



2024, 2(4)

ФІЛОСОФСЬКІ ДИСКУРСІЇ

ЗБІРНИК
НАУКОВИХ
ПРАЦЬ



НАУКОВЕ ТОВАРИСТВО ІМЕНІ ШЕВЧЕНКА
Івано-Франківський обласний осередок
ФІЛОСОФСЬКА КОМІСІЯ



ФІЛОСОФСЬКІ
ДИСКУРСІЇ:
збірник наукових праць

2024

Випуск 2 (4)

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



**PHILOSOPHICAL
DISCOURSIONS:
collection of scientific papers**

**2024
Issue 2 (4)**

УДК 1:21/29:316]061НТШ(082)

Філософські дискурсії = Philosophical Discourses : збірник наукових праць. Наукове електронне видання. – Івано-Франківськ : Філософська комісія ІФО НТШ, 2024. – Вип. 2 (4). – 146 с.

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

Редакційна колегія:

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

*За сприянням
Наукової бібліотеки Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника
та ГО «Український Шлях»*

Статті друкуються в авторській редакції.

За достовірність фактів, цитат відповідальність несуть автори.

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

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

Subject Area and Subject Categories

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

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

© Автори статей, 2024

© Філософська комісія ІФО НТШ, 2024

ЗМІСТ

Статті	6
Відеманн В. <i>Урім і туммім як філософські категорії</i>	6
Возняк С. <i>[Не]тотожність мислення і буття в елліністичній філософії: нариси сучасних актуалізацій античної філософії</i>	13
Гнатюк Я. <i>Можлива методологічна перспектива: логіконіка</i>	22
Гуцуляк О. <i>Генега генеалогії скіфів у ольвіополітській легенді Геродота</i>	39
Мельник Я. <i>Поляризація європейської цивілізації у контексті еволюційного дуалізму «Схід-Захід» : контрастивний аналіз</i>	46
Писаренко Ю. <i>«Не впізнав – багатим будеш». Щодо уявлення про матеріальну складову зору</i>	58
Рахно К. <i>Літописні звістки про волхвів у кельтській порівняльній перспективі. Частина II.</i>	77
Сокирко А. <i>Кордоцентризм у контексті українського романтизму: П. Куліш, М. Гоголь, П. Юркевич, Т. Шевченко</i>	116
Видання членів Філософської комісії ІФО НТШ	125
Репортажі	128
Світла і вічна пам'ять	142

CONTENTS

Articles	6
Wiedemann, Vladimir. <i>Urim and Thummim as philosophical categories</i>	6
Wozniak, Stepan. <i>[Non]identity of thinking and being in Hellenistic philosophy: essays on modern actualizations of ancient philosophy</i>	13
Hnatiuk, Yaroslav. <i>Possible methodological perspective: logiconics</i>	22
Gutsulyak, Oleg. <i>The genesis of the Scythian genealogy in the Olviopolitan legend of Herodotus</i>	39
Melnyk, Yaroslav. <i>Polarization of European civilization in the context of the evolutionary dualism "East-West": a contrastive analysis</i>	46
Pysarenko, Yuriy. <i>"I didn't recognize you – you will be rich." Regarding the idea of the material component of vision</i>	58
Rakhno, Kostyantyn. <i>Annalistic Tidings on the Volkhves in a Celtic Comparative Perspective. Part II.</i>	77
Sokyrko, Anna. <i>Cordocentrism in the context of Ukrainian romanticism: P. Kulish, M. Gogol, P. Yurkevich, T. Shevchenko.</i>	116
Publication of the members of the Philosophical Commission of the IFPD of the Shevchenko Scientific Society	125
Reporting	128
Light and Eternal Memory	142

СТАТТІ

УДК 122/129/26/222

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

Урім і туммім як філософські категорії

Урім і туммім (urim vetumim) вперше згадуються в Біблії (Чис. 27:21) як загадкові предмети, за допомогою яких первосвященик, як верховний оракул, звертався від імені народу або царя. Перебували урім з туммімом всередині ритуального нагрудника, що носився первосвящеником. Деякі дослідники вбачають аналогі їм з «Таблицями долі», що були елементом одягу верховного вавилонського жерця Мардука, і пізніше, після вавилонського полону, стали частиною одягу єрусалимського первосвященика. Враховуючи наступність вавилонської релігії від шумерської, а також особливу увагу шумерів до астрономії, припустимо висловити здогад, що спочатку «Таблиця долі» була картою зоряного неба, за якою оракул, у дусі сучасних астрологів, з'ясував долі людей і країн, володарів і царств. Загалом, урім і туммім, як філософські категорії, можна уподібнити даоським ян і інь, світлому/темному, небу/землі, а на вищому рівні метафізичної абстракції – де і дао як повноти/порожнечі, життя/смерті в містичному (споглядальному) значенні цих термінів.

Ключові слова: іудаїзм, астрологія, мантика, метафізика, першоначала.

Urim and Thummim (urim vetumim) are first mentioned in the Bible (Num. 27:21) as mysterious objects with which the high priest, as the supreme oracle, appealed on behalf of the people or the king. The Urim and Thummim were inside the ritual breastplate worn by the high priest. Some researchers see their analogues with the "Tablets of Fates", which were an element of the clothing of the Babylonian high priest Marduk, and later, after the Babylonian captivity, became part of the clothing of the high priest of Jerusalem. Taking into account the continuity of the Babylonian religion from the Sumerian one, as well as the Sumerians' special attention to astronomy, let's assume that the "Table of Fates" was originally a map of the starry sky, according to which the oracle, in the spirit of modern astrologers, found out the fates of people and countries, rulers and kingdoms. In general, Urim and Thummim, as philosophical categories, can be likened to Taoist yang and yin, light/dark, sky/earth, and at the highest level of metaphysical abstraction, de and dao as fullness/emptiness, life/death in the mystical (contemplative) meaning of these terms

Key words: Judaism, astrology, mantics, metaphysics, primordial principles.

Міфологічний поділ світу на нижній (матеріальний) і верхній (небесний) властивий практично всім архаїчним уявленням людства про природу реальності. При цьому формалізація цієї дихотомії здійснювалася у розвитку історичної свідомості окремих народів, і культур. Зрештою, ця тема

отримала відображення у сучасній філософії та науці. Ці два умовних світи, або дві реальності, можна символічно співвіднести зі старозавітним уримом і туммімом як певними онтологічними протилежностями, діалектичними полярностями, аналогічними нулю та одиниці: 0/1. Звернімося до історії цих понять.

Урім і туммім (івр. **וְתִמְמִים וְיִרִים** *urim vetumim*) вперше згадуються в Біблії (*Чис. 27:21*) як загадкові предмети, за допомогою яких первосвященик, як верховний оракул, звертався від імені народу або царя. Перебували урим з туммімом всередині ритуального нагрудника (*hoshem*), що носився первосвящеником. Деякі дослідники вбачають у Септуагінті в (текст Біблії на івриті відмінний від цієї грецької версії) приклад використання уриму та тумміму: «... І сказав Саул: Господи, Боже Ізраїлів! Чому не даси Ти сьогодні відповіді своїм слугам? Якщо вина на мені, дай урим, а якщо вина на Твоєму народі Ізраїлю, дай туммім» (*1Цар. 14:41*).

Сама ідея таких таблиць, ймовірно, походить із шумерської міфології, згідно з якою вони («Ме») були виготовлені для магічного управління долями світу богинею Тіамат (букв. «мати життя») – володаркою примордіального (відпочаткового) хаосу і матір'ю всіх богів. Вона передала ці таблиці своєму синові, гіганту Кінгу, який був пізніше уражений Мардуком (шум. «Син чистого неба»), який забрав їх собі, а разом розчленував саму Тіамат, створивши з її тіла «небо і землю». «Таблиці доль» були елементом одягу верховного вавилонського жерця Мардука, і пізніше – ймовірно, після вавилонського полону – стали частиною одягу єрусалимського первосвященика. Тим більше, що сама Тора (найдавніший фрагмент Біблії) була «відновлена» (швидше за все написана наново) первосвящеником і перським сатрапом Ездрую¹, під керівництвом якого частина давньоєврейської громади повернулася з Вавилону до Єрусалиму.

Що стосується безпосередньо урім і туммім (івр. **וְתִמְמִים וְיִרִים**) як особливих елементів «Таблиці доль», то точне значення цих термінів, як і їхній зовнішній вигляд, досі викликає суперечки. На івриті ці слова – це множини від слів «світло» (урім «світла, осяяння», від «ор» – «світло») і «досконалість» (туммім «досконалості, завершення»). Ще одна версія – це розуміти урім і туммім як символи першої (алеф) та останньої (тау) літери єврейського алфавіту, з яких починається написання цих слів. Це аналогічно християнським альфі та омезі – першій та останній буквам грецького алфавіту. Відповідно, перша та остання літери скрізь символізують початок та кінець циклу, явища, процесу, а також повноту буття.

¹ Езра (від грец. *Ἐσδράς*; івр. **עֶזְרָא** *Ezra*; лат. *Esdras* – бл. V ст. до н. е., в ісламі відомий під іменем Узайр) – іудейський священник, який повернувся після вавилонського полону, відтворив єврейську релігійно-етнічну ідентичність на основі П'ятикнижжя Мойсея («Тори»).

Існує також припущення, що **урім і туммім** – це **алегорія** для створюючих «Таблиці доль» її дванадцяти коштовних каменів, кожен з яких символізує одне з колін Ізраїлевих. Вченими урім і туммім розглядаються як **різновид** притаманних для міфоритуальних дійств «Таблиць доль світу», де **імена ізраїльських колін задавали семантику матриці ворожінь**.

Але в такому разі залишається незрозумілим, яким чином їх можна використовувати при гаданні оракула, імовірно – за принципом «так» і «ні»? Але тут постає ще одне питання: чим була спочатку «Таблиця доль» у вавилонській релігії? Теж набором коштовного каміння чи чимось іншим?

Враховуючи наступність вавилонської релігії від шумерської, а також особливу увагу шумерів до астрономії, припустимо висловити здогад, що **спочатку «Таблиця доль» була картою зоряного неба, за якою оракул, у дусі сучасних астрологів, з'ясовував долі людей і країн, володарів і царств**. Але для гороскопу недостатньо мати лише карту сузір'їв, важливо також фіксувати позиції рухливих елементів, а саме – Сонця, Місяця і планет. І тоді виходить, що **урім і туммім – це саме рухливі елементи пазлу**. Чи йдеться тут лише про Сонце і Місяць як найдавніші знаки небесної дихотомії, або ж сюди входять і планети, що символізуються, наприклад, коштовним камінням? – питання відкрите, але не недоцільне.

Цікаво, що в мормонській «Книзі Авраама» згадується **набуття «батьком народів» космологічних знань за допомогою уриму та тумміму**. Незважаючи на доведену неадекватність перекладу історичних папірусів засновником мормонізму Джозефом Смітом, звертає на себе увагу тонка інтуїція мормонського пророка, який вгадав, на наш погляд, необхідний напрямок пошуку: «... І в мене, Авраама, були Урім і Туммім, які Господь, Бог мій, дав мені в Урі Халдейському. І я побачив зірки і те, що були вони дуже великі; і одна з них була ближчою за інших до престолу Божого; і було багато великих зірок поблизу неї; І сказав мені Господь: Це зірки керуючі; і ім'я найбільшої з них – Колоб, тому що вона близька до Мене, бо Я – Господь, Бог твій; Я встановив цю зірку, щоб керувати всіма тими, що належать до того ж розряду, як і та, на якій ти стоїш. І сказав мені Господь через Урім і Туммім, що Колоб був за образом Господнім щодо часу, до пори року та його оборотів; що один оборот був одним днем для Господа за Його образом обчислення, що становить тисячу років згідно з часом, призначеним для тієї планети, на якій ти стоїш. Так обчислюється час Господній згідно з обчисленням Колоба» («Книга Авраама», 3: 1-4).

З висоти знань сьогодення можна сказати, що знання шумерів, вавилонян та інших стародавніх народів про закони небесної механіки викликають захоплення. Зокрема, німецький вчений Вернер Папке у книзі «Зірки Вавилону. Таємне послання Гільгамеша розсекречене через 4000 років», переконливо

показав, що міфологічні сюжети шумерської культури є формою викладу закономірностей руху небесних тіл навколо центру спостереження (обсерваторій-зіккуратів) за умов відсутності розвиненого математичного апарату та інших інструментів сучасної астрономії.

Те, що спочатку давні шумерські «Таблиці доль» були небесними картами, особисто у нас не викликає сумнівів. Так само не викликають сумнівів космогонічні алегорії древніх жерців-звіздарів. Одним із найдавніших документів, що збереглися, месопотамської астрономії, є серія з 70 клинописних табличок під загальною назвою «Енума Ану Енліль», найдавніші фрагменти якого можуть сходити ще до Староавилонського періоду (XX-XVI століття до н. е.).

Загалом, таблички фіксують положення на небосхилі Сонця, Місяця та планет на тлі зоряного неба, супроводжуючи отримані комбінації (за наявності інших масштабних подій типу появи комет, сьйв тощо) відповідними передбаченнями (оменами) за стандартною схемою: «Якщо на небі сталася подія А, на землі станеться подія В»². При цьому згадаємо, що число планет у шумерів та їх послідовників досягало 12, включаючи до них Сонце, Місяць і міфічну Нібіру³. На цій основі ми можемо співвіднести їх з 12-ма коштовними каміннями на ефоді первосвященика як споконвічно рухливі («розмовляючі») елементи «Таблиці доль», тобто як «урім і туммім».

Німецький асиролог Вільям Мусс-Арнольт⁴ пов'язує форми однини урім і туммім – «ур» і «тумм» – з вавілонськими термінами *ūr̄tu* «оракул» і *tamītu* «наказ». Причому, найбільш архаїчна практика пророцтв за зірками стосувалася лише царя, країни та важливих суспільних подій, тоді як передбачення для звичайних людей у жанрі астрології як системи ворожіння з'явилися пізніше як профанація сакральної науки.

Не виключено, що біблійні урім і туммім – це лишень віддалене ехо шумеро-авилонської культурної традиції і насправді не мали жодного окремого інструментального втілення, за винятком вищезгаданих коштовних каменів, переосмислених як символи Ізраїльських колін. Сам

² Білоруський логік Андрій Шуман вважає, що на основі вавілонських оменів як наслідок розвинулася як талмудична, так і аристотелівська формальна логіка (див. Schumann, Andrew. «Archaeology of Logic». CRC Press, 2023).

³ Опис у вавілонській поемі «Енума еліш» Нібіру (букв. «перехрестя», «закріплена стоянка») дозволяє тлумачити її як фіксовану точку на вісі всесвіту екліптики небесної сфери (в даному випадку – «центр» «дванадцяти місяців зоряних»). У Вавілонській релігії Нібіру пов'язується з царем богів Мардуком.

⁴ Вільям (Вильгельм) Мусс-Арнольт (7 травня 1860 р, Кельн – 25 червня 1927 р., Нью-Йорк) – ассириолог та бібліотекар, відомий своїми тлумаченнями асирійської мови.

же єрусалимський первосвященик імітував своїм зовнішнім виглядом (можливо і ритуальною поведінкою) верховного жерця Мардука, центром культу якого був Вавилон. Більше того, закони Мойсея у багатьох аспектах відтворювали закони вавилонського царя Хаммурапі, а сама біблійна міфологія, особливо в її найдавнішому шарі, часто повторювала сюжети (часом, у переробленому вигляді) шумеро-вавилонської міфології та пов'язаної з нею перською традицією. Не слід забувати, що за часів Першого полону єврейського народу Вавилоном керували перси, кінець влади яких над «вічним містом» поклав лише Олександр Македонський.

Прикладом шумерської міфології, у її аккадській версії, є оповідь про створення світу «Енума еліш» (XII століття до зв. е.). Тут в основу буття закладено союз двох полярних сил – праотця Абзу та праматері Тіамат. Цей творчий акт світобудови описується як злиття двох фракцій космічного океану (символ прірви, примордiального хаосу за повної відсутності метрики) – прісних вод Абзу та солоних вод Тіамат. Цей сюжет нагадує давньонімецьку історію створення світу зі злиття двох космічних потоків – гарячого Муспельхейма і холодного Нифльхейма.

Далі в епосі йде опис появи кількох поколінь богів, аж до Мардука, який розсік Тіамат на частини, утворивши з них наш матеріальний космос – із зоряним небом, землею, морями і живими істотами. Це також досить поширений міфологічний сюжет, чи не архетипний для всього людства (розчленування Іміра, Пуруші, Паньгу тощо).

Що характерно, Тіамат зображена у вигляді семиголового гігантського змія – аналог грецького Уробороса, скандинавського Йормунганда, єгипетського Апопа, індійського Врітри та ін. Нічого це не нагадує? Звідси ж образ Святого Георгія, що вражає змія, а також сцена з «Апокаліпсису» Іоанна Богослова: «... Одна з голів його мов забита на смерть, і рана смерті її загоєна. І дивувалася вся земля за звіром (ḥayūtā); і поклонилися драконові (*tannīnā*), бо владу (šūltānā) дав звірові, і поклонилися звірові, кажучи: «Хто подібний до звіра, і хто спроможний воювати з ним?» (Одкровення, 13:3-4).

Як вказує білоруський дослідник Андрій Шуман, тут під драконом розуміється величезний морський змій, цар світу мертвих Левіафан (לְוִיָּאֵתַן «скручений, звитий»; пор. з угарит. *bt̄n qltn* «змій, що звивається»), Слово לְוִיָּאֵתַן (tannīnā), яке перекладено на грецьку як «дракон», походить від єврейського לַיָּם (tannīn), спорідненого з угаритським *tnn* (Туннану), арабським تَيْنِين (tinnīn), геез *ተሙን* (tāmān) і всі вони походять з *danninu* «загробний світ» (А. Шуман, 3 переписки з автором). Пор. з тим, що в арабській мові даний корінь присутній у слові دُنْيَا *ḍunya* букв. «нижній», в ісламській догматиці використовується на означення «нижній світ, що оточує людину аж до її смерті» (الدُّنْيَا الْحَيَاةُ *alhayat aldunya*), і визначенням дракона

Левіафана іудейськими мудрецами як такого, який **«звивається навколо і охоплює увесь світ»** (*Коментар Раши на Баба Батра, 74b*).

«Апокаліпсис» Івана – остання книга у християнській Біблії, що завершує цикл **Священного писання, яке починається з «Буття» Мойсея**. Якщо виходити з авраамічного символізму **Початку і Кінця, Альфи та Омеги, Алефа і Тау**, то з'ясовується, що буква алеф, з якого починається слово **«урім»** (אורִיִם), також є першою літерою в єврейському написанні імені **Абзу** (אבזו). А ім'я **Тіамат** починається з літери тау (תִּיַמַת), вона ж перша в слові **«туммім»** (תַּמִּיִם). В рамках такої герменевтики можна припустити, що **Абзу і Тіамат** – аналог біблійних **Неба та Землі**, з яких Бог створив наш світ. У сюжеті **«Апокаліпсису» левіафана (змія-дракона) вражає архангел Михайл**, він же – традиційний захисник богообраного народу. **Мардук**, який вражає **Тіамат**, шанувався як **«син чистого неба»**, тобто син **Абзу** або, образно кажучи, **Царя небесного**. Звідси – містичний зв'язок образу **Мардука з образом архангела Михайла, а жерця Мардука – з жерцем Яхве**.

У всіх цих сюжетах, звичайно, не простежується чіткої, безперечної наступності, але треба пам'ятати про **полісемантизм стародавніх образів, концептуальний зміст яких також зазнавав постійних змін у зв'язку з динамікою культурного розвитку їх носіїв**.

Урім і туммім перекладені грецькою та мовами як **δήλωσις καὶ ἀλήθεια «свідчення та істина»**, латиною – **doctrina et veritas «вчення та істина»**, а церковнослов'янською – **«явлення та істина»**. У певному розумінні ці значення можна проінтерпретувати як **«явний» і «таємний» світ**, що символізуються ясным денним і темним нічним небом. Тут ми повертаємося до дискурсу про дихотомію **«реальності» та «інтерфейсу»**, **світла (яви) та істини (досконалості, завершеності), видимості та приховування, екзотеричного та езотеричного аспектів буття**.

Позитивно-божественний (янський) образ Абзу і негативно-демонічний (інський) образ Тіамат не повинні вводити в оману філософа, оскільки тут йдеться про вселенські постаті, поза межні емоційно-оціночним шаблонам. Зрештою, питання може бути поставлене про **дихотомію буття – небуття (0/1), життя – смерті, повноти – порожнечі, плероми – кеноми** або, розмірковуючи в термінах йогічної психології **«Упанішад», сушупті (глибокий сон) – турії (четвертий стан)**. У такій оптиці вся єдність нашого світу, у всіх його модусах і вимірах, видимих і невидимих, що відчуваються і не відчуваються, що переживаються і не переживаються, співвідноситься з єдністю **глибокого сну (єдність буття) як інтегральною формою всього суцього, сприйманого людиною на піці її когнітивних здібностей (єдність пізнання)**. Це і є **стан сушупті**, в якому реалізована велика ведійська **махавак'я (теза) «я є Брахман»**. З цього **«третього» стану існує два виходи:**

вниз, у «другий» стан світу сновидінь (свапна), або вгору, в «четвертий стан» (турія). Але якщо процес сходження вниз чистої душі (психе) у світ сновидінь (майя) ще якимось зрозумілий (тим більше, враховуючи багатий міфологічний матеріал, що відбиває цю тему), то як собі можна уявити піднесення душі за межі власної універсальної єдності? Що знаходиться за межами онтологічної цілісності, якщо виключити світ множин, що з'являються внаслідок «розчленування» примордіальної одиниці на складові? В даному випадку йдеться, на нашу думку, про перехід від плероми до кеноми, від повноти до порожнечі, від одиниці до нуля, від сущого до несущого в апофатичному сенсі. Наприклад, згідно з ісмаїлітською теологією, Бога не існує, але в тому сенсі, що все, що існує, як буття, є чимось створеним, а Бог, як Творець, не може бути ідентичний своєму творінню, тому він «не існує» у строго схоластичному значенні ісмаїлітської думки. Та сама апофатична герменевтика божественного присуття у низці інших інтелектуальних і містичних традицій, але, як правило, в аспекті їхнього езотеричного зводу, оскільки говорити пересічній людині про «неіснування Бога» – однозначно означає вводити її у спокусу.

Загалом, *урім і туммім*, як філософські категорії, можна уподібнити даоським *ян і інь*, світлому/темному, небу/землі, а на вищому рівні метафізичної абстракції – *де і дао* як повноті/порожнечі, життя/смерті в містичному (споглядальному) значенні цих термінів.

У більш інструментальному сенсі *урім і туммім* є збірною назвою будь-яких *мантичних пристосувань для ворожіння з бінарним алгоритмом «так-ні»*. У цьому сенсі *урім і туммім* не обов'язково повинні ототожнюватись з двома спеціальними предметами (наприклад, камінням), як це було б у разі бінарного коду, але допускається **множинність маркерів**, наприклад – 12 каменів, **комбінації яких ведуть до фінальної фігури «плюсу» або «мінусу»**. Прикладом ворожіння за допомогою такого бінарного алгоритму є процедура **вибудовування знакової гексаграми** на підставі складного, багатоступінчастого розкладу безлічі стебел для ворожіння та подальшого підрахунку кількості цих стебел у контрольних групах, після чого йдуть **виявлення факторів «ян» та «інь» відповідно до принципу парності / непарності** (рос. «чет / нечет»). Звідси у деяких текстах поняття «урім-туммім» замінено просто на однозначне «урім», яке імпліцитно передбачає наявність у ньому і другого компонента, «туммім». Що не виключає наявності у давньо-ізраїльського жрецтва конкретних предметів для ворожильної процедури, що іменувалися «уримом і туммімом».

1. Hurowitz, Wayne & Hurowitz, Victor (Avigdor). *Urim and Thummim in Light of a Psephomancy Ritual from Assur (LKA 137)* // *Journal of the Ancient Near Eastern*. – 2012. – Janes 21. – P. 95-115. – <https://www.academia.edu/1015632>

2. *Majewski, Marcin. Wyrocznia efodu oraz urim i tummim w starożytnym Izraelu [Oracle of Ephod and Urim and Thummim in ancient Israel] // Scripta Biblica et Orientalia. – 2012. – N 4. – S. 93-108. – <https://www.academia.edu/5330763>*
3. *Sanders, Paul. Urim and Thummim (SAHD, with Kees den Hertog). – <https://www.academia.edu/84061684>*
4. *Spencer, Stan. What Did the Interpreters (Urim and Thummim) Look Like? – <https://www.academia.edu/40939880>*
5. *Tilton, Hereward. The Urim and Thummim and the Origins of the Gold-und Rosenkreuz // Octagon : Die Suche nach Vollkommenheit im Spiegel einer religionswissenschaftlichen, philosophischen und im besonderen Masse esoterischen Bibliothek / ed. by H. T. Hakl. – Gaggenau : H. Frietsch Verlag, 2016. – Vol. 2. – P. 35-70. – <https://www.academia.edu/38900260>*

УДК 159.955:111.11]1(091)'06

Степан ВОЗНЯК

кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії, соціології та релігієзнавства,
Прикарпатський національний університет
імені Василя Стефаника
ORCID:0000-0003-2268-5736

[НЕ]ТОТОЖНІСТЬ МИСЛЕННЯ І БУТТЯ В ЕЛЛІНІСТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ: НАРИСИ СУЧАСНИХ АКТУАЛІЗАЦІЙ АНТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Стаття присвячена розгляду форм співвідношення мислення і буття у філософії доби еллінізму в ракурсі сучасних запитувальних морального та екзистенційного характеру. За допомогою інтерпретацій стоїчного мислення, здійснених Ханною Арендт здійснюється аналітика релевантності стоїчного розмежування мислення і буття викликам, що постають перед людиною в ХХ та ХХІ столітті. Стверджується, що елліністичне розрізнення буття і мислення постає продуктивним імпульсом для різноманітних історичних форм наукової філософії та філософії свідомості. Тим не менш, притаманний елліністичній установці акцент на відстороненості мислення від буття та влаштуванні виключно внутрішнього світу розуму і свідомості в сучасній науково-популярній парадигмі перетворюється на інваріант байдужості та конс'юмеризму.

Ключові слова: мислення, буття, стоїцизм, історія філософії, сучасність, відстороненість, відповідальність.

The article is devoted to the consideration of the forms of the relationship between thinking and being in the philosophy of the Hellenistic era from the perspective of modern questions of a moral and existential nature. With the help of interpretations of Stoic thinking carried out by Hannah Arendt, an analysis of the relevance of the Stoic distinction between thinking and being to the challenges facing man in the 20th and 21st centuries is carried out. It is argued that the Hellenistic distinction between being and thinking becomes a productive impulse for various

historical forms of scientific philosophy and philosophy of consciousness. Nevertheless, the emphasis inherent in the Hellenistic attitude on the detachment of thinking from being and the arrangement of the exclusively internal world of reason and consciousness in the modern popular science paradigm turns into an invariant of indifference and consumerism.

Keywords: *thinking, being, stoicism, history of philosophy, modernity, detachment, responsibility.*

Тематизуючи сьогодні класичну античну філософію, дуже легко утворити міфологізуючий наратив «Золотої доби/Золотого Віку» філософії та культури, де піднесеність мислення і захопленість буттям свідчать про якусь унікальну дружність та позитивну налаштованість Космосу до людини. Цей наратив підкріплюється колосальною продуктивністю античної класики у справах культури, науки, мистецтва, суспільних практик – усіх тих фундаментальних речей, що є джерелами сучасного світу. Але так чи інакше, ми неминуче спостерігаємо, як цей умовний «Золотий Вік» завершується, класична полісна демократична і філософська Греція розпадається в геополітичних катаклізмах становлення/краху імперії Олександра Македонського, а згодом – розчиняється у становленні Римського світу, насичуючи його своїм культурним та філософським змістом, котрий, тим не менш, вже є не живою активною діяльністю розумних громадян, але – «спадщиною минулого», чимось опосередкованим, об'єктивованим та таким, що сприймається не безпосередньо через живий діалог із носіями філософської думки, але через синтетичну опосередкованість. Загальновідомо, що філософія отримує свою власну «історію» завдяки Аристотелю. І ця перша артикульована рефлексія темпоральності, тяглості та історичної розташованості мислення істотним чином задає ритм і характер практично усій наступній філософії; певною мірою, по сьогодні.

