворів – це отвори назовні мурашника, що ведуть усередину, через які мурахи входять та виходять. Вони відповідають отворам людської голови.** Цей факт, мабуть, був визнаний ритуалістами касти намбудірі в Кералі, тому що в описі дванадцятиденного ведичного ритуалу агнічаяна, виконаного в Панджалі в 1975 році, нідерландський етнограф Фріц Стааль зазначав, що брахман змушував людську голову і мурашник стикатися один з одним. Однак нічого не робилося з чотирма головами тварин [62, с. 306; 60, с. 213; 50, с. 172].

Таким чином, **в індоарійській міфопоетичній і міфоритуальній традиції**, що активно впливала й на тубільні народи, **простежуються точні відповідності образу мурашника в нартівському епосі осетинів**, а саме його космологічна роль як розташованого в неосвоєному просторі входу в підземний світ померлих, каналу зв'язку з ним і засоби відродження, оживлення вбитих шляхом покладання їхніх голів на мурашник, контакту тіл із мурашиною купою. Це додатково вказує на формування основних міфологічних мотивів нартівського епосу задовго до середньовіччя. Крім того, ця та інші паралелі, що потребують подальшого вивчення, неминуче ставлять питання про формування не лише Вед, але й **основи «Махабхарати» та «Рамаїяни» ще на праатьківщині індоаріїв у Північному Причорномор'ї, Приазов'ї, Передкавказзі.**

Література.

1. *Артхашастра, или Наука политики / издание подготовил В. И. Кальянов. – Москва-Ленинград : Издательство Академии наук СССР, 1959. – 793 с.*
2. *Атхарваведа (Шаунака): в 3 томах. – Москва : Восточная литература, 2005. – Т. 1: книги I–VII / перевод с ведийского языка, вступительная статья, комментарий и приложения Т. Я. Елизаренковой. – 573 с.*
3. *Атхарваведа (Шаунака): в 3 томах. – Москва : Восточная литература, 2007. – Том 2: книги VIII–XII / перевод с ведийского языка, вступительная статья, комментарий и приложения Т. Я. Елизаренковой. – 293 с.*
4. *Брихадараньяка упанишада / перевод, предисловие и комментарии А. Я. Сыркина. – Москва : Научно-издательский центр «Ладомир», Наука, 1992. – 240 с.*
5. *Вишну-смрити / перевод с санскрита, предисловие, комментарий и приложения Н. А. Корнеевой. – Москва : Восточная литература, 2007. – 421 с.*
6. *Вьель Кристоф. Осетино-арийский героический мифоцикл // Эпос и мифология осетин и мировая культура. – Владикавказ : Ир, 2003. – С. 160–195.*
7. *Гуыттыаты Хъазыбег. Нарты кадджытæ. Æртыггаг чиныг // Мах дуг. – Дзауджыхъæу, 2005. – № 8. – Ф. 74–111.*
8. *Дарчиев А. В. Батраз-муравей (об одном мотиве осетинской нартиады) // Известия СОИГСИ. – Владикавказ, 2012. – Вып. 7 (46). – С. 28–39.*
9. *Дарчиев А. В. Некоторые древнеиндийские аналогии к «мотиву Мелюзины» в сказаниях о рождении нарта Батраза // Современные проблемы науки и образования. – Москва, 2013. – № 6. – С. 805.*

10. Дарчиев А. В. О военном культе аланов // Известия СОИГСИ. – Владикавказ, 2017. – Вып. 24 (63). – С. 5–17.
11. Дарчиев А.В. Скифский военный культ и его следы в осетинской нартиаде. – Владикавказ : ИПО СОИГСИ, 2008. – 308 с.
12. Джыккайты Шамил. Рагон ирон цард æмæ адæмы зондахаст. Миф. Фольклор. Æгъдау: Монографи. – Дзæуджыхъæу : ЦИПУ-йы рауагъдад, 2009. – 264 ф.
13. Дзицойты Ю.А. Вопросы осетинской филологии. – Цхинвал : Республика, 2017. – Том I. – 464 с.
14. Дзицойты Ю.А. Нартовский эпос и Амираниани. – Цхинвал : Полиграфическое производственное объединение, 2003. – 224 с.
15. Дюмезиль Жорж. Осетинский эпос и мифология / пер. с франц. – Москва : Наука, 1976. – 273 с.
16. Дюмезиль Жорж. Скифы и нарты / пер. с франц. – Москва : Наука, 1990. – 229 с.
17. Козаев П. Аланы-арии : происхождение и древнейший период истории. – Владикавказ : Проект-Пресс, 1998. – 347 с.
18. Литвинский Б.А. Семиреченские жертвенники (индоиранские истоки сакского культа огня) // Проблемы интерпретации памятников культуры Востока. – Москва : Наука, 1991. – С. 66–87.
19. Махабхарата. Книга первая. Адипарва / перевод с санскрита и комментарии В.И. Кальянова. – Москва-Ленинград : издательство АН СССР, 1950. – 738 с.
20. Махабхарата. Книга третья. Лесная (Араньяка-парва) / перевод с санскрита, предисловие и комментарий Я.В. Василькова и С.Л. Невелевой. – Москва : Наука, 1987. – 799 с.
21. Мысыккаты Борис. Хатиагский язык «Нартиады» и язык млечха «Махабхараты» // ALLON. К 60-летию заслуженного деятеля науки РЮО профессора Ю.А. Дзицойты: Коллективная монография (Москва, 2021 г.; Цхинвал, 2021 г.). – Москва : ИВ РАН, 2021. – С. 33-53.
22. Нарты. Осетинский героический эпос / составители Т.А. Хамицаева и А.Х. Бязыров. – Москва : Наука, 1989. – Кн. 2. – 494 с.
23. Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос / тексттæ бацæттæ кодта, чиныг æмæ дзырдурат сарæзта Хæмыцаты Тамарæ; зонадон редактор Джыккайты Шамил. – Дзæуджыхъæу : Гасситы Викторы номыл рауагъдадон-полиграфцион куыстуат, 2004. – Дыккаг чиныг. – 896 ф.
24. Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос / Тексттæ бацæттæ кодта, чиныг æмæ дзырдурат сарæзта Хæмыцаты Тамарæ; зонадон редактор Джыккайты Шамил. – Дзæуджыхъæу : Гасситы Викторы номыл рауагъдадон-полиграфцион куыстуат, 2004. – Æртыккаг чиныг. – 712 ф.
25. Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос / Тексттæ бацæттæ кодта, чиныг æмæ дзырдурат сарæзта Хæмыцаты Тамарæ; зонадон редактор Джыккайты Шамил. – Дзæуджыхъæу : ИПО СОИГСИ, 2003. – Фæндзам чиныг. – 766 с.
26. Памятники народного творчества осетин. Нартовские народные сказания. – Владикавказ : Изд-во Осетинского научно-исследовательского института краеведения, 1925. – Выпуск I. – 122 с.
27. Панчатантра / перевод с санскрита и примечания А. Я. Сыркина ; статья В. В. Иванова. – Москва : издательство АН СССР, 1958. – 373 с.
28. Рахно К. Ю. Мотив Цирцеи в нартовском эпосе осетин // Туран-наме. – Норчеппинг, 2023. – № 2 (7-8). – С. 23–64.
29. Сингальские сказки / составление, перевод с сингальского и английского языков и примечания Б. М. Волхонского и О. М. Солнцевой ; предисловие О. М. Солнцевой. – Москва : Наука, 1985. – 544 с.

30. Сказки Центральной Индии / перевод с английского и сантальского Г. А. Зографа и З. Е. Самойловой ; предисловие и примечания Г. А. Зографа. – Москва : Наука, 1971. – 376 с.
31. Сомадева. Необычайные похождения царевича Наравакханадатты. – Москва : Наука, 1972. – 546 с.
32. Ригведа. Мандалы I-IV / издание подготовила Т.Я. Елизаренкова. – Москва : Наука, 1989. – 768 с.
33. Топоров В. Н. Сравнительный комментарий к одному мотиву древнеиндийской мифологии – Индра-муравей // Древняя Индия. Историко-культурные связи. – Москва : Наука, 1982. – С. 327–341.
34. Туаллагов А. А. Скифо-сарматский мир и нартовский эпос осетин. – Владикавказ : Издательство Северо-Осетинского университета, 2001. – 315 с.
35. Уæдати Хъубади. Ирон адæмон исфæлдистадæ: тауæрæххæтæ, аргъæуттæ æма дигорон царди хабæрттæ. – Дзæуæгигъæу : Ир, 2012. – 139 ф.
36. Фидаров Р. Ф. Пародийный сюжет «Нартовская черная лиса» осетинского эпоса // Историко-филологический архив. 8. – Владикавказ, 2017. – С. 10–45.
37. Хадарцева А.А. История осетинской драмы. Часть I. Дооктябрьский период. – Орджоникидзе : Ир, 1983. – 222 с.
38. Цагараев Валерий. Золотая яблоня нартов: история, мифология, искусство, семантика. – Владикавказ : Республиканское издательско-полиграфическое предприятие им. В.А. Гассиева, 2000. – 300 с.
39. Чибиров Л.А. Осетинская Нартиада : мифологические истоки и ареальные связи. – Владикавказ : Ир, 2016. – 463 с.
40. Элиаде Мирча. Азиатская алхимия. Сборник эссе. – Москва : Янус-К, 1998. – 604 с.
41. Элиаде Мирча. Очерки сравнительного религиоведения. – Москва : Ладомир, 1999. – 488 с.
42. Bodewitz, H.W. Pits, Pitfalls and the Underworld in the Veda // *Indo-Iranian Journal*. – Leiden, 1999. – Vol. 42. – № 3. – P. 211–226.
43. Brodbeck, Simon. Ekalavya and “Mahābhārata” 1.121-28 // *International Journal of Hindu Studies*. – Dordrecht, 2006. – Vol. 10. – № 1. – P. 1–34.
44. Crooke, W. *Popular Religion and Folk-Lore of Northern India: In two volumes*. – Westminster : Archibald Constable and Co., 1896. – Vol. I. – VI, 294 p.
45. Eichinger, Ferro-Luzzi Gabriella. *The Self-Milking Cow and the Bleeding Lingam: Criss-Cross of Motifs in Indian Temple Legends*. – Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 1987. – XXIV, 254 S.
46. Gonda, J. *Vedic Gods and the Sacrifice* // *Numen*. – Leiden, 1983. – Vol. 30, Fasc. 1 (Jul.) – P. 1–4.
47. Gonda, J. *Vedic Ritual: The Non-Solemn Rites*. – Leiden-Köln : E. J. Brill, 1980. – XIV, 516 p.
48. Irwin, John C. *The Sacred Anthill and the Cult of the Primordial Mound* // *History of Religions*. – Chicago, 1982. – Vol. 21. – № 4. – P. 339–360.
49. Joseph, Martin P. *Srimad Bhagavatam for Greater Unity*. – Thiruvananthapuram : Franciscan Brothers, Jayamatha Institute, 1991. – XX, 318 p.
50. König, Ditte. *Das Tor zur Unterwelt: Mythologie und Kult des Termitenhügels in der schriftlichen und mündlichen Tradition Indiens*. – Wiesbaden : Franz Steiner Verlag, 1984. – XII, 389, 1 S.
51. Kuiper, F.B.J. *Varuṇa and vidūsaka. On the Origin of the Sanskrit Drama*. – Amsterdam-Oxford-New York : North-Holland Publishing Company, 1979. – 252 p.
52. Leslie, Julia. *Authority and Meaning in Indian Religions: Hinduism and the Case of Vālmīki*. – London-New York : Routledge; Taylor & Francis Group, 2018. – X, 241 p.

53. Masilamani-Meyer Eveline. *Guardians of Tamilnadu: Folk Deities, Folk Religion, Hindu Themes*. – Halle: Franckeschen Stiftungen, 2004. – 280 p.

54. Mysykkaty, Boris. *Wæjyg // Nartamongae. The Journal of Alano-Ossetic Studies; Epic, Mythology & Language*. Paris – Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2019. – Vol. XIV. – № 1-2. – С. 289–378.

55. Rigopoulos, Antonio. *The Construction of a Cultic Center through Narrative: The Founding Myth of the Village of Puttaparthi and Sathya Sāi Bābā // History of Religions*. – Chicago, 2014. – Vol. 54. – № 2. – P. 117–150.

56. Russell, R.V. *The Tribes and Castes of the Central Provinces of India: in four volumes*. – London : Macmillan and Co., Limited, 1916. – Vol. II. – XI, 540 p.

57. Russell, R.V. *The Tribes and Castes of the Central Provinces of India: in four volumes*. – London : Macmillan and Co., Limited, 1916. – Vol. III. – XI, 589 p.

58. Sharma, G.R. *The Excavations at Kauśāmbī (1957-59). The Defences and the Śyenacity of the Puruṣamedha*. – Allahabad : published by the Department of Ancient History, Culture & Archaeology, University of Allahabad and Printed at the Sammelan Mudranalaya, 1960. – XIII, 225 p.

59. Shulman, David. *The Serpent and the Sacrifice: An Anthill Myth from Tiruvārūr // History of Religions*. – Chicago, 1978. – Vol. 18. – № 2. – P. 107–137.

60. Smith, Frederick M., Carri, S.J. *The Identity and Significance of the valmīkavapā in the Vedic Ritual // Indo-Iranian Journal*. – Leiden, 1994. – Vol. 37. – № 3. – P. 201–231.

61. Sontheimer, Günther-Dietz. *Pastoral Deities in Western India*. – New York : Oxford University Press, 1989. – XII, 278 p.

62. Staal, Frits. *Agni: The Vedic Ritual of the Fire Altar*. – Berkeley : Asian Humanities Press, 1983. – Vol. 1. – XXXVIII, 716 p.

63. Whitehead, Henry. *The Religious Life of India: the Village Gods of South India*. – London-New York-Toronto-Melbourne-Bombay-Madras-Calcutta : Association Press; Oxford University Press, 1921. – 174 p.

Надійшла до редакції 27.02.2026.

Підписано до друку 1.04.2026.

Опубліковано 10.06.2026.

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
E-mail: pawchaksw@gmail.com

ЗОЛОТИЙ КЛЮЧ (ФІЛОСОФСЬКІ ЕСЕЇ)

1. До систематизації «Знання» («Відання»). Ми вже дали – так би мовити, в «першому наближенні» – своє трактування [1, с.129-130], хіба дещо близьке до Б. Рассела [3], всього кола людського «знання» («відання»), умовно поділивши його на головні сегменти: «релігія», «філософія», «наука», «практика» і ін.

Теж там же й «здефінували» (визначили) головну особливість власне **«філософії»** – сюди ж «політична пропаганда» і «кон'юктурна реклама» – в якій частину її положень (тез) всеж таки, бажано, пробувати «доводити» і методами «класичної» логіки. Тобто визнали її як частину людського «відання» (знання чи ж переконання) і відвели їй нішу поміж «релігією» (в головні догми цієї – необхідно і достатньо – тільки вірити) і «наукою» (всі відкриті закони (теореми та леми) цієї – окрім деяких вихідних аксіом – вже необхідно так же логічно (науково) доводити). Щоправда, є ще й частина «науки», в якій чи не всі положення доводяться як науково (логічно), так і ... еспериментально (а posteriori), – давніше добре розуміли цю близькість «фізики» до «філософії», називаючи цю сферу людського знання, близьку сучасній «фізиці», але яка повністю не співпадає з нею, як «натуральна філософія»* [4] (пор. монументальну працю Ньютона «Математичні начала натуральної філософії» з XVII ст. та ще й ранішу – головний твір Арістотеля «Метафізика», IV ст. до н.е.).

