

УДК 1(091)+141.319.8

ББК 87.3+87.212

## ФІЛОСОФІЯ УКРАЇНСЬКОГО СОНЯЧНО-АНТЕЇСТИЧНОГО КОСМІЗМУ

**О. Б. Гуцуляк**

*Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника;  
76000, м. Івано-Франківськ, вул. Шевченка, 57;  
тел. +380(342) 69-41-10*

*У статті розглядається наявний в українській культурі, мистецтві та літературі комплекс ідеологем, що апелюють до дохристиянської спадщини. Зокрема показано, що ряд цих ідеологем групується довкола космоцентричного та соляноцентричного аспектів, котрі, будучи поєднані з творчою фантазією сучасних авторів, стають основою для нової трансформації українського національного міфу, української національної ідеї.*

**Ключові слова:** *космізм, українська національна ідея, національна культура, фольклор, художня література, українська філософія, язичницька спадщина, неоязичництво.*

Для боротьби з силами хаосу, з духом Руїни і поганьблення національних цінностей багатьма українськими мислителями зауважується, що національну ідею треба шукати на рівні культури. Вона “розлита” в культурі й становить її життєву систему, що “...має бути повернена вся багатогранна система української культури, тобто правдива віра українського міту” [1, 77]. Теж саме, говорячи про оздоровлення всієї людської цивілізації, декларував художник і мислитель Микола Реріх, витлумачуючи поняття “культура” на основі санскриту як “культура” – “поклоніння Світлу”. У своєму вченні «Жива Етика» М. Реріх визначав, що «...Серце, це сонце організму, є зосередження психічної енергії ... Прекрасне відчуття серця як сонця сонць всесвіту» [43, 2]. І далі: «...Сонце є серце системи, також серце людини є сонце організму. Багато сонць-сердець, і всесвіт утворює систему сердець, тому культ Світла є культ Серця. Зрозуміти це узагальнено – означає залишити серце в холоді. Але як тільки світло сонця-серця стає життям, потреба тепла засяє як істинне сонце ... Можна вважати ритм серця як ритм життя. Вчення про Серце світле, мов сонце, і тепло серця поспішає настільки швидко, як і сонячний промінь» [43, 62].

Редактор журналу «ІндоЄвропа» Віталій Довгич декларує: “...Силу і віру нам може дати принципово інша духовна сутність. То – виплекана Матір’ю на ймення ІндоЄвропа... Пантеїстична. Ця філософія, це космобачення, цей менталітет органічні для нашого ландшафту, для нашого простору... А наш люд обожнював Природу споконвічно. І творив Життя. Оригінальну космогонію. Своєрідний побут. Унікальне мистец-

тво. Одну з перших цивілізацій на Землі... Історія ІндоЄвропи починається в Україні... Україна починає таки усвідомлювати свою давність. Свою прадавність... Повертатися на круги своя? В такому разі знову доведеться зачіпати релігійні почування християн... А щоб зберегти діалоговий характер спілкування, коли нова національна еліта будує християнську державу, варто прийняти компромісну тезу “Велесової книги”: *Бог єдин і множествен*. Це дозволить усім залишатися собою. І, перевернувши перевернуту символіку, вживатися. І виживати...” [2, 8-9].

Але існує і “антидіалогічна позиція”. Виникла вона з бажання не сковувати себе переосмисленням культурного досвіду багатьох поколінь попередників, котрі намагалися вести цей діалог: “...Чому шукати святости тільки серед зів’ялих схимників, монахів чи аскетів? Чому не бачити святости у повних життя, крові, радості і життєвої потуги Лицарів Козацького Ордену? Вони ж складають ці всі цінності життя, кров, радість і життєву потугу на вівтарі ідеалів своєї нації” [3, 6]. Ця “антидіалогічність” передбачає поставити “віру предків” у рівень з християнством, якщо, навіть, не вище. “... Моє рішення відродити Староукраїнську Віру, – розповідав В. Шаян, –... Це відтворення мусить бути твором пророчого натхнення, тим більше, що ця Віра мусить бути модерна, себто згідна із сьогочасним станом справжньої науки, яка вже в тому часі стояла на становищі ідеалізму в питаннях матерії та космосу. Це, отже, мусить бути синтеза старої віри із наймодернішим становищем науки, а зокрема філософії” [4, 68-69]. В. Шаян продовжує ту традицію, за вірність якій російські неоідеалісти критикували М. Гоголя: “...Він був ... викривачем ... самого християнства. І тоді його роль ... (– це) роль Петрарки і творця язичницького ренесансу” (В. Розанов) [Цит.за: 5, 120].