Інакше кажучи, мислення само-розрізняється: в елліністично-римській філософії виразно вбачаються два моменти: з одного боку – фокусування уваги на «минулому» філософського мислення аж до його досократичних начал (знову-таки, завдяки ретельній класифікуючій, впорядковуючій роботі Аристотеля з цими початками), з іншого – екзистенційно напружений акцент на внутрішньому стані людини, свідомості, кажучи в термінах Х. Арндт – на стані «мислячого Его». Обидва імпульси спрямовані на те, щоби розташувати це «мисляче Его» у світі, гармонійну спорідненість з яким – втрачено. Такого роду розрізненість мислення і буття схоплюється не лише на рівні формальної чи діалектичної логіки, вона мислиться значно більш концептуально, оскільки мова йде і про антропологічні та історичні форми такої розрізненості. Саме тому в рамках питання «що змушує нас мислити?» ми не можемо обійти увагою концепт розрізненості, відмінності, негативності, котра схоплюється як інтонація «втєчі» від світу у елліністично-римській філософії, а Ханною Арндт формулюється як «римська відповідь» на зазначене питання.

Якісним та показовим узагальненням ось цього елліністично-римського досвіду філософського мислення є наступні твердження Г. Гегеля: «...

Стоїцизм, епікуреїзм та скептицизм були протилежні одне одному, але їм була притаманна одна і та ж тенденція, а саме – зробити дух в собі байдужим до всього, що уявляється в дійсності» [5, с. 318]; «... Всесвітня історія не є арена щастя. Періоди щастя є в ній пустими сторінками, оскільки вони є періодами гармонії, відсутності протилежності» [5, с. 26]. Ханна Арендт продовжує слова Гегеля: «... Мислення виникає з роз'єднання реальності і виражається у розмежованості людини і світу, з чого витікає потреба в іншому світі, більш гармонійному та більш осмисленому» [3, с.153].

Отже, мислення доби еллінізму і римського світу не прагне захоплюватись, милуватись світом як цілісним буттям, і в цьому філософському переживанні спорідненості творчо вдосконалювати світ; навпаки, мислення хоче втекти від світу, який більше не відлунюється впорядкованістю та гармонією і не «відповідає» на наш здивований погляд. Яким є «куди» такої втечі від світу? – В себе, у внутрішнє самоусвідомлення цінності та цілісності свого мислячого Я, своєї свідомості, оскільки в даній метриці лише в самому собі і у відстороненості від світу мислення може володіти свободою. Арендт зазначає це наступним чином: «... В обох випадках (перший – «відповідь Платона», другий – «Римська відповідь» – С.В.) мислення залишає світ явищ. Лише тому, що мислення передбачає відстороненість, його можна використовувати як інструмент втечі. Більше того, ... мислення передбачає відсутність усвідомлення тіла і власного Я, і висуває замість них досвід чистої діяльності, що приносить, згідно Аристотеля, скоріше, радість, аніж задоволення всіх інших бажань, оскільки в будь-якому іншому задоволенні ми залежимо від когось або чогось іншого. Мислення – єдиний вид діяльності, для якого не потрібно нічого, окрім мене самого» [3, с.162].

Фундаментальною задачею такого мислення є сформувати деякий внутрішній простір власного існування, котрий дозволить йому бути самоцінним і самодостатнім. Оскільки мислення не існує «поза» мислячим «Я», вочевидь, мова йде про людину, її свідомість, внутрішній світ і принципи, що є логосом цього внутрішнього світу. Концептуалізація цих принципів в результаті породжує те, що сьогодні ми умовно окреслюємо як «етичні ідеали», або ж життєві установки епікурейства, стоїцизму, скептицизму: бездоганно влучне окреслення Епікуром можливості людської свободи як «... самовільного відхилення атомів від заданої траєкторії» і, в результаті цього глибинний імператив «живи непомітно»; стоїчне прийняття дійсності у всій її повноті («не вимагай, щоб події відбувались так, як тобі хочеться, але приймай те, що відбувається, таким, яким воно є, і будеш щасливий... неможливо, щоб все було інакше, аніж воно є» [4]; розгортання принципу ἐποχή у скептицизмі, коли ми свідомо приймаємо неможливість остаточного, «правильного», «істинного» твердження щодо певного буття – і цю відмову сприймаємо не лише як установку мислення, але як життєву практику здорового глузду. У свою чергу, поглиблення, структуризація і подальше розгортання та становлення цих установок в наступних філософських епохах і парадигмах навіть більшою

мірою вплинуло на становлення «наукового» розуміння філософії, котра стає аспектованою, систематичною, дисциплінарно дискретною, аніж попередня грецька класична філософія.

Дане твердження звучить суперечливо, адже за зауваженням Н. Вайтхеда «уся європейська філософія це нотатки на текстах Платона», і його варто контекстуалізувати. Справа у тому, що саме у «елліністично-римському джерелі мислення» (мовою Арендт) ми отримуємо акцентовано антропологічне устаточнення платонівського повороту від самого буття у його неприхованості (Парменід) до затуляючого буття уявлення про нього, до «забуття буття» (мовою Гайдеггера). Якщо Платон зафіксував і діалектично обґрунтував трансцендентальну межу між реальними ідеями та світом, в якому існують наші більш слабкі та недостовірні уявлення про них, то в елліністичній філософії ця межа настільки «наблизилась» до внутрішнього світу людини, що тепер відокремлює її і від світу речей, або ж, в більш пізньому понятійному словнику, «об'єктів». Відмінність грецького джерела мислення від римського – в тому, що в останньому ми не володіємо не лише «чистими», «божественними» ейдосами Платона: тепер внутрішньосвітове суще, події, об'єкти, космічні, історичні та суспільні процеси світу теж поза нашою юрисдикцією, ми на них не впливаємо, не можемо змінити, вони холодні та чужі людині римського світу, і все, що людині залишається – влаштовувати внутрішнє «помешкання» для власного мислення таким чином, щоб не втратити цілісність свого мислячого «Я». Втеча від світу, дистанціювання від реальності переорієнтовує вектор філософського мислення в граничну інтроспекцію, у внутрішнє життя особистості, котре тепер може схоплюватись через тематизацію «свідомості». Х. Арендт саме в цьому повороті бачить початок власне «наукової» філософії, себто такої, що відтепер працює не з цілісним співвідношенням мислення і буття, котре утворюється живим людським існуванням і зануренням в мислення, але виключно з рефлексивним дослідженням способів і різноманітних історичних форм цього співвідношення (так, ніби сама цілісність тотожності мислення і буття в людському існуванні вже незворотно втрачена): «... кожного разу, коли ми вважаємо філософію 'наукою', котра має справу з розумом виключно як з свідомістю – а тому питання про реальність можна залишити у невизначеності, помістити його в дужки (або 'винести за дужки', як у гуссерлівській феноменологічній редуції – С.В.), – ми в дійсності займаємо стару стоїчну позицію. Лише відсутність та втрата – первинний мотив перетворити мислення у простий інструмент, котрий робить свою справу по волі господаря. В нашому контексті справа в тому, що таке заключення реальності в дужки можливе... через саму природу мислення. Якщо ми можемо віднести Епіктета до філософів, то лише тому, що він виявив, що свідомість дозволяє діяльності розуму обернутись на саму себе» [3, с.155].

Таким чином, в стоїцистському повороті, а скоріше – загалом у елліністично-римському мисленні через негативність, через неспівпадіння, протилежність мислення і буття (котрі, тим не менш, є діалектичною інакшістю

їх тотожності) – через не-наданість буття мисленню – відкриваються усі ті можливості створення наукових дискурсів, які подальша філософія освоєє в наступні епохи. Тут імпліцитно-потенційно відчувається і схоластична номіналістична інтонація (адже в нас немає переконаності в реальності універсалій, якими ми оперуємо в мисленні і називанні об'єктів світу), і беркліанський соліпсизм (оскільки ми не переконані в реальності цих самих об'єктів), і кантівський антиметафізичний критицизм, і гуссерлівський редукціонізм, і подальший розвиток цих парадигм у більш сучасних нам позитивістських, прагматистських, утилітаристських дискурсах (оскільки в еллінізмі явно розгортається принцип інструменталізації мислення, що зазначає Арендт), котрі акцентовано виносять за дужки метафізично-онтологічні наративи, що сутнісно спрямовані на свідчення тотожності мислення і буття як фундаментальної цілості існування людини в світі. Згідно Арендт, це відкривається як принципова можливість саме у стоїцизмі: «... хитрість, яку відкрила стоїчна філософія, полягає в тому, щоб використовувати розум таким чином, щоби реальність не доторкалась до його (розуму – С.В.) власника навіть тоді, коли він від неї не відсторонюється. Замість того, щоби відсторонюватись в розумі від усього наявного та підручного, він вбирає будь-яке явище всередину самого себе, і його «свідомість» стає повноцінним заміщувачем зовнішнього світу, даного нам у образах та відчуттях» [3, с.156]. Таким чином «втеча», дистанціювання від світу легітимізується як на гносеологічному, так і на етичному рівнях: якщо ми володіємо виключно своїм внутрішнім світом, то і своє відношення до зовнішнього ми вибудовуємо через наратив прийняття усього, що відбувається, як істинного і незмінного.

Тут питання, яке ставить Х. Арендт про джерела мислення (які в даному контексті розуміються історично), загострюється через наскрізну оптику: ми так чи інакше мислимо тут і тепер, в світі, котрий існує сьогодні, в сучасності. Але онтологічні, фундаментальні основи нашого мислення і способи його взаємозв'язку із буттям лежать глибоко в минулому, у випадку даної концептуалізації – у грецькому і римському світах. Можна проводити кореляцію в різні історичні епохи, як реалізує себе мислення, що розгортає себе від «подиву», узгодженості зі світом, а як – те, що розгортається від негативності, від втечі. В обох випадках є момент відстороненості, але ці відстороненості різні, і свідчать мислячим різні варіанти їх долі. Звертання Арендт до «джерел» мислення, котрі вона віднаходить у античності, актуалізується не стільки академічно-філософським, «теоретичним» інтересом, а гостро актуальним, екзистенційним, життєво-практичним запитанням: як сьогодні стається так, що людина втрачає здатність мислити? Яким чином у європейському культурно-інтелектуальному світі ХХ ст., що бере свій початок і фундаментальні смислові визначення в античності, християнстві, ренесансному гуманізмі та новочасному раціоналізмі і лібералізмі – парадигмах, що так чи інакше конструюють людину як істоту в першу чергу мислячу, впорядковуючу, здатну реалізувати тотожність мислення і буття у власному існуванні і

творчості – виникають такі, як Ейхман (вочевидь, він не є вичерпним прикладом, проте вкрай яскравим)? І, що більш важливо, чи можливо сучасні, гайдеггерівською мовою, «спустелювання» антропологічного ландшафту якось «вилікувати» або хоча б щось їм протиставити? Звідси – увага до того, як працює розум, як працює мислення на граничних, універсальних рівнях, не в якості логіко-гносеологічного чи інструментального алгоритму, але в якості живої, цілісної взаємодії з буттям. Власне, це і відсилає Арендт до запитування «Що змушує нас мислити?», відповіді на яке вона віднаходить в глибинах античності. Відповідь на питання про суть і форми тотожності мислення і буття – буквальною чином є екзистенційно, а не лише академічно, необхідною.

Безумовно, стоїцизм – точніше, його концептуалізований та дистильований моральний імператив – необхідна і в певному сенсі «ефективна» модель відношення до світу, в якому відбувається катастрофа того чи іншого типу. Стоїчна внутрішня самовладність, відсторонення від світу і водночас узгодження свого існування із невблаганними законами долі і природними процесами дають можливість утримувати у власній суб'єктності усі можливі глибини антропологічних смислів, не втрачаючи їх під тиском обставин. Стоїчна апатія дає можливість не впускати в себе зло, хаос і руйнування, навіть коли вони є тотально домінуючими у світі. Проте виникає закономірне питання: а як за допомогою такої установки «лікувати рани світу»? Чи можна стоїчну згоду-відстороненість протиставити ейхманівському безмисленню?

Сьогодні стоїцизм є чи не найбільш популярним серед широких мас наративом античної філософії – саме завдяки своїй увазі до внутрішнього стану людини. В даному випадку я звертаю увагу не стільки на академічно-професійне дослідження стоїцизму, скільки на його дещо спрощений та прагматизований варіант: «... Наприкінці ХХ століття починає виразно домінувати досить своєрідний аспект – увага приділяється чеснотам і пізнанню тією мірою, якою вони дають можливість зберегти спокій у душі і тим не менше досягти успіху. На початку ХХІ століття стоїцизм стає популярною темою і одна за одною виходять навчально-повчальні книги, спрямовані на широку публіку» [1, с.181]. Тут очевидно проглядається внутрішня трансформація установки, що покликана узгодити стоїчний ідеал з особливостями суспільства, орієнтованого на конс'юмеризм. Очевидно, що увага до внутрішнього психологічного і загалом душевного спокою є вкрай вагомим надбанням сучасного світу, і базується така увага на великій кількості різноманітних ідей, що мали місце в історії Європи. Тим не менше, коли аутентичний стоїчний а-патос вступає в реакцію з відчуженістю капіталістичного світу, утворюється специфічний гібридний поп-стоїцизм, котрий ідеал відстороненого спокою перед обличчям незворотніх катастроф підпорядковує ідеї досягнення успіху і щастя (котре часто осмислюється в ракурсі того чи іншого споживання), що в результаті перетворює стоїчну відстороненість на банальну байдужість. В. Лімонченко зазначає щодо цього:

«... Як деяка життєва мудрість така точка зору корисна – особливо у контексті соціального спокою, коли стоїцизм розглядається як попередник когнітивно-поведінкової терапії, але в плані розуміння людиною самої себе і її особливого місця у колі природного буття така позиція «замазує» трагічні розриви логіки, «навіюючи сон золотий», узгоджуючи чесноти і успіх, орієнтуючи на «невразливість» світовим – і природним, і соціальним – катастрофам» [1, с.182]. «Трагічні розриви логіки» замазуються поверхневими, хоч і на перший погляд корисними і глибокодумними пост-філософськими сентенціями на кшталт «не можеш змінити дійсність – зміни ставлення до неї», причому навчання такій зміні ставлення перетворюється на досить прибуткове ремесло. Попри терапевтичний ефект, котрий, звісно, має місце, така установка не бере до уваги, що онтологічна межа між можливим і неможливим для змін і сьогодні, і, зрештою, в усі часи часто покладена не Космосом і природою, протистояти яким із надією на перемогу – дійсно марна справа, але – іншими людьми, суспільствами, інституціями, владами. Таким чином такого роду примітивізований та комфортизований стоїцизм не проходить «перевірку» на кантівський категоричний імператив: якщо відмова від зміни дійсності стане всезагальною максимою, зміни взагалі не відбуватимуться.

Тому сучасна практика реалізації тотожності мислення і буття через ось цей історичний «елліністично-римський» початок мислення часто-густо скомпрометована тим, що попри ретельну увагу до внутрішнього життя людини на всіх рівнях, від психологічного до екзистенційного і раціонального, примножує збайдужіння і прохолодність світу: «... Ось тому біля послідовного стоїка холодно, і я побоююся його: його велична постава не може бути похитнута нічим і чекати від нього тепла, світла та допомоги не доводиться» [1, с.183]. Відстороненість мислення, котра є його сутнісною підставою, перетворюється (за принципом гегелівської оберненої форми) на відстороненість життя і прагматичну егоїстичність здорового глузду. Навіть якщо «внутрішня глибина і мудрість», виплекані стоїчним ідеалом, спрямовані не на тотальне споживання і гонитву за благами (парадоксальним чином, ці речі цілковито співіснують в сучасній людині), все одно відбувається атомізація персонального, адже гідне життя мудреця свідоме того, що все є тлінним і піддається розпаду та смерті, а отже, не є значущим: «... І ось тут провал логіки обґрунтування гідного життя мудреця: особистісно-індивідуальне мізерне і нікчемне, лише загальний розум у мені надає життю особливого стану. Але до чого він звернений, що дарує його присутність у людині? При тому, що стоїцизм – виразно моралістична, тяжіюча до домінанти обов'язку філософія, відповідь несе в собі відгуки цинізму (стоїцизм і оформляється при активному прийнятті кінчної думки): навколишній світ речей і людей недовговічний і убогий, це темрява, каламут і потік, шукати заспокоєння слід у тому, щоб нічого не робити проти внутрішнього керівного початку» [1, с.184]. І якимось дивовижним чином все відбувається так, що сучасний поп-стоїцизм узгоджується із цинізмом на рівні, який античність не могла навіть уявити

(навіть якщо враховувати умовну історико-філософську «погрішність», що не враховує сучасні масштаби і способи популяризації світоглядних настанов, якщо дивитись на сучасність оптикою аутентичного елліністичного стоїцизму).

Граничне, межове, екзистенційне питання щодо наведеного «римського джерела» мислення, себто, елліністичного наративу в сучасних світоглядних орієнтирах, виводить нас на проблему прийняття відповідальності за те, що відбувається з світом, буттям і мисленням. Показовим в даному смислі є новітній маніфест 2024 року професора Техаського Університету Маріанни Алессандрі із дуже виразною назвою «Чому я не стоїк». Обрана форма теж є показовою і виразно алармістською: це не академічна стаття і не розділ в науковій монографії; це маніфест, себто заклик, що прямо адресований широким масам, який засвідчує не стільки результати академічних досліджень, скільки власне світоглядне кредо, що, втім, фундоване фаховим зануренням в світову історію розгортання філософської думки і живим конкретним баченням світу довкола себе: «... Стоїцизм є дивовижним інструментом і майже ідеальною філософією ... для в'язниці. Якщо ви... опинилися в пастці ситуації, яка остаточно вийшла з-під вашого фізичного контролю, тоді стоїцизм може бути найкращим вибором. Це має смисл: Епіктет був рабом. Сенека був оточений божевільними та могутніми людьми — спочатку був вигнаний Клавдієм, потім Нерон змушує Сенеку вбити себе. Марк Аврелій правив Римською імперією і шукав кращого способу боротьби з брутальністю свого часу. Стоїцизм може допомогти нам витримати неможливе, але більшість із нас не живе в камері тортур. Світ, у якому я живу, є сексистським, ейджистським, расистським, гомофобним і загалом недружнім. Це дуже важко змінити, але я хочу зробити більше, ніж просто витерпіти це. Я відчуваю відповідальність за покращення свого суспільства, а не просто знаходження способу не дозволити йому зламати мене» [2]. В цій інтонації також можна згадати Боеція з його виразно стоїчною «Розрадою філософією». Себто пограничність ситуацій, в яких знаходились автори, що історично породили стоїцизм, дуже легко привласнюється як своя власна сучасною масовою людиною, котра, втім, у такій ситуації здебільшого не знаходиться. Так чи інакше, тут міститься імпліцитне розуміння світу з усіма його викликами і складностями, що трапляються людині впродовж її життя, в якості в'язниці. Закономірним висновком з такого напрямку мислення буде прагнення тією чи іншою мірою втекти, дистанціюватись від світу і відповідальності за те, що відбувається. До речі, показово, що М. Алессандрі альтернативу стоїцизму з його індивідуалістичним ескапізмом бачить саме у екзистенціалізмі із його внутрішнім наративом тотальної відповідальності за все, що відбувається у світі, на кшталт сартрового «я і є ця війна».

Прийняття відповідальності неминуче передбачає дію, вчинок, практику. Тут є свої ризики: виразний алармізм легко стає підґрунтям для тих чи інших форм радикалізації суспільних і політичних настроїв та практик. Це свідчить про дуже характерний для сучасності розрив між мисленням і буттям, котрий є

вкрай трагічним: наративи в душі стоїцизму і загалом розуміння мислення як відстороненого спекулятивного трансцендування, міграції у внутрішній духовно-персоналістичний світ неминуче обертаються в масовій свідомості формами фаталізму, квієтизму, пасивного теоретизування, ескапізму та схоластичної «гри в бісер», що має дуже опосередкований стосунок до реальності; у свою чергу, наративи прийняття на себе відповідальності та прагнення реалізувати свою волю до змін даності набувають небезпечних форм революційної прогресистської свідомості, «філософії прямої дії», що, скоріше, тяжіють до ідеологічного декларування певних практик, і будь яке умовне «складне мислення», будь-які амбівалентності, неоднозначності, сумніви та суперечності сприймає як сутнісного супротивника, що опирається позитивним змінам виключно через якусь метафізичну злу волю. Інакше кажучи, класичне розрізнення «мислити» і «діяти» загострюється аж до антагонізму, внаслідок чого «мислення» мислиться як в кращому випадку інструмент для дії, а діяння, практика розуміється як дещо апріорі доцільне поза необхідною рефлексією щодо цієї доцільності.

Такого роду розрив узгодженості мислення із буттям катастрофічно редукує і те, і інше. В цьому ракурсі звертання до джерел мислення, що в даному розділі здійснено через текст Х. Арндт, набуває якісно нового значення: пошук онтологічних джерел мислення, занурення у його історичні і буттєві початки із необхідністю знімає колосальний, гранично напружений розрив між індивідуальним, особистісним, одиничним, і всеосяжним, водночас і єдиним, і багатовимірним буттям. Зняття цього розриву звучить у гайдеггерівському твердженні: «Слід від питання ‘що робити?’ перейти до питання ‘Як мислити?’».

1. Лімонченко В. Фаталізм стоїчного світогляду і антропологічна ситуація наших днів // *Людинознавчі студії* : збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія». – 2022. – Вип. 44. – С. 178-193. – doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.44.12>
2. Alessandri, M. *Why I am not a Stoic*. – 2024ю – URL: <https://www.abc.net.au/religion/why-i-am-not-a-stoic-mariana-alessandri/104154280> (дата звертання 13.08.2024).
3. Arendt, H. *The Life of the Mind. One-Volume Edition*. – San Diego etc. : Harvest, Harcourt, 1981. – 544 p.
4. Epictetus. *The Enchiridion*. 8. – New York : The Liberal Art Press, 1956. – 44 p. – URL: <https://www.gutenberg.org/files/45109/45109-h/45109-h.htm>
<https://archive.org/details/enchiridion00epic>
5. Hegel, G. W. F. *Philosophy of History* / trans. by J. Sibree. – New York : Dover Publications, 1956. – 457 p. – <https://archive.org/details/philosophyofhist00hegeuoft/page/394/mode/2up>

УДК 16-029:1]:[1:165.92(091)]:81'37-026.366

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

Можлива методологічна перспектива: логіконіка

У пропонованій статті презентується модерна філософська дисципліна, яка розроблялася її автором упродовж 2015-2024 років та отримала назву «Логіконіка». Вона витлумачується передусім як теорія специфікативних функцій, яка узагальнює в собі дефінітивну специфікацію Г. Гегеля і пропозиційну функцію Г. Фреге. Унаслідок цього логіконіка постає теорією дефінітивно специфікованих пропозиційних функцій. Аналізуються такі різновиди специфікативних функцій, як поняттєві, стверджувальні й висновувальні функції. Подається метод модерної філософської дисципліни – мова логіконіки як міжкультурна логічна комунікація, що розподіляється на логіко-синтаксичну і логіко-семантичну комунікацію. Наголошується, що мова логіконіки може слугувати інструментом проведення гуманітарної експертизи історико-філософського дискурсу.

Ключові слова: логіконіка, специфікативний синтаксис, фіксувальна семантика, дефінітивна специфікація, пропозиційна функція, специфікативна функція, історико-філософський дискурс.

The proposed article presents a modern philosophical discipline, which was developed by its author during 2015-2024, and was called "Logiconics". It is interpreted primarily as a theory of specific functions, which generalizes the definitive specification of G. Hegel and the propositional function of G. Frege. As a result, logiconics appears as a theory of definitively specified propositional functions. Such varieties of specific functions as conceptual, affirmative and deductive functions are analyzed. The method of the modern philosophical discipline is presented - the language of logiconics as intercultural logical communication, which is divided into logical-syntactic and logical-semantic communication. It is emphasized that the language of logiconics can serve as a tool for conducting a humanitarian examination of historical-philosophical discourse.

Keywords: logiconics, specific syntax, fixing semantics, definitive specification, propositional function, specific function, historical-philosophical discourse.

Логіконіка як методологічна дисципліна, єдність історії логіки і логічної теорії, слугує відповіддю на виклик синтаксичного догматизму в континентальній логіці. Логіко-синтаксична версія догматизму є внутрішньою проблемою логіки континентальної філософії. Для логіки

аналітичної філософії вона постає зовнішньою проблемою. Догматична позиція в логічному синтаксисі континентальної логіки склалася унаслідок двох спроб удосконалення граматичного синтаксису формальної логіки Аристотеля шляхом його переопишування або генетичним синтаксисом діалектичної логіки Г. Гегеля, або математичним синтаксисом функціовальної логіки Г. Фреге. Синтаксичний догматизм в континентальній логіці – це моністична позиція, яка виражає переконання в можливості існування лише одного досконалого логічного синтаксису, на якому заснована синтаксична побудова найкращої логіки. Протилежний до нього **синтаксичний скептицизм в континентальній логіці** – це плюралістична позиція, яка виражає переконання в можливості існування декількох недосконалих логічних синтаксисів, які у процесі міжкультурної логічної комунікативної взаємодії частково нейтралізують свої вади й ефективно задають фундамент для синтаксичної побудови покращеної логіки. Цією покращеною логікою і є **логіконіка**, яка розроблялася автором статті упродовж 9-ти років, із 2015 року по 2024 рік, після 20-ти років викладання логіки у вищих навчальних закладах. Тож логіконіка – це шлях довжиною у 29 років. Результати цієї розробки представлені у серії статей, концептуально поворотними з яких можна вважати наступні:

Гнатюк Я. Логіка комунікації історичних логік як числення дефініцій (Чернівці, 2015); Гнатюк Я.С. Діалектична логіка як умова існування історії філософії (Черкаси, 2017); Гнатюк Я.С. Логіка діалектики як діалектика логіки (Київ, 2017); Гнатюк Я. Догматизм в логіці та його подолання засобами логіки комунікації історичних логік (Чернівці, 2019); Гнатюк Я. Філософська і метафілософська логіка (Львів, 2024); Гнатюк Я. Континентальна аналітика та аналітична філософія (Львів, 2024).

Отримані результати частково узагальнені у монографії:

Гнатюк Я. С. Комунікативний потенціал культурної предикації (Івано-Франківськ, 2019).

Деякі з цих результатів популяризувалися у навчальних посібниках: *Гнатюк Я.С. Аналітика філософії (Київ, 2020); Гнатюк Я.С. Логічна техніка аналітичної філософії (Київ, 2024).*

Проблематизація логіконіки та огляд історії її формування слугують передумовою розуміння теорії цієї дисципліни. Розгляд основ теорії логіконіки – умовою її розуміння.

Як відомо, від терміна «логос» походять назви «логомахія» – гостра полеміка, «логіка» – методи міркування і «логістика» – оптимізація управлінських і виробничих процесів. Він також слугує підставою для утворення термінів «логікон» і «металогікон». Від терміна «логікон» походить назва «логіконіка», складена зі слів «логікон» + «ніка», – інформаційна взаємодія логічних синтаксисів і логічних семантик у межах логічних систем і між ними.

Логіконіка – це авторське поняття. Воно винайдене автором цієї статті. Авторське поняття «логіконіка» концептуалізує персональну пропозицію

автора статті. Ця пропозиція адресована філософській спільноті та має за мету інформування її про нові методологічні можливості.

Названий новаторський філософський концепт сформувався у ході довготривалої інтелектуальної еволюції аналітичних конструктів. Схематично її можна зобразити у вигляді такої термінологічної послідовності: **«логіка комунікації історичних логік – філософська логіка комунікації філософських логік – генетична логіка комунікації функціювальних логік – логіка комунікації логічних синтаксисів і логічних семантик – логіконіка»**.