Між «наукою» і «практикою» стоїть «інтуїція» (частина «знання», що вироблена із застосування розумових / логічних умонаслідувань, щоразу ж підтверджувана і людською «практикою», причому довготривало: досвід на протязі тисячоліть). І, нарешті, десь між «інтуїцією» і «практикою» – «народна мудрість», сиріч «хлопська філософія», реальні приклади з якої ми наводили в наших попередніх двох публікаціях. Проте цим разом більш звертатимемось не до неї, а до згаданої «натуральної філософії», котра, на відміну від «хлопської»,

має більш дотичність до «точних наук», а разом і не позбавлена необхідності перевірки на «практиці».

В зв'язку з цим пропонуємо тут свою «Умовну схему систематизації Знання (Відання)», див. Рис.2

Знання ("Відання")														
Філософія														
Онтологія						Наука			Практика					
Антропологія						а								
Релігія	Міф	Етика (моральна)	Естетика (мистецька)	"Спекулятивна"		Соціальна			"Нагуральна"	Точні науки	Фізичні науки	Практична ("хлопська" сиріч "Народна мудрість")	Інтуїція	Досвід
					Давньог	"Схолас	Німецьк	"	Геополі					

Рис.2 Умовна схема систематизації Знання ("Відання")

2. Етнографічна «дистинкція» (розрізнення) Східно Європейського «фронтиру» (як аспект «соціальної філософії» і «геополітики»)* [12])

В новітній соціальній філософії (власне в геополітичній її складовій) віддавна існує феномен і поняття **Великого Фронтиру** (анг. **The Great Frontier**), зокрема **Східно-Європейського**. В українській науці (уважаємо, що вивчення його як такого – в геополітичному розумінні – повернув Я. Дашкевич у 1991 р. [5, с. 28-44]) він уживається ще під назвою «**Фронтир / Степовий кордон України**». Під сучасну пору досить визначено і вивчено його основні характеристики (дефініції), як то: межі, економічно-, суспільно- і, навіть,

частково етнічні складові та часові рамки існування і т.п., аж до філософських аспектів).

Проте, вже згаданий повище Я. Дашкевич у вказаній своїй праці звернув увагу на «... як на існуючі прогалини в етнокультурному вивченні кордону, так і на можливості їх заповнення» [5, с.32]. Ми ж тут зупинимось на визначенні ще одного – до вже визначених: цивілізаційних, етнічних, фольклорно-етнографічних, релігійно-конфесійних, державно-політичних, громадсько-комунальних, культурно-естетичних, – додаткового розрізнення, яке ми назвемо **«етнографічною дистинкцією» цього Фронтиру** (з англ. distinction «розрізнення; розпізнавання; розмежування»).

Що ж ми тут маємо на увазі? Пояснимо, що під «етнографічністю» тут і далі маються на увазі, насамперед, етнографічні землі етносів, а саме: певні території з етнічною прив'язкою, тобто які характеризуються безпосереднім багатолітним (по крайній мірі століття!) впливами – окреслимо їх як матеріально-духовного характеру – конкретного етносу на цю дану територію наслідком його певного домінування (не обов'язково у владних структурах, а більш наслідком чисельного переважання популяції його населення і, підкреслюємо, його ж тривалого там проживання), що найбільше проявляються в наявній тут, власне, етнографії, мова і віровизнанні та взагалі посталій наслідком цього впливу матеріально-духовній культурі населення, як то: архітектурі, надто культових споруд та домашніх будівель, побуті, способі ведення виробництв та господарств, і т.п., навіть – що є важливим для цього розрізнення – ще певний час після закінчення цього домінування (переважно наслідком війн, виселення чи депортацій населення, що, звичайно, йшли із зміною державних кордонів і т.п.). Очевидно, що при такому підході мова і конфесійність – через можливу, в т. ч. нерідко й насильницьку, заміну населення – може й не залишатись головною ознакою приналежності етнографічної території до певного етносу, тоді як інші вказані наочні сліди ще залишаються видимими надовше (приклад, т. зв. український «Закерзонський край» – Лемківщина й частково Бойківщина, звідки українське населення примусово виселено в часі т. зв. «Операція Вісла» після другої світової війни).

Зауважимо, що на важливості етнографічних територій (при такому підході до їх розуміння) ми звернули увагу ще в період нашого останнього національно-державного становлення України як самостійної держави на початку 1990-тих рр., одночасно запропонувавши й обирати їх натуральні межі як свого роду оптимальні для необхідного національно-державного розмежування новопосталих незалежних держав при тодішньому розпаді СРСР: «... Останні події у Східній Європі (крах прокомуністичних режимів ...) знову притягають все більшу увагу до необхідності більшого розуміння ролі націй та національно-визвольних рухів (НВР) як до головних об'єктів та основних

рушійних сил історії... В усякому разі, Східна Європа, як і Західна, повертається до свого традиційного *національного принципу в політиці розмежування чи то консолідації*. Це стосується й України, де сьогоденній боротьбі за нашу Самостійність (повна суверенність) і *Соборність (єдність в етнографічних межах)* почин дало наше ж українське останнє національне відродження...» (виділення курсивом нами, – С.П.) [6, с.4,5].

Застерігаємо одначе, що принцип етнографічності, особливо ж пропонований нами ще тоді (1991 р.) як оптимальний для державно-адміністративного розмежування територій, ніяк не означає безумовного переділу вже зформованого такого, оскільки міжнародне право повинно превалювати як основне і при вирішенні цієї великої проблеми.

Та повернемося до «етнографічної дистинкції». Як відомо, дослідники **Фронтиру** визначають межі, власне границю, по якій він проходить. При цьому виділять **різні критерії граничності**, серед яких нас найбільше інтересують географічний і дотичні цьому критерію: гідрографічний (по т. зв. Великому Європейському вододілу між басейнами Чорного і Балтійського морів), екологічний (між Степом і Лісом з проміжною зоною Лісостепу) та ще, хіба, історично-державний (по кордонах яких держав проходить). Але ж ми встановлюємо ще один, геополітичний, критерій, власне, як ми його називаємо, «номінативно-етнографічний», власне земельно етнографічний. Що ж під ним розуміється?

Отож, нами було помічено, що по ліву сторону (якщо географічна карта Східної Європи розміщена Північню догори) Фронтиру явно більше етнографічних земель, а то й взагалі такі, як історично-, етнічно-, господарсько-економічні та державно-політичні і адміністративні й ще культурно-естетичні і т. п. явища. Адже віддавна добре встановленими вважаються слідуючі етнографічні регіони, власне етнографічні землі, України, як то: Полісся, Волинь, Берестейщина, Поділля на Східній Україні і Покуття, Гуцульщина, Бойківщина, Лемківщина, Опілля, Надсяння, і За/Підкарпатська Русь на Західній Україні, які вважаємо «натуральними» (природними). При цьому серед цих назв – це якщо вже досліджувати їхню етимологію – явно більшість несуть не адміністративний / урядовий номінатив, а етнічно-племінний (пор.: поліщуки, волиняни, покуттяни, гуцули, під/закарпатські русини, руснаки, що теж ті ж українці, і т.д. відповідно). Але, на що досі мало (ніхто !?) не звертає увагу: таке етнографічне назовництво характерне лише по **ліву сторону від Фронтиру** (якщо на дивитись на карту, то "зліва глядача буде Захід і вгорі – Північ).

Навпаки, **праворуч Фронтиру** розміщені території з явно адміністративно- урядовими, рідше історичними, назвами окремих регіонів і територіальних утворень, назвемо їх штучного походження, як то: давнє

Причорномор'я (Припонтида) чи Таврія (опісля Дикий Степ, ще пізніше Запоріжжя і нинішні Південно-Східні Одеська, Херсонська і ін. області України), Східна Україна (з поміж відомих тут областей: Донецька і Луганська (назви явно не етнічні і їх походження добре відомі), тут ще розрізняють т. зв. Слобожанську Україну (теж назва не етнічна: від «слобода» – поселення в Київській Русі, в Україні і Росії XI-XVIII ст., жителі яких тимчасово звільнялися від феодалних повинностей [7, т. IX, с.365]). Далі, якщо розглядати давні українські землі, розміщені за державними кордонами, то бачимо ту ж тенденцію: Кубань (він назви однойменної річки; тут можна бачити всю довільність російського адмінназовництва: від давного царського: Екатеринодарский полковий округ, подібно Таманский, Полтавский, Черноморский і т.д. аж до нинішнього, але теж «объединительного» «Кубанский край»).

Звернемо ще, принагідно, увагу на невірність цього терміну «Велика Україна» (варіант: «Вся Україна»), будь-що актуального саме нині, після переломних 2014 і 2022 рр., ба, й взагалі невизначеного в територіально означених межах. Так і в замітній недавній статті О. Сича «Від оборони до наступу (Концепт "Великої України")» [8, с. 1,3], попри висунення в цілому правильної і активної концепції цієї «Великої України» як «трирівневої конструкції» (по вертикалі) і «чотиривимірну міжгалузеву» з переліченням деяких наступальних тез і завдань, все ж не дано визначення як розмежувально-граничного і територіального, вже не кажучи про земельну етнографічність в цілому України, як країни, і Галичини, як історичного краю.

Ми ж акцентуємо, що розуміємо концепцію «Великої України» [9] насамперед з влученням всіх її етнографічних земель. (Знову ж, ці рядки не слід розуміти, як заклик до негайної зміни існуючих державних кордонів України, вже й так порушених інвазією рашистської Росії, бо ж вони міжнародно визнані і не допускають жодних самовільних, надто насильницьких і неправових, змін: «Територія України в межах існуючого кордону є цілісною і недоторканою» згідно норм нашої Конституції [10, Стаття 2]).

Варто відзначити, що щось в цій напрямку (етнографічно-земельного розмежування територій) робилось і за часів УНР: 6.03.1918 р. Мала Рада Української Ради прийняла «Закон про поділ України на землі», за яким вся територія республіки ділилась на 32 землі, де поряд з цілком правильними етнографічними землями, як то: Волинь, Поділля, Підляшшя, Слобідщина, були й такі, хіба старожитно чи то й курйозного, типу: Погарина (центр Луцьк), Поросся (Біла Церква), Помор'я (Миколаїв), Низ (Єлизавет), Азовська земля (Маріуполь), Посем'я (Конотоп), Посулля (Ромен) і т. п. До речі, ця певна штучність назв здебільша походить від такої ж назви більшого регіонального міста, великої ріки чи географічної назви деяких регіонів України і зберігається

ідонині, якщо глянути на шкільну карту т. зв. «Історико-етнографічного районування України»: Берестейщина, Стародубщина, Наддніпрянщина, Слобожанщина, Запоріжжя і Приазов'я, а проте там же наведено й назви цілком етнографічні: Волинь, Галичина.

Цікаво ж, що цей етнографічний принцип давнього, поряд, так скажімо, з новим і новітнім, теж державно-адміністративним, назовництва територій в основному зберігається і в Центральній та Західній Європі, пор.: Сілезія (Шлезія; від кельського племені слензян / сілінгів / селінгів), Мазовше (від назви етнографічної групи поляків – мазурів), Богемія (від назви кельтського племені боїв), Баварія (від німецької етнографічної групи – баварців), Каринтія (від назви кельтського племені каринтів), Ломбардія (від назви германського народу лангобардів), Бургундія (від германського племені бургундів), Нормандія (від переселених нормандців) і т.п. Ще донедавна існувала Прусія, яка успадкувала своє визначення від її давньобалтського населення – прусів, а німецькі поселенці в землі прусів самовизначилися як прусаки. Також у Прибалтиці етнографічне назовництво територій є ще досить збережене: Курляндія (від балтського племені куршів), Семигалія (Земгале; від земгалів, семгалів), Жемайтія (від жемайтів / жмудин), Летгале (від латгалів) і т. п.

Навпаки, чим далі на Схід, тим картина зовсім інша. Так вже на Східних кордонах нинішньої РФ все назовництво територій явно не земельно етнографічне, а одноманітно і суцільно адміністративне, інколи географічне, і ще рідше історичне: Курщина (м. Курськ і разом обласний центр), Брянщина (Брянськ), Воронежчина (Воронеж), Смоленщина (Смоленськ), Калужчина (Калуга), Тамбовщина (Тамбовськ) і теж Краснодарський (не Кубанський) край (з Краснодаром) та, нарешті, Хабаровський край (з м. Хабаровськ) і Приморський край (з Владивостоком) і т. д. Хоча в Росії (в історичному плані) подеколи уживаються ще й деякі давні назви: Новгородська земля, Псковська земля, Помор'я (Біломор'я), але, що характерно, так ці історичні землі містяться переважно в її західних, близько до Європейських, межах, тобто поближче до Фронтиру).

Та вже зовсім ідіотським – з наверненням до використання популістсько-соціалістичного чи есерівсько-анархістського терміну «народна (республіка)», популярного напочатку ХХ ст., та вже тоді й досить зкомпроментованого – є назовництво нинішніх, незаконних, утворень на території суверенної України, т. зв. ДНР і ЛНР (в народі: «Лугандон», «Донбабве»), зплоджених за гібридного і відкритого втручання в справи нашої держави нашого північного агресивного сусіда.

Таким чином, нами виявлену певну особливість – наявність **в ареалі «на Захід» від Фронтиру територій (регіонів), що співпадають з**

найменуваннями етнографічних земель – можна вважати, хоч й не домінатою (головною характеристикою), та все ж такою собі дистинкцією – відмінною їх рисою і розрізненням. Проте ж, застерігаємо, це наше спостереження стосується тільки континенту цивілізаційної Європи, де процес утворення етнографічних територій відбувся в, так би мовити, класичному руслі історії (паралельно і поетапно пов'язаному з ним етнічному становленню етносів: сім'я > рід > клан > плем'я > народність > нація), але це вже інше питання.

3. До плоска кривої «секоїда». Звертаючись тепер конкретно до «натуральної філософії» [4], тут ще повернемося до уже уведеної нами в розгляд **плоскої трансцендентної кривої секоїда** [1, с.142-144], [2, с.136-142], визначуваної (на вибір) рівняннями :

$$Y = \sqrt{(X^2 + Y^2)} * \sin(2 * \pi * R_1 / \sqrt{(X^2 + Y^2)}) \quad (2) \quad [11];$$

$$\begin{aligned} \text{або} \quad X(T) &= T * \cos(2 * \pi * R_1 / T); \\ Y(T) &= T * \sin(2 * \pi * R_1 / T). \end{aligned} \quad (3),$$

$$\text{чи ж} \quad \rho(\phi_n) = 2 * \pi * R_1 / \phi_n \quad (4).$$

Там ми їй й дали І-ше математичне означення, як *геометричне місце точок з певними властивостями*: вони ділять відповідні їм *центральної кола R_n на n рівних частин* ($\phi_n = 2 * \pi * R_1 / n$), а теж знаходяться на певній відстані від центра координат (O) ($R_n = R_1 * n$). (нами там же, окрім виведення вказаних рівнянь, були й встановлені ще деякі інші її властивості).