Отже, порятунок вбачається, начебто, у “рідній вірі” – традиційній етнічній вірі, що проіснувала в Україні кілька тисячоліть, а нині відроджується в Україні: «... Рідна Віра визнає всіх українських Богів, єдиних у Сварозі... Свята Рідної Віри тісно пов’язані з астрономічним календарем... Це свята Сонця, Місяця, Богів Сварога, Дажбога, Велеса, Світовіда, Перуна, Лади, Мокоші, Роду, Долі, Колодія та ін.” [6, 28]. Тим самим реалізується мрія М. Євшана про те, що “... українська національна ідея мусить ... стати ... новою релігією, увійти в кров...” [Цит. за: 7, 55]. Тобто слід звернутися до постійно жевріючого в глибинах народної свідомості язичницького за своєю суттю “культу Роду” в різноманітних виявах – від політичного націонал-радикалізму до безпосередньої реанімації язичницьких релігійних вірувань [8, 137]. Натхнення українським відроджувачам “рідної віри” дає й та обставина, що, по суті, їх на цей чин благословляють великі попередники, в середовищі яких теж домінувало, за словами В. Пачовського, “... глибоко понятє шукання Бога, далеке від конфесії, що ставить питання про послідні причини й цілі світу і життя, і це не тільки одиниці, але й громадського життя” [Цит. за: 9, 31].

В українському неоязичництві відсутнє таке джерело, як топос, що виражає однозначний ортодоксальний релігійний ідеалістичний світогляд, хоча на його репрезентацію претендує щонайперше “Влесова (Велесова) книга”. Але, без сумніву, таку роль відіграє своєрідне “вибране” язичницьких тем у творчості українських митців. Можна сказати, що домінуючою тенденцією використання дохристиянських праукраїнських джерел є лише т.зв. індивідуально реінтерпретовані топоси, в яких “...втліюється гетеродоксальний зміст, вресають образи, мотиви й символи... як певні знаки екзистенціальних, психологічних, суспільних, культурологічних проблем” [10, 2].

На перше місце серед великих попередників “відродження рідної віри” (які навіть проголошуються “пророками”) ставиться Леся Українка, протест якої проти християнського впокорення особистості (“Грішниця”, “Одержима”, “В катакомбах”) М. Зеров трактує як виразно ніцшеанський та об’єднаний з поганським культом природи [11, 396]. Існують найрадикальніші оцінки антихристиянства поетеси: “...Леся Українка не вірила в християнського Бога, але знала, що в хвилини поетичного забуття людина здатна відчутти себе зоряною істотою, творінням високого і далекого неба. Поетичне почуття нерідко наближається до релігійного екстазу, зливається з ним” [12, 84].

Також у своїх спогадах Микола Вороний пише: “... я таїв у собі глибоко на дні якийсь релігійне почуття чи релігійне сприймання світу, а разом з тим марив про Ніцшевого *Übermensch*’a! – горду надлюдину, що відкидає рабську науку християнства... Моя натурфілософія (пантеїзм) була лише компромісовою надбудовою, в якій я намагався об’єднати християнське світовідчуття з світовідчуттям матеріалістичним, що мені абсолютно не вдавалось..., все-таки метафізична природа пантеїзму буде простим антиподом грубому матеріалізму” [Цит.за: 13, 10]. По суті ж М. Вороний продовжував традицію українського ренесансного гуманізму XVI – XVII ст., для якого, за українським філософом І. Дяченко, головною онтологічною парадигмою був “своєрідний пантеїзм” – ідея єдиного духовно-матеріального Всесвіту, що виявляється у формі обожнювання Природи і прагненні досягти рівня її гармонії [14, 14]. Так, наприклад, поет українського бароко Іван Оріховський – Роксолан змальовує у віршах видіння повернення до Природи – “лона Цібелли”.