Логіконікою у подальшому викладі будемо називати **формування специфікативного синтаксису генетичної логіки комунікації функціювальних логік засобами логіки комунікації логічних синтаксисів та її фіксувальної семантики засобами логіки комунікації логічних семантик**. Логіка комунікації логічних синтаксисів налагоджує інформаційну взаємодію між граматичним синтаксисом Аристотеля і математичним синтаксисом Г. Фреге на підставі й у межах генетичного синтаксису Г. Гегеля. Граматичний синтаксис у цій взаємодії є базовим синтаксисом, а математичний і генетичний синтаксиси – альтернативними стосовно нього синтаксисами. Граматичний синтаксис також має назву елементарного суб'єктно-предикативного синтаксису, математичний синтаксис – стандартного пропозиційно-функціювального синтаксису, а генетичний синтаксис – конверсивного дефінітивно-специфікативного синтаксису. Граматичний і математичний синтаксиси виконують ролі комунікантів, а генетичний синтаксис – роль медіатора міжкультурної логічної комунікативної взаємодії. Унаслідок такої взаємодії базовий синтаксис модифікується засобами альтернативних синтаксисів і набуває вигляду специфікативного синтаксису, який обґрунтовується автором статті.

Логіка комунікації логічних семантик налагоджує інформаційну взаємодію між заповнювальною семантикою, в якій порожні місця предметних змінних заповнюються предметними постійними, і заміною семантикою, в якій на порожні місця логічних змінних підставляють логічні константи – модерні філософські категорії та фіксують їхні значення або замінюють заповненні місця логічних постійних у статусі модерних філософських категорій іншими модерними філософськими категоріями. Унаслідок цієї взаємодії постає фіксувальна семантика, яка також обґрунтовується автором статті.

Заповнювальна семантика визначає дисциплінарний статус модерних філософських логік, а замінна семантика цих логік його змінює. Семантична взаємодія здійснюється шляхом урахування значень модерних діалектичних, метафізичних чи феноменологічних категорій, які заповнюють порожні місця логічних змінних, що спричиняє появу модерної діалектичної, метафізичної або феноменологічної логіки, чи зміни категоріального статусу заповнених аргументних місць, яка полягає у заміні модерних діалектичних категорій на модерні метафізичні категорії, модерних метафізичних категорій на модерні

феноменологічні категорії, що супроводжується перетворенням модерної діалектичної логіки на модерну метафізичну логіку, модерної метафізичної логіки на модерну феноменологічну логіку, як і навпаки. Специфікативний синтаксис і фіксувальна семантика утворюють мову генетичної логіки комунікації функціювальних логік. Тож генетична логіка комунікації функціювальних логік – це теорія дефінітивно специфікованих пропозиційних функцій.

Задум, що покладений в основу концепції логіконіки, можна описати поняттям **«синергетичний ефект»**. Це підсилення базового синтаксису Аристотеля альтернативними щодо нього синтаксисами Г. Гегеля і Г. Фреге. В Аристотелевому базовому синтаксисі простого твердження суб'єкт і предикат, на думку Г. Гегеля, постають загальними назвами чи загальними іменами, а його формальна логіка, за таких обставин, визначається як числення загальних імен. Спробою удосконалення базового синтаксису Аристотеля слугує альтернативний синтаксис Г. Гегеля. На підставі принципу (методу) сходження від абстрактного до конкретного суб'єкт і предикат як загальні імена (абстрактне) конкретизуються в діалектичній теорії твердження через діалектичні категорії загальне, особливе й одиничне (загальні, часткові й одиничні імена). Унаслідок цього формальна логіка Аристотеля як числення загальних імен замінюється діалектичною логікою Г. Гегеля як численням загальних, часткових й одиничних імен. На думку Г. Фреге, в Аристотелевому базовому синтаксисі простого твердження відношення між граматичним суб'єктом і граматичним предикатом виражене розпливчастим за смыслом граматичним функтором «є / не є», що фіксується знаком приписування, знаком збіжності й знаком існування та приховує аж чотири різних смисли. Серед них включення об'єкта в клас, відношення тотожності, ствердження факту існування і поєднання рівнозначних виразів. Тож Г. Фреге запропонував замінити граматичний суб'єкт і граматичний предикат математичним аргументом і математичною функцією, що отримали у логіці предикатів назви терма і предикатора чи предикатора і квантифікатора й нульмісного і двомісного предикатора у логіці пропозицій, та надати мові логіки більшої точності. Сам же граматичний функтор у вигляді окремого прикладу відношення предикації він ніяк не виокремлював і спеціально не позначав, хоча і враховував при проведенні функціювального аналізу висловлювань. Це ускладнило розуміння його ідей. Альтернативні синтаксиси Г. Гегеля і Г. Фреге значною мірою нейтралізують вади базового синтаксису Аристотеля і суттєво покращують логічний синтаксис тверджень філософських логік континентальної аналітики, передусім завдяки специфікативному синтаксисові логіконіки.

Концептуальне уявлення про генетичну логіку комунікації функціювальних логік як теорію і логіконіку як метод її побудови склалося в автора цих термінів унаслідок індуктивного узагальнення результатів двох синтаксичних революцій в логіці. **Синтаксичною революцією в логіці** можна назвати перехід від натуральної парадигми логіки, представленої атрибутивною

логікою Аристотеля як нормальною наукою, до трансцендентальної парадигми логіки, поданої генетичною логікою Г. Гегеля як нормальною наукою, або до аналітичної парадигми логіки, представлені функціоювальною логікою Г. Фреге як нормальною наукою. Вона супроводжується зміною граматичного стилю логічного синтаксису Аристотеля математичним стилем логічного синтаксису Г. Фреге, заміною елементарного суб'єктно-предикативного типу логічного синтаксису Аристотеля конверсивним дефінітивно-специфікативним типом логічного синтаксису Г. Гегеля або стандартним пропозиційно-функціоювальним типом логічного синтаксису Г. Фреге.

Першу синтаксичну революцію в логіці започаткував Г. Гегель. Вона спричинила перехід від натуральної парадигми логіки до її трансцендентальної парадигми, що характеризується збереженням граматичного стилю логічного синтаксису й водночас заміною елементарного суб'єктно-предикативного типу логічного синтаксису мови формальної (традиційної, атрибутивної) логіки конверсивним дефінітивно-специфікативним типом логічного синтаксису мови діалектичної (неформальної, генетичної) логіки. Результати першої синтаксичної революції узагальнюються у понятті «**дефінітивна специфікація**» генетичної логіки Г. Гегеля [1, с. 297].

Другу синтаксичну революцію в логіці ініціював Г. Фреге. Вона започаткувала перехід від натуральної парадигми логіки до її аналітичної парадигми, заміну граматичного стилю логічного синтаксису традиційної логіки математичним стилем логічного синтаксису сучасної символічної логіки, елементарного суб'єктно-предикативного типу логічного синтаксису традиційної логіки стандартним пропозиційно-функціоювальним типом логічного синтаксису сучасної символічної логіки (класичної логіки пропозицій і предикатів). Результати другої синтаксичної революції в логіці узагальнюються у понятті «**пропозиційна функція**» функціоювальної логіки Г. Фреге [2, с. 168].

Тож **вихідними поняттями логіконіки** слугують **концепти «дефінітивна специфікація» і «пропозиційна функція».**

Дефінітивна специфікація у Гегелевому сенсі – це зміна значень термінів унаслідок ототожнення і перетворення понять. Схематично її можна представити і зафіксувати у такий спосіб: « $S^a / {}_b P$ », в якій (простий) суб'єкт («S») і (простий) предикат («P») зіставляються як «a» і «b», де «a» і «b» – загальне, особливе чи одиничне.

Пропозиційна ж функція у Фрегеанському сенсі – це невизначене висловлювання чи висловлювання зі змінною. Вона подається схемою: « $P(x)$ », де «x» – аргумент, «P» – функція.

Дефінітивна специфікація може бути простою й удосконаленою. **Простою дефінітивною специфікацією** називається пряма дефініція, коли два поняття безпосередньо (без проміжних або додаткових дій) ототожнюються, і пряма специфікація, коли одне поняття безпосередньо (без жодних допоміжних засобів) перетворюється на інше. Автором простої дефінітивної специ-

фікації вважається Г. Гегель. Побудована на підставі простої дефінітивної специфікації Гегелева генетична логіка як числення загальних, часткових й одиничних імен має суттєві вади. Вона послуговується двома низками категорій: низкою **логічних категорій «суб'єкт – предикат»** і низкою діалектичних категорій **«загальне – особливе – одиничне»**, координація між якими технічно ускладнена, а її ефективність зведена до мінімуму, що надзвичайно сповільнює рух діалектичних категорій, їхні нахресні взаємоперетворення («суб'єкт є предикат», «предикат є суб'єкт», «суб'єкт є одиничне, предикат є загальне», «суб'єкт є загальне, предикат є особливе» тощо), і робить застосування діалектичної логіки як діалектичного методу ресурсозатратним. Модифікацією простої дефінітивної специфікації слугує **удосконалена дефінітивна специфікація**, яка мінімізує зазначені вади. Цей філософський концепт пропонується й обґрунтовується автором статті.

В **удосконаленій дефінітивній специфікації** на підставі стандартної пропозиційної функції (предиката або поняття) логіки предикатів першого порядку (вузькому численні предикатів) поєднуються дві розпоточені низки категорій простої дефінітивної специфікації у єдиній низці категорій удосконаленої дефінітивної специфікації. Унаслідок цього удосконалена дефінітивна специфікація набуває статусів модернізованих стандартних пропозиційних функцій суб'єктного і предикатного типу: «S (a)», «P (b)», де «S» і «P» – функції у вигляді (простого) суб'єкта і (простого) предиката, «a» і «b» – аргументи у вигляді загального («z»), особливого («у») й одиничного («x»), що їх заміщують. Модернізовані стандартні пропозиційні функції суб'єктного і предикатного типу та предикати (стандартні пропозиційні функції) логіки предикатів першого порядку мають однакову, ізоморфну формальну структуру. У структурі предикатів першопорядкової логіки предикатів функції (предикати) – константи, а аргументи (індивіди) – змінні.

Предикат як стандартну пропозиційну функцію в логіці предикатів першого порядку позначають функціовальним знаком з порожнім місцем: «F (x)», де «F» – константа, «x» – змінна (порожнє місце). Порожнє місце можна заповнювати позначеннями конкретних предметів (константами) з деякої предметної області, що слугує областю інтерпретації. У структурі модернізованих стандартних пропозиційних функцій суб'єктного і предикатного типу, що у логіконіці мають статус складних суб'єктів і складних предикатів, функції – також константи, які набувають вигляду простих суб'єктів і простих предикатів, а аргументи – також змінні. Їх позначають функціовальними знаками суб'єктного і предикатного типу з порожніми місцями: «S (p)» і «P (q)», де «S» і «P» – константи, «p» і «q» – змінні. Вони шляхом простих дефінітивних специфікацій набувають конкретних визначень, значень модерних філософських категорій (модерних діалектичних, метафізичних чи феноменологічних категорій).

Тож **удосконалена дефінітивна специфікація** у тлумаченні автора – це **побічна дефініція**, коли два поняття опосередковано ототожнюються на

підставі третього поняття – модернізованої стандартної пропозиційної функції, і побічна специфікація, коли одне поняття опосередкованого перетворюється на інше через серію простих дефінітивних специфікацій. **Перша проста дефінітивна специфікація** перетворює елементарну граматичну форму загального суб'єктного і предикатного типу («S є P») на модернізовану стандартну пропозиційну функцію конкретного суб'єктного і предикатного типу («S (p) і P (q)»); її інше значення – модернізована стандартна пропозиційна функція невизначеного суб'єктного і предикатного типу. **Друга проста дефінітивна специфікація** перетворює модернізовану стандартну пропозиційну функцію невизначеного суб'єктного і предикатного типу («S (p) і P (q)») на модернізовану стандартну пропозиційну функцію визначеного суб'єктного і предикатного типу («S (a) і P (b)»); її інше значення – модифікована елементарна граматична форма визначеного суб'єктного і предикатного типу або специфікативна функція. **Третя проста дефінітивна специфікація** перетворює суб'єктну частину специфікативної функції на її предикативну частину («S (a) на P (b)»). Тож **дефінітивна специфікація і пропозиційна функція узагальнюються** в логіконіці у понятті «специфікативна функція». У такій перспективі логіконіка постає логікою специфікативних функцій. Це логіка синтаксичного перетворення і семантичного переопишування функціювальних відношень, відношень аргументів і функцій.

Серед специфікативних функцій можна виокремити **поняттєві функції, стверджувальні функції й висновувальні функції.**

Поняттєві функції – це дефінітивно специфіковані пропозиційні функції суб'єктного і предикатного типу. Схематично вони записуються так: дефінітивно специфікована пропозиційна функція суб'єктного типу схемою «S (a)», а дефінітивно специфікована пропозиційна функція предикатного типу схемою «P (b)». Функції, які виконують S (простий суб'єкт) і P (простий предикат), можуть змінюватися залежно від того, які саме модерні філософські категорії заповнюють місця a і b (аргументів). Якщо місця аргументів (a і b) посідають загальне, особливе й одиничне, тоді суб'єкт (S) і предикат (P) виконують функції загального, особливого й одиничного.

Загальне в логіконіці – це ціле чи рід як вияв тотожності буття і мислення. **Особливе** – це частина чи вид як вияв відмінності буття від мислення, і навпаки. **Одиничне** – це елемент чи індивід як вияв основи буття і мислення. Відповідно ціле – це суцільна єдність, частина – розрізнявальна єдність, елемент – складник єдності. **Рід** – клас предметів, **вид** – підклас предметів, **індивід** – окремий предмет.

Якщо місця аргументів (a і b) посідають річ, якість й кількість, тоді простий суб'єкт (S) і простий предикат (P) виконують функції речі, якості й кількості. **Річ в логіконіці** – це індивід (партикулярія як перша (індивідуальна) субстанція у вигляді окремого предмета чи явища) або клас предикатів чи категорія й універсалія (вид і рід як друга субстанція у вигляді спільних якостей

чи властивостей). **Якість** – відмітні ознаки чи властивості. **Кількість** – уривчаста чи безперервна величина. Якщо місця аргументів (a і b) посідають концепт, денотат, феномен й ейдос, тоді простий суб'єкт (S) і простий предикат (P) виконують функції концепту, денотата, феномена й ейдосу. **Концепт** – це інформація про об'єкти, яка виражена певним іменем. **Денотат** – об'єкти, які позначені певним іменем. **Феномен** – явище (денотат), яке задане концептом (слугує його функцією) і спостерігається суб'єктом. **Ейдос** – сутність, яка протиставляється факту (феномену).

Стверджувальні функції – це дефінітивно специфіковані пропозиційні функції функторного й інтерпретативного типу. Вони представлені стверджувальними твердженнями із функтором «перетворюється на» й інтерпретантою «переописується терміном». Функтор характеризує синтаксичний аспект стверджувального твердження, інтерпретанта – його семантичний аспект.

У логіконіці виокремлюють **одиночно-загальне, загально-особливе й особливо-одиночне модерне діалектичне твердження модернізованого конверсивного дефінітивно-специфікативного синтаксису модернізованої діалектичної логіки, речово-сутнісне, речово-якісне і речово-кількісне модерне метафізичне твердження модернізованого елементарного суб'єктно-предикативного синтаксису модернізованої метафізичної логіки, скінчене і нескінчене смислово-предметне й явищно-сутнісне модерне феноменологічне твердження модернізованого перспективного інтенційно-модифікативного синтаксису модернізованої феноменологічної логіки.**

В одиночно-загальному модернізованому діалектичному твердженні місця із фіксованими значеннями у внутрішній структурі дефінітивно специфікованої пропозиційної функції суб'єктного типу як складного суб'єкта посідають **одиночне** як модерна діалектична аргумент-категорія і простий суб'єкт як функція-суб'єкт, а місця із фіксованими значеннями у внутрішній структурі дефінітивно специфікованої пропозиційної функції предикатного типу як складного предиката – **загальне** як модерна діалектична аргумент-категорія і простий предикат як функція-предикат. Його синтаксичну побудову можна схематично записати так: «S (x) – P (z)», де складний суб'єкт (S (x)) перетворюється на складний предикат (P (z)). Ця схема читається (семантично інтерпретується): «Місце функції-суб'єкта у внутрішній структурі складного суб'єкта (S (x)) посідає простий суб'єкт (S), а місце модерного діалектичного аргументу-категорії – одиночне (x), місце функції-предиката у внутрішній структурі складного предиката (P (z)) посідає простий предикат (P), а місце модерного діалектичного аргументу-категорії – загальне (z), отже, одиночне (x) є загальне (z), що означає: одиночне перетворюється на загальне, переописується ним та набуває його статусу і значення». Наприклад, «Троянда (S (x)) є рослина (P (z))».

У загально-особливому модерному діалектичному твердженні місця із фіксованими значеннями у внутрішній структурі дефінітивно специфікованої пропозиційної функції суб'єктного типу як складного суб'єкта посідають загальне як модерна діалектична аргумент-категорія і простий суб'єкт як функція-суб'єкт, а місця із фіксованими значеннями у внутрішній структурі дефінітивно специфікованої пропозиційної функції предикатного типу як складного предиката – загальне як модерна діалектична аргумент-категорія і простий предикат як функція-предикат. Його синтаксичну побудову можна схематично записати так: « $S(z) - P(y)$ », де складний суб'єкт ($S(z)$) перетворюється на складний предикат ($P(y)$). Ця схема читається (семантично інтерпретується): «Місце функції-суб'єкта у внутрішній структурі складного суб'єкта ($S(z)$) посідає простий суб'єкт (S), а місце модерного діалектичного аргумента-категорії – загальне (z), місце функції-предиката у внутрішній структурі складного предиката ($P(y)$) – простий предикат (P), а місце модерного діалектичного аргумента-категорії – особливе (y), отже, загальне (z) є особливе (y), що означає: загальне перетворюється на особливе, переописується ним та набуває його статусу і значення». Наприклад, «Рослина ($S(z)$) є квітка ($P(y)$)».

В особливо-одиничному модерному діалектичному твердженні місця із фіксованими значеннями у внутрішній структурі дефінітивно специфікованої пропозиційної функції суб'єктного типу як складного суб'єкта посідають особливе як модерна діалектична аргумент-категорія і простий суб'єкт як функція-суб'єкт, а місця із фіксованими значеннями у внутрішній структурі дефінітивно специфікованої пропозиційної функції предикатного типу як складного предиката – одиничне як модерна діалектична аргумент-категорія і простий предикат як функція-предикат. Його синтаксичну побудову можна схематично записати так: « $S(y) - P(x)$ », де складний суб'єкт ($S(y)$) перетворюється на складний предикат ($P(x)$). Ця схема читається (семантично інтерпретується): «Місце функції-суб'єкта у внутрішній структурі складного суб'єкта ($S(y)$) посідає простий суб'єкт (S), а місце модерного діалектичного аргумента-категорії – особливе (y), місце функції-предиката у внутрішній структурі складного предиката ($P(x)$) – простий предикат (P), а місце модерного діалектичного аргумента-категорії – одиничне (x), отже, особливе (y) є одиничне (x), що означає: особливе перетворюється на одиничне, переописується ним та набуває його статусу і значення». Наприклад, «Квітка ($S(y)$) є троянда ($P(x)$)» [3, с. 27-29].

У речово-сутнісному модерному метафізичному твердженні місця із фіксованими значеннями у внутрішній структурі дефінітивно специфікованої пропозиційної функції суб'єктного типу посідають перша субстанція як модерна метафізична аргумент-категорія і простий суб'єкт як функція-суб'єкт, а місця із фіксованими значеннями у внутрішній структурі дефінітивно специфікованої функції предикатного типу – друга субстанція як модерна метафізична аргумент-категорія і простий предикат як функція-предикат. Його

синтаксичну побудову можна записати так: «S (r) – P (s)», де складний суб'єкт (S (r)) перетворюється на складний предикат (P (s)). Ця схема читається (семантично інтерпретується): «Місце функції-суб'єкта у внутрішній структурі дефінітивно специфікованої пропозиційної функції суб'єктного типу як складного суб'єкта (S (r)) посідає простий суб'єкт (S), а місце модерного метафізичного аргумента-категорії – перша субстанція (r), місце функції-предиката у внутрішній структурі дефінітивно специфікованої пропозиційної функції предикатного типу як складного предиката (P (s)) посідає простий предикат (P), а місце модерного метафізичного аргумента-категорії – друга субстанція (s), отже, перша субстанція (r) є друга субстанція (s), що означає: перша субстанція як індивід перетворюється на певний вид або рід (другу субстанцію), переописується ним та набуває його статусу і значення». Наприклад, «Окреме (S (r)) є кінь (P (s))».

У **речово-якісному модерному метафізичному твердженні** місця із фіксованими значеннями у внутрішній структурі дефінітивно специфікованої пропозиційної функції суб'єктного типу як складного суб'єкта посідають перша субстанція як модерна метафізична аргумент-категорія і простий суб'єкт як функція-суб'єкт, а місця із фіксованими значеннями у внутрішній структурі дефінітивно специфікованої пропозиційної функції предикатного типу як складного предиката – якість як модерна метафізична аргумент-категорія і простий предикат як функція-предикат. Його синтаксичну побудову можна записати так: «S (r) – P (a)», де складний суб'єкт (S (r)) перетворюється на складний предикат (P (a)). Ця схема читається (семантично інтерпретується): «Місце функції-суб'єкта у внутрішній структурі складного суб'єкта (S (r)) посідає простий суб'єкт (S), а місце модерного метафізичного аргументу-категорії – перша субстанція (r), місце функції-предиката у внутрішній структурі складного предиката (P (a)) посідає простий предикат (P), а місце модерного метафізичного аргументу-категорії – якість (a), отже, перша субстанція (r) є якість (a), що означає: перша субстанція (індивід) перетворюється на першу субстанцію (рід) із відповідною якістю, переописується нею та набуває її статусу і значення». Наприклад, «Кінь (S (r)) є білий (P (a))».

У **речово-кількісному модерному метафізичному твердженні** місця із фіксованими значеннями у внутрішній структурі дефінітивно специфікованої пропозиційної функції суб'єктного типу як складного суб'єкта посідають перша субстанція як модерна метафізична аргумент-категорія і простий суб'єкт як функція-суб'єкт, а місця із фіксованими значеннями у внутрішній структурі дефінітивно специфікованої пропозиційної функції предикатного типу як складного предиката – кількість як модерна метафізична аргумент-категорія і простий предикат як функція-предикат. Його синтаксичну побудову можна записати так: «S (r) – P (c)», де складний суб'єкт (S (r)) перетворюється на складний предикат (P (c)). Ця схема читається (семантично інтерпретується): «Місце функції-суб'єкта у внутрішній структурі складного суб'єкта (S (r))

посідає простий суб'єкт (S), а місце модерного метафізичного аргументу-категорії – перша субстанція (r), місце функції-предиката у внутрішній структурі складного предиката (P (c)) посідає простий предикат (P), а місце модерного метафізичного аргументу-категорії – кількість (c), отже, перша субстанція (r) є кількість (c), що означає: перша субстанція (індивід) перетворюється на першу субстанцію (рiч) із відповідною кількістю, переописується нею та набуває її статусу і значення». Наприклад, «Білий кінь (S (r)) є високий (P (c))» [3, с. 30-31].

У скінченному смислово-предметному модерному феноменологічному твердженні місця із фіксованими значеннями у внутрішній структурі дефінітивно специфікованої пропозиційної функції односкладного суб'єктного типу як односкладного складного суб'єкта посідають один концепт як модерна феноменологічна аргумент-категорія й один простий суб'єкт як функція-суб'єкт, а місця із фіксованими значеннями у внутрішній структурі дефінітивно специфікованої пропозиційної функції односкладного предикатного типу як односкладного складного предиката посідають один денотат як модерна феноменологічна аргумент-категорія й один простий предикат як функція-предикат. Його синтаксичну побудову можна схематично записати так: «S (c) – P(d)», де односкладний складний суб'єкт (S (c)) перетворюється на односкладний складний предикат (P (d)). Ця схема читається (семантично інтерпретується): «Місце функції-суб'єкта у внутрішній структурі дефінітивно специфікованої пропозиційної функції односкладного суб'єктного типу як односкладного складного суб'єкта (S (c)) посідає один простий суб'єкт (S), а місце модерного феноменологічного аргументу-категорії – один концепт (c), місце односкладної функції-предиката у внутрішній структурі дефінітивно специфікованої пропозиційної функції односкладного предикатного типу як односкладного складного предиката (P (d)) посідає один простий предикат (P), а місце модерного феноменологічного аргументу-категорії – один денотат (d), отже, один концепт (S (c)) є один денотат (P (d)), що означає: один концепт перетворюється на один денотат на поверхні концептуального простору, переопи-сується ним та набуває його статусу і значення». Наприклад, «Те, що освіжає (S (c)) є холодне повітря (P (d))».

У нескінченному смислово-предметному модерному феноменологічному твердженні місця із фіксованими значеннями у внутрішній структурі дефінітивно специфікованої пропозиційної функції багатоскладного суб'єктного типу як багатоскладного складного суб'єкта посідає низка концептів як модерних феноменологічних аргументів-категорій й низка простих суб'єктів як функцій-суб'єктів, а місця із фіксованими значеннями у внутрішній структурі дефінітивно специфікованої пропозиційної функції односкладного предикатного типу як односкладного складного предиката посідають один денотат як модерна феноменологічна аргумент-категорія й один простий предикат як функція-предикат. Його синтаксичну побудову можна схематично записати так: «S₁ (c₁) – S₂ (c₂) тощо – P(d)», де

багатоскладний складний суб'єкт ($S_1 (c_1) - S_2 (c_2)$ тощо) перетворює-ться на односкладний складний предикат ($P (d)$). Ця схема читається (семантично інтерпретується): «Місце функції-суб'єкта у внутрішній структурі дефінітивно специфікованої пропозиційної функції багатоскладного суб'єкт-ного типу як багатоскладного складного суб'єкта ($S_1 (c_1) - S_2 (c_2)$ тощо) посідає низка простих суб'єктів ($S_1 (c_1), S_2 (c_2)$ тощо), а місце модерних феноменологічних аргументів-категорій – низка концептів ($c_1 - c_2$ тощо), місце односкладної функції-предиката у внутрішній структурі дефінітивно специфікованої пропозиційної функції односкладного предикатного типу як односкладного складного предиката ($P (d)$) посідає один простий предикат (P), а місце модерного феноменологічного аргументу-категорії – один денотат (d), отже, нескінчена низка концептів ($S_1 (c_1) - S_2 (c_2)$ тощо) є один денотат ($P (d)$), що означає: один концепт перетворюється на один денотат на поверхні концептуального простору, переописується ним та набуває його статусу і значення». Наприклад, «Те, що освіжає ($S_1 (c_1)$) і бадьорить ($S_2 (c_2)$ тощо) є холодне повітря ($P (d)$)».