Проте, оскільки «натуральна філософія», як філософія про природу, вимагає в першу чергу ще й фізичної наглядності, тому дамо тут ще нашій кривій секоїди ще й таке **II-ге фізичне визначення**. Отож, визначимо **секоїду**, як

*траєкторію "складного" руху точки, який можна розкласти на два простіші, а саме: "обертовий" рух тої ж точки, що знаходиться на кінці полярного радіусу (ρ_n) по "одиночному" колу (R_1) і одночасно відцентровий "прямолінійний" рух тої ж точки по цьому ж радіусу від центра (O), причому залежність між "полярним" радіусом цієї точки і відповідним "полярним" кутом повороту (ϕ_n) – "обернено пропорціональна" з "коефіцієнтом пропорціональності" $2 * \pi * R_1$, тобто їхній добуток є сталий: $\rho_n * \phi_n = 2 * \pi * R_1$.*

Ці два, І-ше і II-ге, означення секоїди рівнозначні. Тобто, можна показати, що, наприклад, взявши за основне II-ге означення, можна вивести й умови І-шого означення (наприклад, з умови II-го слідує: $\rho_n = 2 * \pi * R_1 / \phi_n$

$= 2 * \pi * R_1 * n / \phi_n = 2 * \pi * R_1 / (2 * \pi * R_n / n) = R_n * n$, тобто одна умова I-шого означення. Аналогічно виводиться й друга умова: $\phi_n = 2 * \pi * R_1 / n$.

Безпосередньо з II-го, фізичного, означення секоїди можна наглядно добачити ще й такі її властивості (характеристики). Отож, з обернено пропорціональної залежності між ρ_n і ϕ_n видно, що при додатньому рості

поворотного кута ϕ_n в межах від 0° до $2 * \pi$ відповідний радіус ρ_n зменшується від $+\infty$ до 1 , і навпаки. (Теж можна оцінювати ще й швидкість і прискорення цього його зменшення, для чого слід взяти відповідно першу і другу похідну по часу t від пройденого шляху ρ_n).

Дальше досліджуючи цю криву за її рівнянням, маємо: $\rho_n = 2 * \pi * R_1 / \phi_n$, або $\rho_n = 2 * \pi * R_1 / 2 * \pi / n = R_1 / n$, а тому що $R_n = R_1 * n$, то маємо $\rho_n = R_n = R_1 * n$, звідки

$$n = R_n / R_1 \quad (5)$$

Спробуємо тепер з одержаного (5) визначити характер цього секоїдального числа n . Оскільки можна взяти одиничний масштаб $R_1 = 1$, то $n = R_n$. Але ж R_n - може бути величина довільного відрізка числової осі ОХ, отже з формули (5) слідує, що n - довільне дійсне число (в нас більше 1).

Таким чином ми встановили, що наша секоїда" дозволяє – у вибраній системі координат ХОУ з встановленим масштабом $R_1 = 1$ (од.) – ділити коло довільного радіусу R_n на довільне дійсне число n . Треба тільки набрати циркулем відрізок R_n , який відповідає цьому дійсному числу n . Інша справа, що це – побудова відрізка, рівного любому дійсному додатньому числу – вже окрема задача... (для порівняння, коли щоб поділити коло на якесь число n з допомогою відомих інших плоских кривих, зокрема користуючись «квадратрисою Динострата», треба спочатку поділити на це ж число певний відрізок; а останнє, взагалі кажучи, не завжди можливо, зокрема, коли n - ірраціональне чи трансцендентне).

Коли для розв'язування деяких класичних задач (трисекція кута, квадратура круга) можна успішно використовувати й інші плоскі криві («квадратриса Динострата», «квадратриса Чирнгаузена* (Черновуса)», «крива Оцанама», теж «кохлоїда»), то, наприклад, для трисекції кута при використанні квадратриси Динострата необхідно спочатку розділити певний конкретний відрізок на три рівні частини. Наша ж секоїда такого не вимагає, – для поділу кола на любе дійсне число $1 < n$ досить тільки набрати циркулем величину відрізка, рівного цьому числу, а далі засікти цим центральним радіусом R_n відповідну точку на секоїді, яка й поділить коло на це число рівних частин.

Подамо тут ще **Теорему II ("Необхідна" і "достатня" умова існування секоїди)**:

*Необхідною і достатньою умовою, щоб якась плоска крива була "секоїдою" для довільного кола R_1 , є виконання умови, щоб для кожної її точки виконувалась співвідношення $\rho_n * \phi_n = 2 * \pi * R_1$, де ρ_n - полярний радіус цієї точки, а ϕ_n - відповідний їй полярний кут.*

Доведемо спочатку необхідність умови. Отже, нехай в нас вже є побудована секоїда для якогось кола R_1 , тоді за означенням такої кривої кожна точка її ділить своїм полярним радіусом ρ_n це коло (і всі йому "концентричні" кола) на n рівних частин, тобто матимем $\phi_n = 2 * \pi * R_1 / n$. Але ж для секоїди виконується й ще рівність $n = \rho_n$, тому, підставивши це співвідношення в попередню формулу, дістанемо й $\rho_n * \phi_n = 2 * \pi * R_1$. Тобто необхідність існування цього співвідношення, як передумова суцільності секоїди, доведена.

Тепер доведемо достатність. Нехай маємо якусь криву, для кожної точки якої виконується умова $\rho_n * \phi_n = 2 * \pi * R_1$. Але ж, знову, $n = \rho_n$, тому $n * \phi_n = 2 * \pi * R_1$, звідки $\phi_n = 2 * \pi * R_1 / n$. Та остання одержана формула означає, що кожен ρ_n - радіус цієї кривої ділить коло R_1 (і всі інші кола, концентричні до нього) на n рівних частин. Тобто геометричне місце всіх цих кривих утворює секоїду цього кола, отже теж і достатність, вже як наслідок нашого співвідношення, теж доведена.

Тепер же, виходячи з "фізичного" визначення секоїди, можна зформулювати і нашу Теорему (про секоїду) [2, с.141] вже в полярних координатах (ρ_n, ϕ_n) - **Теорема Ia (про секоїду)**:

*Для всякого кола R_1 , взятого в "полярній" системі координат (OX) в якості "одичного", існує така плоска трансцендентна крива "секоїда", що визначається рівняннями (2), або (3), або (4), що для довільної точки цієї кривої її "полярний" радіус ρ_n , проведений з центру координат, ділить це коло (а продовженням радіуса і всяке інше "концентричне" до нього коло $R_n = R_1 * n$, де $1 \leq n$ - якесь дійсне число) точно на n - рівних частин, тобто $n = 2 * \pi / \phi_n$, де ϕ_n - відповідно "полярний" кут цього полярного радіуса ρ_n .*

Користуючись встановленими співвідношеннями і переходячи до "трьохмірного" простору, зформулюємо тепер ще **Теорему (про секоїду)**) [2, с.141] і в більш узагальненому трьохмірному випадку –

Теорему III (про секоїду для простору \hat{R}^3):

Для всякої довільної кулі радіусом R_1 існує така плоска (в площині XOY) трансцендентна крива "секоїда", яка визначається рівняннями (2), або (3) чи (4) [2, с.137], так що будь-яка "концентрична" до нього куля R_n , більшого радіусу $R_n=R_1*n$, де $1 \leq n$ -любє дійсне число, перетинає цю криву в такій точці (A_n), так що півплощина, проведена через цю точку і вісь OZ , ділить – утворюваними внаслідок розрізу нею кулі полярним радіусом, дугою і півплощиною – відповідно: "велике" коло, площу сфери і об'єм цієї кулі R_n - на n рівних частин (якщо відлічувати від "0"-вого положення півплощини, коли вона проходить через вісь OX).

Доведення цієї Теореми III досить просте, для чого скористаємось законом пропорційності співвідношень. Так якщо для кута $2 * \pi$ (рад.) можна поставити у відповідність весь круг великого кола, площу всієї сфери і об'єм всієї кулі R_n , то при поділі вказаною півплощиною цього кута на якесь число n -відповідно закону пропорційності – поділиться на таке саме число і площа круга, площа сфери і об'єм цієї кулі також (див. Рис.3).

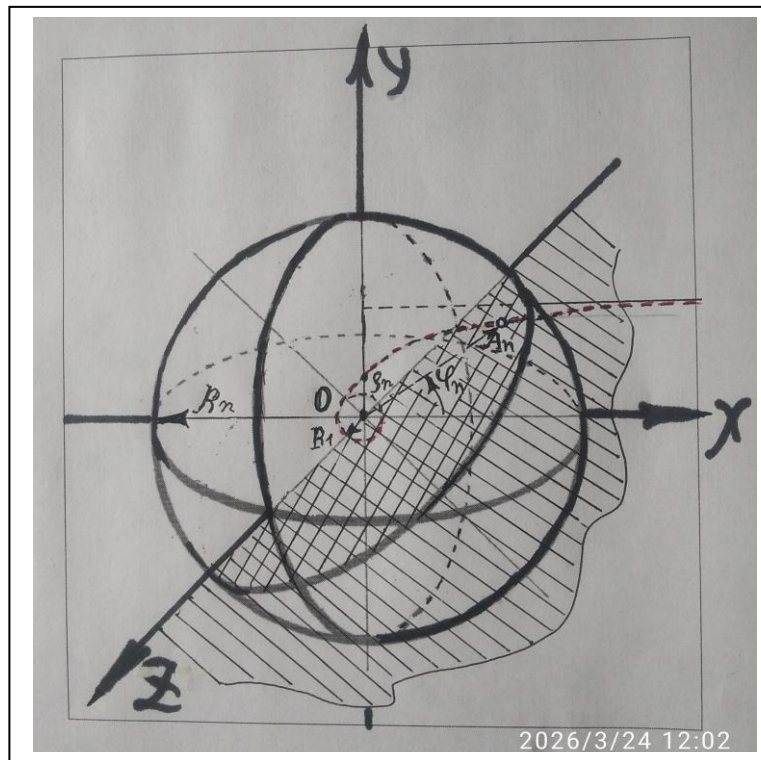


Рис.3

Дана Теорема III (про секоїду для трьохмірного простору $\hat{R}3$) може бути корисна для поділу довільної одиничної кулі R_1 (а теж концентричних до неї куль R_n) на довільне $1 \leq n$ рівних частин (в розумінні поділу їх великих кіл, площ сфер і об'ємів), якщо тільки побудована секоїда для великого кола одиничної кулі R_1 . При цьому немає необхідності рохраховувати цю n -нну

частину окремо для кола, сфери і кулі, а можна використовувати єдиний інструмент – нашу секоїду.

Що тут ще цікаво, так, оскільки секоїда є неперервною кривою, то відповідні поділи кіл, площі сфер і об'єми куль за допомогою неї (власне, з використанням інструментів типу секоїдного транспортирода, вказанного нами в [2, с.141]) можна здійснювати неперервно (аналогово), тоді як за допомогою звичайного транспортира – тільки дискретно .

І, накінець, зробимо ще одне зауваження. Що наші (в полярних координатах) формули (4) і (5): $\rho_n = 2 * \pi * R_l / \phi_n$; $n = 2 * \pi / \phi_n$

є вірні, використаємо ще й перевірку на відповідність розмірностей (хоча б в міжнародній системі одиниць величин **SI**) їх правих і лівих частин. Отож, наприклад для першої формули (4), справді

$[\rho_n] = [\text{метр}] = [2 * \pi * R_l / \phi_n] = [\text{рад} * \text{метр} / \text{рад}] = [\text{метр}]$, остаточно $[\text{метр}] = [\text{метр}]$.

Для формули ж (5) ця перевірка відповідності розмірностей є тривіальна, а теж легко вона перевіряється і для раніше виведених нами формул (2) і (3).

Література.

1. Павчак С. Про прадіда Илька, діда Штефана та його "тафарет" і ще про декого й дещо ... // Філософські дискурсії : науковий збірник. – Івано-Франківськ : ФК ІФО НТШ, 2025. – Вип. 1(5). – С. 138-143.

2. Павчак С. Про діда Стефана, батька Володимира і ще про декого й дещо ... // Філософські дискурсії : науковий збірник. – Івано-Франківськ : ФК ІФО НТШ, 2025. – Вип. 2(6). – С. 136-142.

3. Рассел Б. История западной философии / общ. ред. и послесл. В. Ф. Асмуса. – Москва : Изд-во иностр. лит., 1959. – 935 с.

4. **Натуральна філософія / Натурфілософія** (з лат. natura «природа») як філософія природи, тобто умоглядне (теоретичне) тлумачення природи (шляхом висування гіпотез і постулатів, далі на цій основі доведення теорем і побудова моделей) з наступною перевіркою на практиці (в т. ч. і шляхом фізичних експериментів) відповідності їх оточуючій нас об'єктивній реальності, а, отже, таким чином і пізнанні істини (пор. знамениту працю Ісаака Ньютона «Математичні начала натуральної філософії», 1687 р.)

5. Дашкевич Я. *Україна на межі між Сходом і Заходом (XIV- XVIII ст.) // Записки Наукового товариства імені Т. Шевченка. – Львів, 1991. – Том. ССХХІІ. Праці історико-філософської секції. – С. 470.*

6. Павчак С. *Золотий ключ. Чч.1-3 // Новий час. –Івано-Франківськ. – 1991. – № 34, 12 вересня. – С. 4 ; № 48, 19 грудня. – С. 5.*

7. *Словник української мови : в 11 тт. – Київ 1970-1980.*

8. Сич О. *Від оборони до наступу// Галичина. – Івано-Франківськ, 2026. – № 8 (5823), 13-19 лют.*

9. **«Велика Україна» («Вся Україна», вона ж УССД, «Українська Соборна Самостійна Держава»)** ми розуміємо ще й разом з (умовним) включенням всіх її (закордонних) етнографічних територій. По аналогії: **«ВеликоНімеччина» (GrossDeutschland)** з подібним прилученням всіх її етнографічних територій.

10. Конституція України. – Київ 1997.

11. Тут і далі використовується єдина нумерація всіх основних формул і рівнянь, започаткована в [2].

12. Пригадується, що ще вкінці 1990 – на початку 2000-них рр. вже в незалежних українських наукових колах в деяких працях замість поняття **«геополітика»** уживався термін **«історична географія»**.

Надійшла до редакції 31.02.2026.

Підписано до друку 01.04.2026.

Опубліковано 10.06.2026.

ХУДОЖНЄ СЛОВО

Василь ТУЛАЙ

*український письменник
народився 06. 07. 1962 р.
у с. Збора, Калуського району,
Івано-Франківської обл.,
проживає у Івано-Франківську,
автор кількох виданих книг прози*

ПЛАСТИЛІН ІМПЕРІЇ (уривок з роману)

1.

Вітер кидав у шибки важкі грона дощу, тужливо завивав над Плещвим озером, зривав цвіт у саду монастирського притулку, розкидав ще звечора складені під банею нарубані дрова, іноді барабанив по вікнах дрібним градом, наче заповзвся перекреслити цю весну принесеним з Півночі холодом...

Проходь Левадов, усупереч здоровому глузду, розчахнув вікно, бо сон неможливий, коли на вулиці весняна злива. Закурив... Їдкий, задушливий дим уп'явся йому в груди, але невдовзі Проходь відчув, як тане тривога, що несподівано разом з цією хющено забрела до кімнати.