Сучасник М. Вороного західноукраїнський письменник Марко Черемшина визначається М. Зеровим як носій пантеїстичного “поганського світовідчуття” гуцульської міфології, “непоборного біологічного оптимізму” [15, 434].

Творчість раннього Павла Тичини з його “неповторним органічним пантеїзмом” (“Я – сонцеприхильник, Я – вогнепоклонник”) є вдячним ґрунтом для виявлення язичницько-теософських, а не лише християнсько-містичних джерел духовно-інтелектуального стану української нації на початку XX століття (див.: [16; 17; 18]). Я. Поліщук вважає, що

ранній П. Тичина – це другий пік піднесення українського неопоганства [19, 2].

Аналогічно “Бог” у Оксани Лятуринської – язичницький: “... злиття з природою, на її глибоке переконання, – це значить розчинитися в темряві, у затьмареному колориті і втратити свою відосібленість (характерну для теперішнього буття), розчинитися в язичницькій традиції, яку вона майстерно передає через сувору ощадність слова й емблематичний вираз” [20, 3].

Поет Володимир Самійленко став автором язичницького “Символу Віри”:

Вірю в єдиного Бога, крім Бога, нічого немає,  
 Вірю, що є тільки дух, космос же прояв його.  
 І що свідомість моя єсть око єдиного Духа,  
 Котрим світ озира втілене в космос Буття.  
 Вірю, що світ матер’яльний не єсть абсолютна реальність,  
 Вірю, що час і простір теж абсолютні не більш.  
 Вічність не більша ніж мить, як і мить не коротша за вічність,  
 Точка й безмежність світів у Всеєдинім – одно.  
 Вірю, що втілення духа, котре ми вбачаємо й чуєм  
 Справді є зовсім не те, чим ми вбачаєм його.  
 Тілом і духом обмежені, що воно є, ми не знаєм,  
 Хоч до спізнання все більше розум наближує нас.  
 Вірю, що межі розсунуться сили людської істоти  
 І кризь завісу Буття зможемо ми зазирнуть.

Один із журналів українських неоязичників “ІндоЄвропа” виносить на першу сторінку наступну декларацію:

Ми – онуки Дажбожі.  
 Так говорить “Слово”.  
 Ми – діти Ора.  
 Так говорить “Велесова книга”.  
 Ми – оріяни.  
 Українці.  
 Ми такі ж богообрані,  
 Як і всі інші народи, –  
 Іранці й ірландці,  
 Індійці й італійці,  
 Негри, араби, євреї...  
 Ми озираємося назад  
 У нестримному прагненні  
 Вперед.  
 У пошуку власної самобутності.  
 В утвердженні предковічності.  
 Космічної сутності.  
 Заповітності.  
 На віки  
 І навіки [21].

Вже вищезгаданий Василь Пачовський осмислював себе предтечею грядучого язичницького месії – Космічної Волі. Як зауважує М. Ільницький, “... серед інших поетичних творів Василя Пачовського варто відзначити його поему “Князь Лаборець”... написана ..., коли письменник жив і працював на Закарпатті й вивчав історію цього краю... Поразка і смерть Лаборця пояснюється ... й тим, що він зрадив віру предків, а, отже, втратив золотий перстень, який дав йому Дажбог і з яким він був непереможний... Образ чарівного перстня Карпат – це варіант того ж “золотого вінця” чи Граля (вкраденої й десь захованої коштовної чаші із “Золотих Воріт” (інший твір В. Пачовського, – О.Г.), символу міцності народного духу, національної єдності” [22, 59-60]. Можна звернутися до прикладу з аналізу творчої спадщини автора “Меча Арея” та “Похорон богів” І. Білика: “... Язичництво для І. Білика – це народна релігія з її красивими святами й обрядами, церковні “співи в жодне порівняння не ставали з колядками, щедрівками, веснянками чи радісними перезвуками купальських ночей” ... Різниця між язичництвом і християнством також полягає в тому, що перша є релігією національною, в якій акумульовано погляди на життя певного народу, його звичаї, традиції... Ймовірно, людство, прийнявши християнство, ступило на хибний шлях свого розвитку, міфологізуючи власне мислення і піддаючись власним егоїстично-агресивним інстинктам” [23, 132, 135, 136].