У **скінченому явищно-сутнісному феноменологічному твердженні** місця із фіксованими значеннями у внутрішній структурі дефінітивно специфікованої пропозиційної функції односкладного суб'єктного типу як односкладного складного суб'єкта посідають один феномен як аргумент-категорія й один простий суб'єкт як функція-суб'єкт, а місця із фіксованими значеннями у внутрішній структурі дефінітивно специфікованої пропозиційної функції односкладного предикатного типу як одно-складного складного предиката посідають один ейдос як модерна феномено-логічна аргумент-категорія й один простий предикат як функція-предикат. Його синтаксичну побудову можна схематично записати так: « $S (f) - P (e)$ », де складний суб'єкт ($S (f)$) перетворюється на складний предикат ($P (e)$). Ця схема читається (семантично інтерпретується): «Місце функції-суб'єкта у внутрішній структурі дефінітивно специфікованої пропозиційної функції односкладного суб'єктного типу як односкладного складного суб'єкта ($S (f)$) посідає один простий суб'єкт (S), а місце модерного феноменологічного аргумента-категорії – феномен (f), місце односкладної функції-предиката у внутрішній структурі дефінітивно специфікованої пропозиційної функції односкладного предикатного типу як односкладного складного предиката ($P (e)$) посідає один простий предикат (P), а місце модерного феномено-логічного аргумента-категорії – один ейдос (e), отже, один феномен ($S (f)$) є один ейдос ($P (e)$), що означає: один феномен перетворюється на один ейдос на поверхні концептуального простору, переописується ним та набуває його статусу і значення». Наприклад, «Холодне повітря ($S (f)$) освіжає ($P (e)$)». Його можна подати іншою схемою: « $S (f) - P_1 (e_1) - P_2 (e_2)$ », де односклад-ний складний суб'єкт ($S (f)$) перетворюється на скінчену низку двоскладних складних предикатів ($P_1 (e_1) - P_2 (e_2)$). Ця схема читається (семантично інтерпретується): «Місце функції-суб'єкта у внутрішній структурі дефіні-тивно специфікованої пропозиційної функції односкладного

суб'єктного типу як односкладного складного суб'єкта ($S(f)$) посідає один простий суб'єкт (S), а місце модерного феноменологічного аргументу-категорії – один феномен (f), місце скінченої множини двоскладних функцій-предикатів у внутрішній структурі серії дефінітивно специфікованих пропозиційних функцій двоскладного предикатного типу як серії двоскладних складних предикатів ($P_1(e_1) - P_2(e_2)$) – два простих предикати (P_1 і P_2), а місце серії модерних феноменологічних аргументів-категорій – двоелементна низка ейдосів (e_1 і e_2), отже, один феномен ($S(f)$) є два ейдоси ($P_1(e_1) - P_2(e_2)$), що означає: один феномен, інтенційно модифікуючись, перетворюється на двоелементну серію ейдосів на поверхні концептуального простору, переписується ними та набуває їхнього статусу і значення». Наприклад, «Холодне повітря ($S(f)$) освіжає ($P_1(e_1)$), бадьорить ($P_2(e_2)$)».

У нескінченому явищно-сутнісному феноменологічному твердженні місця із фіксованими значеннями у внутрішній структурі дефінітивно специфікованої пропозиційної функції односкладного суб'єктного типу як односкладного складного суб'єкта посідають один феномен як модерна феноменологічна аргумент-категорія й один простий суб'єкт як функція-суб'єкт, а місця із фіксованими значеннями у внутрішній структурі дефінітивно специфікованої багато-складної пропозиційної функції предикатного типу як багатоскладного складного предиката посідає нескінченна множина ейдосів як модерних феноменологічних аргументів-категорій і низка простих предикатів як функцій-предикатів, що представлена односкладним складним предикатом як односкладною функцією-предикатом. Його синтаксичну побудову можна схематично записати так: « $S(f) - P(e)$ тощо», де односкладний складний суб'єкт ($S(f)$) перетворюється на нескінчену низку багатоскладних складних предикатів, що представлена односкладним складним предикатом з низки багатоскладних складних предикатів ($P(e)$ тощо). Ця схема читається (семантично інтерпретується): «Місце функції-суб'єкта у внутрішній структурі дефінітивно специфікованої пропозиційної функції односкладного суб'єктно-го типу як односкладного складного суб'єкта ($S(f)$) посідає простий суб'єкт (S) як функція-суб'єкт, а місце модерного феноменологічного аргумента-категорії – феномен (f), місце нескінченої множини багатоскладних функцій-предикатів у внутрішній структурі серії дефінітивно специфікованих пропозиційних функцій багатоскладного предикатного типу як серії багатоскладних складних предикатів ($P(e)$ тощо) посідає нескінченна низка простих предикатів (P тощо), а місце нескінченої низки модерних феноменологічних аргументів-категорій – нескінченна низка ейдосів (e тощо), отже, феномен ($S(f)$) є нескінченна низка ейдосів ($P(e)$ тощо), що означає: феномен у процесі інтенційної модифікації перетворюється на нескінчену серію ейдосів на поверхні концептуального простору, переписується ними та набуває їхніх статусів і значень». Наприклад, «Холодне повітря ($S(f)$) освіжає ($P(e)$ тощо)». Його можна подати іншою схемою: « $S(f) - P_1(e_1) - P_2(e_2)$ тощо», де дефінітивно специфікована пропозиційна функція односкладного суб'єктно-го типу як односкладний

складний суб'єкт ($S(f)$) перетворюється на нескінчену серію дефінітивно специфікованих пропозиційних функцій багатоскладного предикатного типу як нескінчену низку багатоскладних складних предикатів ($P_1(e_1) - P_2(e_2)$ тощо). Ця схема читається (семантично інтерпретується): «Місце функцій-суб'єкта у внутрішній структурі дефінітивно специфікованої пропозиційної функції односкладного суб'єктного типу як односкладного складного суб'єкта ($S(f)$) посідає простий суб'єкт (S), а місце модернізованого феноменологічного аргумента-категорії – феномен (f), місце нескінченної низки багатоскладних функцій-предикатів у внутрішній структурі нескінченної серії дефінітивно специфікованих пропозиційних функцій багатоскладного предикатного типу як нескінченної серії багатоскладних складних предикатів ($P_1(e_1) - P_2(e_2)$ тощо) посідає нескінченна низка простих предикатів (P_1, P_2 тощо), а місце низки модерних феноменологічних аргументів-категорій – низка ейдосів (e_1 і e_2 тощо), отже, феномен ($S(f)$) є нескінченна низка ейдосів ($P_1(e_1) - P_2(e_2)$ тощо), що означає: феномен у процесі інтенційної модифікації перетворюється на нескінчену серію ейдосів на поверхні концептуального простору, переописується ними та набуває їхнього статусу і значення». Наприклад, «Холодне повітря ($S(f)$) освіжає ($P_1(e_1)$), бадьорить ($P_2(e_2)$) тощо» [3, с. 31-33].

Висновувальна функція – це дефінітивно специфікована пропозиційна функція дедуктивного, індуктивного й традуктивного типу.

До дефінітивно специфікованої пропозиційної функції дедуктивного типу належить **модерна особлива висновувальна функція, модерна загальна висновувальна функція й модерна одинична висновувальна функція модерної діалектичної логіки, модерна якісна висновувальна функція й модерна кількісна висновувальна функція модерної метафізичної логіки.**

В модерній особливій висновувальній функції модерне особливе слугує медіатором між двома комунікантами: модерним загальним й модерним одиничним. Її схема: « $P(z) - M(y) - S(x)$ ». У цій схемі « $P(z)$ » – модерне загальне, « $M(y)$ » – модерне особливе, « $S(x)$ » – модерне одиничне. Вона читається (семантично інтерпретується): «Функцію медіатора виконує модерне особливе ($M(y)$), функцію першого комуніканта – модерне загальне ($P(z)$), а функцію другого комуніканта – модерне одиничне ($S(x)$)». Наприклад, «Квітка ($P(z)$) – рослина червоного кольору ($M(y)$). Рослина червоного кольору ($M(y)$) – троянда ($S(x)$). Отже, квітка ($P(z)$) – троянда ($S(x)$)».

В модерній загальній висновувальній функції модерне загальне слугує медіатором між двома комунікантами: модерним особливим й модерним одиничним. Її схема: « $P(y) - M(z) - S(x)$ ». У цій схемі « $P(y)$ » – модерне особливе, « $M(z)$ » – модерне загальне, « $S(x)$ » – модерне одиничне. Вона читається (семантично інтерпретується): «Функцію медіатора виконує модерне загальне ($M(z)$), функцію першого комуніканта – модерне особливе ($P(y)$), а функцію другого комуніканта – модерне одиничне ($S(x)$)». Наприклад,

«Червона квітка (P (y)) – рослина ((M (z)). Рослина (M (z)) – троянда (S (x)). Отже, червона квітка (P (y)) – троянда (S (x))».

В модерній одиничній висновувальній функції модерне одиничне слугує медіатором між двома комунікантами: модерним загальним й модерним особливим. Її схема: «P (z) – M (x) – S (y)». У цій схемі «P (z)» – модерне загальне, «M (x)» – модерне одиничне, «S (y)» – модерне особливе. Вона читається (семантично інтерпретується): «Функцію медіатора виконує модерне одиничне (M (x)), функцію першого комуніканта – модерне загальне (P (z)), а функцію другого комуніканта – модерне особливе (S (y))». Наприклад, «Квітка (P (z)) – троянда ((M (x)). Троянда (M (x)) – рослина червоного кольору (S (y)). Отже, квітка (P (z)) – рослина червоного кольору (S (y))».

В модерній якісній висновувальній функції модерна якість слугує медіатором між двома комунікантами: модерною субстанцією й модерною річчю. Її схема: «P (s) – M (a) – S (r)». У цій схемі «P (s)» – модерна субстанція, «M (a)» – модерна якість, «S (r)» – модерна річ. Вона читається (семантично інтерпретується): «Функцію медіатора виконує модерна якість (M (a)), функцію першого комуніканта – модерна субстанція (P (s)), а функцію другого комуніканта – модерна річ (S (r))». Наприклад, «Кінь (P (s)) – тварина білого кольору ((M (a)). Тварина білого кольору (M (a)) – Буцефал (S (r)). Отже, кінь (P (s)) – Буцефал (S (r))».

В модерній кількісній висновувальній функції модерна кількість слугує медіатором між двома комунікантами: модерною субстанцією й модерною річчю. Її схема: «P (s) – M (c) – S (r)». У цій схемі «P (s)» – модерна субстанція, «M (c)» – модерна кількість, «S (r)» – модерна річ. Вона читається (семантично інтерпретується): «Функцію медіатора виконує модерна кількість (M (c)), функцію першого комуніканта – модерна субстанція (P (s)), а функцію другого комуніканта – модерна річ (S (r))». Наприклад, «Кінь (P (s)) – одна тварина ((M (c)). Одна тварина (M (c)) – Буцефал (S (r)). Отже, кінь (P (s)) – Буцефал (S (r))».

До дефінітивно специфікованої пропозиційної функції індуктивного типу належить модерна одинично-особлива висновувальна функція і модерна особливо-одинична висновувальна функція модерної діалектичної логіки та модерна речово-якісна висновувальна функція і модерна речово-кількісна висновувальна функція модерної метафізичної логіки.

В модерній одинично-особливій висновувальній функції модерне особливе слугує медіатором між двома комунікантами: модерним одиничним і модерним загальним. Її схема: «S (x) – M (y) – P (z)». У цій схемі «S (x)» – модерне одиничне, «M (y)» – модерне особливе, «P (z)» – модерне загальне. Вона читається (семантично інтерпретується): «Функцію медіатора виконує модерне особливе (M (y)), функцію підвідного комуніканта – модерне одиничне (S (x)), а функцію узагальнювального комуніканта – модерне загальне (P (z))». Наприклад, «Троянда (S (x)) – квітка (M (y)). Квітка (M (y)) – рослина (P (z)). Отже, троянда (S (x)) – рослина (P (z))».

В модерній особливо-одиничній висно-вувальній функції модерне одиничне слугує медіатором між двома комуні-кантами: модерним особливим і модерним загальним. Її схема: «S (y) – M (x) – P (z)». У цій схемі «S (y)» – модерне особливе, «M (x)» – модерне одиничне, «P (z)» – модерне загальне. Вона читається (семантично інтерпретується): «Функцію медіатора виконує модерне одиничне (M (x)), функцію підвідного комуніканта – модерне особливе (S (y)), а функцію узагальнювального комуніканта – модерне загальне (P (z))». Наприклад, «Квітка (S (y)) – троянда (M (x)). Троянда (M (x)) – рослина (P (z)). Отже, квітка (S (y)) – рослина (P (z))».

В модерній речово-якісній висновувальній функції модерна якість слугує медіатором між двома комунікантами: модерною річчю і модерною субстанцією. Її схема: «S (r) – M (a) – P (s)». У цій схемі «S (r)» – модерна річ, «M (a)» – модерна якість, «P (s)» – модерна субстанція. Вона читається (семантично інтерпретується): «Функцію медіатора виконує модерна якість (M (a)), функцію підвідного комуніканта – модерна річ (S (r)), а функцію узагальнювального комуніканта – модерна субстанція (P (s))». Наприклад, «Кінь (S (r)) – білий (M (a)). Білий кінь (M (a)) – тварина (P (s)). Отже, кінь (S (r)) – тварина (P (s))».

В модерній речово-кількісній висновувальній функції модерна кількість слугує медіатором між двома комунікантами: модерною річчю і модерною субстанцією. Її схема: «S (r) – M (c) – P (s)». У цій схемі «S (r)» – модерна річ, «M (c)» – модерна кількість, «P (s)» – модерна субстанція. Вона читається (семантично інтерпретується): «Функцію медіатора виконує модерна кількість (M (c)), функцію підвідного комуніканта – модерна річ (S (r)), а функцію узагальнювального комуніканта – модерна субстанція (P (s))». Наприклад, «Кінь (S (r)) – один (M (c)). Один кінь (M (c)) – тварина (P (s)). Отже, кінь (S (r)) – тварина (P (s))».

До дефінітивно специфікованої пропозиційної функції традуктивного типу належить **модерна концептуально-феноменальна висновувальна функція і модерна феноменально-ейдетична висновувальна функція** модерної феноменологічної логіки.

В модерній концептуально-феноменальній висновувальній функції модерний денотат слугує медіатором між двома комуні-кантами: модерним концептом й модерним феноменом. Її схема: «P (c) – M (d) – S (f)». У цій схемі «P (c)» – модерний концепт, «M (d)» – модерний денотат, «S (f)» – модерний феномен. Вона читається (семантично інтерпретується): «Функцію медіатора виконує модерний денотат (M (d)), функцію вихідного комуніканта – модерний концепт (P (c)), а функцію похідного комуніканта – модерний феномен (S (f))». Наприклад, «Те, що освіжає (P (c)) – холодне повітря ((M (d)). Холодне повітря (M (d)) – бадьорить (S (f)). Отже, те, що освіжає (P (c)) – повітря, яке бадьорить (S (f))».

В модерній феноменально-ейдетичній висновувальній функції модерний концепт слугує медіатором між двома комунікантами: модерним

феноменом й модерним ейдосом. Її схема: «P (f) – M (c) – S (e)». У цій схемі «P (f)» – модерний феномен, «M (c)» – модерний концепт, «S (e)» – модерний ейдос. Вона читається (семантично інтерпретується): «Функцію медіатора виконує модерний концепт (M (c)), функцію вихідного комуніканта – модерний феномен (P (f)), а функцію похідного комуніканта – модерний ейдос (S (e))». Наприклад, «Те, що бадьорить (P (f)) – освіжає ((M (c)). Те, що освіжає (M (c)) – холодне повітря (S (e)). Отже, те, що бадьорить (P (f)) – холодне повітря (S (e))».

Методом логіконіки слугує міжкультурна логічна комунікація. Нею називається інформаційна взаємодія двох логічних культур, що полягає у формуванні фіксувальної семантики, яке супроводжується формуванням специфікативного синтаксису та утворенні, шляхом поєднання специфікативного синтаксису і фіксувальної семантики, мови логіконічного аналізу.

При цьому логічними культурами вважаються нелогічні й логічні терміни: суб'єкт і предикат, терм і предикатор, предикатор і квантифікатор, дескриптор і функтор, пропозиційна змінна і пропозиційна константа. **Межі логічних культур** окреслюються межами обсягів нелогічних і логічних термінів. Тож метод логіконіки – це мова логіконічного аналізу. З методологічного боку, перша логічна культура має назву досліджуваної культури, друга логічна культура – назву дослідницької культури. **Міжкультурна логічна комунікація як міжкультурна методологічна комунікація здійснюється через інформаційну взаємодію дослідницької і досліджуваної культур, унаслідок приписування мови дослідницької культури мові досліджуваної культури та перекладу мови досліджуваної культури мовою дослідницької культури.** Унаслідок цього мовна картина досліджуваної культури стає зрозумілою для мовної спільноти дослідницької культури. **Завдяки культурній предикації здобутки і напрацювання минулих епох вписуються у контекст сучасності [4, с. 163-165].**

З логічного боку, перша логічна культура називається невідомою культурою, а друга логічна культура – відомою культурою. **Міжкультурна методологічна комунікація як міжкультурна логічна комунікація здійснюється шляхом інформаційної взаємодії невідомої і відомої культур, на підставі тлумачення мови невідомої культури мовою відомої культури.** Завдяки, знову ж таки, культурній предикації здобутки і напрацювання невідомої культури привласнюються відомою культурою та опрацьовуються нею.

Методологічна пропозиція у вигляді логіконіки як міжкультурної логічної комунікації, на думку автора цієї пропозиції, спроможна покращити якість історико-філософського і філософського дискурсу, лінгвістичну точ-

ність дискурсу гуманітарних наук. **Логіконіка і міжкультурна логічна комунікація**, як бачиться, також може слугувати **методологічним інструментом проведення гуманітарної експертизи історичних світоглядів і культурних цінностей, соціального капіталу і соціальної інженерії.**

1. Гетель Г. В. Ф. *Наука логіки. Енциклопедія філософських наук. Мала логіка / упоряд. Б. О. Лис. – Київ : Вид-во Ліра-К, 2023. – 372 с.*

2. Гнатюк Я. С. *Логічна техніка аналітичної філософії. – Київ : Вид. дім Кондор, 2024. – 244 с.*

3. Гнатюк Я. *Континентальна аналітика та аналітична філософія // Вісник Львівського університету. Філософсько-політологічні студії. – 2024. – Вип.54. – С. 22-37.*

4. Вжосек В. *Історія – Культура – Метафора. Повстання неklasичної історіографії; Про історичне мислення – Київ : Ніка-Центр. 2012. – 296 с.*

УДК 821.14'02-343]929.53(=221.16)Геродот

Олег ГУЦУЛЯК

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

ГЕНЕЗА ГЕНЕАЛОГІЇ СКІФІВ У ОЛЬВІОПОЛІТСЬКІЙ ЛЕГЕНДІ ГЕРОДОТА

В статті проаналізовано версії походження генеалогічної легенди скіфів, яку розповіли Геродотові греки-колоністи з Ольвії та визначено її ключові моменти з метою здійснення порівняльно-міфологічного аналізу з аналогічними легендами народів Європи. Найбільше співпадіння виявляється не з легендами Іранського світу, а з Індодарійською міфологічною системою, що може свідчити про те, що дана версія легенди про походження скіфів побутувала серед індодарійських реліктів Північного Причорномор'я, а також із Кельтською міфологією, будучи збереженою на протилежній периферії Індоевропейського світу.

Ключові слова: скіфи, Скіфія, індодарії, Махабхарата, Геракл, міфологія, генеалогічні легенди, Геродот.

The article analyzes the versions of the origin of the genealogical legend of the Scythians, which were told to Herodotus by the Greek colonists from Olbia, and its key points are determined

in order to carry out a comparative mythological analysis with similar legends of the peoples of Eurasia. The greatest coincidence is not with the legends of the Iranian world, but with the Indo-Aryan mythological system, which may indicate that this version of the legend about the origin of the Scythians lived among the Indo-Aryan relics of the Northern Black Sea region, as well as with Celtic mythology, being preserved on the opposite periphery of the Indo-European world.

Key words: Scythians, Scythia, Indo-Arians, Mahabharata, Hercules, mythology, genealogical legends, Herodotus.

У варіанті скіфської генеалогічної легенди, що була переказана Геродотові греками-колоністами з Ольвії, розповідається, як у печері Діва-Змія (напівжінка-напівехидна; μιξοπάρθενον τινά, ἔχιδναν διφυέα, miksoparthenon tina, hehidnan difyeya) від еллінського героя **Геракла** народила **трьох синів** – **Агафірса, Гелона і Скіфа** (Αγάθυρσος, Agathyrsos; Γελωνός, Gelonos; Σκύθης, Skythes), які стали **родоначальниками трьох народів** – **агафірсів (агатирсів), гелонів та скіфів** (Геродот, «Історія», IV, 8-10). Повертаючись у Грецію, **Геракл залишає один з двох своїх свій луків⁵**, пророкуючи, що **царем цієї землі стане той із синів, хто зможе його натягнути**. Це вдається **молодшому синові**, який і отримує ім'я «Скіф» («Стрілець»). «... І від Скіфа, **Гераклова сина, походять ті, що стають царями скіфів**» (Геродот, «Історія», IV, 10).

Як зауважує А. І. Іванчик, у іранських народів царі часто зображалися натягуючими лук і описували себе як «добрі лучники», а Кір Великий був похований з двома скіфськими луками. Також перський цар Камбіз, коли побачив, що його брат Смердіс зумів натягнути лук, який прислав цар ефіопів і до цього ніхто з персів не міг натягнути, то відчув загрозу своєму тронові (Геродот, «Історія», III, 30) [3, с. 347].

Д. С. Раєвський вважає, що ольвіополітський міф про походження скіфів від Геракла – суто скіфський, бо містить у собі іранський сюжет інцесту першолюдини з власною матір'ю – богинею Землі (перський його варіант – міф про Гайомарта та його матір Спендармат) [4, с. 69-70].

М. В. Скржинська настоює на тому, що міфічне пояснення походження трьох народів від Геракла – це не запозичення з фольклору місцевих племен, а плід творчості самих греків-колоністів, які намагалися вивести назви народів від штучно створеного («реконструйованого») імені родоначальника, який походить від якогось грецького міфічного героя (як от перси, начебто, – від Перса, сина Персея і Андромеди, мідійці – від Міда, сина Егея та Медеї і т. д.) [5, с. 230, 231; 6, с. 474]. Начебто за схему конструкції ольвіополітського міфу слугував теж засвідчений Геродотом (Геродот, «Історія», I, 171) **іонійський міф про походження сусідніх з Іонією народів (карійців, лідійців і місійців) від трьох братів – Кара, Ліда і Міса** [5, с. 233; 6, с. 474, 475-476]. Також дослідниця поділяє погляд, за яким через **священний шлюб грецького героя з**

⁵ ст.-грец. τόξον, tokson «лук»; скіф. druna «лук» (за В. І. Абаєвим), осет. *сердын* «лук» (< іран. druna, пехл. dron, перс. duguna, де метатеза rd < dr); *фат* «стріла» (< дв.-іран. pāθ- < *pat- «летіти»); санскр. dhanuh, dhanvana «лук», cṛnga «лук; ріг».

місцевою жінкою обґрунтовувалося право еллінів на колонізацію тієї чи іншої місцевості [7, с. 13; 5, с. 232-233; 6, с. 474]. Факт, що оповідач пояснив Геродоту, що Геракл носив із собою два луки, на думку М. В. Скржинської, є саме спробою грецького інформатора пояснити те, що залишаючи дітям свій лук, герой не міг бути обеззброєним у подальших мандрах [6, с.472].

Проте, як на наш погляд, той факт, що певні елементи даного сюжету присутні у грецькій міфології, не є доказом, що він створений виключно греками, як на цьому настоює М. В. Скржинська [6, с. 475], адже вони наявні і у фольклорі інших індоєвропейських народів (наприклад, змагання трьох братів за першість, спроби натягування лука, змієного дружина героя, набуття жінкою за плату собі чоловіка, виховання синів однією матір'ю, яким батько залишає певні предмети, перського царя Кіра Великого ховають саме з двома скіфськими луками тощо). Звісно, що міфологічні уявлення колоністів (в тому числі й етногенетичні) містять певний вплив місцевої (автохтонної) традиції, але й не слід ґрунтовно заперечувати, як це робить І. Ю. Шауб [9, с. 118 ; 10, с. 106], прагнення колоністів зберегти в «чистоті» саме свій еллінський спадок, принесений з метрополії, і, в зв'язку з цим, – надавання місцевим версіям «якнайелліністичнішого» вигляду.

І. І. Толстой (мол.) вважав, що у міфі про Геракла та змієного діву відображено значний вплив автентичного скіфського фольклору [8, с. 234]. Б. Н. Граков висловив здогад, що дане привнесення в скіфську легенду образу Геракла було здійснене не греками-ольвіополітами (які тільки розповіли її Геродоту), а самими скіфами (ототожнення з Гераклом свого родо-племінного предка Таргітая), які, в умовах формування єдиного скіфського царства, вибудували фіктивну генеалогію для своєї царської династії з метою пов'язати її з царською традицією, легітимною для сусідів – греків та фракійців (які те ж виводили свої царські династії від Геракла) [2, с. 12]. Начебто, дану версію підтверджують артефакти скіфського мистецтва із зображеннями героїчної боротьби предка з чудовиськом: на золотих бляшках (нашивалися на одягу) зустрічаємо Геракла у боротьбі з Немейським левом, а на навершях колісниць та таких же золотих бляшках наявна сцена боротьби хижака (кошачої породи або грифона) з людською фігурою (у скіфському башлику і з кинжалом у руці), і в останньому Б. Н. Граков бачить Таргітая-Геракла і здійснення ним одного з подвигів [2, 1950, с. 13]. Очевидно, що проміжним етапом для такого ототожнення було перетлумачення скіфами на базі власної міфо-епічної традиції традиційних образів грецького мистецтва. Таким чином, «... у IV-III ст. до н.е. легенда про героя-прабатька землеробських і кочових скіфів набула нового вигляду; вона зв'язалася з новими соціальними порядками щойно народженого царства Атея, ймовірно освячуючи деспотизм владик цієї ранньої степової рабовласницької монархії за допомогою посиленого культивування уявлення про дійсне або фіктивне походження державної династії від царів військово-демократичного союзу племен. До цієї епохи не з'являлися відповідні зображення тому, що культу

раннього часу ще не вимагали обов'язкових антропоморфних зображень (згадаймо хоча б опис культу Арея в епоху Геродота). В епоху Атея не тільки Таргітай-Геракл, але й інші божества стали втілюватися в численних, частиною грецьких, частиною тубільних зображеннях. До останніх належить ймовірно зображення Папая...» [2, с. 15].

Б. Н. Граков та Д. С. Раєвский припустили, що **міф про першопредка скіфів, перможця хтонічних сил, трансформувався з образу народженого із землі («автохтона») на прийшлого ззовні і, тим самим, відобразив факт участі прийшого елемента в етногенезі північнопричорноморських скіфів**, а вже грецькі колоністи ототожнили цього «приходька» зі своїм **Гераклом**, який, до того ж, аналогічно номадам, мандрував світом у колісниці, запряженій четвіркою коней (про що свідчить грецький вазопис) [5, с. 231-232].

Проте в індоарійському епосі «Махабхарата» зустрічаємо ще один, практично тотожний, згаданому Геродотом, варіант сюжету про героя, **змієдіву та їхнє потомство**, а також паралель до згаданих Геродотом скіфських **жінкоподібних жерців-«енареїв»**. **Улупі (Ulupi)**, дочка водяного змія (нага) Каурав'ї (Kauravya) з роду Айравати (Airavata), **войовнича напівдіва-напівзмія (nagakanya)**, купаючись у ріці Ганг, **звбила одного з Пандавів, Арджуну (Arjuna «світлий, білий, срібний»)**, сина Індри і Кунті, і **народила від нього сина Іравата / Іраванта / Іравана (Iravat / Iravant / Iravan; етимологія імені з коренем Ira- вважається непроясненою; таміли співставили його зі своїм словом aravan «змія»)** [11, р. 345]. Сам же **Ірават вважався трансгендером і шанується також під іменем Іраван (Iravan) як божественний покровитель трансгендерів-«хіджрасів»** (навіть просто чоловіки, щоб отримати його благословення, переодягаються у жіночу одягу), бо бог Крішна перетворюється на прекрасну апсару Мохіні і проводить з Іраватом ніч. Сам герой **Арджуна**, який має епітети «Дхананджая» (Dhananjaya) – «**Завойовник багатств**» (пор. з отриманням Колаксаєм золотих небесних речей), «**Шветавахана**» (Shvetavahana) – «**Іздить на білих конях**» (пор. з породою згаданих спартанським ліриком Алкманом «Колаксаєвих коней»), «**Савьясачин**» (Savyasacin) – «**Однаково вдатний лівою рукою**» (бо обидві його руки можуть натягнути лук Гандіву; пор. з тим, як Скіф зумів натягнути лук свого батька Геракла), за намовою Улупі, **був вбитий стрілою Бабхруваханою (Babhravahan)**, царем Маніпура і сином Арджуни від шлюбу з **Чітрангадою (Chitrangada)**, **войовничої царівни і яка носила чоловічу одягу** (пор. з мотивом про сусідів скіфів амазонок, які стали матерями сарматів). Зрештою, саме **Улупі повертає героя до життя за допомогою коштовного каменя Нагамані (Nagamani)**, який кладе йому на груди і пояснює, що це вбивство батька сином було необхідне для зняття з Арджуни прокляття за вбивство ним Бхішми. Під час битви на Курукшетрі син Улупі і Арджуни **Ірават на чолі армії змії-нагів бореться на боці пандавів**, здійснює численні подвиги і, зрештою, або **гине** (у образі змія Шеши-Ананти) у двобої з **кауравом Аламбушою (Alambusha; він же – Шалакантака, Shalakantaka; в**

образі орла Гаруди), або **приносить сам себе в жертву богині Калі заради дарування пандавам перемоги** (kalappali «жертва на полі бою»), зголосившись замінити в цьому приреченого на жертву Крішну. За це **Крішна перетворюється на жінку Мохіні і проводить з героєм ніч як жінка**. Мохіні-Крішна, ставши вдовою, відбуває всі належні ритуали оплакування чоловіка. Проте й після смерті голова Іравата продовжує жити, щоб побачити кінець 18-денної битви на полі Куру (варіант: після жертвопринесення Ірават відродився в тілі змія Шеші і брав участь у битві і загинув на її восьмий день, спостерігаючи залишок війни очима своєї відрубаної голови). В пам'ять про це у багатьох храмах на дахах, кутах або стовпах встановлюється **глиняна скульптура голови Іравана** (з вусами та червоним обличчям). Тамільська версія розповідає, що після битви голова Іравата проголошує, що найважливішими для досягнення перемоги пандавів були діяння Крішни (за допомогою магічного диску та магічної мушлі), чим викликає обурення у героя Бхіми, подвиги якого детально описані у «Махабхараті». Щоб врятувати її від розсічення гнівливого Бхіми, **Крішна скидає голову Іравата в ріку, де вона перетворюється в дитину, яку на березі ріки знаходить цар Чандрагірі** (або його дружина Кірупанчі) і називає **Карапаланом** («дитина з очерету»), або **Куттан** («народжене з води»). Змужнівши, герой **вбиває демона Куттакурана, відомстивши за завдану ним рану вітчиму**. Тамільська версія містить явні сліди **близькосхідного запозичення** (знайдення у кошику, що пливе рікою, немовлям Саргона Древнього, стовпи-«кідурру» / герми з головами).