Левадову наснилась мати, а це віщувало, що нові випробування постукають у це трухляве вікно і чекати їх недовго. Мати наче кликала вертатися додому, наказувала у сні, що сей дім, побудований для злиденних, знедолених, — не його прихисток. Бачив прегарний пейзаж: густий вишневий сад, багряні, переспілі ягоди падають у траву, а він стоїть посеред вишень і не знає, куди прямувати, бо навколо безлюдно, тільки голос матері лине звідусіль, всоте наказує вертати додому.

Проходь Левадов курих, раз за разом ваитягуючи цигарки: добре, що все тільки марево, сон, отож не треба сповідатися перед матір'ю, чому він сьогодні сирота цього світу, ніби немає в нього ні хати, ні родини, ні батьківщини. Батюшка Лазар, який прихистив його в цій богадільні, — на всю планету найрідніший чоловік. Молодший брат, після смерті матері, загубився десь у дитбудинку, а він, Проходь, не зумів його відшукати. Та нема в тому його провини: світ безмежний, одне людське життя на землі — як соломинка чи краплина з цього відчайдушного дощу, який заливає обличчя Левадову, а він

наче й не чує, не переймається, що вже цигарка розмокла в руках, а без міцного диму в нього туманиться розум і хочеться сховатися невідь куди від липкої самотності, від світу, в якому для нього, Прохора Левадова, майже не залишилося місця. І поговорити, поділитися думками випадає наразі тільки з цим дощем. Так нині, так упродовж цілого життя, з тієї миті, як мати відійшла у вічність, поруч ніхто й пальцем не кивнув, аби він почувався людиною. Левадов вкотре добув з портсигара цигарку. Сам винуватий: мабуть, рухався не в тому напрямку, зустрівся не з тими людьми... Але ж не всі навколо бажали йому, Прохору Левадову, зла, лихої долі? Зовсім ні! Причина, мабуть, у його життєвому виборі, Йому заледве п'ятдесят, а цей світ майже не тішить, хіба куриво «Беломорь» приносить розраду, та ще батюшка Лазар, який за місяць у богадільні нічого від нього не вимагав, не принижував, не посилав на непосильні роботи... Так добре ще ніде не було, Левадов підсвідомо вже починав боятися цього «царського» притулку. Чи надового? Чи якась істота або подія не викине його з цього терену у світ, де вже не матиме ні поваги, ні спокою аж до скону. Недаремно мати наснилася, зрідка приходила у сни, востаннє — перед загибеллю дружини.

Клаву вимучила самотність, а ще той бізнес, про який завжди мріяла, пішов з димом. Придорожню кафешку під Морозками, яку з такими потугами вдалося зліпити, підпалили бандити або конкуренти з 307-го кілометра. Скоріше конкуренти, з бандитами Левадов умів домовлятися, цьому сприяв багатий на події життєпис, а в біографічному покажчику в'язниця відбирала немало років життя. Клава не втрималась на гнилих щаблях їхньої долі. Якось випила зайвого і, вигукнувши: «Прощка, вибач!», розкинула руки наче для польоту і вистрибнула з кухонного вікна четвертого поверху.

Левадов знав: ці спогади треба гнати від себе. Інакше не спатиме кілька ночей. Клава так раптово, так нагло залишила його, що він досі не йме віри, як вона, невеличка, тендітна, всепрощаюча, така надійна залишила його нидіти в цьому світі одного, не порадившись, не спитавши, чи він цього бажає? Чи він хоче стояти біля цього вікна самотиною, без неї, а важкі думки випивають з його серця кров, як смертельні рани? Прохор Левадов не оскаржує дружину, винуватить себе: заморилась Клавдія з ним до краю, а він, жахливий невдаха, нічого не зумів вдіяти, щоб кохана жінка, прегарна людина, жила у щасті і спокої: тюрми, алкоголізм, бійки; друзі-бандити і друзі-зłodії... Се пекло тривало роками, поки не переїхали з Туровська до Переславля. Але ж та пожежа в кафешці, як гільйотина, все помножила на нуль. І ніби все налагоджувалось: він, колишній кремлівський кухар, готував смачні й недорогі страви, їхня «Госпожа Вкус», придорожня забігайлівка, ставала популярною. Раптом усе водномить скінчилося, зловісний вихор покари відібрав мету її життя, а зашморг безвиході штовхнув у вікно.

Досить, досить спогадів! Прохор Левадов ухопив дві половинки вікна, щоб зачинити їх, і відсахнувся від дощової темені: сивобородий чоловік дивився на нього проникливо, суворо, запитально, як на порушника строгого уставу богадільні, незважаючи на густий дощ, наче він сам є породженням цього дощу. Мокре, довге волосся брудним клоччям звисало з голови дивного старигана й така ж неохайна, розкуйовджена густа борода прикривала рясу на грудях. Левадову здалося, що в цієї людини, яка виринула з дощу, відсутній тулуб, відсутні руки і ноги, а стоїть перед вікном тільки голова, яка зависла у повітрі й давно не належить тілесним вимірам.

— Не спиш, Прохор. Тужиш за світом, якого не маєш?

Левадов аж тепер упізнав батюшку Лазаря, упізнав, але тіло й досі, як нап'ята на тятіву стріла. Батюшка, мов мара, виринув з нічного хаосу, обходячи свої володіння. Чи то відлякував уявних злодіїв, чи й самому не спалося в цю розхристану ніч.

— Вітер відчинив двері сараю й гримав об одвірок, певно, весь притулок перебудив, тож вирішив зачиню, хай людям спиться... А ти все димиш, як потяг, бачу, не одну папіросу викурив. Залиш, ходи зі мною, краще трав'яним чаєм погріємося.

Левадов не знав, чи о пів на п'яту прагне чаювання, але батюшці відмовити не посмів, та й сон не бере. Вимкнув світло, подибав з батюшкою до його кімнати-келії.

Чайник уже парував на столі, і Левадов вирішив, що чаювання батюшка для себе задумав без нього, а він тут мимовільний гість, якого ніхто заздалегідь не передбачав. Та Прохор помилявся: старший богадільні прокинувся навіть не від дощу, а від світла, яке посеред ночі увімкнув Левадов, зазираючи у чорні очі весняного буревію. Довго лежав і думав про нього, Прохора: хто він? Біографія — жорстока і цинічна — виписана на його обколотих зеківськими картинками руках, грудях, плечах. Але він не з колишніх рецидивістів, на ньому немає людської крові. Очі живі, людяні, навіть добрі, тільки якоїсь туги неземної спресовано в ньому понад міру. Торкнешся такого, вислухаєш усі його кривди — і сам не витримаєш тягарі, які висять у такій душі. Висять, бо нікому вислухати, нікому полегшити скам'янілий вантаж, який висмоктує сили, убиває, віддаляє від Бога, спроваджує людину на манівці. Не гримали двері сараю об одвірок, придумав усе батюшка Лазар, бо мусить вислухати Прохора Левадова негайно, не очікуючи, коли зажевріє ранок. Якщо хочеш подати рятівну руку, зроби це! І ні час, ні місце, ні негода не мають жодного значення.

Левадов уже схильний думати, що батюшка свідомо шукав співрозмовника, аби за банальними балачками згаяти до ранку час. Охоче присів біля чайного столика, оглянувся: стіни в іконах, на креденсі — розп'яття, в шафі за склом — рядки книжок. Отже, батюшка Лазар тільки з вигляду якийсь розтелепаний: білий комірць його сорочки жадає прання, та, видно, для батюшки чистота одягу не в пріоритеті: тут треба людей рятувати. Наразі в богадільні знайшли притулок близько двадцяти душ, їх необхідно хоч би двічі на день годувати. А ввечері, певно, молитесь Лазар за цих знедолених, і за весь люд російський, який, мов той білий комір його сорочки, що постійно треба прати, а сил на прання бракує.. І так ходить російський чоловік: як душа чиста, то сорочка брудна, як сорочка чиста, то з головою не все гаразд. Він, Левадов, тому приклад: брудного одягу ніби й унікав, та душу часто топив у багнюці, з якої виповзати, залишатися людиною — ох як важко! Та йому вдавалося навіть після огидних російських буцегарень не здичавіти, не перетворитися на цілковитого дегенерата з однією лиш думкою: де вкрасти, що випити, що вколоти? Дружина Клава повертала його до життя, боронила від нахабних дружків, ховала там, де ніхто з колишніх не міг відшукати, і так поволі-поволі він звикав до людей, до більш-менш нормального життя... Коли ж Клава вирішила, що життя для неї забагато, і Левадов залишився один, то здавалося, наступний притулок — тюрма, бо навіщо йому без Клави воля?

Батюшка Лазар налив Левадову чаю, поклав тарілку з пряниками й мовив:

— Прохоре, є для тебе робота в монастирі — нічні чергування. Тричі на тиждень, нічого надзвичайного, ти зможеш, ти справишся! — І не чекаючи згоди Левадова, продовжив сипати аргументами. — Праця необхідна, всяке діло лікує душу і тіло, в монастирі земля свята, там спокій знайдеш. Часу матимеш вдосталь на молитву. Якщо не вмієш молитися, навчу.

Левадов мовчав, Левадов не любив, коли йому нав'язували будь-які обов'язки, та й працювати нехить. Але тут випадок особливий; у монастирі будь-яка робота в кайф, принаймні батюшка так запевняє. А Прохор давно не відчував радості: ще відтоді, як Клавдія відійшла, ніби живе з простромленими грудьми, щохвилі стікає кров'ю, та не вмирає. Але до краю наївний сей батюшка з неросійським іменем чи кликухою «Лазар». Набивається у навчителі. Скільки їх було в житті Прохора? Сотня? Тисяча? Десять тисяч? Уже не злічити, проте Левадов не пам'ятає їхніх облич, жодного, навіть тих, що навчили писати й рахувати. Він забув усіх, і першими на виліт з його ущербної пам'яті були ті, які привчали пити вино, красти, зневажати працю. І ось нині, в буревійну весняну ніч, з'явився ще один ментор. На сей раз усе буде інакше, може, цей наставник мав стояти на початку його життєвого простору, і тоді він би споглядав світ іншими очима? Але нинішній учитель явився з протилежного від початку життєвого шляху. Ні, не так! Се Левадов приплівся до нього, тож

немає жодних підстав не довіряти батьющі чи з осторогою сприймати його пропозиції. Навчить молитися? Гаразд, хай спробує, Левадов не проти. Батьюшка все-таки очікував на його схвальну відповідь, адже багато мешканців богадільні радо приймали від нього дах над головою, та працювати не квапилися. Для тих, які крали, грабували, жили розбоєм, праця — велике приниження.

— Батьюшка, нештук, впаду на лопату. Коли накажеш?

— Завтра підемо, придивишся, був у Нікольському? — поцікавився батьюшка.

— Не, там халяви — нуль... Оселедець якийсь просив перед брамою у рибалок... Відмовили суки, а в мене кишені диряві. Жодного червонця...

— Носиш образу?

Левадов розгубився: справді, не мав відповіді. Се було десь місяць тому, хотілося набити ті байдужі пики за відмову, зараз ненависть згіркла; ще раз спробував уявити обличчя торгашів — дарма, роздратування не відчував.

— Батьюшка, нормальок, я давно у зав'язці, ситий без їхньої риби, крапка! Не бійся, батьюшка, я надійний, сказав на лопату, то без всяких фішок! У Нікольському? Не проблема... Що за назва така понтова?

Батьюшку запитання підбадьорило, це новий імпульс для спілкування, яке видихалося, бо розмова для Левадова складна й непередбачувана, ніби сидів не перед Лазарем, а віч-на-віч із прокурором.

— Знаєш, се давня історія, монастиреві років вісімсот. Нікіта — княжий митник, лютий, нахабний здирник, народ грабував, як останній опричник. Якийсь на вечірній почув слова пророка Ісайї: «Помийтесь і чисті будете. Душі свої звільніть від лукавства...». Повернувся додому, а слова Ісайї наче хтось викарбував на кам'яній плиті і повісив Нікіті на шию.

Левадов недовірливо кліпав очима, бо не міг второпати, чи потрібна йому ся незрозуміла історія, але слухав. Батьюшка й собі взяв невеличку паузу. Чаю сьорбнув, прислухався до торохтіння дощу за вікном, а тоді продовжив:

— І серед ночі Нікіта подався під монастир: тижнями стояв голий у болоті, не боронячись від дошкульних комарів, щоби братія повірила в його щирість і прийняла до гурту. Ченцем возніс на себе іншу покуту: викопав колодязь, поставив камінь і днями й ночами молився впродовж років, щоб

Господь його простив... Так і загинув на тому камені від рук грабіжників. Ось таке життя святого, Прохоре.

— Н-да, козирний Нікіта, зумів усе відкусити, відокремити, наплював на бабки і баби, залишив собі нерви і кров. І того для Бога досить, правда, батюшка?

Батюшка, який очікував від Левадова, як мінімум, байдужості до оповіді, фразу Прохора про діяння святого оцінив: нерви і кров! Як сильно мовив сей у минулому крадій, алкоголік чи бандит. Краще й не скажеш. О, хто сказав, що Левадов пропащий? Він ще поверне собі людське обличчя.

— Прохоре, ще залишились вериги, який преподобний Нікіта одягав на себе, щоби поглибити при молитві страждання.

— Де залишились? — перепитав Левадов.

— У монастирі, захочеш — побачиш, там і моці преподобного Нікіти, які і нині людей зцілюють...

— Інтересно,— Прохор дивувався. — Інтересно. А він мене прийме?

— Хто? — не зрозумів батюшка Лазар, але вже за мить уточнив:

— Святий Нікіта приймає всіх, особливого дозволу не вимагає. Тільки необхідна віра в Господа нашого, Ісуса Христа, тоді преподобний дарує заступництво.

Левадов не проти братерства з Нікітою, тільки от з вірою нелади, слабенька і безнадійна... А хотілось би погуторити зі святим про всякі фішки, які сидять у його голові. Чому стається саме так, а не інакше? Чому немає Клавдії, а він живий і балується з батюшкою чайком? Чому його тато був садистом і бив його так, що шкіра на спині не гоїлась від ран, і якби той не вскочив до тюрми, з якої нескоро повернувся, він, Прохор Левадов, ще в дитинстві став би інвалідом.

— При нагоді ми з Нікіткою побазаримо, — якось серйозно, наче боячись, що батюшка перечитиме, запевнив Левадов.

Батюшка Лазар уважно ловив слова, ніби сподівався почути щось особливе.

— Поговори. Преподобний уміє слухати, не зважай, що перед очима тільки моці і не подасть він тобі руки.

Левадов і собі сьорбнув чайку і повагом, наче він щойно став чиновником десятого рангу, запитав:

— Коли на службу?

— Через день-два, як настоятель вирішить...