Поет Олекса Стефанович – автор вірша “Сон Перуна” (1924), у якому висловив протест проти “чужого нахабного” впровадження нових релігійних форм. У творчості Євгена Маланюка мотиви “староруської віри” з’являються не часто: “... Лише Стрибог, Діва – Обида, “гряде Ярило із дарами” ... та звернення “не покидай Дажбоже” ... хвилюють поетову увагу, коли він говорить про далеке минуле України” [24, 71]. Є. Маланюк у “Посланні” (1925-1926) висміює “обожнювання” матерії та вірить у “духовний ренесанс”, пророкує народження нового язичницького Риму з “Міцного Лона Скитської Еллади” – України.

Протилежне ставлення до проблеми заміни релігійних орієнтирів зустрічаємо у російській культурі. Зокрема, Владімір Маяковській у вірші “Киев” (1924) виголошує космозічницький гімн “не святому”, а “другому, земному Володимиру”, який “хрестить нас залізом і вогнем декретів” [25].

У митців-представників Празької школи (О. Ольжич, О. Теліга, О. Лятуринська, Є. Маланюк) “... ідеальний герой прагне вийти за межі традиційної християнської символіки, його життєва позиція виявляє більшу спорідненість з доволіно потрактованим поганством, він виступає проповідником безкомпромісної агресивності та кривавої жертви, помсти, а не покути” [26, 234]. Їхню позицію М. Крупач визначає як “родоначальна історіософія”, в основі якої ... лежить ряд міфів, ... де первісний період людського життя оспіваний як найдосконаліший” [27, 9].

Володимир Шаян узагальнює, що твори В. Пачовського, О. Ольжича, О. Теліги та інших “... увійдуть суцільно у ... великий Храм Націо-

нальної Духовности, що про нього мріяв Пачовський у своїй драмі “Храм Дітей Сонця” [28, 3]. У ній герой-лицар України складає присягу:

Клянуся Маєстатом Бога Сонця  
Створити Володимирів Орден  
І поширить його в глибінь народню  
Трійками в військо тисячами звен!

В 1936 р. у Львові доктор філософії Володимир Шаян видає власну збірку поезій з промовистою назвою “Орден Бога Сонця”.

У редактора львівського журналу “Дажбог”, поета Богдана-Ігоря Антонича головний герой – “хлопчина з сонцем на плечах”, якого оточує буяння природи: “... сонце ... чітко розшифровується в контексті всієї поетичної творчості Антонича. Звернувшись до ... збірки “Велика гармонія”, знайдемо, зокрема, такі рядки: “Найстрашніше палить ласк Твоїх пожар. Ти поклав мені на плечі сонце” ... Цікаво, що для Аполлінера та Антонича вогонь і сонце ... пов’язані з натхненням і творчістю, зокрема поетичною” [29, 44-45]. “Сповідниками світла” називає Микола Хвильовий “горожан щасливої країни”, “квакерів” омріяної “загірньої комуни” [30]. А у творчості Тодося Осьмачки, як резюмує Ю. Шерех-Шевельов, “... все скоряється стихії світла, перетоплюється в злив сонячного або місячного проміння, розчиняється там і всемогутньою хвилею якогось незнаного досі синкретизму лине в душу” [31, 178].

“...У Винниченка, – пише В. Панченко, – можна навіть зустріти незвичне слово “сонцеїзм”, що означає поклоніння сонцю, сповідування культу сонячної енергії. Сам письменник, живучи у Франції, намагався дотримуватися своїх конкордистських принципів. “Я люблю сонце, чисте повітря, все, що наближається до чистої природи”, – написав він у Парижі в 1934 р., заперечуючи тим, хто пускав про його спосіб життя найрізноманітніші чутки. Йшлося, зокрема, про Винниченків “нудизм”, – і він таки й справді був нудистом, хоч самого цього поняття не визнавав, якимось по-своєму витлумачуючи власну (і дружинину) любов до сонячних ванн” [32, 76-77].