В даному аспекті ми маємо декілька паралелель як із

А) грецької традиції:

1) **життєдіяльність Геракла** (зваблення напідівою-напівзмією, переодягання в жіночу одіж, стосунки з амазонками, залишення синів на виховання матері, змагання у стрільбі з лука, коштовна магічна річ, зняття прокляття за вбивство, жервопринесення себе, т. зв. «апофеоз Геракла»);

2) **події в часі Троянської війни** (здійснення героїчних подвигів, використання ілюзії під час поєдинків, пожираючі ворога змії, загибель героя, який видає себе зі іншого (Патрокл за Ахілла-«Змія», Ірават за змія Шешу), заміна у жертвопринесенні однієї істоти іншою (рогата тварина замість Іфігенії, Ірават замість Крішни, обряд кремації тіла героя, гнів героя (Ахілла, Бхіми)),

так і

Б) скіфської традиції (культ черепа ворога, жінкоподібні жерці-«енареї», заволодіння належними багатствами, принесення скіфо-таврами в жертву чужинців і прибиття їх черепа до стовпа біля святилища Парфени-«Діви», скидання скіфо-таврами тіла жертви у воду).

Отже, **перекази як про грецького Геракла, так і скіфського Геракла, найімовірніше, походять від початкового, праіндоєвропейського образу героя-першопредка, одруженого на жінці зміїного народу, та їх сина-стрільця, в сюжетах про яких наявні наведені спільні мотиви.**

Щоправда, як бачимо, у скіфо-грецькому (Геракл-Таргітай і Скіф-Колаксай) та індоарійському (Арджуна і Ірават) інваріантах деякі характеристики батька і сина перемішані.

Ще одна паралель для доказу праіндосвропейського походження розглянутого нами сюжету наявна у кельтській міфо-генеалогічній традиції.

В ірландській міфології Арджуні-«Срібному» виявляється паралеллю перший верховний король Туата Де Даннан – Нуаду Аїргетлам-«Срібнорукий» (Nuada Airgetlámh), він же валлійський король Британії Нудд (Nudd) або Ллудд⁶ «Срібна Долоня» (Lludd Llaw Eirant), та галльський бог-мисливець і рибалка Ноденс (Nodens), якого римляни ототожнили зі своїм Марсом. Нуаду – чоловік богині ріки Боанн (Boann) і славиться як мисливець. Етимологія імені Нуаду < пракельт. *snowdo- «туман, серпанок». Як Арджуна є знаменитим воїном Пандавів під час битви на Курукшетрі і тимчасово вмирає, так і Нуаду очолює Туата Де Даннан під час Першої битви біля Маг Туїред і, втративши руку, втрачає право на королівський сан, аж поки йому не зробили металеву (срібну) руку і він повернув собі королівську владу.

Про дітей Нуаду мало що відомо, але у валлійській версії називається син Гвін ап Нудд (Gwyn ap Nudd), великий воїн з почорнілим обличчям, король фейрі – «дивного народу» (Tylwyth Teg «Сім'я Тегів») і потойбічного цартва Аннунн (Annwn), зі своїми псами очолює т. зв. «Дике Полювання». Мав епітети «король лісу» і «знавець зірок». Етимологічна інтерпретація імені Гвін у співставленні з ірландським finn «світлий, ясний» виводить його з пракельтського божества *Vind(i)os, пов'язаного із сакральним знанням [12, с. 159-161].

Як Ірават спостерігає після своєї смерті за загибеллю героїв під час битви на Курукшетрі, так і Гвін ап Нудд розповідає Гвідно Гаранхіру про загибель найвеличніших воїнів, збирає їхні душі і відводить у своє царство Аннунн.

Гвін ап Нудд – коханець власної сестри Крейдділад (Creiddylad), яку викрадає з весілля і бореться у великій битві з її нареченим Гвітіром ап Грейдаулом. Зокрема, дворян суперника жорстоко страчує (змусив батька з'їсти серце сина). Аналогічно в індоарійській традиції останній принц Ядавів Самба, син Крішни, викрадає зі сваямвари (обряду обрання нареченого) Лакшману, дочку Дурьойдхани, верховного царя Кауравів.

Як король Аннунну Гвін ап Нудд під іменем Араун виступає побратимом Пуїла, принца Діведа: вони мінються тілами, щоб Пуїл зміг перемогти відвічного ворога Арауна Хавгана, а коли Пуїл під виглядом Арауна спить з його дружиною Арауна, він не займає її (тобто «не спить як мужчина із жінкою»). Це аналогічне стосункам сина Арджуні Іравата з

⁶ Лінгвістами вважається, що ім'я Нудд на Ллудд перетворилося з причин алітерації через сусідкування з епітетом «Ллав Ераїнт».

трансгендерним Крішною-Мохіні з метою перемоги над ворогами пандавів.

Індоарійська традиція	Греко-скіфська традиція	Кельтська традиція
Індра Дева (громовержець) і Кунті (жінка Панду)	Андрей Зевс (громовержець) і Алкмена (жінка Амфітріона)	Белі Мавр / Беленус, (бог сонячного світла і здоров'я, покровитель коней і свята Бельтайн) і Лліс Дон (сузір'я Кассіопеї)
Арджуна і Улупі (дочка водяного нага)	Геракл і Змієдіва	Нудд Аїргетлам (Ллудд Ллав Ераїнт) і Боанн, богиня ріки / Ноденс, бог холодних вод / Лот Оркнейський і Моргауза (Моргана)
Ірават (цар нагів) і Крішна-Мохіні (трансгендер)	Скіф (цар-стрілець) і Енарей (трансгендер)	Гвін ап Нудд (король-мисливець, Араун потойбічного народу) і Пуїл (змінює тіло; не спить як мужчина з жінкою)
Добровільне принесення Іраватом себе в жертву богині Калі замість Крішни-Мохіні	Принесення таврами полоненого-чужинця в жертву богині Парфена («Діва»)	Жорстока страта полонених після битви за цноту Крейдділад
Голова Іравата на стовпах у храмах і будинках	Голова жертви, прибита до стовпа в святилищі Парфени («Діви») у таврів	Король Потойбічного Аннуну, голови померлих встановлюють на могильних каменях

1. Геродот. *Історії в дев'яти книгах* / пер. і прим. А. Білецького. – К. : Наукова думка, 1993. – 576 с.

2. Граков Б. Н. *Скифский Геракл (доклад, прочитанный на заседании сектора скифо-сарматской археологии ИИМК 10 декабря 1949 г.)* // *Краткие сообщения института истории материальной культуры (КСИИМК)*. – 1950. – Т. XXXIV (34). – С. 7-18.

3. Иванчик А. И. *Еще раз о «греческой» легенде о происхождении скифов (Herod., IV, 8-10)* // *Миф. 7. Αποθέωσις. На акад. Дмитри Сергеевич Раевски*. – София : Нов Български Университет, 2001. – С. 324-350.

4. Раевский Д. С. *Мир скифской культуры : к истории становления скифской культуры*. – М.-СПб. : Языки славянских культур, 2006. – 600 с.

5. Скржинская М. В. Мифы о Геракле в Скифии // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1987. – М. : Наука, 1989. – С. 227-233.
6. Скржинская М. В. Происхождение двух этногенетических мифов в скифском Логосе Геродота // Индоевропейское языкознание и классическая филология. – 2011.– Т. XV. – С. 469-476.
7. Соломоник Э. И. Граффити с хоры Херсонеса. – К. : Наук. думка, 1984. – 144 с.
8. Толстой И. И. Черноморская легенда о Геракле и змееногой деве // Толстой И.И. Статьи о фольклоре. – М. ; Л.: Наука, 1966. – С. 233-248.
9. Шауб И. Ю. О греко-варварских контактах в религиозной сфере в Северном Причерноморье (VII – начало III в. до н. э.) // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 2: История. – 2008. – Вып.1. – С. 113-120.
10. Шауб И. Ю. Из истории исследования религиозной жизни Боспора VI-IV вв. до н. э. // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 2: История. – 2010. – Вып. 2. – С. 104-114.
11. Sörensen, S. *An Index to the Names in the Mahābhārata*. – Delhi : Motilal Banarsidass Publishers Private Ltd, 1902 (1963 Reprint ed.). – 854 p. – URL: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.98210/page/n11/mode/2up> (дата звернення: 24.10. 2023 р.)
12. Калыгин В. П. *Этимологический словарь кельтских теонимов*. – Москва : Наука, 2006. – 182 с.

УДК 008(4):316.4.063.24

Ярослав МЕЛЬНИК

кандидат філологічних наук,
професор кафедри загального та
порівняльного мовознавства

Прикарпатського
національного університету
імені Василя Стефаника
mel.jaroslav@gmail.com
ORCID: 0000-0001-5511-1881

Поляризація європейської цивілізації у контексті еволюційного Дуалізму «Схід-Захід» : контрастивний аналіз

У статті пропонується розгляд викликів нашого часу і пошук пояснень, їх першопричини та витоків. Людство «обнеклося» на фашизмі у минулому і намагається дистанціюватись від його ідей та проголосити концепцію правової рівності. Але, як показав досвід наших днів, провідні аналітики децю поспішили зі своїми наративами і створили умови для реанімації фашистських ідей у соціальному та інформаційному просторі сучасної

Росії. Фашизм прийшов у XXI ст. у форматі «рашизму», що викликало здивування та морально-етичну неготовність прогресивної світової спільноти йому протистояти. Однією із причин відновлення такої ідеології слід вважати дисонанс у еволюції і формуванні гуманітарної сфери, а також «зависання» окремих соціумів та етносів на середньовічних чи більш ранніх епохах, які репрезентовані ксенофобією, немотивованою антипатією, фізичним та морально-духовним знищенням, агресією, масовими пограбуваннями і т.п. Картини такого ментального протистояння мають місце у багатьох регіонах планети. Тому перегляд філософської концепції людини і нашої цивілізації є очевидним, а також багатопланою та системною корекцією правової сфери та гуманітарних знань. За цих умов особливий акцент необхідно робити на ментальних картинах світу, аксіологічних моделях, які вимагають глибшого дослідження обґрунтування.

Ключові слова: ментальність, контрастивний аналіз, конфлікт, кризові явища, воєнна агресія.

The article offers consideration of the challenges of our time and the search for explanations, their root causes and origins. Humanity was "burned" by fascism in the past and is trying to distance itself from its ideas and proclaim the concept of legal equality. But, as the experience of our days has shown, the leading analysts were a bit hasty with their narratives and created conditions for reanimation of fascist ideas in the social and information space of modern Russia. Fascism came in the 21st century. in the format of "rashism", which caused surprise and the moral and ethical unpreparedness of the progressive world community to oppose it. One of the reasons for the revival of such an ideology should be considered dissonance in the evolution and formation of the humanitarian sphere, as well as the "suspension" of certain societies and ethnic groups in the medieval or earlier eras, which are represented by xenophobia, unmotivated antipathy, physical and moral-spiritual destruction, aggression, mass robberies etc. Pictures of such mental confrontation take place in many regions of the planet. Therefore, a revision of the philosophical concept of man and our civilization is obvious, as well as a multi-faceted and systematic correction of the legal sphere and humanitarian knowledge. Under these conditions, special emphasis must be placed on mental pictures of the world, axiological models, which require a deeper study of the rationale.

Key words: mentality, contrastive analysis, conflict, crisis phenomena, military aggression.

Беззаперечним є факт, що цивілізація, у яку ми інтегровані, переживає глибоку кризу. І тут немає ні гіперболізації ні дешевої патетики. Агресія Росії проти України і усього цивілізаційного світу, поляризація політичних стратегій, антагонізм у політичній та релігійній сферах і це на тлі екологічних катастроф та економічних катаклізмів сукупно є симптомами глибинних та системних криз, про які більшість аналітиків або не здогадується, або замовчують. До загальної планетарної кризи додається безпорадність, інвалідність і безсовісність політичних інститутів, міжнародних організацій та ін [8, с.12].

Абсолютну яловість демонструють як ООН, Міжнародний Червоний Хрест, так і Європарламент та низка міжнародних організацій найвищих рангів. Абсолютна неготовність, інфантильність організацій різного рівня, а звідси і нездатність вплинути на реалії нашого часу роблять безсеновим сам факт існування їх як таких. Це означає, що надійних скріплюючих елементів у несучих конструкціях (каркасі) нашої епохи немає, або якщо є, то вони слабкі або бутафорні. То ж повстають факти системного характеру – з одного боку

зради світових еліт, а з іншого боку – їх неспроможність збагнути глобальні проблеми і небажання брати відповідальність за хід історії. Звідси випливає одна з причин безкарності Росії у ситуації нашого часу, а також безрезультативність світової спільноти у справі впливу на її глобальну неофашистську політику. Більше того, ми є свідками відсутності одностайності навіть у гроні європейських держав. Наслідком нестабільності у рамках Європейської співдружності над нашим континентом нависла загроза розпаду європейської політико-економічної зони, яку не врятують економічні зв'язки, спільна валюта, відсутність кордонів та ін. Факт неконтрольованої біфуркації та ентропії політичних систем, нестабільність та функціональний деструктивізм більшості системотворчих інститутів ставить глобальні запитання перед науковою спільнотою, а також заставляє сумніватись у вірності визначальних філософських дефініцій та теорій, які підпасовані під нашу епоху.

Інакше кажучи, проникла низка глобальних девіацій у базові знання про світобудову і людину у ньому у концептуальні філософські положення, у знання про закони статичності та динаміки (константи та змінні) у світі людини (суспільстві, культурі), про етику та мораль. Виявляється, що знання про світ і людське суспільство були хибними, насильно притягнутими до шкали відповідностей. Тобто, світ не є таким, яким його намалювали учені (історики, філософи, соціологи, психологи, теологи) і не таким, яким його зобразили у своїх творах митці. Отже, на цьому етапі розвитку цивілізації та науки слід **переорієнтувати базові вектори розвідок у бік вивчення феномену соціального зла; системного пояснення першопричин духовної ницості; відстеження феномену духовного розкладання усіх соціальних шаблів – у тому числі і еліт; розуміння причин морально-етичного збідніння навіть тих прошарків, які репрезентують вищі правлячі кола – політичні, релігійні, культурні та ін.; пошуку адекватності інтерпретації різного роду соціальних девіацій, феномену ненависті, антагонізму, антипатії на тлі зростання матеріального добробуту та економічної стабільності; намагання збагнути природу ксенофобної наелектризованості окремих регіонів планети; вивчення феномену масового психозу окремих народів та обожнювання абсолютно недолугих тиранів-лідерів країн; необхідність збагнути природу системної антипатії та оголошування «священної війни» («джихаду») одного народу проти іншого, чи проти альтернативних релігійних течій; усвідомлення витоків морально-психологічної потреби та прагнення перебувати у статусі раба чи рабовласника; розуміння механізмів функціонування брехні, фарисейства, цинізму, напівправди у глобальному і локальному інформаційних просторах; віднайдення причин витоків колективної депресії : пояснення причин інфляції релігій та віри у Бога та ін.**

Тож, говоримо про те, **світ постав перед новими викликами.** Беззаперечним фактом є і те, що він не буде таким, яким його малювали учені-футуристи та філософи, пропагуючи матеріальний добробут як гарантію соціальної стабільності та колективної морально-етичної зрілості, а також

таким, яким його бачили адепти світової революції на тлі утопічного екстазного злиття світового пролетаріату у монолітну рушійну силу на шляху до торжества «світлого майбутнього», тобто – комунізму. Аксиомою є те, що на наших очах руйнується сформований і менш-більш стабілізований світопорядок, а проекту іншого, альтернативного людство не виробило [14, с.131]. Звідси страх перед майбутнім, тривожність, недовіра, намагання втекти від реальності, розгубленість ключових політичних сил на тлі торжества кимо чи путіно-подібних політичних систем. Світова аристократія, еліти розгублено спостерігають за хаосом лавиноподібної руйнації та падінням окремих систем. Олії в вогонь підливають медіа та інтернет – структури, які є ідеальним середовищем для культивування і розмноження найрізноманітніших ідеологічних вірусів [13, с.7-8].

Беззаперечним фактом є те, що **перед сучасною наукою стоїть ключове завдання – збагнути та пояснити збудований нами світ, зрозуміти природу викликів, виробити алгоритми системного вирішення глобальних проблем, запропонувати технології стабілізації цивілізації та встановлення менш-більш збалансованого світопорядку.** У цьому гроні глобальних проблем домінантним є питання збереження миру та відвернення світу від катастрофи планетарного характеру – від **третьої світової війни** (за свідченнями багатьох аналітиків світова спільнота у неї вже вступила. То ж стоїть питання недопущення її гарячої фази.

У контексті сказаного дозволимо собі виступити з низкою спостережень і **різноаспектно оцінити картину нашої дійсності.** У такий спосіб здійснити спробу заповнити інформаційні ніші, які з різних причин створилися і є пустуючи ми або містять хибну, утопічну інформацію у нашій системі знань.

Одним із питань сучасності є **когнітивний дисонанс у тлумаченні східно- та західноєвропейської моделі світу.** У сучасній глобалізованій дійсності має місце постійна потреба системного моніторингу, перманентної комунікації і вирішення комплексу найактуальніших питань – **«Схід-Захід».** Як показує практика, у процесі контактів виникають збої, різного роду девіації. І у спробі збагнути природу цих деструктивів рідко береться до уваги феномен невідповідності, неконгруетності світів. І основна маса західних політиків, економістів, соціологів – представників фінансових сфер, філософів, науковців з різних галузей знань, вступаючи у різного роду контакти з представниками Східної Європи, не у стані збагнути, що мають справу з представниками об'єктивно іншого світу (за своєю природою, за набором світоглядних монад), з представниками типово іншого ментального простору [3, с.5]. Цей «світ», власне, наповнений іншими морально-етичними категоріями, світоглядними позиціями, понятійними структурами. І що, хочемо чи ні, ми спостерігаючи за **Східною Європою, Росією** зокрема, ми стаємо очевидцями **іншого генетичного набору, у якому превалюють архаїчні конструкти, різні структури зі складною комбінаторикою слов'янських та азійсько-фіно-угорських, монголо-тюркських та інших генетико-світоглядних моделей.** Цей

генеалогічний сурогат у фізіологічному, біологічному планах може дати якісний спадково-мутаційний матеріал, а ось у ментальному **спродувати глобальну деструкцію**. Тобто, відбір, який чинить сама природа, без втручання людини, часто отримує якісні формоутворення, що не можемо сказати про сферу інтелектуальну, духовну, моральну, культурну.

Розглядаючи історію поетапно, перш за все звернемо увагу на те, що **Центрально-Західна Європа формувала свою духовно-культурну ойкумену, наукову сферу, свій погляд на ключові цінності, світоглядно-філософську парадигму на Античності**. Власне вона, зі своєю майже тисячолітньою історією та традицією стала **фундаментом Європейської цивілізації**. Але тут ще один чинник є актуальним – **антична цивілізація формувалася у оточенні інших культур і високорозвинених систем і мала можливість синтезувати та згенерувати духовні, матеріальні, наукові та культурні надбання та виплекати свою пасіонарність [5, с.31]**. Це, перш за все, Давній Єгипет, Ассіро-Вавилонська та Фінікійська культурні епохи, Персія, Мінойська цивілізація, Ахейська, Мікенська та інші культури. Так, чи інакше безпосередньо чи опосередковано вони стали базовими структурами, які лягли в основу Давньогрецької і пізніше Давньоримської культурних епох.

Східна Європа, зокрема її Слов'янський світ, був відмежований «скіфським» валом від Чорноморсько-Середземноморського культурного басейну. Також у силу багатьох інших чинників Схід Європи не зазнав південних культурних проникнень впливів у античну епоху. І її пізній варіант – Візантія вплинула на культурний розвиток Східної Європи, подарувала писемність, філософію, християнський обряд, архітектуру та ін. Все ж **принципово не змінила архаїчної архітектоніки культури, розкиданої значними територіями**. То ж, представники сучасного традиційного європейського світу у комунікації зі Східною Європою повинні пам'ятати, що **ми не мали Античності у її концептуальному значенні**. І коли на значних територіях басейну Середземного моря будувались грандіозні архітектурні споруди, були розвинені наука, філософія, мистецтво, література, то про північні народи (на північ від Чорного моря – Понту Евксинського) відомо було про кочові племена скіфів та сарматів, а північніше проживали маловідомі народи, про що пишуть вже перші давньогрецькі та давньоримські історики.

Наступною важливою **фазою у розвитку Європейської культури була Візантія – з її успадкованими давньогрецькими традиціями**. Ця епоха була вагомою у культурній архітектоніці Європи. Але, як ми вже зазначили, на північ вона просочувалась мляво. І на тлі того, що вона існувала зі стійкими естетичними та іншими традиціями, а також сприяла поширенню християнства понад п'ять століть, і лише тоді її ідеї як і картина світу загалом почали просочуватись на Східноєвропейські землі.

В епоху Середніх віків на території Європи засновуються університети, розвивається мореплавство, починається відродження античності – і Європейська філософська традиція вибухає новими ідеями Блаженного

Августина, Антонія Подуанського, Франциска Ассизького, П'єра Абеляра, Фоми Аквінського та ін. А також репрезентується нова хвиля (з її ідейно-жанровим розмаїттям) літературної творчості. У цей час **на Сході Європи** поступово «стає на ноги» **християнство, з його базовими традиціями**, але при цьому усі **соціокультурні та історичні реалії**, просякнуті міжусобицями, **залишаються «Диким Полем»**, на яке невдовзі прийдуть орди з далеких Азійських степів та пустель, і найближчі три століття ці європейські регіони будуть знаходитись під **пресом радикально іншої світоглядної системи**. Та необхідно зазначити, що цей історичний період та **впливи азійських культур все ж залишили позитивне зерно**, що є темою окремого обговорення. **Світ Східної Європи проявляє окрему активність, яка відстежується у контактах з Візантією та Західною Європою, у рецепції європейських ідей.** Середньовічні концепції все ж залишають у своєму гравітаційному полі ці регіони. У Центрально-Західній Європі вибухає готика з її естетикою та філософською концепцією; розвивається живопис раннього та середнього ренесансу, який представлений такими персоналіями, як Джотто, Ван Ейк, Ботічеллі, Да Вінчі, Джорджоне, Дюрер, Тіціан, Корреджо, Тінторетто, Белліні, Рафаель, Донателло, Мікеланджело, Брунеллескі, Берніні, Рембрандт, Рубенс та інші, а також контраверсійний Ієронім Босх і йому подібними.

У Східну Європу Ренесансові ідеї приходять на кілька століть пізніше і представлені оновленими концепціями Візантійської естетики. Вони у своїй основі зачепили храмову архітектуру та іконопис. У Західній Європі розвивається портретний (та ін.) живопис, де зображувана особа персоналізується, стає харАктерною, з маніфестованим внутрішнім світом, з багатою палітрою настроїв та психологічних станів. Аналогічними є і література, скульптура, музика, театр. Особливо багатобарвно повстає естетико-образна система з виходом на арену бароко як філософського та образотворчого методу, що у свою чергу свідчило про формування нового ментальдискурсу [4, в.100]. **Східна ж Європа залишається у форматі вдосконалення і пошуку варіативності у іконописі.** На період зародження бароко у Західній Європі припадає епоха Реформації, яка у засаді була опозицією до достатньо архаїчних та консервативних механізмів світоустрою з орієнтиром на релігійні канони.

Зміни у форматі християнсько-філософського світобачення попри інші інтенції були намаганням **оновити усю дійсність**, що дало поштовх до розвитку філософії, університетсько-освітніх практик, усіх видів художньої творчості. **Східна Європа** запропонувала реформи, які ввійшли у історію, як **«розкол Нікона»** (середина XVII ст.). Але **процеси системних видозмін на зазначеній території не надто сприяли зростанню самосвідомості та самоідентифікації, формуванню моралі, а також глибинному розумінню дійсності.** Концептуальні підходи православ'я цього періоду у своїй основі пропагували **страх** як базовий принцип формування до соціальної та релігійної свідомості [6]. Тобто – страх перед Богом та страх перед владою. Не стільки

любити, як **«Боятися Бога»** стає головним морально-етичним інструментом у **формуванні свідомості, колективного «Я», національно релігійної самоідентифікації.** **«Дух свободи»** із західноєвропейського континенту **проникав** через літературу, мандрівних учених, які здобували освіту у європейських університетах та колегіумах та ін. Але цього було **недостатньо для утворення морально-етичного та світоглядного біоценозу – унікального духовного мікроклімату.**

Просвітництво у Європі наклалося на інші процеси і паралельно з ними **плекало дух свободи та громадянського суспільства.** На Сході континенту теж були університети, зокрема Острозька та Києво-Могилянська академії та ін. Але з огляду на географічний обсяг – для **Східних територій та густини населення цих закладів було недостатньо, щоб створити відповідний культурно-інтелектуальний клімат.** Якщо глянути на карту Західної Європи, а також представленість на ній освітніх закладів, то стає зрозумілим **феномен інертності її східних регіонів.** Також над цими територіями **тяжили постійні війни та міжусобиці, невдалі спроби реорганізації державоустрою,** а ще – **погані міжрегіональні комунікації та аграрний тип мислення як ментально-когнітивна домінанта [9, с.267].** Крім цього свій відбиток наклав **рабовласницький уклад державно-соціальної системи,** який отримав назву **«кріпосне право»,** хоча це було радше **«кріпосне безправ'я».** Цей рабовласницький соціальний уклад жодним чином не сприяв розвитку громадянського суспільства. Це тому, що у **такій системі кріпаками були усі – і кріпаки, і ті, кому вони належали, а також ті, хто знаходився між цими соціальними прошарками.** Як показали дослідження істориків, соціологів та ін., зокрема у **«Описі України» Г. Боплана,** для цієї епохи було **типовим не стільки прагнення бути вільним, скільки самому стати власником рабів (кріпаків) – «стати паном і панувати» [2. С. 22-23].**

У цей час з XVIII ст. у західноєвропейську дійсність інтенсивно вривається індустріалізація. Варто додати, що абсолютна більшість **наукових відкриттів та технічних винаходів здійснено на теренах саме Центральної та Західної Європи, а не Східної.** Ще одна деталь вимагає окремого акценту – це **книгодрукування – тематика, тиражі, рівень оформлення, авторство, напрямки, доступність. Західна та Східна Європа в цьому різняться.** Статистичним доводом тут є наявність та наповнюваність бібліотек. Стосовно культурних центрів, то з кінця XVIII ст. для Східної Європи привабливими були Париж, Рим, Берлін, Відень, Мадрид, Лондон, Прага, Женева, Венеція, тому східнослов'янська аристократія намагалась будь-що потрапити у ці міста, а також здобути чи своїм дітям дати освіту саме тут.