Прохору розмова вже нецікава, закортіло викурити цигарку й піти, товариства батюшки з нього досить. Може, ще вдасться подрімати до ранку. Від служби наразі не відмовиться, а там час розсудить, що і як. Не подякував батюшці Лазарю за чай, пішов поквапно, рвучко відчинив двері, наче хтось у плечі заточкою тикав. Батюшка мусів би здивуватися, але не одного зека він чаєм пригощав, а у відповідь — як не плювки, то прокльони. Лазар не очікував вдячності, притулок зорганізував монастир, а він тут начальник і при ділі. Безліч людей блукають безхатченками, не мають, де і чим вгамувати голод, навіть місця не мають, де можуть померти, тож ця богадільня — боговгодна річ. Той, хто фільтрує його вчинки і дії, бачить, що нема в нього власної користі. А те, що Прохор залишив кімнату, мов вихор, не біда... У діях людей, які мешкали в богадільні, більше алогічності, ірраціональності, ніж тверезого розрахунку. Левадова, схоже, у притулку все влаштувало, хоча батюшка знав про нього мінімум: сидів, здається, за крадіжки, пиячив, втратив дружину, ніби має житло, але повертатися додому не хоче... Принаймні таку біографію озвучував при першій зустрічі.

Батюшка Лазар перехрестив двері, які зачинилися за Левадовим, і мовив, взоруючи на ікони: «Не покидай його, Господи, в німій безпорадності...».

2

Прохор Левадов не так прагнув роботи, як нових вражень; ні, він не залишить богадільню, бо квартира без Клавдії — гірше в'язниці, там задихнеться і згине, краще зранку до вечора тут рубати дрова, хоч це заняття отуплює своїм одноманіттям. Воно оживляє м'язи тіла, але мозок належить самому собі, тому в голові метушаться такі суперечливі думки, що хитається світ перед очима. Але се подвір'я — не палуба морського лайнера, який заховає Левадова за сімома морями. Він ногами прив'язаний до цієї землі навічно, дарма, що ніколи про це не думав. Та чи мав від цього щастя? Якщо й не мав — це нічого не означає, і потім: що таке щастя в його становищі?

Левадов озирнувся, поруч нікого, випив склянку води, відклав сокиру, завтра вже не рубатиме дрова, завтра, можливо, його візьмуть на службу в Никітський монастир, і ця подія щось перемінить, перепланує, перепише в кращий бік сірі дні його буденщини.

Настоятель Нікітського монастиря, Іларіон, мовчки оглядав Левадова хвилину з п'ять, наче то був не живий чоловік, а одвірок у його келії. Нарешті строго запитав:

— Не крастимеш?

— Ні, — відповів Прохор Левадов, якого це забавляння настоятеля в мовчанку дратувало. Він би й не чекав стільки на його запитання, але батюшка Лазар, котрий сидів поруч, поглядом благав набратися терпіння і вислухати.

— Що ж ти, Левадов, навчився у житті, що вмієш робити руками?

— Красти! — випалив Левадов, аж у настоятеля палиця випала з рук, а батюшка Лазар, не всидівши, ступив крок із-за спини Іларіона і ніяково заперечив:

— Жартує, в богадільні трудиться: дрова рубає, прибирає, рибу ловить на озері для наших потреб, а зараз жартує...

— Жартівник, — повторив без будь-якої інтонації настоятель Іларіон, — жартівники потрібні в іншому місці, не в монастирі. Але батюшка за тебе ручається, значить, знає, що робить. Я не проти, тільки платня у нас символічна.

— Я не за платню, — кинув репліку Левадов, — мені гроші шкодять...

Останнє речення ігумену сподобалося найбільше, бо не відчув іронії у голосі співрозмовника.

— Батюшка все покаже й розкаже, станеш нашим приятелем, будемо раді.

Настоятель вийшов, а батюшка відчув, як спиною краплинами покотився піт. Прохар жартував невчасно, те, що його залишено в монастирі, — дивина. Іларіон таких жартів не сприймав, хоча Левадов, мабуть, відповів чесно, а це багато важить, саме так оцінив його ігумен. Слава Богу! Інакше Іларіон був би розчарований, невдоволений, а батюшці цього найменше хотілося. Працювати в монастирі безоплатно серед місцевих охочих нема, але на Левадова засновник богадільні не дивився як на дешевого робітника, був певен, що, працюючи серед ченців, зможе нарешті збагнути: важливими для нього є не роки, змарновані в тюрмі, і навіть не смерть дружини, а спасіння власної душі, бо людська суєта підштовхує до вторинності: і словами не розкажеш Левадову, що хвилина в щирій молитві вартіша за роки тілесних насолод, за роки блукань від власного его до бездуховного раціо. Левадову потрібен спокій, Левадову

потрібен духівник ненав'язливий, непомітний, інакше все, мовлене наказовим тоном, відштовхує, викликає підозру й протест...

— Не думай, ігумен добрий, з вигляду суворий, але справедливий.

Прохору нехить вислуховувати про чесноти ігумена, справедливість Іларіона його зараз чомусь не втішала...

— Покажи мені, батюшка, монастир зсередини. Розкажи про обов'язки, а найперше хочу в кабінет, у якому приймає Нікіта.

Батюшка Лазар почав з обов'язків: сторожувати вночі, зокрема на монастирській брамі, прибирати територію, одне слово, — старший, куди пошлють, хоча Левадову однаково.

Батюшка Лазар узяв Прохора за рукав вітрівки й повів сходами до храму Благовіщення Пресвятої Богородиці.

— Се тут Нікіта?

— Тут, — підтвердив пошепки батюшка.

— Що я маю зробити, коли в кабінет потрапимо?

— Це храм, не кабінет, тут нема ні прокурора, ні начальника в шевронах... Дивись на мене, на інших прочан — і все зрозумієш.

Спочатку ввійшли до якоїсь великої кімнати, але тут, наче в музеї: образи, за прилавками торгують свічками, духовною літературою, люди снують уперед-назад, позираючи навсібіч.. Прохор і собі оглянувся навколо, потім зиркнув на батюшку Лазаря, той зрозумів мимовільну розгубленість Левадова:

— Іди за мною, ця кімната — церковні сіни, мощі Нікіти біля лівої стіни від іконостасу, сам побачиш.

Батюшка Лазар відчинив ще одні двері, які з'єднували сіни з широким коридором, ішли під старовинним арочним склепінням, а Левадову пригадався московський Кремль, де він мав честь працювати кухарем аж пів року й готувати їжу для советських вождів... І вожді смакували його страви, бо володів неабияким талантом, сам кремлівський шеф-повар радився з ним, двадцятилітнім пацаном, адже Прохор, випускник кулінарного технікуму, був переможцем конкурсів «Кращий кухар» за всі роки навчання. Дирекція й рекомендувала його у найпрестижнішу кухню країни. І все було б добре, і все було б гарно, та Левадов вирішив, що друзі теж мають право бодай на частку з

кремлівського столу й, забувши про «комсомольську честь», поцупив дві банки ікри й пів кіло червоної риби..

Ще одні двері й ось — головна зала церкви Благовіщення Пресвятої Богородиці. Батюшка Лазар перехрестився, підійшов до раки з мощами святого Нікити і з великою побожністю поцілував скло, під яким лежало чудотворне тіло святого, а поруч, до стіни прикріплені вериги Нікити, які одягав на себе задля більшої покути. Їх теж поцілував батюшка Лазар з такою покірністю в погляді, з таким самозреченням, що коли накаже, підкаже, попросить хтось, то і він, батюшка Лазар, незмигну одягне на себе ці залізні пута і, роздягнувшись до пояса, увійде у найв'язкіше болото, під хмарами комарів- кровопивць, аби довести самому собі, що його віра, як слово Апостола, чистотою і глибиною сягає неба Всевишнього.

Прохор Левадов і собі наблизився до скляної капсули, нахилився над тілом, загорнутим у чернечий одяг, чолом торкнувся холодного скла... і раптом йому здалося, що хтось поцілував його у... чоло! Явно відчув доторк зашерхлих, сухих губ... Оглянувся, поблизу нікого: тільки у скляній труні — мощі святого... Та ні! Се радше якийсь порух лицевого м'яза! Підійшов, збентежений, до кайданів святого й подумав, що це єдина річ, яка зближує його з преподобним Нікітою, але він свої пута носив добровільно, а Левадову одягали кайданки в залі суду тричі... Так, але це якраз доречно, преподобний Нікіта все про нього знає. Небо високо, там, мов на Господній долоні, нічого не приховаєш.

Вийшли з храму, батюшка Лазар повів Левадова ще й до підземної келії, біля якої юрбилися прочани.

— Місце стояння і смерті преподобного, — пояснив Лазар, хоча Прохор нічого не розпитував, ішов покірно за чоловіком, який після смерті дружини надав йому притулок. — Тут вбито Нікіту, тільки за те, що хтось пустив поголос, ніби кайдани його не металеві, а срібні...

Се відчуття наживи Левадову знайоме, всього десять років віддаляє від останнього ув'язнення, але після тюрми зрікся чорного ремесла й не полює більше за тим, що йому не належить.

Приєднався до черги, аби й собі побачити підземну келію Нікити Стопника. Повільно, по одній сходинці, спускався донизу. Ніби й нічого особливого: побілена кімната два на два, на стіні — образ Богородиці. Здається, прочани, що стояли перед ним, теж розчаровані, сподівалися вгледіти живого Нікіту Стопника, а побачили чотири стіни, ікону та столик для свічок... Але щось хибно мислить його голова: тут нічого дивитися, споглядати

чи шукати цікаві деталі... Їх насправду не існує, є невеличкий клаптик землі, на якому святий, заглибившись думками у вишне небо, стояв покійно в молитві багато- багато днів, і так міцнів його дух, що вишне небо опиралося на його плечі.

Коли Левадов піднявся, допитливо глянув на нього, вирішив, що йому забагато вражень, як на перший день. Але ж він мешкав у цьому містечку, невже ніколи раніше не відвідував середньовічні монастирі? А їх тут аж чотири, всі унікальні. Нічого дивного, то був інший чоловік, а нині Прохор Левадов, можливо, вперше побачив храм зсередини. Все-таки батюшка непокоївся: а що, як Левадов зовсім не овечка, а вовк в овечині, і сторожівка — лише трамплін для нового злочину. А скарбів у монастирі немало: люди жертвують хто що може, і людей багато.

Миттю відігнав від себе ці ниці думки : як можна довіряти людині й водночас звинувачувати у нездійснених гріхах? У Левадова забракло сил повертати назад, йому не можна в минуле, там виснаження, морок і насильницька смерть...

— А де ж болото? — запитав Левадов батюшку, аж той розгубився, бо недотямив, яке болото волів побачити Левадов.

— Болото, в якому Стівпник Нікіта тіло оголивши, звільнився від світу, — уточнив Прохор.

Батюшка Лазар похапцем оглянувся, але на точну відповідь не спромігся, її не існує: за тисячу років ландшафт змінився до невпізнаності: давні мочарі нині зеленіють соковитими луками, густими лісами...

— Цього місця тобі ніхто не вкаже, Прохоре. Час усе переінакшив, не всі стежки преподобного Нікіти нам відомі... Та це й несуттєво, всі болота на вигляд однакові.

Левадов не відповів, це для нього не аргумент, бо там, де Нікіту жерли хмарища комарів, мусів залишитися знак його подвигу. Який саме — Прохор не уявляв, але як збереглося місце загибелі угодника, так і місце його переступу від гріха до святості теж не зачепили роки. Час боїться слідів, залишених праведниками. Батюшка не має рації, але не йому вказувати на чужі хиби.

Повертались у притулок, до нього зо три кілометри, дорога оминає озеро, далі Замчище, на краю села — богадільня. Батюшка Лазар покладав великі надії на Левадова, понад усе хотілося змінити його долю на краще, тішився, що це реально, хоча минуле Прохора — дивовижне плетиво лихого і злочасного: сирітство, тюрми, чорна депресія, від якої втік до притулку, попри

все, чоловік не розтратив душі, там жевріє краплина світла. Малесенька, як свіча на вітрі, але дасть Бог — не згасне, дасть Бог — світитиме. Сказано: те, що не підвладне людині, можливе у Господа.

Прохор Левадов ішов і вкотре дивувався, чому батюшка не випере свою рясу, не викине стару сорочку, комір якої вже давно змінив колір з білого на сірий. Але це не його вина, коли навколо одні чоловіки, як у притулку, нікому й підказати батюшці, що одяг слід освіжити... Начальникові богадільні не позаздриш: серед колишніх зеків, жебраків, безпритульних алкоголіків і дрібних злодіїв мусить залишатися світлим чоловіком, при тім не здичавіти, не всохнути, не вигоріти, а зігрівати цих знедолених прихильністю, приязню, нічого не вимагаючи навзаєм.. І він, Левадов, у чоловіка в брудній рясі та брудній сорочці також черпає силу жити... Не було б цього притулку, доля бомжа — найліпший варіант існування; вдома панує Клава, вчувається її голос, всюди її запах, незрима присутність.... Не міг цього витримати, інакше залишалось викинутися з вікна, услыд за Клавою... А так — живий, поруч батюшка, через годинку — обід, сяка-така робота, а там і відпочинок. Життя триває...

— Відучора Крим, брате, знову з Росією, я не казав тобі. Це велика подія, свято для нас!

— А раніше було інакше? — запитав Левадов, бо геть нічого не зрозумів.

— Інакше? Крим належав Україні.

— Он як! — Левадов здивувався, — а я не помітив...

Батюшку Лазаря цілковита байдужість співрозмовника дратувала, мешканців богадільні не хвилює країна, в дев'яносто відсотків підопічних притулку тваринні інстинкти переважають людські, і хоч Левадов належав до іншої відсоткової частини, ця подія його абсолютно не цікавила.

— Крим — це наше все, там князь Володимир Русь охрестив.

— Сильно, а що тепер Україна? Оголосить війну? Микнула Расея ласий шмат.

Батюшка спаленів, наче це його зловили за руку в чужій кишені.

— Нічого не микнули, народ захотів воз'єднання.

— Кльово, батюшка, якби це «воз'єднання» не закінчилось великою війною.

Батюшка Лазар аж спинився посеред дороги, ніби забув, куди далі йти:

— Левадов, смішно, два народи православні, два брати, навіть більше: це як дві руки одного тіла, ти колись бачив, аби живе тіло завдавало собі болю?

Батюшка переконаний — його питання цілком риторичні, але співрозмовник міркував інакше:

— Я бачив немало самовбивств, але ніколи не спостерігав, щоби права рука одного тіла крала в лівої.

— Ні! Тут ніякого злодійства! — батюшка перейшов на крик. — Кримський народ з Москвою запрагнув родинності, крапка! Ти бачив київський содом? Бандити, фашисти лізуть до влади, президент, вірний православним цінностям, заледве втік до нас в одній сорочці.

— І що тепер: українці вже не брати? — запитав спроквола Левадов, бо хотів пообідати, а не сперечатися з попом.

— Брати, але не всі: ті, що прийшли на майдан, — відкинули нас, Москва їм чужа.

Прохору Левадову було байдуже до суспільних процесів інших країн, його це не обходило. Навіть чужі революції нічого не важили, він був мешканцем іншого світу, в якому кожен боровся виключно за себе і для себе. Він чув — у Києві кров і смерть пацанів, яким по вісімнадцять-двадцять, але хто їх убивав? Чому? Не розумів, вважав — це не його клопіт. Але батюшка Лазар жив не тільки притулком і монастирем, але, схоже, й Україною. Якщо мужички з Кремля цапнули в «братів» великий клопіть землі, цілком побандитськи, ударивши в спину, знаючи, що брат не стрілятиме в брата, то в Кремлі сидять нікчемні урки, моральні виродки, стукачі і суки. А з такими рано чи пізно розмова коротка. І неважливо — фартовий пацан ти чи так, мелюзга.