Міфологема життєдайного Сонця виступає в творчості українських поетів-неокласиків: “...А сонце сіє золоте насіння”, “... і тільки сонце усе голубить, огненноокий німий чаклун”, “Сонце – золотий кобзар – збудило гори і долини” (Павло Филипович); “...А сонце наливає в прозору чашу, що країв не має, Рожевого цілющого вина” (Максим Рильський). Їм вторить поет Юрій Дараган (1923):

...І гридень світлого Дажбога  
Сурмить блакитну перемогу  
На золотім коні!

Сонце стає духовно актуальним і для післявоєнної української поезії, для літературних поколінь “шістдесятників” та “постшістдесятників” (узагальнено – т.з. “(за-)бите покоління”): “Я чекаю. Я вся сподівання Сонця” (Ірина Жиленко). У гуцульського поета Тараса Мельничука – сонячне, віддзеркалене, мов сяйво у росі (звідси назва його книги – “Князь роси”), “надзвичайно музично-витончене язичництво” [33, 47].

Микола Руденко, один з провідників українських письменників-дисидентів, у романі “Орлова балка” декларує, що Світло (Сонце) є “... Першосуб’єктом, носієм безмежного у своїх можливостях Світового Духу. Дух діє зсередини матерії. Вона, матерія, підкоряючись його пориванням, стає кометою, деревом, квіткою. І, нарешті, людиною. Первинність матерії не заважає духові бути Творцем” [34, 90-91]. Життя походить від Сонця, жінка ж народжує життя, бо є продовженням Сонячного Світла [35, 105].

Український апологет язичництва О. Шокало визначає язичницьку традицію українців як “сонцехвалення” [36]. “... В українській традиції, – пишуть автори монографії “Феномен нації”, – Сонце – інваріант Вищого начала, котре, варіюючись, дарувало свою санкцію історично зумовленим “ідеям”: сонцесайний князь, гетьман (державність). Шевченкове “Сонце правди” ... “сонце комунізму”, ідея незнищенності культури, мови (“мова веселкова – наше сонце у росі”) тощо” [37, 122].

Фольклорна українська метафора “Трисвітле Сонце” спонукала неоязичників звернути увагу на концепції Трійці (у християнстві) та Трімурті (у індуїзмі) і на цій основі вибудувати власну теорію “триєдності” основного божества давньослов’янського пантеону – Дажбога: “... В основі Дажбога лежить Трисуття: Яв – (світ явний, матеріальний), Нав – світ невидимий, духовний, Прав – звід правил, законів матеріального буття; Три основи світу, у вигляді тризуба в обрамленні сонця...” [38, 23].

Ставлячи в центр світоглядної системи “світлове” начало, неоязичники, відповідно, визнають і астрологію як науку узгодження (“ладування”) життя з космічними ритмами, відому ще предкам – язичникам: “... буття докільля в світлі сонця й буття людини в невидимому Господньому світлі бачилось нашими пращурами як єдине ціле” [39, 12]. Звідси постає завдання реставрації “солярно-зодіакального” світогляду предків, “повернення” його у щоденне побутування українців, “осучаснення” науковою термінологією. Основоположником даного підходу вважається етнолог-аматор Олександр Знойко. Спостерігши, що вчені-дослідники язичницьких пантеонів індоєвропейців зіставляли їх із зодіакальним колом, він визначив за доцільне здійснити це і щодо давньослов’янських богів. Та частина цієї реставрації, де дослідник притримувався наукового аналізу, яким йшли його попередники, визнана та увійшла у науково-культурологічний обіг: Сварог – це зодіакальне коло, Перун – сузір’я Стрільця, Велес – Тільця, Коза-Коляда – Козерога, Плуг – Оріона, Віз – Великої Ведмедиці, Мокош – Водоля тощо. Ярило, відповідно, – це весняне рівнодення, Купало – літнє, а Дідух – зимове сонцестояння [40, 45 – 53, 56 – 91].