Для об'єктивності додамо найважливіший сегмент, який свідомо був відкладений на цей етап оповіді. **Несправедливим буде узагальнювати на Східній Європі як на єдиному та цілісному формоутворенні.** Історично так склалося, що **центрально-західна частина Східної Європи (Українські терени) набула своєї вираженої самобутності, яка пізніше буде відображена у**

фольклорі, народних традиціях, архітектурі, світогляді, мові та картині світу загалом про це пишуть історики, мандрівники, літописці-сучасники та очевидці давніх епох. Поясненням перш за все є географічний простір, клімат, уклад життя, а також географічна близькість західних країн і періодичні впливи польської, австро-угорської та інших культур, оскільки частини українських територій знаходились під впливом цих культурно-політичних формоутворень [15, с.80]. Також **феномен** козацтва у історії Східної Європи посідає поважне місце, чого не було у наших північно-східних сусідів. Інакше кажучи, **Україні випала історична роль бути бар'єрним рифом між цивілізованим Заходом і архаїзованим Сходом**. Тому зазначений географічний простір синтезував як **східні, так і західні традиції**. Саме у контексті історичних динамік сформувався греко-католицький обряд і багато інших феноменів, які відображають полярні соціально-світоглядні моделі.

Якщо ж повернутись до порівняльного аналізу Східної і Західної Європи, то необхідно сказати, що **Східна Європа** (тут про здебільше маргінезовану Росію) стала **сумарною величиною, яка була замішана на архаїчному слов'янстві, сильно розбавлена тюркськими, та фіно-угорськими феноменами**, також до цього додалися **універсалії «Дикого Степу»** з його маргінезованістю, бунтарством, здичавілістю і «неконтактністю», разом з релігійним фанатизмом та патріархально-родинним укладом, з постійною тенденцією до персоналізації та поклоніння окремим особам («святим землі цієї», «священникові», «батькові як авторитетній особі», «панові», «ханові/імператорові» та ін.). Також **типовим було у народів на схід від Десни, Сули і Псьолу, а також на південь від Дону жити винятково з грабунків** [2, с. 56].

Говорячи про **специфіку цього російського етно-регіонального субстрату**, то зазначимо, що сформувалася «**гримуча суміш**» («**Donnernde Mischung**») з народів, культур, мов, релігій, у засаді якої збережені **архаїчні, архетипічні субстантиви**, які не сприяли формуванню, вихованню нового типу свідомості [12, с.208]. Вони проявляються у надмірній та невиправданій агресії, де домінує емоційне мислення, (має місце прагнення зламати усі доцільні та зважені канони організації суспільства), де урухомлюється механізм формування неокріпацтва (прихованого рабства – де рабовласник може все і від нього все залежить; у підпорядкованого йому – рабська залежність, безправ'я; тобто – це **варіант реконструйованого та реставрованого Середньовіччя у його гіршому варіанті** (наприклад, колгоспне закріпачення).

Тож, XIX ст. з його нестабільністю, біфуркацією та великим вектором внутрішнього напруження у бік саморуйнації за участі романтично налаштованої та «відірваної від землі» інтелігенції з її ефемерними ідеями та здатністю поляризувати суспільство, сталася **низка надпотужних потрясінь (рівня глобального катаклізму)**. Говоримо про те, що **Східна Європа з її унікальним культурно-генетичним набором стала родючим ґрунтом і благодатним середовищем для всіляких (перш за все – руйнівних)**

геополітичних ідей. Одним з перших проявів став феномен ліквідації кріпацтва у 1861 р., яке відбулося без попередньої підготовки, без адаптаційних процедур, у шоковому режимі. У результаті цього до міст (шукати кращої долі) потягнулись мільйони лише **формально вільних громадян і створили унікальні демографічні структури – передмістя мегаполісів («трудова поселення»)**. Власне діти та онуки цієї хвилі внутрішньої міграції очманіло кинуться за ідеями комунізму та соціалізму, тотальної рівності з гаслом «все відібрати і поділити» – підсунутого **«блукаючою інтелегенцією»**, потім візьмуть участь у громадянській війні та будуть чинити голодомори (шляхом експропріації) і, врешті, самі стануть добривом для чорнозему та підживленням для тайги...

У цей час **Європа** (середина ХІХ ст. – середина ХХ ст.) потопає у філософсько-політичних пошуках, дискусіях, революціях, пошуках політичного ідеалу і приходять до **ідей фашизму**. Тут необхідно зазначити, що все ж фашизм – комплекс поглядів, цінностей, набір ідеологем є обгрунтованою та світоглядно-філософсько окресленою концепцією, що методологічно відповідає **парадигмі романо-германського світобачення** тієї пори. І навіть у концепції фашизму простежуються давньоримські, середньовічні, реформаційні, раціоналістські ідеї. За ними стоїть низка історичних персоналій, які репрезентують епоху, погляди, філософію (Ф. Ніцше, А. Шопенгауер та ін.).

Якщо цим підходом звернутися до ХХІ ст., зокрема до **російської агресії проти укладеного світопорядку**, і перш за все проти України, то слід мати свідомість того, що ми **допускаємо глобальну помилку** і полягає вона у тому, що ми **намагаємося логіку мислення** (аналітика початку ХХ ст.) **«натягнути» на ситуацію і на модель поведінки агентів цього процесу**. І не у стані збагнути, що на початку ХХІ ст. ми є свідками зіткнення **двох тектонічних плит – раціонального ірраціоналізму постмодерного західноєвропейського світу, з одного боку, з «Диким Полем», середньовічним (у його гіршому варіанті) маргінальним етно-соціальним формоутворенням**, яке не вийшло з рабовласницької фази, з дикого варварства та вандалізму і яке живе законами «своєї логіки», з іншого. Тут просто слід мати на увазі наступне – якщо за кермом дорогого авто, з дорогими та престижними гаджетами, і дорогому костюмі, з дуже недешевими швейцарськими атрибутами сидить **джентльмен у Лондоні чи Женеві і товариш у Москві**, то перед нами **радикально і принципово різні картини, дві різні сутності, різні змістові наповнення**. У одному випадку ми маємо справу з людиною Інформаційної ери, яка є інтегрованою у сучасний діловий світ, якій відомі закони етики, яка рахується з нормами поведінки у суспільстві, яка чемно сплачує податки і «дружить» з законом, яка оперує екологічними категоріями і рівень життя якої є тотожним його статкам та платіжним спроможностям. У другому випадку, з абсолютно за тими ж таки антуражними елементами, побачимо представника «Дикого Поля» – без етики, моралі, гідності, адекватності у самооцінці, без конституції громадянина, ницу і потворну особу – виражене середньовіччя у його гірших

версіях. Також це може бути злодійкуватий хабарник, який на посаді прокурора «зістриг» чималу суму; полковник, який спрямовує ракети чи своїх вірних центуріонів на незахищене цивільне населення, чи «слуга народу», який на посаді лісничого винищує цілі угіддя, або незаконно продає чи скуповує побережжя моря (у престижній відпочинковій зоні), чи представник криміналітету (лідер наркокартелю). Перед нами **дві принципово різні особи, дві моделі світу, дві сутності**. У першому випадку особа є продуктом європейських трансформацій, еволюційного шляху, результатом ціннісних та морально-етичних селекцій, а у іншому – синтез, голограма невігластва та негативного історичного досвіду, негативного дарвінізму, аморальності... У оцінці другого суб'єкта **немає сенсу застосовувати традиційну логіку**, адекватну оцінку, апеляцію до гідності, моралі, громадянської позиції [7, с.328].

У контексті сказаного, додамо, що шоком, здивуванням та потрясінням була **відкрита агресія Росії проти України у лютому 2022 року**. І **цивілізований світ розгубився як дитя**, яке щойно у натовпі загубило маму, – не знало що чинити, як реагувати... І **ключовою проблемою світової спільноти є те, що у оцінці дикуна**, з його негативним (дарвінізмом) генетичним відбором, чи людини з соціальних низів – деградованої чи деморалізованої, **світ підходив з мірилом цивілізованого світу**, пропонує її тлумачити з позицій рівноправності. Тут має місце **глобальний когнітивний дисонанс**. Світ продемонстрував **злочинну неготовність збагнути реальність і дозволив підвести себе до краю прірви**. Також дала збої наша **некомпетентність у сфері політичної теології та телеології**, наслідком чого є **втрата системи координат, понятійний дисонанс у ключових дефініціях**. Учені (філософи, політологи, психологи, культурологи, соціологи та ін.) **«валяють дурня»** – змагаються у красномовстві, у спекулятивній риторичній популізмі, у оригінальності та вишуканості запропонованих інтерпретацій і **утікають від жорстких але об'єктивних пояснень, ховаються за «легкі» естетико-риторичні наративи** [10, с.24], а політики замість миттєвих та радикальних оцінок і дій **«відхрещуються необхідністю розібратись»**, **«висловлюють стурбованість»**, **«осудом дій»**, **«з сумом сповіщають»**, **«планують у майбутньому взяти до уваги»**, **«формують аналітичні групи»**, **«надають моральну підтримку»**, **«зупиняються на необхідності вислухати сторону обвинувачення»**, **«вимагають додаткових доводів»** та ін., і, у такий спосіб, **ООН та інші «авторитетні організації» разом з елітами перетворюються на гурт політичних імпотентів, ігноруючи факт глобальної відповідальності за сьогоднішня.**

Це теж є ознакою колективного захворювання цивілізованого і ситого Заходу. Він, власне, живе надією, що усе втрясється і вирішиться без їх активного втручання. З іншого боку «дикий Схід» з середньовіччям у його гіршому варіанті, прошитим у свідомості, пропонує палітру інших **невідповідностей** – неповноцінність та неадекватність колективного мислення,

яке проявляється у наявності значної кількості симпатиків до агресора та колабораціоністів, ведення бізнесу з ворогом під час війни, ховання своїх повнозрілих дітей від участі у захисті країни, фатальна корупція на усіх рівнях влади, цинічне збагачення прокурорів, народних депутатів та інших високопосадовців. Ці та інші формати теж свідчать про **невідповідність ментального простору цивілізованим критеріям та інвалідність колективного розуму.**

Тож можемо зробити висновки, знаходячись віч-на-віч перед глобальними викликами і сприймаючи реальність наших днів без ретуші і відволікаючих бутафорій, а також перед безпрецедентними втратами, ми **перед світом і перед усією нашою історією зобов'язані дати об'єктивну оцінку і поставити зважений діагноз недугам, якими уражена наша цивілізація.** Виводячи **основну формулу очевидності,** ми повинні чесно говорити про **«великий обман», який нам підсунув** впродовж останніх століть **«блукаючий і романтично налаштований» розум.** Він, власне виводить концепцію людини, пропагує «рівність перед Богом та законом», поширення «прав людини» на всю людську популяцію і т.п., і йому **бракує чесності та сміливості сказати про нетотожність соціальних груп, ментальних світів, і що людина – це лише шанс та гіпотетична можливість нею стати.** Про те, що **знак рівності недоцільно ставити між освіченою, високоморальною та етично зорієнтованою особою (радше особистістю), і масою, яка репрезентує соціальне, моральне і духовне дно, яка живе у антипатії, фарисействі, заздощах, небажанні морально вдосконалюватись, яка не шанує норми суспільного життя і є взірцем особистої та колективної деградації** (після звільнення Ірпеня та Бучі представники країни-агресора, які влаштували «сафарі» на мирне населення, у відповідь на запитання «Чому ви це робили?» сказали : «А хто їм дозволив так гарно жити?!»). Це була красномовна та універсальна відповідь-пояснення вчинкам тих, кого ми ще вчора вважали цивілізованим народом, хорошими сусідами).

То ж, при спробі узагальнити досвід спостереження, напрошується пояснення, у засаді якого є **необхідність детального опису ментальних картин світу, та соціологічних зрізів, аналізу аксіологічної картини окремих етносів та соціумів.** Оцінки світоглядних моделей і т.п. очевидною стає **необхідність дистанціювання, можливої часткової ізоляції та обмеження окремих можливостей самореалізації, обережність у контактах та наданні підтримки чи притулку, оскільки (як показав гіркий досвід наших днів) не лише окремі особи, але і цілі соціальні групи можуть бути токсичними і забруднювати соціальний простір інших, цивілізованих регіонів.**

Також слід збагнути, що **кожна особа, соціум, мікроетнос є сумарною величиною, своєрідною голограмою, фракталом попередніх епох.** А також те, що **не кожен агент нашої дійсності скористався історичним шансом духовного, морально-етичного, світоглядно-аксіологічного зростання і «завис» у своєму розвитку на рівні попередніх епох, де кровопролиття,**

ненависть, агресія, антагонізм, ксенофобія, грабіж, фізичне знищення знаходились у форматі штатної ситуації. То ж **позиціонування таких етносів і соціумів повинно бути відповідним**. Також слід додати, що **зони міжетничного, міжконфесійного протистояння у його гарячій фазі мають місце у багатьох регіонах нашої планети**.

Запропоновані міркування не слід вважати розбавленими фашистськими ідеями, бо ж **ментальна невідповідність та неконгруентність окремих соціумів та етносів є більш ніж очевидною**. Пошуки природи викликів нашого часу детермінують гіпотези такого плану. Тож **необхідно чесніше про це говорити, щоб вирішити нагальні проблеми наших днів та не допустити глобальних помилок у майбутньому з їх драматичними наслідками**.

1. Аджемоглу, Дарон & Робінсон, Джеймс. Чому нації занепадають. Походження влади, багатства та бідності / з англ. ; 3-е вид. – Київ : Наш формат, 2018. – 440 с.
2. Боплан Г. Л. Опис України / з франц. – Львів : Каменяр, 1990. – 324 с. – <http://litopys.org.ua/boplan/bop2.htm>
3. Гачев Г. Д. Ментальности народов мира. – Москва : Алгоритм, ЭКСМО, 2008. – 544 с.
4. Гнатюк Я. С. Культурний потенціал культурної предикації. – Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 2019. – 304 с.
5. Гумилев Л.Н. Этносфера : история людей и история природы. – Москва : Экспрос, 1993. – 544 с.
6. Гуцуляк О. Українська ідея між культурами сорому, вини і страху // *Evropský filozofický a historický diskurz*. – 2018. – Svazek 4, Vydání 2. – S. 76-82. – <https://www.academia.edu/36892687>
7. Дойчик М. В. Історія гідності в історії європейської філософії (історико-філософський аналіз) / 2-е вид. – Івано-Франківськ : Прикарпатський нац. ун-т ім. В. Стефаника, 2018. – 394 с.
8. Міхник А. У пошуках свободи. Есеї про історію та політику / з польск. – Київ : Дух і літера, 2009. – 554 с.
9. Мельник Я. Г. Прологмени до українського дискурсу : етнокультурний, соціально-політичний та лінгво-семіотичний аспекти. Ч. 1. / 2-е вид., перероб. і доповн. – Івано-Франківськ Прикарпатський нац. ун-т ім. В. Стефаника, 2023. – 404 с.
10. Оруэлл, Джордж. 198» и эссе разных лет / пер. с англ. ; сост. В. С. Муравьев; предисл. А. М. Зверева; коммент. В. А. Чаликовой. – Москва : Прогресс, 1989. – 384 с.
11. Семиотика. Антология / сост. Ю. С. Степанов. – Москва : Деловая книга, 2001. – 702 с.
12. Сепир, Эдвард. Избранные труды по языкознанию / пер. с англ. ; под ред. А. Е. Кубрика. – Москва : Прогресс, 1993. – 656 с.

13. Слухай Н. В. Сугестивна лінгвістика : лінгвістичне програмування поведінки людини. – Київ : Вид. дім Д. Бураго, 2019. – 248 с.
14. Шпенглер О. Закат Європы. Очерки морфологии мировой истории / пер. с нем. ; вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьяна. – Москва : Мысль, 1993. – Т. 1. Геитальт и действительность. – 341 с.
15. Янів В. Нариси до історії української етно-психології. – Київ : Знання, 2006. – 341 с.

УДК 316.77:7.03'01]159.931-047.27

Юрій ПИСАРЕНКО

кандидат історичних наук,
старший науковий співробітник,
Інститут філософії
імені Г. С. Сковороди
НАН України
(вул. Трьохсвятительська, 4 м. Київ 01001)
<https://orcid.org/0000-0003-3247-1176>
zirin@ukr.net

«Не впізнав – багатим будеш».

Щодо уявлення про матеріальну складову зору

Анотація: Формула «Не впізнав – багатим будеш», очевидно, є відголосом якогось давнього правила-закону, та має стосунок до архаїчної комунікації, в якій зір (взаємне упізнання) отримує матеріальний вираз. Напевно, це відповідає проблемі еквівалентного дарообміну, свого часу, піднятої Марселем Мосом.

Ця фраза характеризує оказійну зустріч, що, власне, не відбулася як ототожнення сприйманого суб'єкта як раніше відомого з попереднього досвіду (свого), внаслідок неувважності, несинхронізованості двох зустрічних, їхніх поглядів. Втім, з архаїчної точки зору, між упізнанням свого, з яким раніше була порушена комунікація, і пізнанням чужого, відмінності не було. Обидві ситуації можуть розглядатися згідно з моделлю зустрічі між «чужими». У випадку реалізації зустрічі-впізнання (або, власне, пізнання) в давнину, зір кожного з його учасників (за умови невиділеності Я) репрезентував би окремий зір його роду-території, який мав свою інтенцію кормління, і був представлений найбільш значущими з цієї точки зору матеріальними цінностями, які також ніби причастували спільному зору роду-території – тваринами, коштовностями тощо. Обмін ними, очевидно, означав би обмін речами-очами, з метою встановлення соціального (зорового) контакту, подібного до причастя-бачення всередині родового колективу. Очевидно, причастя, як мета зустрічі, надалі, могло бути інструментом досягнення інших – політичних, економічних шлюбних цілей.

Багатство при неупізнанні, згідно з розібраною фразою, по суті, вказує на *status quo* двох окремих територій зору-двох окремих причасть статкам. З точки зору «свого», це багатство неупізнаного зустрічного відповідало сліпоті-невидимості «чужого», позбавленості причастя.

Глузливу форму вислів отримав значно пізніше. Це – своєрідне віджартування з децю сардонічним відтінком, адже насправді персональне багатство, як ознака позбавленості причастя, з точки зору архаїки, почесним не вважалося.

Ключові слова: упізнання, багатство, причастя-кормління, рід-територія.

Abstract: *The formula "I didn't recognize you – you will be rich" is obviously an echo of some ancient rule-law, and is related to archaic communication, in which sight (mutual recognition) receives a material expression. Probably, this corresponds to the problem of equivalent exchange, once raised by Marcel Moss.*

This phrase characterizes an occasional meeting that did not take place as an identification of the perceived subject as previously known from previous experience, due to inattention, mismatch, non-synchronization of the two opposing views. However, from the archaic point of view, there was no difference between the recognition of «one's own person», with whom communication was previously broken, and the recognition of «another». Both situations can be considered according to the model of meeting between «strangers». In the case of the implementation of a meeting-recognition (or, actually, cognition) in ancient times, the vision of each of its participants (provided that the concept of self does not exist) would represent a separate vision of his «genus-territory», which had its «intention of feeding», and was represented by the most significant of this from the point of view of material values, which also seemed to participate in the common vision of the «genus-territory» – animals, jewels, etc. The exchange of them would obviously mean the exchange of «things-eyes», with the aim of establishing social (visual) contact, similar to «communion-vision» within the ancestral collective. Obviously, communion, as the purpose of the meeting, could later be a tool for achieving other – political, economic marriage goals.

«Wealth» without recognition, according to the analyzed phrase, in fact, indicates the status quo of two separate «territories of vision» - two «separate communions of wealth». From the point of view of «own», this «richness» of the unrecognizable counterpart corresponded to the «blindness-invisibility» of the «other», deprivation of communion,

The expression received a mocking form much later. This is a kind of joking with a somewhat sardonic tone, because in fact, personal wealth, as a sign of lack of communion, from the archaic point of view, was not considered honorable.

Key words: recognition, wealth, communion-feeding, family-territory.

«Не впізнав – багатим будеш». Цей вислів спливав у пам'яті за доволі кумедних обставин. Якось сусід дорікнув мені, що напередодні я не привітався з ним на вулиці (чого, між іншим, і він не зробив). Я пригадав, що, дійсно, пройшов повз якогось, як мені здалося, незнайомця, одягненого в шорти і в насунутій на очі бейсболці. Отже, у незвичному одязі я його не впізнав. Вибаченням мені послужила згадана фраза, дотепність якої підкреслював той факт, що мій сусід – відомий фінансист.

З наукової точки зору формула привернула мою увагу тому, що вже більше двадцяти років я присвятив вивченню теми, яку можна було б назвати «соціальною філософією зору». Найбільший інтерес викликають аспекти, де «зір» дорівнюється «багатству, володінню», враховуючи ці моменти у комунікації між людьми. На мою думку, комунікативна роль зору, – який водночас мав майнову складову, – знайшла відображення у відомому, завдяки есе М. Мосса насамперед, архаїчному дарообміні [21; 28].

Значення цього, поширеного вислову залишається незрозумілим. Втім, можна припустити, що воно ґрунтується на якихось дуже давніх уявленнях, зумовлених певним законом, певним світоглядним принципом. З цих самих уявлень, в свою чергу, мало б впливати, що у протилежному випадку *упізнана суб'єктом* (мною) особа *не буде багатшою*, оскільки 1) не набуде нових статків, аби стати багатшою, ніж була, або 2) втратить зі своїх попередніх статків. Отже, звідки взявся цей зв'язок *неупізнання із багатством*, і чи отримувало насправді якийсь (і який саме) матеріальний вираз *упізнання*?

1. Попередні міркування

Моєму візані не байдуже, чи впізнав я його чи ні. Я порушив певну між нами взаємність (домовленість), тому вибачаюся: «*вибач, не впізнав*». Звідси, зокрема, впливає, що *упізнання* – дія взаємна, це – взаємний *зір-бачення*. Даного разу, ти мене *побачив-упізнав*, а я тебе – ні (неспівпадіння у просторі й часі, несинхронізованість⁷).

Однак, найцікавіше, чому саме ця взаємність *зору-впізнання* впливає на «твої» статки (втім, чи лише – на твої, але й на мої також?). Ти будеш багатий лише в тому разі, якщо я тебе не впізнав-не побачив. Отже, якимось чином, вплив на твої статки має мій *зір-бачення* тебе. Якщо я тебе не побачив (не впізнав) – ти будеш багатий. Але, про що йдеться – про те, що 1) через моє невпізнання тебе, ти станеш багатшим, ніж був, тобто до твоїх статків додасться? Або 2) ти не втратиш своїх нинішніх статків, яким могло загрожувати моє *впізнання* тебе? Звідси постає питання: якщо припустити (1), то де джерело цього додавання статків (звідки вони додадуться?). Очевидно, це джерело не може знаходитися десь поза нашим із тобою контактом, саме цей зв'язок, або, вірніше, брак зв'язку забезпечить твою заможність. Причому, у протилежному випадку – якщо я тебе *упізнав*, через що ти не будеш багатим, – то це ніби передбачає рух багатства, зворотній напрямку мого *зору* (*упізнання*) тебе (тобто, від тебе до мене), ніби відповідь на це моє *впізнання* тебе. Отже (у будь-якому разі), джерело твого багатства, чи багатіння знаходиться десь поміж нами. Причому, якщо *бачення-контакт-упізнання* між двома людьми, як виявляється, впливає на ступінь статків одного з них – тебе, то так само наш контакт має впливати і на мої статки. І якщо раптом колись ти не впізнаєш мене, так само багат(ш)им маю стати я. Отже, завдяки взаємному *баченню-впізнанню* нас як *своїх*, між нами ніби поділені якісь статки, наш взаємний *зір* приховує в собі матеріальну складову. Це – певне *причастя*, яке, вочевидь, визначене наперед законом взаємного *упізнання «своїх»*⁸. Це *упізнання* одне

⁷ Я ніби спізнився, не потрапив на якусь подію, щось пропустив.

⁸ Цікаво, що в літературі зустрічаємо спеціальне посилення на те, що саме *упізнання* вважалося у давнину ознакою *своїх*, родичів. Так, в Упанішадах: «*Навкруг смертельно хворого чоловіка сидять його р о д и ч и (jñātayah) і запитують його: «Упізнаєш ти мене, у п і з н а є ш ти мене?»(jñā)*». З чого В.М. Топоров, слідом за О.М. Трубачовим, робить висновок, що *упізнання*, – як розуміємо, через *бачення*, – пов'язане зі *спорідненістю*, що

одного передбачає рівність наших із візаві часток. І згідно з цим же законом, якщо я, зі свої провини, не впізнаю свого знайомого, то він «розбагатіє». Перше, що спадає на думку, це те, що, на знак моєї провини, до нього відійде моя частка багатства, бо я винен йому, перед ним завинив. Однак, як я зазначив, зв'язок між нами, зокрема, наше причастя статкам, завдяки яким ми наче сполучені сосуди, відбувається саме при взаємному впізнанні-перетіканні. Якщо я його не впізнав, то також не зафіксував, чи впізнав мене він, отже, контакт між нами не відбувся, і кожен із нас, як кажуть, залишився «при своєму», тобто нічого не віддав й нічого не отримав. І коли я йому кажу: «багатим будеш», то, очевидно, зазначаю, що він, принаймні, нічого не втратить. *Багатство* тут як неподільність, неушкодженість мого візаві, хоча, можливо, з соціальної точки зору, – менша чеснота (та й чи чеснота взагалі?), ніж *причастя-комунікація*.

Звісно, можна було б припустити, що ти, як певне *ціль*, будеш саме залишатися багатим, через те, що я, через моє невпізнання тебе, не відберу в тебе частину твоїх статків (або ти не вручиш їх мені), в протилежному випадку, впізнавши тебе, я ніби забрав від тебе-*цілього* частку твоїх статків. Тоді б ішлося про щось на зразок зурочення-відбирання чогось, за Аланом Дандесом [12]. Крім того, навіть якщо виходити з цієї «теорії зурочення», то при взаємному упізнанні, так само як я тебе, мав би зурочувати мене й ти. Отже, мало б ітися про якусь «нічию». Однак, у випадку зурочення – нанесення збитку – йдеться про небажане, стороннє (недобре) око, тоді як в нашому випадку – навпаки – про небажане випадіння з усталеного взаємного *зв'язку-бачення-комунікації*. І хоча наслідком цього мого «недогляду» має стати твоє «багатіння», це – , скоріше, «втішний приз», своєрідна гірка іронія, адже це твоє *багатство* – поза *комунікацією*, що суперечить цінностям архаїчного суспільства.

Щоправда, випадок зурочення за А. Дандесом збігається з нашим прикладом у тому, що *очі-зір* (у випадку впізнання) здатні *відбирати/приймати* статки, є активними. Принаймні, очі є небайдужими щодо галузі статків. І якщо око може щось забирати (заздрість), то, напевно, давати також (щедрість).

Отже, ситуація *причастя* відповідає лише взаємному *впізнанню*. Що тут відбувається детальніше: поглянувши-упізнавши тебе, я забираю в тебе твою віртуальну частку багатства (ніби заздрісник), чи даю тобі свою (як щедра людина)? Але ж, так само: упізнавши мене, ти, насамперед, віддаєш своє, чи забираєш моє? Очевидно, що взаємний акт бачення-впізнання для кожного учасника є й відданням (жертвуванням) і прийняттям водночас. Взаємне побажання здоров'я, благополуччя забарвлюють цей обопільний факт

проявилось у позначенні індоєвропейським коренем **ǵen-* як «спорідненості», так і «знання» [43, с. 157; 42, с.238–239. – Прим.54]. І це не дивно, адже з одного боку – упізнання підтверджує знання *свого*, а, з іншого – *пізнання* і є *о-своєнням*, *за-своєнням* – перетворенням *чужого-невідомого* на *своє*.