Ці думки не для батюшки, для нього знайде інші слова, бо ще втратить довіру чоловіка, який нині за нього поручився, хоча ризикував, бо колишніх злодіїв, як і колишніх ментів, не буває... Та його заступництво Левадов оцінив, але вже й не певен, що йому справді потрібна робота.

— Нас втримає від розбрату віра, вона єдина і тут, і в Києві.

Охолонь, батюшка, ти ж не кремлівський мужик, твоє і не мелеться.

Батюшка вже й не очікував продовження розмови, а слова Прохора цілком правдиві. Вміє дивувати, видно, по тих тюрмах навчився метикувати.

— Аякже, Прохоре, добре кажеш, хоч там розкольників усяких, що Дніпро можна загатити, але за такими народ не рушить... Буде по нашому, по-російськи. Вера православная нас не поділить.

Левадов не уявляв, як це «по-нашому» не для «наших», але перепитувати нехить. Ніколи не бував в Україні, ні грама не вірив, що люди однієї віри прощатимуть одні одним злочинство, підступ, брехню, вбивства, клеми, війну... Такого не було в жодному кутку світу, але батюшка Лазар чомусь вірить, що в Україні все відбудеться за його прогнозом. Нехай, жодних дискусій, можливо, він жив колись в Одесі або Чернігові і розуміє, що стверджує. Хто йому суддя, цьому попові з Ярославської губернії? Прохор Левадов? Смішно, батюшка Лазар живе для інших, сперечатися з таким — совість втрачати.

Добрели до Городища, в селі й досі височіють вали стародавнього міста, тут народився Олександр Невський. Історичний край, ось через вісімсот літ ідуть цими стежками батюшка Лазар і дегенерат Прохор Левадов до богадільні й розмірковують, наскільки правильно обкрадати того, кого вважаєш родичем, і, без краплини сумніву, один із них переконаний: правильно! Ще не усвідомлює, якою брехнею операзано світ із московських рупорів, бо скинутий у світ сатана обрав собі Кремль і за притулок. Але таких думок у мозок наразі не впускає ні батюшка Лазар, ні Прохор Левадов. Проте колишній зек за крадіжки усвідомив: злодій є злодій, незалежно від табеля про ранги: вождь ти чи раб вождя, для кожного приготована камера, справа лише за часом. А Крим?.. Сто літ йому нідоного.

Прохор Левадов викинув з пам'яті цю суперечку, благо, батюшка Лазар теж більше не повертався до політичної справедливості. Ось і притулок, скоро обід, а там, у прокурений кімнаті. можна заховатися від усіляких розмов: дешеві сигарети, власні думки й ніхто не шкребеться в твоїх почуттях.

Прохор Левадов за останні тридцять років уперше вийшов працювати за фахом сторожа-прибиральника у Никітському монастирі, а колись був талановитим кухарем на кремлівській кухні.

Праця не втішала, але щось вабило у монастир. Відчував тут особливий спокій, навіть майбутнє не тривожило, наче повернувся з тюрми — й на порозі Клава зустріла. Як вона могла жити без нього роками і залишатися вірною? Подружню вірність Левадов гарантувати не міг, але душевну — стовідсотково... Клава його любила, хоча приносив їй більше страждань, аніж душевної теплоти і сімейного затишку. Тюрма відбирає здатність розуміти інших, платити добром за добро, і навіть родинність вивірюється з крові. Все стає чужим і підозрілим... Та Клава навчилася повертати його до світу, а нині

повертався до світу сам, без поводиря, і щось йому підказувало — він на правильному шляху.

Монах Власій, відповідальний за господарку, привів Левадова у сарайчик з начинням: відра, віники, лопати, тачка, — все, що знадобиться Прохору для роботи. Сьогодні мусить підмести стежки, нарубати дрова, а вночі сторожити на головній брамі, хоча навколо високі середньовічні стіни з бійницями для гармат і палашів.

Але на стіни давно ніхто не сподівається, головне — надійна людина, а їх тепер, як і в усі часи, так мало Монах Власій навіть жестом не виявив недовіри, Левадов для нього не колишній бандит-арештант, чернець назвав його братом, аж Прохор здригнувся, бо хто йому брат?

Працював старанно, ніби березовий віник у руках — то перо, яким реально переписати, виправити власну біографію. І коли бачив позаду себе чисту, підметену стежину, це втішало, ніби щойно збудовано міст, який з'єднав два береги, полегшив життя мільйонам. У полудень Левадова покликали обідати. За столом усі в чернечих одежах, тільки він сторонній, та ніхто на це не зважав. Монах Власій, коли накрили обідній стіл, зачитав молитву. Всі встали, Левадов також, хоча йому ніхто й не пояснював, для чого, проте сидіти негоже.

Байдужість ченців до Прохора — напускна, за ним спостерігали, бачили — чоловік старанний.

Після обіду Прохор колов дрова, воду носив з колодязя на кухню. О п'ятій дозволено повернутись у притулок, аби поспати, бо нічне чергування триває аж до дев'ятої ранку. Відмовився, заснути не зможе, натомість усі мешканці богадільні набридуть запитаннями :

— Як?

— Довіряють?

— Робота тяжка?

— Жратва смачна?

— Баби красиві?

— Водкою торгують?

А йому ці абсурдні, дурнуваті насмішки обридли, тож краще залишитись у монастирі.

Монах Власій на завершення денної служби просив спостерігати за прочанами біля підземної келії святого Нікити, бо тут згромадилося їх найбільше. Комуś води подасть, комуś підкаже, де пригощають чаєм, або проведе до кімнати для відпочинку літніх пілігримів.

Насправді Власій бажав пересвідчитися, чи є у Левадова терпіння, прихильність до людей, чи не висох він по тюрмах, як зрубане дерево; що залишилось у душі цього надломаного чоловіка? Певно, сьогодні спокутує свої тяжкі провини. Якщо це так, тоді він на правду їм брат.

Проходор, звісно, не уявляв, що його приймуть, як блудного сина, заколять найкраще ягня... Він не блудний син і не страдник Іов, який, будучи взірцем благочестя, став знаменом Бога в суперечці з Арідником... І все ж його нагодували смачним обідом, колишньому зеку ченці довірили свою охорону, поклавши на ніч вартовим монастирської брами. Нехай у парі з іншим сторожовим, і все ж!

Стояв біля підземної келії Нікити Стівпника більше години, ніхто не потребував його поради, ніхто не звертався за допомогою. Люди заходили в келію хто на хвилинку, хто на п'ять, хто ступав на першу сходинку й вертався, але нікому не спадало на думку, що ось цей монастирський робітник — їхній помічник у будь-яких потребах. Може, на вигляд непривітний? Левадов не переймався такими думками, притомився, ноги важчали, а він не знав, чи може відійти і присісти на лаву. Побоювався розчарувати тих, хто довірив йому сей день... Вечоріло, вже й до каплички заглянув останній прочанин, а Левадов стояв нерухомо, загубивши погляд десь за Плещеєвим озером, і не дошкуляла втома, вона розчинялась у сутінках цього вечора, бо Проходор несподівано усвідомив, наскільки дрібна, мізерна ця мить. Ось! На відстані руки святий Нікіта стояв сотні днів і ночей, аби відкинути від власного тіла все мирське, дрібне, марнотне, стояв 4у молитві, вірив — Бог підтримає, сили примножить, не дасть упасти! Як це невимовно тяжко незворушно прикипіти до клаптика землі, відрубавши все, чим тіло живиться... Ще вчора бути митарем-здирником, а сьогодні — серцем неба діставати... І хтозна. якби довелося Проходору Левадову жити в один час із преподобним Нікітою, чи не прийшов би він тієї глибокої ночі з друзками по його душу заради неіснуючих срібних вериг? Від таких припущень у Левадова скаламутилася свідомість, заплющив очі й спробував уявити вбивство святого Нікити: уява спрацювала, і мов на телеекрані, з-поміж убивць себе побачив... Шалено біг до колодязя, на голову вилив відро води... Озирнувся, чи ніхто не побачив його дивних водних процедур. Наче ніхто. Обтер лице об куртку, долонями тер скроні, щоб

відігнати цю мару. Вода остудила тіло й поволі знімала з нього панічний страх, який підступив до горла, коли побачив себе у зграї грабіжників і вбивць Нікити Стовпника. Не просто побачив, а кожною клітиною відчув, що побував у тому часі. і нехай мить крихка, але побачене — реальніше за навколишню дійсність: відстань у вісімсот літ не мала жодного значення. Впізнав багатьох з тієї зграї: Ванька Кожин, Гаврілка Мельчак, Лешка Серий... Не міг пояснити, звідки знає імена цих злочинців, які тиснули на серце, мов табуйовані знаки, хотів позбутися цих персонажів, бо застрягли у підсвідомості і волали несамовито: «Не відкараскаєшся, Прошка! Ти був з нами! Не відмиєшся! Камінь, яким розсікли голову Нікиті, ти приніс! І вериги знімав ще з теплого тіла. А тепер шукаєш спокути? Ага, зараз, тут—таки тебе помилують». І регіт дикий, знавіснілий, нелюдський, ніби чорти сховалися за спиною. Міг описати час, місце, одяг розбійників і навіть те, як виглядав середньовічний монастир... Таке одкровення не тішило Левадова, певно, здуріє; перенервував, так боявся, щоб не провалити свій перший трудовий день, аж мозок дав тріщину... Добре, якщо тільки тріщину, а коли голова розвалиться на шизофренічні клапті мозкової рідини — тоді все! Такого кінця Левадов собі не бажав. Аж ніяк! Але ні зрозуміти видіння, ні розтлумачити його зміст він не в змозі. Розгублений, збентежений сидить на лаві з мокрою головою, подібний до п'яного безхатька, який живе з милостині...

Здавалося, довго приходив до тями, поки не вгледів монаха Власія, який поволі ішов монастирським подвір'ям: не інакше як його шукає.

Покликав на вечерю й навіть не зауважив, що у Прохора мокра голова. Опісля Власій відвів у свою келію й наказав Левадову полежати хоча б годинку, бо ніч довга, а спати не доведеться.

Прохор оглянувся, присів на дерев'яний стілець: кімната з елементарним побутом: металеве ліжко, накрите стареньким, аж дірявим покривалом, на стіні — ікона Нікити, дві книги, друк старослов'янський, нічого не втямити. У вікні, від краю й до краю, — Плещееве озеро, але навряд чи Власій милується пейзажами. В нього на це мізер часу, проте живе тут чоловік — і все йому на радість.

Подрімає хвилю, адже начальник звелів.

Ніби й не спав, а вже хтось тормосить за плече. Звісно, Власій: пора на чергування, суть якого не так в охороні монастиря, як в очікуванні вічних прочан, що прибувають посеред ночі з далеких областей.

У надбрамній вежі кімната має привабливіший вигляд, аніж келія Власія: одне вікно дивиться на дорогу, яка веде з міста до монастиря, через інше добре

проглядається подвір'я. Левадов тут не сам: послушник, заодно начальник нічної сторожі, яка налічує аж двох осіб — послушника і сторожа Левадова.

— Це брат Андрей, — мовив монах Власій, — а це Прохор Левадов, наш добровільний помічник.

Послушник повернувся до ікони на стіні й мовив:

— Брате, помолимося, аби Господь не залишав нас цієї ночі.

Не очікував, чи приєднався до нього брат у Христі, схилився на коліна.

Левадов стояв за його спиною: не вмів молитися, батюшка Лазар хоч обіцяв навчити, але не встиг, а тут його двічі, без лицемірства, загравання. назвали братом. Так, напевно, спілкуються справжні брати. Впав би на коліна поруч з Андреем, але чи вислухає Бог? Потрібен особливий голос, а Левадов ще тільки вчиться вимовляти перші молитовні слова. Послушник підвівся з колін і, вказавши на крісло, просив Прохора присісти, а сам увімкнув електрочайник.

Левадову нічне сторожування малювало радикально інші картини: уявляв — стоятиме біля брами ледь не струнко, зі зброєю в руках, і на кожен шерех, на кожен порух вітру треба зіймати гвалт, ніби монастир оточують для грабунку підступні бандюки. А тут чай, тиша, молитва, а послушникові не більше тридцяти. Мабуть, сирота, і тут у нього все — дім, батьки, а з Богом можна говорити, відчинивши південне вікно...

— Тобі, брате, чай чи каву? — поцікавився Андрей.

Левадову однаково, але звертання «брате» — це щось позаземне, це ніби іти понад водами, знехтувавши земним тяжінням. Може, спогад про брата, який малолітнім загубився десь на просторах величезної країни, так роз'ятрив Левадову душу. Зруйнована зі смертю матері сім'я і слово «брат» для Прохора — повернуте у минуле дзеркало. А туди заглядати нехіть, там немає світла, все ніби на затертому старому фото. Було лячно зазирати в минуле з багатьох причин, але ця найважливіша: братикові чотири роки, а йому — вісім, коли батько сів за чергову п'яну бійку, в якій покалічив «собутильника», а їх віддали чомусь у різні інтернати. Він міг його розшукати через п'ять, десять років, але ніколи цього не робив. А нині, від звертання «брате», його «розморозило» на сентиментальність. Аякже, як не крути мізками — винен перед Фйодором. Винен перед мамою. Тато, алкаш і садист, ніколи їх не шукав, щоб забрати з інтернату, але ті дикі побої, які у п'яній люті сипав на них ледь не щодня. Левадов не міг забути, не має права. Жив і живився помстою: коли виросте — за все розквітається, бо як можна прив'язувати рідних дітей одне до одного і лупашити металеву пряжкою по плечах. Катування було нестерпним

фізично, а ще більше душа боліла — від приниження, несправедливості, та всім байдуже — сусідам, школі, країні.

Після служби в армії, коли вже куховарив у Кремлі, батька зустрів на Савйоловському вокзалі. Старий, страшний, з таким, як і в нього нині, заламаним носом; смердючий, обдертий — він стояв на виході з метро й просив на випивку, а ще намагався стрільнути у перехожих сигарету. Всі його оминали, мов лютого чорта. Левадов зупинився неподалік, так, щоб увагу не привертати, бо вже давно вирішив: коли зустрінуться, то лише для того, щоб убити. Істота, яка ледь не до смерті, з чорного похмілля катувала власних дітей, не має права на життя. Левадов стояв і дивився на батька годину, дві, тоді підійшов ближче. Той повернув голову, кинув на нього тупий, напівп'яний, байдужий погляд:

— Що вилупився, пацан? Сигаретку дай, інакше без диму — здохну!

Левадов подав сигарету, у капелюх, який батько кинув біля ніг на асфальт, поклав одну копійку.

— Пацан, не поважаєш? На хрен мені твоя копійка? Рубль клади!

А тоді закашлявся довгим, надричним кашлем, який не міг зупинити, аж очі старому повилазили з орбіт. Та Левадов рубль з кишені не діставав, а батько, який нарешті кашель вгамував, несподівано спитав:

— Пацан, ти хто?

Левадов здригнувся, намацав у кишені стилет, який носив іноді про всяк випадок.

— Не впізнаєш мене, шавка вонюча, я твоя смерть.