Типологічно можна, на наш погляд, співвіднести цей український “сонячний ренесанс” з аналогічним явищем, що мав місце у стародавній Месопотамії, коли 2200 р. до н.е. Шумер (Південна Месопотамія) перебував у боротьбі та духовному протистоянні з Аккадом (Північна Месопотамія). Саме тоді відбувся т.з. “срібний вік” шумерів, їхнє відроджен-

ня, символом чого став епос про Гільгамеша. Його герой (на відміну від традиційно прийнятного у язичництві віддавання поклоніння кожному з богів за певною ієрархією і те, що кожному з богів належить, не порушуючи міру) віддав всю перевагу виключно сонячному богові Уту-Шамашу (т.зв. “генотеїзм”). В аналогічних умовах, через чотири тисячоліття, на терені землі, яка колись, як і стародавній Шумер, начебто, мала ту ж саму назву – Аратта, південний “соняшний клярнетизм” П. Тичини протистоїть північному «холодному символізму», втіленому у поемі А. Блока “Дванадцять”.

Але й сам Александр Блок, віддамо йому належне, відчував революційні глибини “Азії” та “азійського ренесансу” (“Да, скифы мы! Да, азиаты мы!..”). Та історична доля розпорядилася так, щоб М. Хвильовий оголосив війну “Півночі” – “центру всесоюзного міщанства”. Аналогами сонячного бога у його концепції виступають “імпульси” великих етногеополітичних катаклізмів тисячолітньої (і більше) давнини, які йдуть з Азії. Їх, знову ж таки, намагалися осмислити російські акмеїсти, євразійці, Л. Гумільов та неоевразійці... В цей же 1918 рік виходу “Сонячних кларнетів” та “Дванадцять” Ніколай Гумільов переклав епос про Гільгамеша (опубл. 1921), паралельно працюючи над книгою поезій “Шатро”, у якій образом “геліологічних здвигів” стає Африка як “плід пізнання” “... на дереве древнем Евразии”, Африка, де “... города, озаренные солнцем”, де “... у входа пещер Звуки песен и бой барабанов”, тобто Чорна Африка, яка досі зберігає здатність за допомогою ритму входити з Сонцем у вібраційний енергетичний контакт.

“...Ритм – це “архітектура буття”; його внутрішня динаміка”, – зазначав засновник культурфілософії негритюду поет і політик Леопольд Сенгор. У ритмі людина зливається з космічними ритмами, ритмами природи, прилучається до “життєвої сили”, бере у ній основу свого буття, своєї особистості. Саме П. Тичина клав “... ритм в основу ... як “конструктивний фактор”...; відчував ритм як узагалі ... “порядкуючу силу”, ніби як засіб, сказати б, антихаосу в творчості – житті – Космосі. Саме в такому ритмі ... шукав переборення нездоланих суперечностей, розірваності поезії – життя – світу” [41]. П. Тейяр де Шарден відносив ритм до прояву “радіальної енергії” божественного джерела еволюції. А звучання біологічного ритму в унісон притягує людей одне до одного, викликаючи почуття комфорту від спільного перебування. Не даремно Л. Гумільов говорив про те, що у представників одного етносу біогеофізичний ритм (коливання біополя) збігаються. І на цій основі сформулював концепцію “компліментарності” етносів між собою, що займають споріднені ландшафтні системи та перебувають з ними у тісному зв’язку, мов герой античної міфології Антей.

Звідси виникає культуро-філософська ідея трансформації моральних цінностей сучасного українського суспільства [42] за допомогою реставрації “солярно-зодіакального” світогляду предків, “повернення” його у щоденне побутування українців, “осучаснення” науковою термі-



нологією, формування філософії «українського сонячно-антеїстичного космізму».