привітання-одарювання. В цьому знаходимо пряму відповідність архаїчному взаємному дару, де кожен дарує і у відповідь отримує. Висновок: при неупізнанні багатими будемо (залишимося) і ти, і я. Але це є ситуація *причастя, що не відбулося*.

Цінність попередніх спостережень у тому, що вдалося максимально уникнути будь-яких аналогій, зосередившись на самій ситуації вислову-закону, що могло б відповідати принципу «бритви Оккама».

Однак саме зараз, здається, час вдатися до пояснювальних порівнянь. Чи є якісь інші прецеденти, що підтвердили б співвідношення взаємного *зоровізнання та статків*?

Звідки ж узялося уявлення про несамотійність ока (погляду), про його матеріальну складову? Насамперед, слід зазначити таке. Уже з попереднього розгляду видно, що є відмінність між станом, коли при взаємному впізнаванні-баченні статки ніби поділені між «контрагентами», і тим, що коли впізнання не відбулося, кожен із них залишається «багатим». Отже, усвідомлена зустріч наших поглядів ніби уподібнюється своєрідному *причастю*, тоді як *невпізнання-небачення* сприяє і твоєму і, очевидно, моему окремішньому «багатству», що *причастю* суперечить.

2. Упізнання як *причастя* статкам

Як впливає з аналізованої формули, *причастя зору – взаємне бачення (упізнавання)*, по суті, дорівнює *причастю статкам*. Щось подібне ми вже знаходили в давньоруському сюжеті про осліплення Василька Тербовльського (1097). Князівський з'їзд в Увітичах (1100), хоча й засуджує неправомірне осліплення князя (через земельну суперечку), втім вже не виділяє сліпцю окремої волості, даючи братам – Володарю й Васильку – один на двох Перемишль, підкреслюючи неповноправність Василька наступним зверненням до його брата: «*Поими брата своего Василка к себе, и буди вама едина власть, Перемышль. Да аще вам любо, да седита, аще ли ни, – да пусти Василка семо, да его кормим сде*» [32, с.181]. Як вже доводилося писати, наділення перед тим Василька Тербовльською волостю (Любецький з'їзд 1097 р.) було компенсацією-відтворенням *права причастя*, відповідно до стосунку усіх членів князівського роду до родової, «Руської землі» [28, С.309–310]. «*«Причастя» – це долучення князя до «землі», отже до спільного тіла шляхом виділення йому «частини»*» [41, с.39]. В свою чергу, можна сказати, що *сліпота* позбавляла *права причастя*. Відтак, очевидно, у випадку зрячого, йшлося про його *причастя «спільному родовому зору»*, яке передумовлювало (або ж безпосередньо означало) й *причастя-кормління* родовича. Говорити саме про «*родовий*», а не індивідуальний зір, нам також дозволяють висновки, що родовий світогляд ще не виділяв «Я», не відокремлював суб'єкта від об'єкта [46, с.32]. Відоме нам «Я» – це суб'єкт, який відноситься до всього зовнішнього як

до об'єкта. «Я» бачить, пізнає, володіє, але насамперед, бачить⁹. Тому, очевидно, бачення (так само як володіння і пізнання), за відсутності «Я» (суб'єкта), не може вважатися для члена роду персональним. По суті, щодо родовича можна говорити: якщо «людина зряча», то вона зряча не сама по собі, а лише «причастує зору, як ознаці роду – родовому зору».

Причастя-кормління родовича визначається «причастям загальнородовому зору». При цьому те, що згідно з цим уявленням, «годують» саме очі, зокрема, засвідчує пізньосередньовічне магічне замовляння «на царські очі», в якому людина бажає, аби «кормилицы-царские очі» перейшли до неї від царських осіб і послужили їй, як служили раніше їм¹⁰ [18, с.562; 25, с.302–303]. Умовна можливість переходу «кормилиц-очей» до того, хто цього прагне, очевидно, означає позбавлення царів очей, які їх годують, а також засвідчує певну колективну природу зору. При цьому, слід враховувати належність як володарів, так і «позичальника» їхніх очей до однієї й тієї ж спільноти – народу або держави. Так само й зір Василька – не персональний, а репрезентує родовий зір (зір роду князів) в цілому. І саме цей родовий зір «годує». Отже, *причастя зору* одночасно є й більш традиційним (щодо сприйняття терміну) *причастям* родовим статкам, їжі. Втрата зору людиною це – втрата *причастя родовому зору*, отже й втрата *причастя-кормління*¹¹.

Зрештою слід згадати й інші приклади, які говорять, що саме «око насичується», зокрема, в «Приповідях Соломонових»: «Шеол й Аваддон не наситяться, – не наситяться й очі людини» (Пр. 27: 20). Звідси й відома притча про Олександра Македонського й «несите око» у трактаті «Тамід» з Вавілонського Талмуду (V–VII ст.) [23, с.11; 8, с.50; 29]. Цікаве й месопотамське уявлення про те, що ідол божества їсть їжу одними очима [22, с.152].

⁹ При цьому, власне, позначення «знання, пізнання» пов'язане з термінологією зору (вирази бачити наскрізь, прозріти, бути очевидним, точка зору тощо) [1, с.8–9], в свою чергу, згідно з Ж.-П. Сартором, «бачення – це вже володіння» [37, с. 783–784].

¹⁰ «Вы же, кормилицы, царские очі, как служили царям-царевичам, королям-королевичам, так послужите рабу Божию (имя рек)...» [18, с.562].

¹¹ Очевидно, саме родові *причастя* «Руській землі» символізувалося сидінням «на одному ковре» учасників князівського з'їзду в Увігичах (1100) [32, с.181], адже килим, в якості місця єднання, є «спадкоємцем» шкури тотема, якому традиційно *причастують* члени архаїчного колективу [24]. *Причастя* тварині- тотему (кормління) одночасно є *причастям родовому зору*. Отже, зібрання роду князів на килимі також, ніби, символізує *спільний родовий зір*. Це дозволяє дещо глибше і буквальноніше сприймати оцінку Володимиром Мономахом підступного осліплення Василька: «ввержен в ны ножь» [32, с. 174], яка повториться на сторінках літопису ще двічі [32, с. 174, 181]. Очевидно, йдеться не лише про сприйняття поранення Василька, як абстрактної травми всього роду, а саме про те, що постраждав зір Василька, який репрезентував *родовий зір* в цілому. Оскільки цей *колективний зір* забезпечує *кормління-виживання роду*, то він, певним чином, і дорівнює *роду* як такому. Отже, це «ны» (ми), тобто «рід», в який «кати встромили ножа», – міститься саме в очах Василька, які є *родовими* і символізують *рід*, адже суть «нас», як роду, в *зорі-причасті-кормлінні*.

Враховуючи, що в *годуванні* й полягає первинний сенс набуття статків, наведемо й інші випадки, коли *багатства* пов'язувалися із *баченням*. Зокрема, – те, що для традиційних скотарів володіння стадами передбачало їхнє неодмінне бачення [25, с. 304–305]. Згідно з «*Бріхадараньяка Упанішадою*» (VIII–VI ст. до н.е.), очевидно, щодо повноправного чоловіка, зазначається: «*Око – його мирське багатство, адже оком він здобуває його*» (Мадху, I. 4: 17) [6, с. 77]. По суті, таке саме уявлення зустрічаємо в так званому договорі «*Зірін*» у «*Токсариді, або Дружбі*» Лукіана Самосатського (II ст.): скіфу, котрий прийшов до табору савроматів заради викупу свого полоненого побратима (вигукнувши слово «*Зірін!*»), відмовили у задоволенні його пропозиції обміняти на друга себе, що суперечило б правилам проголошеного договору. За фактичної відсутності при ньому будь-яких статків, взяли його очі (Тохаріс. 40) [16, с. 310–312]. Тож «*очі*» в цьому суспільстві символічно могли дорівнюватися «*матеріальним цінностям*» і, водночас, – «*другу*»¹².

Гадаємо, спочатку «*зорове доєднання*» людини до колективу родичів не відділялося від доєднання до родових статків. Очевидно, спершу худоба і майно не вважалися об'єктами індивідуальної або колективної власності, але також – ніби ріднею. Зокрема, як зазначає А.Я. Гуревич, «*у німецькій мові слово «eigen» [власний. – Ю.П.] спочатку стосувалося, очевидно, лише осіб («свій», «власний», тобто той, що належить до сім'ї, роду...)*» [11, с. 47]. Родичів, тварин та іншу маєтність на ранньому етапі, очевидно, можна об'єднати під терміном «*свої*». «*Свій*» – це *той, до якого я належу, і який належить мені*.

У відчутті ще невиділеним «*суб'єктом*» себе в якості зовнішнього йому «*об'єкта*» головна роль належить очам, які за своєю суттю схильні до такого змішання. Мейстер Екхарт (XIII–XIV ст.) у проповіді «*Єдність речей*», на прикладі бачення людиною дерева, зазначав, що в дії зору доти незалежні око і дерево «*стають настільки одне, що можна було б сказати: око є дерево, а дерево – око*» [20, с. 37]. Тут хотілося б підкреслити два нюанси: 1) око для архаїчної людини є чимось ніби зовнішнім, що у її розпорядженні опинилося лише тимчасово. Зокрема, згідно із прислів'ям адигів, «*і око, і душа взяті в борг*» [47, с. 53]. Це відповідає вищезазначеній колективній, родовій природі ока. Очевидно, «*персональне*» око є «*частиною*», що, водночас, репрезентує «*ціле*» – «*родовий зір*»; 2) увага, а отже очі людини, та очі всіх членів колективу, що склали ніби один спільний зір, концентрувалися та зливалися, насамперед, із речами суспільно-значущими, виключно цінними (наприклад, худобою), які, втім, також ще не втратили статусу рідні, а отже так само ніби причастували цьому «*спільному зору роду-території*»¹³. Це уявне злиття

¹² Пізніше викуплений з полону друг також себе осліпив і вони обидва стали годуватися за рахунок скіфського племені (Тохаріс. 41) [16, с. 312], що відповідає пропозиції колективного кормління сліпого Василька у «*Повісті временних літ*» [32, с. 181].

¹³ Більш сучасну паралель уявленню, що речі також «*дивляться*» на людину, дає творчість М.В. Гоголя: «*Зачем и почему ему кажется, что будто все, что ни есть в ней [Русі.– Ю.П.], от предмета одушевленного до бездушного, вперило на него глаза свои и чего-то ждет от*

людських очей із речами дорогими спостерігаємо більш фрагментарно – без прив'язки до всього роду – у різних джерелах. Так, згідно із «Сонником» Артемідора Далдіанського (II ст.), якщо для кожної матері дороги, передусім, її діти, то *очі матері* символічно ототожнювалися з *дітьми*, і навпаки, *діти* могли символізувати *материнські очі*¹⁴.

Отже, в архаїці апіорі *колективне людське око* зливається з видимим ним кимось або чимось найціннішим в плані соціальному. Здається, що такі коштовності або худоба, які несли на собі печатку «*родового зору*», перебуваючи у *причасті-зорі* зі своїми «*власниками-ріднею*», мали відігравати особливу роль у ситуаціях налагодження зв'язків між «*своїм*» і «*чужим*» колективами. Спостереження В.Я.Проппа, що в казках представники різних світів деякий час при зустрічі не можуть один одного побачити (пізнати) [35, с. 72–73], говорить про те, що кожен із них є носієм *окремого зору*, що панує у межах його *роду-території*. Це – два *відмінні зори*. Для того, аби цим *чужим-слипим* дійти згоди, – насамперед, один одного побачити (вибудувати, хоча б тимчасово, новий *спільний зір*) – їм мало б сенс обмінятися певними *речами-очами* – речами, які несли на собі *зір* своїх *родів-територій*, адже так само причастували *спільному зору роду-території*, були для неї своєрідною ріднею – *своїми*. Гадаю, це й могло становити сенс архаїчного обміну дарунками, над яким замислювалися М. Мосс, К. Леві-Строс та багато інших соціальних антропологів і філософів [21; 14, с. 417–433; 47].

Враховуючи висновок, що у договорі-обміні, очевидно, йдеться про обмін *речами-очами* між *чужими*, слід дещо відкорегувати розуміння аналізованої початкової ситуації зустрічі, із *неупізнанням* чи *упізнанням*. Якщо подивитися з позиції архаїки, то у цій сучасній зустрічі *знайомий (сусід)* може бути віднесений до категорії *свого* лише частково. Адже, *свій* (в родовому сенсі) завжди знаходиться поряд із тобою, на обмеженій, родовій території, в *причасті родовому зору*. Питання необхідності *упізнання*, як *підтвердження попереднього знання*, яке робило *своїм* (*о-своєння, за-своєння*), передбачає, що раніше стався якийсь розрив між *своїми*, який, за традицією, мав конституюватися певним *перехідним обрядом (rite de passage)* (за А. Ван Геннепом). Це могло бути небажане, з архаїчної точки зору, залишення родовичем *своєї території (родового зору)*, яке вважалося соціальною *смертю* (що семантично дорівнювалася справжній) [30, с.197–198; 31, с. 94]. Отже, при зустрічі-упізнанні мало йтися про повернення (ре-пізнання) *свого*, якого слід було піддати певному *очищенню* після контактування із *чужим світом* (який

него» [9, с.135] . Порівняймо відому з дитинства пропозицію скуштувати якісь ласощі: «*Бери, що на тебе дивиться*», яка передбачає не одностороннє вподобання, а взаємну симпатію через гаданий зоровий контакт.

¹⁴ «... Одній жінці наснилося, що у неї болять очі. Захворіли її діти. А іншій наснилося, що її діти хворіють. У неї почалася хвороба очей» (IV, 24) [3, с. 249–250].

він *пізнав*, долучившись до *його зору й*, відповідно, – *кормління*). Власне така сама адаптація (певний карантин) застосовувалася й щодо захожого *чужинця*, який лише намагався налагодити контакт із місцевими мешканцями, а їм ще належало *його пізнати, о-своїти*. Зрештою, перехідні обряди повернення *свого*, або зустрічі *чужого* фактично співпадали [7, с.38–39]. Якщо за взірць взаємин між *своїми* брати *причастя* родовичів, то обмін дарунками із гостем або пропонування йому спільної їжі, іноді й жінки [7, с. 31–32] – того, що несло на собі печатку «*зору-території*» – в ситуації зустрічі виступали аналогом *причастя*. Отже – *упізнання* під час повторної зустрічі, як *підтвердження знання (свого)*, по суті, від *пізнання* при першій зустрічі (*чужого*) не відрізнялося. *Упізнання-пізнання* обох мало зробити їх для контрагента *своїми*.

У випадку, коли, з якоїсь причини, дарування-обмін не відбувалося, кожен із зустрічних залишався поза *причастям* – *багатим*, але один щодо одного *сліпим-невидимим-невпізнаним-чужим*. Власне, це, очевидно, й було предтечею ситуації, відображеної формулою «*Не впізнав – багатим будеш*».

3. «Багатство» при невіпзнанні

Отже, для давньої людини *зір* має матеріальну складову, яка проявляється в соціальному контексті, при спілкуванні, комунікації. Якщо всередині роду *зір* людини (що репрезентує цілісний *родовий зір*) означає *причастя* родовим статкам, то при зустрічі «представників різних родів» їхній обмін *речами-очами*, очевидно, становить своєрідне *квазіпричастя*.

Приклад того, як вилучені з соціального контексту (приховані) статки могли дорівнюватися *сліпоті*, на нашу думку, засвідчує наведений С.С. Суразаковим сюжет алтайського епосу. Старі, немічні каани під час ворожого нападу ховають людей, худобу і добро у печерах¹⁵, за що вороги виколують їм очі. Герой, перемагаючи загарбників, повертає *зір* старим [40, с.72], а добро, очевидно, повертається з печер. Ховання каанами своїх статків від ворога є протилежним ситуації, коли захожого приймають як гостя, насамперед, ділячи із ним трапезу. Тому відповідь ворога осліпленням може розцінюватись як помста відторгнутого гостя (хоча вороги, звісно, сподівалися не на частування, а на суцільний грабунок).

Завдяки отриманню або неотриманню *подарунку-зору партнера*, чужий-гість визначає зрячий його візаві або ні, тобто, чи став він йому *своїм*. *Зір* господаря оселі (а *зір* є «*причастям-володінням-спорідненістю*») залишається зором (а не перетворюється на сліпоту), завдяки поділеності між ним і гостем через пригощання м'ясом, підношення дару – «*свого*», який *причастував одному зору* зі своїм господарем. По ідеї, *чужий-гість* мав відповісти симетрично – *дарунком («очима»)*, інакше так само виступав *недаруючим-сліпим* по відношенню до хазяїна. В принципі, ворог (а не гість) таким і залишався.

¹⁵ Саме так при нападах ворогів ховали скарби.

Аксіоматичним прикладом поєднання *сліпого* або *невидимого* із «багатством», на наш погляд, можна вважати грецького бога багатства Плутоса, який часто зображується сліпим. У «*Плутосі*» Арістофана (388 р. до н.е.) *сліпота* головного героя доповнюється *скупістю* [2, с. 403–470]. У «*Тімоні*» ж Лукіана (II ст. н.е.) сліпий Плутос асоціюється зі *скарбом*, а скупий відлюдник і скнара Тімон Афінський, який його знайшов і ревно оберігає у своїй башті [17, с. 234–359], по суті, виступає «невидимим» дублером «сліпого» *Плутоса* – *скарбу*. У зв'язку з таким збігом ознак *сліпого* і *невидимого* щодо *цілого-скарбу*, слід враховувати спостереження В.Я. Проппа про те, що у деяких мовах зберігається первинне злиття понять *сліпоти* і *невидимості* (що, вочевидь, було притаманне архаїці)¹⁶ [35, с. 72]. Зокрема, чужі, «*невидимі*» народи, зазвичай, називалися «*сліпими*» («*в'ятичі-сліпороди*», «*сліпий мазур*», «*сліпі гессенці*», «*сліпі шваби*» тощо) [34, с. 168–173; 35, с. 193–195]. Отже, приклади скупців – *сліпого Плутоса-скарбу* та *невидимого охоронця скарбу, Тімона* – демонструють, що *незрячий-невидимий* може виступати щодо «*свого*» середовища непізнаним «*цілим*»-персональним багатством, несумісним із причастям.

Ознака *цілісності-неподільності* помітна також у зазвичай невидимому *печернику-ченці*, семантично нерозривному з нібито прихованим ним *скарбом* [27, с. 44–45]. При цьому, в оцінці ченця як самим християнством, так і світською традицією, акцентується повне розірвання зв'язків із родом, відмова від *спорідненості* (-впізнання) [31; 33, с. 134, 137], котра, як вище зазначалося, в архаїці дорівнювалася *причастю*. Пригадується й посмертне зіставлення зі «*скарбом*» «*невпійманого світом*», отже «*невидимого*» відлюдника *Григорія Сковороди* [49, с. 206], щодо якого, напевно, малася на думці певна *загадковість, ноуменальність* – володіння сумою невідомих загалу знань, ексклюзивною мудрістю [26]. Він так і залишився «*невпійманим*»-непізнаним- (не-о-своєним) світом, отже – «*скарбом*».

4. Матеріальний вираз зору-впізнання в архаїці як інструмент досягнення причастя-комунікації

Чому, згідно з висловом «*Не впізнав – багатим будеш*», зустріч-впізнання передбачає матеріальну складову? Насамперед, поза сімнівом, йдеться про відголос архаїчних реалій у сучасному, видозміненому тлумаченні.

Сенс родового життя полягає у *причасті-кормлінні* (завдяки умовним статкам) *своїх*. Якщо конкретна зустріч із *чужим* не ставить за мету знищення однієї сторони іншою, то має закінчитися якоюсь угодою. З *чужим* не можна домовитися, не адаптувавши його, не підлаштувавши його під *своє* – по суті, відтворивши з ним відносини того самого *причастя-кормління*. Однак, ми

¹⁶ Очевидно, так само в архаїці зливалися *видимість* і *бачення*, що також говорить про первинну нерозрізненість суб'єкта і об'єкта, невиділеність Я (що бачить), отже про *причастя зору*.

бачили, що для своїх кормління-причастя, насамперед, асоціюється з причастям «невиділеного Я» спільному (родовому) зору, а кожен рід-територія, так би мовити, виступає окремою територією зору, закритою щодо таких самих інших територій. Згадаймо спостереження В.Я. Проппа про те, що у казках представники різних світів при зустрічі деякий час один одного не бачать [35, с. 72–73]. Адже, дійсно, для кожного з них існує лише зір своєї території, а не універсальний, як ми могли б цього очікувати. Отже, просто не існувало іншого шляху до порозуміння, ніж спробувати створити якийсь новий спільний, зоровий простір, шляхом обміну якимись цінними речами, що репрезентували зір своїх родів-територій¹⁷. Маючи перед собою екстраординарний приклад обміну за Лукіаном, – полоненого скіфа на очі його побратима, – доходимо висновку, що у звичайній ситуації «речі-очі» при обміні ніби замінювали собою справжні очі людини, які, до того ж, мислилися як колективні. В таких випадках на першому місці стояло налагодження комунікації, тобто – власне, соціальний зв'язок, в якому важливим був саме чинник міжлюдських взаємин – утворення «зорового причастя». Протилежні випадки, коли обмін переслідував саме комерційний інтерес до речей, які можна було придбати лише у зазвичай небезпечних сусідів, очевидно, зустрічаємо при так званих «сліпих обмінах» (іноді їх називають «німими»). Сторони залишали призначені для обміну речі на якійсь нетривалій території, а самі йшли геть, а потім поверталися аби забрати необхідні речі чужинського походження, залишені у обмін на свої речі [13, с.196–201; 45, с. 93].

Підказаний спостереженням В.Я.Проппа висновок про окремі родові території зі своїм власним зором, здається, отримує певний ґрунт в реальності. Адже, у традиційних народів, насправді, простежується певна тенденційність, упередженість зору, подібна до того, як художник часом каже: «я так бачу». Так, у одній зі своїх праць, К. Г. Юнг наводив цікавий приклад: «Я показував деяким тубільцям, природженим мисливцям, які мають надзвичайно гострий зір, ілюстровані журнали, в яких будь-яка дитина в нас відразу розпізнала б людські фігури. Мої ж мисливці весь час перевертали картинки, доки нарешті один із них, обводячи пальцем контури, раптом не вигукнув: Це білі люди! — що загалом було ознаменовано як велике відкриття» [50, с. 175]. Аналогічний випадок наводить Р. Грейвс: «...Здатність розуміти живопис атрофована у арабів-бедуїнів. Т. Е. Лоуренс один раз показав кольоровий портрет арабського шейха його людям. Вони передавали портрет з рук у руки, проте ніхто нічого не міг збагнути, і лише один сказав, що впізнає ріг бізона, показуючи на ногу

¹⁷ Цьому суголосне зауваження З.К. Сураганової: «В архаїчну епоху представники різних родів, що знаходилися під покровительством різних тотемів, не могли стати друзями, попередньо не убезпечивши одне одного шляхом виконання обряду укладення дружби та піднесення дарів. Казахське прислів'я **Берген перде бұзар** «Той, хто підносить дари, зриває завісу відчуження», дуже точно передає смисл дарування у казахів» [39, с.21].

шейха» [10, с.287]. Ці приклади засвідчують вибірковість, обмеженість здатності бачити, налаштованість переважно на тварин – мисливську здобич¹⁸. Очевидно, «спільному зору» території роду властива певна інтенція, зумовлена спільною метою первісної групи. Власне, у будь які часи, те, що можна назвати «колективом», характеризується знаходженням на одній території, яка постає як *територія спільної мети* та відповідної *спільної дії*. Це можуть бути заводський цех, студентська аудиторія, лікарняна палата, купе потяга, монастир, в'язниця, армія або столик в ресторані Монпельє, за К. Леві-Стросом [52, 58–59], де перебування в одному обмеженому просторі зумовлене спільним прагненням чогось, продиктованим або зовнішніми обставинами, або посталим за ініціативи самого колективу. В таких випадках *погляд одне на одного, упізнання-комунікація* сусідить із *поглядом (ніби віртуальним рухом) в одному напрямку*. Це – як два варіанти погляду закоханих у відомому вислові. Лише перебування на спільній території, в безпосередній видимості одне одним могло забезпечити досягнення бажаного результату. Саме таку, концептуальну мету (сенси існування) архаїчної групи, очевидно, уособлювало причастя спільній здобичі, яке, водночас, передбачало взаємну видимість причасників. Це влучно проектується на зграю тварин в одному з віршів Р. Кіплінга : «Здобич Зграї це — м'ясо Зграї. Маєш їсти його, де лежить; / Та якщо в своє лігво його сховаєш, то на світі тобі нежить»¹⁹ [51, р. 31; зривн.: 38, с. 110]. Невипадково можна зустріти свідчення того, що причастя жертівній тварині часто відбувалося як миттєве розривання туші²⁰, яке, очевидно, запобігало відкладанню процесу у просторі й часі (відбувалося *тут і зараз*), найточніше відповідаючи термину «*мить*» (рос. *мгновенье ока*), тобто – саме здійсненню акту зору, що розумівся як спільний. З цієї точки зору здається цікавим те, що фразу «*Не впізнав – багатим будеш*» промовляють, коли упізнання усе ж таки відбувається, але із затримкою, отже для «*причастя*» між зустрічними важлива саме миттєвість *упізнання-обміну поглядами*.

Говорячи про *зустріч*, згідно з аналізованим нами сучасним висловом, ми також бачимо «*подію*», що ніби «*отілеснює*» собою хронотоп. Очевидно, для

¹⁸ Як зазначав Броніслав Малиновський, «кожен природний вид, що є звичайним об'єктом видобування, стає ніби ядром, навколо якого «кристалізуються» всі інтереси, прагнення та емоції племені. Кожен такий вид обростає почуттями соціального характеру, почуттями, які, природно, знаходять свій відбиток у фольклорі, вірі та ритуалі» [19, с.46]. Згідно з О.М. Фрейденберг, «відомо, що очі людей бачать не зіницями, якими дивляться, а свідомістю, яка керує зіницями. Первісна людина сприймала світ тотемістично. Реальність, що переломлювалася в її свідомості, залишалася реальною фактурою його образів, але тлумачилася свідомістю (а отже, і органами почуттів) анти реально» [45, с.33].

¹⁹ Переклад автора. Порівн.: «*The Kill of the Pack is the meat of the Pack. Ye must eat where it lies; / And no one may carry away of that meat to his lair, or he dies*» [51, р. 31].

²⁰ Зокрема, такими є жертвопринесення верблюда бедуїнами Синайської пустелі, за описом св. Ніла (IVст.) [44, с. 328], або звичай «*хвотать Ильинское м'ясо*» в Олонецькому краї на день св. Іллі (20 липня за ст. ст.) [4, с. 229–230].

архаїки не могло бути сприйняття будь-якої зустрічі як випадкової, вона мала нести в собі якісь наслідки – хороші або погані, пов'язані з пізнанням сприятливого або небезпечного для життя (на зразок зустрічі очей Хоми Брута із очами Вія). Синхронізованість двох людей у просторі й часі немов би передбачала певну спільну мету, відбувалася задля чогось, ставала доленосною [5, с.169]. Вочевидь, якщо один із зустрічних не вбивав іншого, то між ними мало відбутися *причастя – пізнання-о-своєння*.