— Не сміши, пацан, яка смерть? Я давно здох від туберкульозу... Ти глухий, чи дурак? Чи тобі мій кашель — то спів Алки Пугачової. Відійди, не баняч на мене тупими очима, відійди, може, хтось рубль дасть, а ти затулив горизонт. «Я твоя смерть», ха –ха, чудік. Ти мент! Без форми, но мент: морда жирна, червона... Відвали, пацан.

Старий і справді втратив до нього інтерес, не впізнав... Левадов стилет випустив і поволі пішов, вбивати перекотилося... Певен, що старий з тим кашлем найдовше прожив до листопада. У душі — ні жалю, ні співчуття, лиш пустота безпросвітна... Більше батька не бачив, але щоб зустрітися з братом, випадковості замало, а шукати забракло сил, немає розуміння — з чого почати. й не факт, що та зустріч принесе якесь полегшення. Він втомився від сюрпризів

долі, що весь час були жорстокими, каральними, ніби й не існує на світі приємних несподіванок..

— Брате, чай з цукром чи без?

Послушник Андрей несміло торкнувся його руки, бо вже втретє запитував, а Левадов мовчав. Може, брат погано чує, а монах Власій забув попередити. Прохор випав з нинішнього часу зі своїми спогадами, тому й не одразу дотямив, що хоче від нього послушник.

— З цукром, — відповів механічно, ніби офіціанту в кав'ярні... Опанував ситуацію, спогади відкинув, ніби ковдру після сну. Подякував Андрею й запитав, сам собі дивуючись, бо звертався не надто привітно:

— Пацан, ти, як і я, шукаєш притулок там, де не відмовлять ні сироті, ні злодійкуватому алкашу?

Послушник не відповів, підсунув Левадову тарілку з пряниками, ввічливо запросив пригощатися, але вдовольнити цікавість новоспеченого «брата» не квапився... Може, тому, що вперше бачив цього чоловіка, якому хотілося знати аж надто багато. Послушник ще нікому не видав справжньої причини, чому сховався за стіни монастиря. Ні, він не сирота, не злодійкуватий алкаш без даху над головою... А втім, який сенс тягати з собою ношу, яку без чужої помочі не скинути. І хтозна, а раптом сей чоловік, який рисами обличчя нагадує Малютку Скуратова, зможе зрушити каменюку, що вгризлася в душу й мозок після розлучення з Аделіною. Вгризлася, приросла, не дає дихати, мислити, думати про небо, бути вільним від світу по-справжньому, як уся братія... Не звільнився, Аделіна повернулася до віри в Аллаха, покинула дім, а на виході у свій рюкзак вкинула і його серце... Все відняла, чим жив, а йому залишила тільки шлях до Христа. Відтоді сховався у монастирі, вже рік прагне Бога зустріти; читає молитви, тримає піст, шанує устав, але поки Господь стоїть десь збоку, за метровими стінами, й ні разу не пояснив, чому Аделіна пішла, адже її Бог мусів бути і його Богом. Але цей світ надто складний, суперечливий, навіть там, де все має світитися розумінням і простотою.

— А я тут через самоту, батюшка Лазар порадив... Каже, роботи багато, поможи, що без толку в богадільні скніти, — провадив розмову Левадов. — Тільки боялись усі, від настоятеля до батюшки, щоб я монастир не обікрав... Знають, що сидів, крав, пиячив... Але се було колись, а нині життя, мов чефір, багато не вип'єш... Та я страхами світ не замальовую, по нулю... Якби жива мені Клава, якби не вийшла у світ через вікно з четвертого поверху, то я би вдома мед ложкою, а так — все ні до чого, як стукіт дятла... Чолом до стіни, до безконечності, до самозгубства, та все одно тоскно, пацан, віриш?

РЕПОРТАЖІ



ФІЛОСОФСЬКА КОМІСІЯ

13 березня 2026 року (Карпатський національний університет імені Василя Стефаника, Гуманітарний корпус, загальний читальний зал)

Голова: **Ярослав ГНАТЮК**

Секретар: **Олег ГУЦУЛЯК**

ЗАСІДАННЯ

14.00 – 18.00

Степан ВОЗНЯК. Modus operandi «штучного інтелекту» та фундаментальні онтологічні запити людства

Ярослав ГАЛУЩАК. Професор Фергад Туранли: вчений на межі двох цивілізацій (до 65-річчя від дня народження)

Ярослав ГНАТЮК. Чорноморська філософія у контексті зовнішньої історії української філософії

Михайло ГОЛЯНИЧ. Прогностичні ідеї Михайла Грушевського

Олег ГУЦУЛЯК. Концепція Альбера Камю про цивілізацію Середземноморського духу і концепт України як її Чорноморської «затоки»

Максим ДОЙЧИК. Гідність особистості в умовах гібридної війни

Олександр КОСТИНЮК. «Комунікативна раціональність, як засада громадянського суспільства в Україні»

Ірина КУЧЕРА. Девіантна поведінка як соціокультурне явище

Алла МАКАРОВА. Філософія релігії у сучасній українській перспективі

Ярослав МЕЛЬНИК. Феномен зазрості в когнітивно-ментальних моделях світу: культурно-дискурсологічний аспект

Олег ПАВЛЕНКО. Спорт як соціо-культурний феномен: основні аспекти проблеми

Михайло ПАЛАГНЮК. Етичні виклики технологічного прогресу: духовний вимір

Іван ПЕЛИПИШАК. Генезис та наслідки неконтрольованої підліткової агресії в антиутопічній моделі «Острова пінгвінів» Анатолія Франса

Дмитро РОМАНИШИН. Військово-спортивні товариства Галичини у міжвоєнний період

Богдан РОХМАН. Свобода і відповідальність в умовах гібридної війни

Олег САВЧУК. З історії руху за легалізацію Української Греко-Католицької Церкви (УГКЦ)

Алла СІНЦИНА. Полюси української філософської думки: Григорій Сковорода і Петро Лодій

Анна СОКИРКО. Методи формування громадянських компетентностей здобувачами медичних спеціальностей у процесі вивчення нормативної дисципліни "Філософія"

Віталій СОКОЛОВ. Проблема відсутності онтологічного підґрунтя у засадах морального виховання

На першому фото - науковці-учасники засідання Філософської комісії ІФО НТШ.

На другому фото - студенти-учасники засідання Філософської комісії ІФО НТШ



21 квітня 2026 р. у програмі «Наші гості» на радіо «Дзвони» (Івано-Франківськ), про важливе, потрібне і непроминальне, - **Ярослав Гнатюк**, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, соціології та релігієзнавства КНУ імені Василя Стефаника.

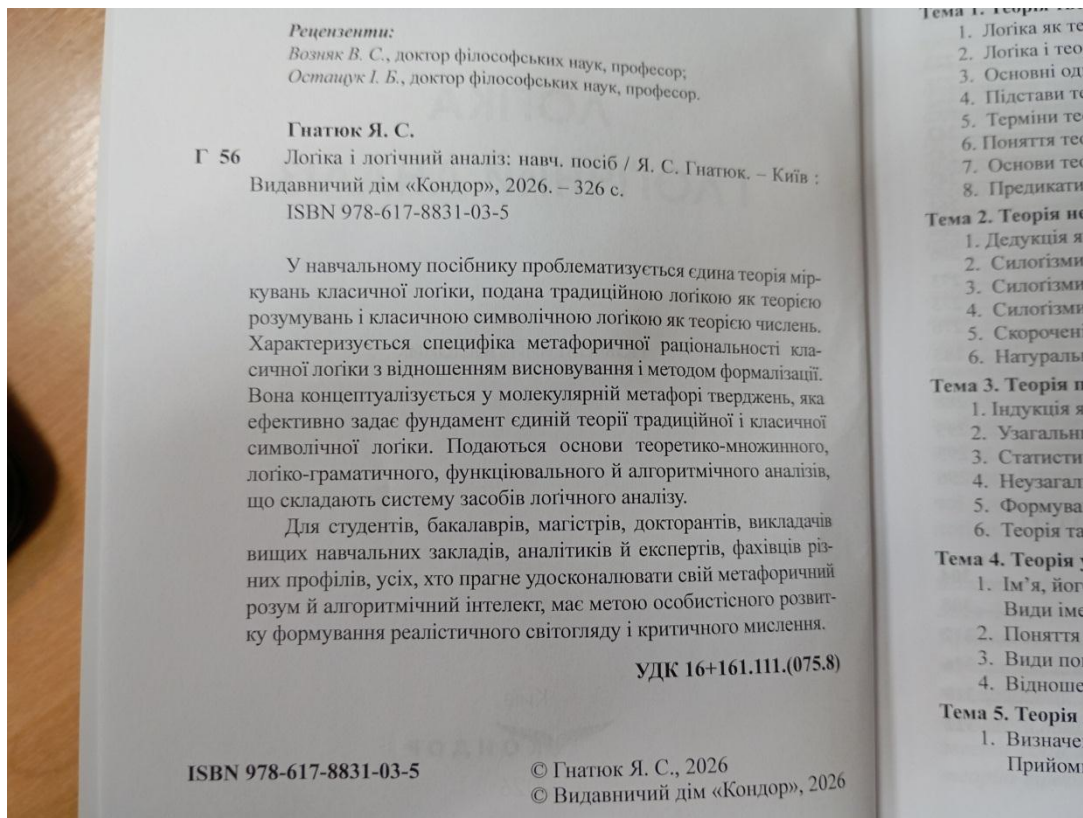
Тема: «Зростати духовно – наближати Перемогу України». Говоримо про світогляд людини і формування особистості з філософської точки зору і соціології та проблеми українського суспільства. А отже, пошук істини та зростання в свідомості



6 травня 2026 р. на Факультеті психології Карпатського національного університету імені Василя Стефаника відбулась презентація **чергового навчального посібника Ярослава Степановича Гнатюка - «Логіка і логічний аналіз»** (Київ: Кондор, 2026, 326 с.). У даному посібнику автор презентував власний **30-річний досвід викладання логіки**, що накопичувався протягом 1995 -2025 років

Це вже сьома праця Ярослава Степановича з логіки. Цього разу у змісті праці він поставив собі за ціль об'єднати класичну традиційну та символічну логіку в одну цілісну систему. Автор переконаний, що замість того, аби викладати «стару» та «нову» логіки окремо, українським вишам варто перейти до цілісної сучасної теорії. Свій підхід він базує на ідеях Канта, Твардовського, Рассела та Вітгенштайна, де логічні твердження розглядаються як своєрідні «молекули» та «атоми».

Ярослав Степанович акцентував також на важливості вживання україномовної термінології у логіці й загалом у філософських та інших науках; на потребі доступно подавати і пояснювати про складне; про актуальність логіки для студентів багатьох освітніх спеціальностей вищих навчальних закладів України.



Наші ювіляри

ПРОФЕСОР ФЕРГАД ТУРАНЛИ: ВЧЕНИЙ НА МЕЖІ ДВОХ ЦИВІЛІЗАЦІЙ (ДО 65-РІЧЧЯ ВІД ДНЯ НАРОДЖЕННЯ)

Від часу здобуття незалежності в 1991 році Україна, як самостійна і суверенна держава, вийшла на міжнародний простір, налагоджуючи з кожним роком все глибші та ширші міждержавні, економічні, гуманітарні, культурні, наукові та освітні зв'язки з країнами ближнього і дального зарубіжжя.

Актуальність теми статті полягає в тому, щоб підкреслити, що науковці, які досліджують історію і культуру України і країн басейну Чорного моря і Кавказу, заповнюють все більше «білих плям» нашої спільної історії, знаходять все більше причин для тісніших взаємин в даному регіоні Євразії, особливо між християнською Україною і мусульманським світом. Одним з таких сучасних науковців-дослідників є професор Фергад Туранли, до 65-річчя якого присвячується дана стаття.

[Аль-Хадж] Фергад Гардашкан Оглу Туранли – український вчений азербайджанського походження, доктор історичних наук, професор кафедри загального і слов'янського мовознавства факультету гуманітарних наук Національного університету «Києво-Могилянська академія», досвідчений фахівець у галузях історії та мовознавства, зокрема українознавства, сходознавства, тюркології, орієнтальної археології, палеографії, джерелознавства, етнографії та культурології, який досліджує актуальні проблеми історії українсько-кримськотатарсько-турецьких взаємин.

Фергад Туранли народився 26 грудня 1960 року в селі Чічеклі Сабірабадського краю Азербайджанської РСР. У 1977-1979 рр. жив і працював у Баку – столиця республіки. Протягом 1979-1981 рр. проходив службу в радянській армії, спочатку в Львові, а потім у Івано-Франківську, в якому з вересня 1982 року залишився проживати і створив сім'ю. Працював в органах МВС, зокрема у місцевій школі міліції. Упродовж 1987-1992 рр. навчався на історичному факультеті Івано-Франківського державного педагогічного інституту імені Василя Стефаника. У 1993-1996 рр. навчався в аспірантурі вже Прикарпатського університету імені Василя Стефаника за спеціальністю «Всесвітня історія». У 1994-1996 і 2001 роках проходив практику в Стамбульському університеті – провідному вищому навчальному закладі Туреччини. Досліджував писемні джерела в турецьких архівах і бібліотеках, які стосувалися теми його наукової роботи, вивчав османсько-турецьку палеографію, релігію та культуру.

У 1997 році Фергад Туранли захистив кандидатську дисертацію на тему: «Українсько-кримські відносини у середині XVII століття (за тюркськими історичними джерелами)», (науковий керівник професор Володимир Васильович Грабовецький). Протягом 1997-2000-х років науковець працював доцентом кафедри культурології та релігієзнавства Прикарпатського університету імені Василя Стефаника. А вже упродовж 2000-2006 років – доцентом кафедри тюркології Київського національного університету імені Тараса Шевченка, 2006-2008 років – доцентом кафедри міжнародних відносин Українсько-Арабського інституту імені Аверроса МАУП (м. Київ), 2007 року – очільником Тюркологічного відділення Центру сходознавства. Окрім того Туранли працював за сумісництвом на посадах завідувача кафедри сходознавства у трьох ВНЗ: Львівського національного університету імені Івана Франка (2011-2012); Відкритого міжнародного університету розвитку людини «Україна» (м. Київ) (2012-2014); Національного авіаційного університету (м. Київ) (від 2019 року).

Від 2007 року і по сьогоднішній день науковець працює на кафедрі загального і слов'янського мовознавства факультету гуманітарних наук Національного університету

«Києво-Могилянська академія», протягом 2007-2019 років – на посаді доцента, а від вересня 2019 року – на посаді професора кафедри.

У 2017 році Фергад Туранли захистив докторську дисертацію на тему «Козацька доба історії України в османсько-турецьких писемних джерелах (друга половина XVI-перша чверть XVIII століть)» у вигляді монографії (наукові керівники і консультанти Омелян Пріцак, Ярослав Дашкевич, Ярослав Калакура).

Фергад Туранли – вже відомий науковець-тюрколог є автором понад 200 наукових публікацій, в тому числі монографій, що побачили світ в Україні та за кордоном, таким чином налагоджуючи науковий та культурний місток між Україною та мусульманським світом.

У 2016 році Фергад Туранли на запрошення Короля Саудівської Аравії Й.В. Салмана ібн Абдал-Азіза ас Сауда здійснив паломництво-хадж до Кааби – головної мусульманської святині в місті Мекка, що вказує на поштивне ставлення до нього в ісламському середовищі, як до людини і громадянина України.