### *Література*

1. Квіт С. Нова літературна дискусія? / С. Квіт // Українські проблеми. – 1994. – №3. – С. 76-78.
2. Довгич В. Матір Індоевропа / В. Довгич // Індоевропа – Такі Справи (Київ). – 1996-1997. – Кн.1-2. – С. 6-9.
3. Шаян В. Священний героїзм як основа українського національного світогляду / В. Шаян // Український світ. – Київ, 1996. – Ч. 1-3 (12). – С. 6-7.
4. Шаян В. Віра Предків Наших / В. Шаян. – (Канада) Гамільтон, 1987. – Т.1. – 864с.
5. Ерофеев В.В. В лабиринте проклятих вопросов / В.В. Ерофеев. – М.: Сов. писатель, 1990. – 448 с.
6. Лозко Г. Рідна віра / Г.Лозко // Дивослово: Українська мова й література в навчальних закладах. – Київ, 1996. – Ч. 5-6. – С. 25-28.
7. Ступарик Б. Національна ідея у працях українських педагогів ХХ століття / Б. Ступарик // Мандрівець. – Тернопіль, 1999. – № 3. – С. 54-58.
8. Малахов В.А. Імператив творчості (декілька міркувань з приводу нинішньої духовно-моральної ситуації) / В.А. Малахов, Т.О. Чайка; відп. ред. К.П. Шудря, Є.І. Андрос // Світогляд і духовна творчість. – К.: Наук.думка, 1993. – С. 133-139.
9. Нахлік Є. Василь Пачовський про всесвітню місію українського духу / Є. Нахлік // Український світ. – Київ, 1995. – №1-2. – С. 31.
10. Астаф'єв О. Стилі української еміграції: Естетика тотожності: Стаття друга / О.Астаф'єв / Українська мова та література. – Київ, 2000. – №17 (177). – С. 1-3.
11. Зеров М.К. Твори: В 2-х тт. / М.К.Зеров; Упоряд. Г.П. Кочура, Д.В. Павличка. – К.: Дніпро, 1990. – Т.2. – 601 с.
12. Макаров А. Світло українського бароко / А. Макаров. – К.: Мистецтво, 1994. – 288 с.
13. Ткаченко А. Здобудем людських прав? / А.Ткаченко // Слово і час. – Київ, 1991. – №12. – С.8-12.
14. Дяченко І.М. Ренесансний світогляд : Гуманістична традиція в українському суспільстві XVI – XVII ст.: Автореф.дис.... канд.філос.наук. / І.М.Дяченко. – К.: КНУ; Житомир: ОП ЖОД, 1999. – 17 с.
15. Зеров М.К. Твори: В 2-х тт. / М.К. Зеров; Упоряд. Г.П. Кочура, Д.В. Павличка. – К.: Дніпро, 1990. – Т.2. – 601 с.
16. Боднар Є. До філософських джерел образу Сонячних Кларнетів / Є.Боднар // Слово і час. – Київ, 1995. – №4. – С. 71-73.
17. Шестопалова Т. Міфопоетика В.Б. Єйтса і раннього П. Тичини: Типологічні аспекти / Т.Шестопалова; гол.ред. В.П. Моренець // Наукові записки НУ “Києво-Могилянська Академія”. – К.: КМ Academia, 1998. – Т.4.Філологія. – С. 141-145.