Окрім активної наукової діяльності, Туранли провадить активну громадську діяльність. Він є одним із засновників Конгресу азербайджанців України, Асамблеї української та азербайджанської інтелігенції тощо.

За активну наукову, освітню, культурну і громадську діяльність Фергад Туранли нагороджений багатьма грамотами, відзнаками та нагородами України, Азербайджану, Туреччини.

Ві 2021 року в читальному залі суспільних наук Наукової бібліотеки Прикарпатського (тепер Карпатського) національного університету імені Василя Стефаника - «Alma mater» поважного професора, відкрито іменний книжковий фонд Фергада Туранли, який він постійно поповнює необхідною і цікавою науковою та іншою літературою.

Запрошуємо відвідати бібліотеку та ознайомитися з літературою іменного фонду.

З бібліографією праць можна ознайомитися за посиланням:

Ярослав ГАЛУЩАК

*провідний бібліотекар відділу обслуговування науковою та навчальною літературою
Наукової бібліотеки КНУВС*

БІБЛІОГРАФІЧНЕ ВИДАННЯ З НАГОДИ 60-РІЧЧЯ ДОЦЕНТА ЯРОСЛАВА ГНАТЮКА

З нагоди 60-річчя **Ярослава Степановича ГНАТЮКА**, голови Філософської комісії Івано-Франківського осередку НТШ, кандидата філософських наук, доцента кафедри філософії, соціології та релігієзнавства КНУВС Науковою бібліотекою КНУВС підготовлено **бібліографічний покажчик праць**.

Вітаємо ювіляра і запрошуємо ознайомитися з його творчим доробком!

Гнатюк Ярослав Степанович : *бібліографічний покажчик (до 60-річчя від дня народження) / упоряд. О. Б. Гуцуляк, Л. І. Шулятицька ; відп. ред. О. Б. Гуцуляк. – Івано-Франківськ: Наукова бібліотека Карпатського національного університету імені Василя Стефаника, 2026. – 31 с.*

У бібліографічний покажчик увійшли наукові студії та інші праці Ярослава Степановича Гнатюка, кандидата філософських наук, доцента кафедри філософії, соціології та релігієзнавства Карпатського національного університету імені Василя Стефаника. Назви праць та їх бібліографічний опис подаються мовою публікації матеріалу.

Отримати електронну версію можна за посиланням: <https://lib.cnu.edu.ua/pro-nas/vydannia-biblioteky>

Людмила ШУЛЯТИЦЬКА
*провідний бібліотекар
Наукової бібліотеки КНУВС*

МЕМОРІАЛ

ПРОФЕСОР СТЕПАН КОПЧАК – ДОСЛІДНИК НАРОДОНАСЕЛЕННЯ ПРИКАРПАТТЯ

Система знань про народонаселення – це науковий напрямок, який почав формуватися з 1960-х років у процесі комплексного вивчення населення низкою наук. У рамках цього напрямку, народонаселення розглядають як цілісну складну систему, а його головним методологічним принципом є перехід від простого підсумування знань про населення окремими науками, до такого їх синтезу, який відповідає системній природі народонаселення.

Одним із перших таких «зачинателів», вчених-дослідників населення Прикарпаття був **Степан Копчак (15.03.1931 – 19.12.2001)**.

Степан Іванович Копчак народився в селі Вороблику-Королівському Кроснинського повіту Краківського воєводства Республіки Польща. У 1945 році його сім'я була насильно переселена, у зв'язку з повоєнним обміном населення між СРСР і ПР, в місто Заліщики Тернопільської області, де він закінчив у 1950 році середню школу.

Степан Копчак протягом 1950-1955 років навчався в Чернівецькому державному університеті за спеціальністю «Економічна географія». По закінченні навчання був прийнятий на роботу старшим лаборантом, а з 1956 року – викладачем кафедри економічної географії цього університету.

Від 1963 року Степан Копчак почав працювати в Івано-Франківському державному педагогічному інституті (згодом, Прикарпатському університеті імені Василя Стефаника) на посадах: старшого викладача (1963-1975), доцента (1975-1990), професора (1990-2001), завідувачем кафедри політичної економії (згодом, економічної теорії) (1980-2001). Був одним із засновників економічного факультету в 1993 році, його деканом 1998-2001 роках. Працював Степан Копчак і на інших керівних посадах: проректор по заочному навчанню (1968-1971), заступником декана історичного факультету (1971-1988), проректором з наукової роботи (1981). А також був заступником голови ради кафедр суспільних наук і позаштатним інспектором Мінвузу УРСР, брав активну участь в удосконаленні навчального процесу, надавав методичну допомогу кафедрам і методичні рекомендації підприємствам щодо перспективного планування соціально-економічного розвитку.

У 1971 році в Інституті економіки АН УРСР Степан Копчак захистив кандидатську дисертацію на тему «Особливості формування і відтворення населення Українського Прикарпаття в дорадянський період». Чферою

наукових інтересів вченого були демографічні, економічні та суспільні процеси в Україні, та на Прикарпатті зокрема. Його перу належать понад 50 публікацій. Зокрема, такі відомі монографії «Населення Українського Прикарпаття: докапіталістичний період (історико-демографічний нарис)» (Львів, Вища школа, 1974), та в співавторстві «Етнічна структура та міграції населення Українського Прикарпаття (статистико-демографічне дослідження)» (Львів, Світ, 1996).

Степан Іванович Копчак зробив значний внесок у вивченні демографічних процесів на Прикарпатті. Він був одним із перших вчених-дослідників даної проблематики в КНУВС.

Пам'ятаймо про вченого!

Ярослав ГАЛУЩАК

провідний бібліотекар відділу обслуговування науковою та навчальною літературою Наукової бібліотеки КНУВС

ВАЛЕНТИН МОРОЗ – ЯСКРАВА ПОСТАТЬ В ПЛЕЯДІ ДИСИДЕНТСЬКОГО РУХУ УКРАЇНИ

Історія України ХХ століття – це історія боротьби українців за національне визволення, за незалежність. Двічі піднімалися українці на збройну боротьбу під час двох світових воєн, та програвали. Але зерна свободи залишалися. З них проростали паростки національно-визвольного руху. На цей раз без збройної боротьби, боротьби словом і ділом за незалежну Україну. Протягом 1960-1980-х років в Україні розвивався опозиційний щодо комуністичного режиму рух спротиву – рух шістдесятників (дисидентів). Рух борців за національне визволення, дотримання прав і свобод людини, свободу совісті, збереження культури. Дисидентський рух не дав комуністичній владі остаточно знищити українську культуру та український патріотизм, підготував ґрунт для незалежності України. В ньому викувалася ціла плеяда лідерів-патріотів, безкомпромісних борців за свободу в Україні.

Дана стаття приурочена до 90-річчя від дня народження **Валентина Яковича Мороза** (15.04.1936 – 16.04.2019) – українського історика, публіциста, члена англійського ПЕН-клубу, дисидента, одного з найрадикальніших і безкомпромісних учасників національно-опозиційного руху.

Валентин Мороз народився в селі Холонові Горохівського району Волинської області в селянській родині. Після закінчення місцевої середньої

школи, поступив на історичний факультет Львівського державного університету, де навчався протягом 1953-1958 років. Потім поступив в аспірантуру на заочну форму навчання. Готував дисертацію про Луцький процес 1934 року над членами КПЗУ. Одночасно вчителював у школах Волині. З лютого 1964 року працював викладачем Луцького державного педагогічного інституту. Того ж року Валентин Мороз разом із сім'єю переселяється до Івано-Франківська. З вересня 1964 року Валентин Мороз починає працювати в Івано-Франківському державному педагогічному інституті. Він читав лекції з курсу новітньої історії, а його дружина Раїса Василівна викладала німецьку мову.

На новому місці роботи він відновив діяльність опозиційного антикомуністичного гуртка, розпочатого в Луцьку. До гуртка увійшли викладачі Івано-Франківського педінституту (П. Арсенич, Я. Мельничук, А. Загоруйко та ін.). Члени гуртка обговорювали колоніальне становище України (УРСР в СРСР), шляхи боротьби за незалежність, знайомилися із забороненою літературою, поширювали самвидав, агітували проти русифікації, закликали до згуртування в боротьбі проти комуністичного режиму.

1 вересня 1965 року Валентина Мороза та його кількох однодумців із Луцька було заарештовано, а згодом і засуджено до чотирьох років ув'язнення за антирадянську агітацію і пропаганду, поширення самвидаву. Покарання відбував у Владімірській тюрмі та таборі суворого режиму у Мордовії (РФ). Там написав і відправив на волю у самвидав книгу «Репортаж із заповідника імені Берії», в якій розкрив сваволю КДБ і тюремно-табірної адміністрації, антилюдяність комуністичного режиму.

Його дружині Раїсі Василівні запропонували з Валентином Яковичем розлучитися. Вона відмовилася. За що була звільнена з роботи у педінституті, а згодом виїхала на проживання до Канади.

Після звільнення в 1969 році Валентин Мороз повертається до Івано-Франківська і знову продовжує антикомуністичну діяльність. У самвидаві публікує есеї - «Серед снігів», «Хроніка опору», «Мойсей і Датан». В яких порушив питання існування української нації, національної свідомості, моральної відповідальності еліти перед суспільством, викрив злочинне нищення української культури та національної спадщини.

1 червня 1970 року Валентин Мороз був вдруге заарештований і засуджений за тими ж кримінальними статтями (антирадянська агітація і пропаганда, поширення самвидаву). Але вирок суду був вже надзвичайно жорстокий – 14 років (6 років спецтюрми, 3 роки табору суворого режиму, 5 років заслання). І знову – Владімірська тюрма (Владімірський централ) і мордовський табір суворого режиму.

В ув'язненні він бере активну участь в обговореннях політичного і національного становища в СРСР, у протестних акціях політв'язнів і довготривалих голодуваннях проти нелюдських умов утримання радянських в'язнів.

Національносвідоме українство і світова громадськість неодноразово організовували протести перед посольствами і консульствами СРСР (США, Канада) за звільнення Валентина Мороза. Після чергового п'ятимісячного голодування, Мороза було включено за пропозицією американського президента Джимі Картера, до числа п'яти радянських дисидентів в обмін на двох шпигунів КДБ.

У квітні 1979 року Валентин Мороз прибув до США. У 1979 – 1980 роках він був гостюючим вченим Гарвардського університету (Нью Йорк). У 1980 – 1982 роках він студіював в УВУ (ФРН, Мюнхен), де отримав докторат з філософії. Почав працювати над історією шістдесятництва (дисидентів). Від 1981 року Валентин Мороз виїхав на проживання в Торонто (Канада). Видавав журнал «Анабазис» (1980-1991), заснував програму «Бумеранг-Контакт» на «Радіо Свобода» (1986-1991). Від 1982 року співпрацював у газеті Української революційно-демократичної партії «Українські вісті». Валентин Мороз виступав як радикальний і безкомпромисний борець з комуністичною владою в Україні. Його активність викликала великий розголос у світовій пресі.

Наприкінці Перебудови Валентин Мороз повернувся в Україну. В січні 1991 року оселився в Львові. Працював у ВНЗ Львова на посадах професора, вів цикл передач «Історичний календар» на «Львівському радіо». Він розгорнув дослідження історії України ХХ століття, базуючись на власних знаннях і спостереженнях, ґрунтуючись на фактографії Д. Дорошенка, Л. Шанковського та ін., будує україноцентричний курс історії України.

Валентин Мороз є автором понад 30 книг і близько 2 000 статей. Його праці публікувалися багатьма європейськими мовами. У 2009 році Валентина Яковича Мороза було нагороджено українським Орденом «За заслуги» III ступеня.

У Івано-Франківську 16 квітня 2026 р. на вулиці Коновальця, 141 відкрито Анотаційну Дошку на місці проживання видатного українця.

Пам'ятаймо про вченого, публіциста, політв'язня, невтомного і безкомпромисного борця за волю України!

Ярослав ГАЛУЩАК

провідний бібліотекар відділу обслуговування науковою та навчальною літературою Наукової бібліотеки КНУВС

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 протиріччя 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.

Лист Міністерства освіти і науки України «**Про використання джерел інформації, створених на території держави-агресора**» (лист № 1/19894-24 від 25.10.2024): «... Проте, як виключення, за відсутності аналогів таких публікацій у відповідній галузі науки, або з метою критичного осмислення та інтерпретації публікацій з наукових видань держави-агресора, особливо якщо це має на меті протидію ворожим наративам, у науковій та науково-педагогічній роботі при проведенні фундаментальних (прикладних) наукових досліджень та при отриманні наукових (науково-технічних) результатів, допускаються вмотивовані випадки використання та цитування таких джерел».

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 of The Philosophical Commission of The Ivano-Frankivsk Provincial Department of The Shevchenko Scientific Society»

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 Карпатського національного університету імені Василя Стефаника

Періодичність: **виходить 2 рази на рік**

Мова видання: українська, англійська (змішаними мовами)

Електронні версії збірника виставлені в **Інституційному Репозитарії Карпатського національного університету імені Василя Стефаника** <https://lib-repo.pnu.edu.ua/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. Проте можуть прийматися донати.

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 головного редактора 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. Порушення конфіденційності можливе лише у разі заяви про недостовірність або фальсифікацію матеріалів. Автору рецензованої роботи надається можливість ознайомитись з текстом рецензії. Не допускаються до публікації: статті, що не відповідають вимогам до їхнього оформлення; автори яких відмовляються від технічної обробки статті або які не реагують на зауваження рецензента чи аргументовано не спростовують їх. Відхилені статті, після доопрацювання авторами, можуть бути вдруге подані до редакції та розглядаються в

загальному порядку. На основі позитивної рецензії, стаття переходить до процесу експертної оцінки. Процес рецензування статті займає до двох місяців (перша відповідь як правило не пізніше 20 днів після надходження статті у редакцію).

Редакційна колегія журналу при розгляді матеріалів залишає за собою право провести автоматизовану перевірку матеріалу за допомогою програмного забезпечення для виявлення текстових запозичень. У разі виявлення численних запозичень редакція діє відповідно до правил COPE.

Неопубліковані дані, отримані з представлених до розгляду рукописів, не можна використовувати в особистих дослідженнях без письмової згоди автора. Інформація або ідеї, отримані в ході рецензування та пов'язані з можливими перевагами, повинні зберігатися конфіденційно і не використовуватись з метою отримання особистої вигоди. Рецензенти не мають брати участі в розгляді рукописів у разі наявності конфлікту інтересів внаслідок конкурентних, спільних та інших взаємодій і відносин з будь-ким з авторів.

КОНТАКТИ РЕДАКЦІЇ:

Редакція видання «Філософські дискурсії»:

Кафедра філософії, соціології та релігієзнавства,
Карпатський національний університет
ім. В. Стефаника

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

Телефон редакції: +38 0957327960

Електронна адреса: guttasolis69@gmail.com (відп. секретар)

Група ФК ІФО НТШ – www.facebook.com/groups/699732774788535

Editorial adress:

Department of Philosophy, Sociology and Religious Studies,

Vasyl Stefanyk Carpathian National University,

57, Shevchenko str,

76018 Ivano-Frankivsk, Ukraine

Tel. +380 (095) 7327960

E-mail: guttasolis69@gmail.com

Group: www.facebook.com/groups/699732774788535