18. Федотова Т. Вогнепоклонник (Роздуми над збіркою Павла Тичини “Сонячні кларнети”) / Т. Федотова // Українська мова та література. – 1999. – №14. – С. 7-8.
19. Поліщук Я. “Лісова пісня” Лесі Українки : Неопоганство і семантика міфу / Я. Поліщук // Дивослово. – Київ, 2000. – №1. – С. 2-7.
20. Астаф’єв О. Стилі української еміграції: Естетика тотожності: Стаття друга / О. Астаф’єв // Українська мова та література. – 2000. – №17 (177). – С. 1-3.
21. Індоевропа. – Київ, 1996-1997. – Кн.1-2. – С. 2.
22. Ільницький М. Від “Молодої Музи” до “Празької школи” / М. Ільницький. – Львів: Вид-во ІУК НАНУ; ЛОНМІО, 1995. – С. 59-60.
23. Сорока М. Язичництво і християнство в історичних романах І. Білика (“Меч Арея” і “Похорон Богів”) / М. Сорока // Київ. – Київ, 2000. – №1-2. – С. 131-136.
24. Войчишин Ю. “Ярий крик і біль тужавий...”: Поетична особистість Євгена Маланюка / Ю. Войчишин. – К.: Либідь, 1993. – 160 с.
25. Майофис М. Рец. на кн.: Вайскопф М. Во весь логос: Религія Маяковського / М. Вайскопф. – М.; Ієрусалим, 1997 / М. Майофис // Новое литературное обозрение. – Москва, 1998. – №29. – С. 385-386.
26. Поліщук Я. Міфологічний горизонт українського модернізму: Літературознавчі студії. – Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 1998. – 296 с.
27. Крупач М.П. Українська історіософська поезія міжвоєнного періоду (Проблеми і пошуки): Автореф. дис. ... канд.філолог.наук. – Львів: Вид-во ЛДУ, 1996. – 20 с.
28. Світання. – Торонто, 1968. – №3 (9). – С. 2-3.
29. Ключковська Я. Французькі паралелі Богдана-Ігоря Антонича / Я. Ключковська // Слово і час. – Київ, 1998. – №7. – С. 43-46.
30. Хвильовий М. Твори: У 2-х тт. / М. Хвильовий. – К.: Дніпро, 1991. – Т.1. – С. 318.
31. Шерех Ю. Пороги і запоріжжя: Література. Мистецтво. Ідеології: У 3-х тт. / Ю.Шерех; упоряд. та прим. Р.М. Корогодського. За ред. В.О. Шевчука та ін. – Харків: Фоліо, 1998. – Т.1. – 607 с.
32. Панченко В. Драма “всебічника” Володимира Винниченка / В. Панченко // Кур’єр Кривбасу. – Кривий Ріг, 1997. – №5(77-78). – С.75-79.
33. Кут С. Тарас Мельничук. “Реквієм 1934-го” / С. Кут // Слово і час. – Київ, 1998. – №8. – С.44-47.
34. Руденко М. Орлова балка / М. Руденко. – Торонто – Балтимор, 1982. – 482 с.
35. Бондаренко О. Втілення естетичного ідеалу в романі М.Д. Руденка “Орлова балка” / О.Бондаренко // Studia methodologica (Тернопіль). – 1998. – Вип. 5. – С.102-106.
36. Шокало О. Відродження світла, або Вертатись на верстви свої / О.Шокало // Радянська школа. – Київ, 1991. – №7. – С. 2-7.
37. Феномен нації: Основи життєдіяльності / За ред. Б.В. Попова. – К.: Знання; КОО, 1998. – 264 с.

38. Любар О.О. Історія педагогічної освіти в Україні / О.О. Любар, Д.Т. Федоенко. – К. – Кривий Ріг: Вид-во КРМД, 1993. – Ч.1. Дохристиянський період. – 110 с.
39. Ткач М. Дерево роду / М. Ткач. – К.: МПП “Анфас”, 1995. – 106 с.
40. Знойко О.П. Міфи Київської землі та події стародавні: Наук.-популяр. стг., розвідки / О.П. Знойко; передм. В.Р. Коломійця. – К.: Молодь, 1989. – 304 с.
41. Лавріненко Ю. Кларнетичний символізм / Ю. Лавріненко // Українське слово: хрестоматія української літератури та літературної критики ХХ ст. – К.: Рось, 1994. – Кн. 1. – С. 590.
42. Духовні цінності в структурі світоглядних орієнтацій українського народу / С.М. Возняк, В.І. Кононенко, І.В. Кононенко та ін. // Духовні цінності українського народу. – Київ–Івано-Франківськ: Плай, 1999. – С. 35-36.
43. Учение Живой Этики. Сердце. – М.: МЦР, 1995. – 88 с.

*Стаття надійшла до редакційної колегії 15.11.2010 р.*

*Рекомендовано до друку докт. філос. наук, професором **Возняком С.М.***

## THE PHILOSOPHY OF UKRAINIAN SUNNY-ANTHEISTIC'S COSMISM

**O. B. Gutsulyak**

*PreCarpathian National University named Vasyl Stefanyk;*

*76000, Ivano-Frankivsk, st. Shevchenkat, 57;*

*ph. +380 (342) 59-60-10*

*The article is available in Ukrainian culture, art and literature of the complex ideologies that appeal to pre-Christian heritage. In particular it is shown that a number of these ideologies and grouped around cosmism and sunny-centrism aspects, which, being coupled with the creative imagination of contemporary authors, are the basis for a new transformation of the Ukrainian national myth, the Ukrainian national idea.*

**Keywords:** *cosmism, Ukrainian national idea, national culture, folklore, literature, Ukrainian philosophy, pagan heritage, neopaganism.*