Висновки

1) Формула «*Не впізнав–багатим будеш*» характеризує зустріч, що, власне, не відбулася через неуважність, неспівпадіння, несинхронізованість двох зустрічних, невірну оцінку одним із них зорової інформації, пригадуючи якийсь прадавній – недійсний на момент застосування, але, водночас, засадничий – стан речей. 2) Відповідно, у випадку реалізації *зустрічі-впізнання* (або, власне, *пізнання*) в давнину, зір кожного з його учасників (за умови невиділеності Я) репрезентував би *окремий зір його роду-території*, який мав свою *інтенцію кормління*, і був представлений найбільш значущими з цієї точки зору матеріальними цінностями, які також ніби причастували *спільному зору роду-території* – тваринами, коштовностями тощо. Їхній обмін, очевидно, означав би обмін *речами-очами*, з метою встановлення соціального (зорового) контакту. 3) Якщо спроектувати ситуацію з сучасності, коли зустріч може тлумачитися як випадкова, – на первісність, де зустріч сприйматися як випадкова не могла, метою (сенсом) зустрічі в давнину, очевидно, була побудова (відтворення) *причастя на основі спільного зору-впізнання*. Слід додати, що, власне, *причастя*, як мета зустрічі, надалі, могло бути інструментом досягнення інших – політичних, економічних шлюбних цілей. 4) «*Багатство*» при *невпізнанні*, згідно з розібраною фразою, по суті, вказує на *status quo* двох окремих *територій зору-двох окремих причасть статкам*. З точки зору «*свого*», це *багатство* невідомого зустрічного відповідало *сліпоті-невидимості «чужого», позбавленості причастя*, на зразок приховування частки здобичі в лігві за Р. Кіплінгом, так само – статків в печері алтайськими каанами або скарбу в башті Тімона Афінського.

Глузливу форму вислів отримав значно пізніше. Це своєрідне віджартовування з дещо *сардонічним* відтінком, адже насправді персональне *багатство*, як ознака *позбавленості причастя*, з точки зору архаїки, вважатися почесним не могло. Отже цей жарт має певні риси виродження, заперечення традиції. І саме «*сардонічний*» може бути вдалим його визначенням, адже, зазвичай, цей термін виводять від колишнього вбивства на острові Сардинія дідів – жорстокої традиції, яка, втім, супроводжувалася сміхом, що, нібито, мало сприяти народженню чогось нового [15, с. 158–161]. Очевидно, аналогічне переродження відбулося з проаналізованою нами формулою «*Не впізнав – багатим будеш*».

1. Антонов Д. И. Видеть и знать / предислов. и ред. Д. И. Антонов // Сила взгляда : Глаза в мифологии и иконографии. – Москва: Рос. гос. гуманитар. ун-т, 2014. – С. 7–13.
2. Аристофан. Комедии : в 2-х т. / пер. с древнегреч., коммент. В. Ярхо. – Москва : Искусство, 1983. – Т.2. – 520 с.
3. Артемидор. Сонник, кн. IV / пер. с древнегреч. Я.М. Боровского // Вестник древней истории.. – 1991. – №. 1. – С. 241–251.
4. Барсов Е. В. Об олонцких древностях // Древности. Труды Московского Археологического Общества. – 1878. – Т. 7, вып. 3. – С. 213–233.
5. Больнов О. Ф. Зустріч // Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. – Київ : Либідь, 1996. – С.157–172.
6. Брихадараньяка Упанишада : переводы. – Москва : Наука, 1964. – 239 с.
7. Геннеп А. ван. Обряды перехода : систематическое изучение обрядов / пер. с франц. – Москва : ИФ «Восточная л-ра» РАН, 2002. – 198 с.
8. Гершович У., Ковельман А. Александр Македонский и еврейские мудрецы // Восточная коллекция. 2004. – Т.17, № 2. – С.42–51.
9. Гоголь Н.В. Четыре письма к разным лицам по поводу «Мертвых душ» // Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями. – Санкт-Петербург : Типография Департамента внешней торговли, 1847. – С. 130–154.
10. Грейвс Р. Белая богиня: Историческая грамматика поэтической мифологии / пер. с англ.. – Екатеринбург : У-Фактория, 2007. – 656 с.
11. Гуревич А. Я. Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. – Москва : Высшая школа, 1970. – 224 с.
12. Дандес А. Сухе та мокре, лихе око. Есей про індоєвропейське та семітське світобачення // Thanatos. Студії з інтегральної культурології / ред. Р. Кісь та ін. – Львів, 1996. – Вип. 1. – С. 132–142.
13. Кулишер М. И. Очерки сравнительной этнографии и культуры. – Санкт-Петербург : Типография И.Н. Скороходова, 1887. – 827 с.
14. Леви-Стросс К. Предисловие к трудам Марселя Мосса // Мосс М. Социальные функции священного. – Санкт-Петербург: Евразия, 2000. – С. 409–434.
15. Лосев А. Ф. Мифология греков и римлян. – Москва : Мысль, 1996. – 975 с.
16. Лукиан. Собрание сочинений : в 2-х тт. – Москва ; Ленинград : Аcaademia, 1935. – Т. 1. – 738 с.
17. Лукиан. Собрание сочинений : 2-х т. – Москва; Ленинград : Аcaademia. 1935. – Т. 2. – 790 с.
18. Майков Л. Н. Великорусские заклинания // Записки Имп. Рус. Геогр. Общества по отд. Этнографии. – Санкт-Петербург, 1869. – Т. 2– С.419–580.
19. Малиновский Б. Магия, наука, религия // Малиновский, Б. Магия, наука, религия. – Москва : Рефл-бук, 1998. – С.19–91.
20. Мейстер Экхарт. Проповеди и рассуждения / пер. с нем. М. В.

Сабашниковой. – Москва : Мусажет, 1912. – 188 с.

21. Мосс М. Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. – Москва : ИФ «Вост. л-ра» РАН, 1996. – С. 83–222.

22. Оппенгейм А. Древняя Месопотамия. Портрет погибшей цивилизации / изд. 2-е, испр. и доп. ; пер. с англ. ; послесл. М.А. Дандамаева. – Москва : Наука, Главн. ред. вост. л-ры, 1990. – 319 с.

23. Оршанский Ил. Талмудические сказания об Александре Македонском // Сборник статей по еврейской истории и литературе, изд. Обществом для распростр. просвещения между евреями России. – Санкт-Петербург, 1866. Кн. 1, вып. 1. – С. 1–16 (раздела III).

24. Писаренко Ю. «На одном ковре» : про символ «братерства» князів на Русі // А се его серебро : зб. праць на пошану чл.-коресп. НАН України Миколи Федоровича Котляра з нагоди його 70-річчя. – Київ : Інститут історії України НАНУ, 2002. – С.99–104.

25. Писаренко Ю. Г. Социальный аспект символа зрения в архаической культуре // Актуальні проблеми духовності : збірн. наук. праць / ред. Я. В. Шрамка. – Кривий Ріг : Видавничий дім, 2009. – Вип.10. – С. 302–312.

26. Писаренко Ю.Г. «Человек-клад» : сакральность индивидуального // Актуальні проблеми духовності : збірн. наук. праць / ред. Я. В. Шрамка. – Кривий Ріг : Видавничий дім, 2010. – Вип. 11. – С. 132–146.

27. Писаренко Ю. Володар віртуального скарбу (чернець у язичницькому сприйнятті) // Матеріали до української етнології.– Київ : Ін-т мистецтвознавства фольклористики та етнології, 2015. – Вип. 14(17). – С.44–50.

28. Писаренко Ю. Зір як основа причастя // Філософські діалоги 2015. Філософія. Культура. Суспільство (до 85-річчя академіка Мирослава Поповича).– Київ : Ін-т філософії імені Г.С. Сковороди НАНУ, 2015. – Вип 9–10. – С. 309–321.

29. Писаренко Ю. «Ненасытный глаз» (к архаической семантике образа) // Адам-аґемі (Мир человека).– Алматы, 2015. – Т 3–4 (65–66). – С. 207–218.

30. Писаренко Ю. «... Ақы по мертвеци плакахся. Небезпека пізнання «чужого» // Oris Mixtum. – Київ : Музей історії Десятинної церкви, 2022. – № 10. – С. 196–203.

31. Писаренко Ю. Проводи до монастиря : виправдана скорбота за живим // Oris Mixtum. – Київ : Музей історії Десятинної церкви, 2023. – № 11. – С. 93–99.

32. Повесть временных лет : в 2-х ч. – Москва; Ленинград.: Изд-во АН СССР, 1950. – Ч. 1. – 405 с.

33. Попович М. Бути людиною. – Київ : Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2011. – 224 с.

34. Потребня А .А. Этимологические заметки // Русский филологический вестник. – Варшава, 1880. – Т. IV. – С. 161–183.

35. Пропп В.Я. *Исторические корни волшебной сказки* / 2-е изд. – Ленинград : Изд-во Лен. ун-та, 1986. – 365 с.
36. Рахно К. *Свистопляска і Ренкавка (глиняні вироби в традиційно-побутовій культурі як джерело формування національної ідентичності слов'янських народів)* : монографія. – Полтава : ТОВ «АСМІ», 2013. – 488 с.
37. Сартр Ж.-П. *Буття і Ніщо. Нарис феноменологічної онтології.* / перекл. з франц. В. Лях, П. Таращук. – Київ : Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001. – 855 с.
38. Семенов Ю. И. *Происхождение брака и семьи.* – Москва : Мысль, 1974. – 309 с.
39. Сураганова З. К. *Традиционный обмен дарами у казахов : автореф. ... канд. истор. наук.* – Томск, 2007. – 23 с.
40. Суразаков С. С. *Алтайский героический эпос.* – Москва : Наука, 1985. – 256 с.
41. Толочко О. *Образ держави і культ володаря в давній Русі // Mediaevalia Ucrainica : ментальність та історія ідей.* – Київ: Інститут української археології НАНУ, 1994. – Т. 3. – С. 17–46.
42. Топоров В. Н. *О структуре «Царя Эдипа» Софокла // Славянское и балканское языкознание. Карпато-восточнославянские параллели. Структура балканского текста.* – Москва : Наука, 1977. – С. 214–258.
43. Трубачев О. Н. *История славянских терминов родства.* – Москва : Изд-во АН СССР, 1959. – 212 с.
44. Фрейд З. *Тотем и табу. Массовая психология и анализ человеческого «Я» // Фрейд, З. «Я» и «Оно». Труды разных лет : в 2-х кн. / пер. с нем.* – Тбилиси: Мерани, Веста, 1991. – Кн. 1. – С. 193–350.
45. Фрейденберг О.М. *Миф и литература древности.* – Москва : ИФ «Вост. л-ра» РАН, 1998. – 800 с.
46. Шахнович М.И. *Первобытная мифология и философия (предыстория философии).* – Ленинград : Наука. Лен. отд., 1971. – 240 с.
47. Шенкао М.А. *Смерть как социокультурный феномен.* – Киев : Ника-центр, Эльга; Москва : Старклайт, 2003. – 320 с.
48. Энафф М. *Дар философов. Переосмысление взаимности / пер. с фр.* – Москва : Изд-во гуманитар. лит-ры, 2015. – 319 с.
49. Эрн В. *Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение.* – Москва : Товарищество Типографии А.И. Мамонтова, 1912. – 343 с.
50. Юнг К.-Г. *Архаичный человек // Юнг К.-Г. Проблемы души нашего времени.* – Санкт-Петербург : Питер, 2002. – С. 171–199.
51. Kipling R. *The Second Jungle Book.* – New York : The Century Co., 1895. – 324 p.
52. Lévi-Strauss C. *The Elementary Structures of Kinship.* – Boston : Beacon Press, 1971. – 541 p.

References

1. Antonov D. I. *Videt' i znat'. Predisloviye. Antonov, D. I. (red.). Sila vzglyada: Glaza v mifologii i ikonografii. Moskva: Ros. gos. gumanit. un-t, 2014. S. 7–13.*
2. Aristofan. *Komedii. V 2-kh t., T.2. Per. s drevnegrech., komment. V. Yarkho. Moskva: Iskusstvo, 1983.*
3. Artemidor. *Sonnik. Per. s drevnegrech. YA.M. Borovskogo, kn. IV. Vestnik drevney istorii. 1991. 1. S. 241–251.*
4. Barsov Ye.V. *Ob olonetskikh drevnostyakh. Drevnosti. Trudy Moskovskogo Arkheologicheskogo Obshchestva. 1878. 7 (Vyp. 3). S. 213–233.*
5. Bol'nov O.F. *Zustrich. Sitnichenko L. Pershodzherela komunikativnoi filosofii. Kyiv: Libid', 1996. S.157–172.*
6. Brihadaran'yaka Upanishada. *Pamyatniki literatury narodov Vostoka. Perevody. V. Moskva: Nauka, 1964.*
7. Gennep A., van. *Obryady perekhoda: sistematicheskoye izucheniye obryadov. Per. s frants. Moskva: IF «Vostochnaya I-ra» RAN, 2002.*
8. Gershovich U., Kovel'man A. *Aleksandr Makedonskiy i yevreyskiye mudretsy. Vostochnaya kolleksiya. 2 (T.17), 2004. S.42-51.*
9. Gogol' N.V. *Chetyre pis'ma k raznym litsam po povodu «Mertvykh dush». Gogol' N.V. Vybrannyye mesta iz perepiski s druz'yami. Sankt-Peterburg: Tipografiya Departamenta vneshney torgovli, 1847. S. 130–154.*
10. Greyvs R. *Belaya boginya: Istoricheskaya grammatika poeticheskoy mifologii. Yekaterinburg: U-Faktoriya, 2007.*
11. Gurevich A.Ya. *Problemy genezisa feodalizma v Zapadnoy Yevrope. Moskva: Vysshaya shkola, 1970.*
12. Dandes A. *Sukhe ta mokre, likhe oko. Yesei pro indoëvropeys'ke ta semits'ke svitobachennya. Thanatos. Studiyi z integral'noyi kul'turologiyi. Red. R. Kis' ta in. Vip. 1. L'viv, 1996. S. 132–142.*
13. Kulisher M.I. *Ocherki sravnitel'noy etnografii i kul'tury. Sankt-Peterburg: Tipografiya I.N.Skorokhodova, 1887.*
14. Levi-Stross K. *Predisloviye k trudam Marselya Mossa. Moss M. Sotsial'nyye funktsii svyashchennogo. Sankt-Peterburg: Yevraziya, 2000. S. 409–434.*
15. Losev A.F. *Mifologiya grekov i rimlyan. Moskva: Mysl', 1996.*
16. Lukian. *Sobraniye sochineniy. V 2-kh t. T. 1. Moskva; Leningrad: Academia, 1935.*
17. Lukian. *Sobraniye sochineniy. V 2-kh t. T. 2. Moskva; Leningrad: Academia. 1935.*
18. Maykov L.N. *Velikorusskiye zaklinaniya. Zapiski Imp. Rus. Geogr. Obshchestva po ottd. Etnografii, 2. Sankt-Peterburg, 1869. S.419–580.*
19. Malinovskiy B. *Magiya, nauka, religiya. Malinovskiy, B. Magiya, nauka, religiya. Moskva: Refl-buk, 1998. S.19–91.*
20. Meyster Ekkhart. *Propovedi i rassuzhdeniya. Per. s nem. M.V. Sabashnikovoy. Moskva: Musaget, 1912.*
21. Moss M. *Ocherk o dare. Forma i osnovaniye obmena v arkhaiskikh obshchestvakh. Moss M. Obshchestva. Obmen. Lichnost'. Trudy po sotsial'noy*

antropologii. Moskva: IF «Vost. l-ra» RAN, 1996. S. 83 – 222.

22. Oppenkheym A. *Drevnyaya Mesopotamiya. Portret pogibshey tsivilizatsii. Izd. 2-ye, ispr. I dop. Per. s angl.. M.N.Botvinnika. Poslesl. M.A. Dandamayeva.- M.: Nauka, Glavn. red. vost. l-ry, 1990.*

23. Orshanskiy Il. *Talmudicheskiye skazaniya ob Aleksandre Makedonskom. Sbornik statey po yevreyskoy istorii i literature, uzd. Obshchestvom dlya rasprostr. Prosveshcheniya mezhdru yevreyami Rossii. Sankt-Peterburg, 1866. Kn. 1. Vyp. 1. S. 1–16 (razdela III).*

24. Pysarenko Yu. «*Na odinom kovre*»: pro simvol «braterstva» knyaziv na Rusi . *A se ego srebro. Zb. Prats' na poshanu chl.-koresp. NAN Ukraïni Mikoli Fedorovicha Kotlyara z nagodi yogo 70-richchya. Kyiv: Institut istorii Ukraïni NANU, 2002. S.99–104.*

25. Pysarenko, Yu.G. 2009. *Sotsial'nyy aspekt simvola zreniya v arkhaiskoy kul'ture. Aktual'ni problemi dukhovnosti. Zbirn. nauk. prats'. Red. Ya.V. Shramko, 10. Kriviy Rìg: Vidavnychiy dìm, 2009. S. 302–312.*

26. Pysarenko Yu.G. «*Chelovek-klad*»: sakral'nost' individual'nogo. *Aktual'ni problemi dukhovnosti. Zbirn. nauk. prats'. Red. Ya.V. Shramko, 11. Kriviy Rìg: Vidavnychiy dìm, 2010. S. 132–146.*

27. Pysarenko Yu. *Volodar virtual'nogo skarbu (chernets' u yazichnits'komu spriynyatti). Materiali do ukrayins'koyi yetnologiyi Vip. 14(17). Kyiv: In-t mistetstvoznavstva fol'kloristiki ta yetnologiyi, 2015. S.44– 50.*

28. Pysarenko Yu. *Zir yak osnova prichastya. Filosofs'ki dilogi' 2015. Filosofiya. Kul'tura. Suspil'stvo (Do 85-richchya akademika Miroslava Popovicha). Vip 9–10. Kyiv: In-t filosofiyyi imeni G.S. Skovorodi NANU, 2015. S. 309–321.*

29. Pysarenko Yu. «*Nenasytnyy glaz*» (k arkhaiskoy semantike obraza). *Adam-àlemi (Mir cheloveka). T 3–4 (65–66). Almaty, 2015. S. 207–218.*

30. Pysarenko Yu. *Provodi do monastirya: vipravdana skorбота za zhivim. Opus Mixtum. 11. Kyiv: Muzei istoriyi Desyatinnoyi tserkvi, 2023. S. 93–99.*

31. *Povest' vremennykh let. V 2-kh ch., Ch. 1. Moskva; Leningrad.: Izd-vo AN SSSR, 1950.*

32. Popovich M. *Buti lyudinoyu. Kyiv: Vidavnychiy dìm «Kiëvo-Mogilyans'ka akademiya», 2011.*

33. Potebnaya A.A. *Etimologicheskiye zametki. Russkiy filologicheskiy vestnik. T. IV. Warshava, 1880. S. 161-183.*

34. Propp V.Ya. *Istoricheskiye korni volshebnoy skazki. 2-ye izd. Leningrad: Izd-vo Len. un-ta, 1986.*

35. Sartr Zh.-P. *Buttya i Nishcho. Naris fenomenologichnoi ontologii'. Perekl. z frants. V.Lyakh, P. Tarashchuk. Kyiv: Vidavnistvo Solomii Pavlichko «Osnovi», 2001.*

36. Semenov Yu.I. *Proiskhozhdeniye braka i sem'i. Moskva: Mysl', 1974.*

37. Suraganova Z.K. *Traditsionnyy obmen darami u kazakhov. Avtoref. na soiskaniye uchen. st. kandidata istor. nauk. Tomsk, 2007.*

38. Surazakov S.S. *Altayskiy geroicheskiy epos. Moskva: Nauka, 1985.*

39. Tolochko O. *Obraz derzhavi i kul't volodarya v davníy Rusí. Mediaevalia Ucrainica: mental'níst' ta ístoriya ídey*, 3. Kyiv: Institut ukrayins'koyi arkheografiyi NANU, 1994. S. 17–46.

40. Toporov V.N. *O strukture «Tsarya Edipa» Sofokla. Slavyanskoye i balkanskoye yazykoznaníye. Karpato-vostochnoslavyanskiye paralleli. Struktura balkanskogo teksta*. Moskva: Nauka, 1977. S. 214–258.

41. Trubachev O.N. *Istoriya slavyanskikh terminov rodstva*. Moskva: Izd-vo AN SSSR, 1959.

42. Freyd Z. *Totem i tabu. Massovaya psikhologiya i analiz chelovecheskogo «Ya»*. Freyd, Z. «Ya» i «Ono». *Trudy raznykh let. Per. s nem. V 2-kh kn., Kn. 1*. Tbilisi: Merani, Vesta, 1991. S. 193–350.

43. Freydenberg O.M. *Mif i literatura drevnosti*. Moskva. IF «Vost. l-ra» RAN, 1998.

44. Shakhnovich M.I. *Pervobytnaya mifologiya i filosofiya (predystoriya filosofii)*. Leningrad: Nauka. Len. otd., 1971.

45. Shenkao M.A. *Smert' kak sotsiokul'turnyy fenomen*. Kiyev: Nika-tsentr, El'ga; Moskva: Starklayt, 2003.

46. Enaff M. *Dar filosofov. Pereosmysleniye vzaimnosti. Per. s fr.* Moskva: Izd-vo gumanitarnoy lit, 2015.

47. Ern V. *Grigoriy Savvich Skovoroda. Zhizn' i ucheniye*. Moskva, Tovarishchestvo Tipografii A.I.Mamontova, 1912.

48. Yung K. G. *Arkhaichnyy chelovek*. Yung K. G. *Problemy dushi nashego vremeni*. Sankt-Peterburg: Piter, 2002. S. 171-199.

49. Kipling R. *The Second Jungle Book*. New York: The Century Co. , 1905.

50. Lèvi-Strauss C. *The Elementary Structures of Kinship*. Boston: Beacon Press, 1971.

УДК 94(47+57)

Костянтин РАХНО

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

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

Стаття присвячена подальшому порівнянню киеворуських літописних звісток про волхвів із відомостями про кельтських друїдів, відомих створенням складного релігійно-філософського вчення. Це оповідь Волхова зі «Сказання про Словена і Руса», що має виразні валлійські паралелі. Крім того, це літописні епізоди, в яких фігурують волхви. Здібності, які приписувалися волхвам, мають відповідності в ірландській і валлійській міфології. Міфопоетичні мотиви, у зв'язку з якими в киеворуських літописах і інших літературних творах фігурують волхви, мають відповідності не лише у скандинавів і континентальних германців, але й у кельтському світі – у валлійців, ірландців, шотландців, бретонців. Ці паралелі допомагають краще зрозуміти жрецькі функції східнослов'янських волхвів, своєрідну філософію й міфопоетику, що оточувала їхнє служіння язичницьким богам, їхнє місце в світогляді людини Київської Русі.

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

The article is devoted to the further comparison of Kyivan Ruthenian chronicles about volkhves with information about Celtic druids, known for the creation of complex religious and philosophical teachings. This is the story of Volkhov from the legend of Sloven and Rus, which has distinct Welsh parallels. In addition, these are chronicle episodes in which the volkhves appear. The abilities that were attributed to the volkhves have correspondences in Irish and Welsh mythology. Mythopoetic motifs, in connection with which volkhves appear in Kyivan chronicles and other literary works, have correspondences not only among the Scandinavians and continental Germans, but also in the Celtic world – among the Welsh, Irish, Scots, and Bretons. These parallels help to better understand the priestly functions of the Eastern Slavic volkhves, the peculiar philosophy and mythopoetics that surrounded their ministry to pagan gods, and their place in the worldview of the people of Kyivan Rus.

Key words: Celts, Scandinavians, Varangians, Ruthenians, druids, volkhves

Продовжуючи тему відповідностей звісткам руських літописів про волхвів у ранній літературі кельтських народів, які розпочинаються сном Гостомисла та «вѣщунами», що його тлумачать (в Йоакимівському літописі), годилося б, перш ніж перейти до тих літописних відомостей, які вплетені в історичну канву, згадати про одну легенду, яка відноситься літописцями до часів першопредків Словена і Руса.

«Літописець Російський середніх часів», укладений наприкінці XVII – на початку XVIII століття дияконом Афанасіївського монастиря в Молозі на Ярославщині Тимофієм Каменевичем-Рвовським, Мазуринський літописець, а також низка інших літописів і «Цвітник» 1665 року розповідають, що старший син праотця Словена – Волх, або Волхов, на честь якого була перейменована місцева річка Мутна, – був «лютий чародѣй», набував подоби крокодила, ховався в річці, топив і жер людей, які не хотіли вшановувати його як Перуна. Він жив в особливому місці на березі річки, яке зветься Перинню і де язичники поклонялися йому. Вони запевняли, що Волхов «сѣль въ боги», але насправді біси утопили його в річці. Над тілом злого чародія, викинутого хвилями в Перині, злочестиві відправили тризну і насипали високу могилу [34, с. 33-34; 15, с. 17-18; 81, с. 443; 79, с. 12]. Збірник стольника Олексія Мусіна-Пушкіна, укладений в другій половині XVII століття, називає Волхова «Морским Щудом», приписує йому розбій на річці Мутній і каже, що він з'являвся там, де не очікували, наводячи на всіх жах [103, с. 14-15]. Дуже подібно тлумачив цей образ як спогад про розбій князя на Ладозькому озері й Волхові Михайло Ломоносов 1758 року [47, с. 189]. Тривалий час ці літописні оповіді не досліджувалися. Інтерес до них прокинувся порівняно нещодавно [23, с. 47-56, 61-69, 80-81]. Релігієзнавець Михайло Васильєв схилився до того, що вони відобразили місцевий фольклор про господаря вод [8, с. 312-313, 315, 318]. Лев Клейн у своїй псевдонауковій монографії без особливих підстав трактував легенду про Волхова виключно як спробу проголосити Перуна чародієм, який засів у ріці, замість бога [36, с. 153-154]. Натомість Сергій Алексеєв вбачав у середньовічному літературному сюжеті про Волха чи то пак Волхова міф про героя-родоначальника словенів [1, с. 371-377]. Історик Лев Прозоров, у свою чергу, відзначав можливий зв'язок легенди про Волхова і походження його імені з подіями 1071 року, коли волхв у Новгороді претендував на особливу владу над цією рікою [89, с. 32].

Досить цікаво, що ця оповідь має виразні кельтські відповідності. У валлійських Тріадах острова Британія згадується Адданк, або Аванк Озера, як водне чудовисько, яке справляло таємничий вплив на якесь величезне затоплення, повинь, яке там згадувалася та загалом вважалася всесвітнім потопом, подією, про яку більшість первісних народів зберегли спогади в легендах. Витягання Аванка з Озера було подвигом, здійсненим рогатими волами Ху Гадарна, або Могутнього, героя, який, за записами, першим провів кімрський народ на острів Британія. Саме так він підняв землю Британії з вод потопу: «Три великі подвиги острова Британія: Корабель Невидда Нав

Нейвіона, який перевозив на собі чоловіка і жінку з усього живого, коли вийшло з берегів Озеро Потопу. І рогаті воли Ху Могутнього, які витягли Аванка Озера на землю, так що Озеро більше не розливалось. І камені Гвіддона Ганхебона, на яких читалися всі мистецтва і науки світу». В Уельсі побутовали також численні народні легенди про це [210, с. 381-382]. Іноді в них цей подвиг приписувався королеві Артуру [194, с. 142]. На цей міф натякав і валлійський поет Льюїс Глін Коті (1425–1490), котрий у вірші ототожнював себе з «аванком, якого шукають, а він ховається на краю озера; із вод Сифадон-озера не був він витягнутий, відколи потрапив туди», і писав, що «так і у мене: ні повозу, ні волам не вдається витягти мене сьогодні звідси» [194, с. 74, 134-135]. У валлійському переказі «Передур, син Евраука» («Peredur fab Efrewg») адданк, який мешкав в озері, щодня вбивав лицарів-королевичів, але герой Передур зрубав йому голову [50, с. 124-126; 106, с. 142].

У сучасній валлійській мові словом аванс позначають бобра, проте вже перші дослідники минувшини Уельсу розуміли, що в стародавніх текстах йдеться про якусь монструозну істоту надзвичайної величини й сили [139, с. 129-130; 146, с. 186-189]. У контексті розгляду цього повідомлення Тріад як валлійського міфу про потоп, зіставного зі скандинавським, висувалося й припущення, що це могла бути рептилія, а не бобер [144, с. 93; 194, с. 142]. Вказувалося також на спорідненість валлійського аванс з ірландським терміном на позначення міфологічних гномоподібних істот abhas [194, с. 142; 140, с. 225].

«Слово Григорія Богослова» натякало на подібний культ у Київській Русі: «Овь рѣку богыну нарицаеть и звѣрь, живуць в неи, яко бога нарицая, требу творить» [14, с. 46]. За спостереженням академіка Бориса Рибаківа, який розглядав у цьому зв'язку і звістку про Волхова та новгородський культ ящера-«коркодѣла», в східноєвропейських річках водиться лише один звір – бобер. У низці могильників Верхнього Поволжя в похованнях X–XI століть зустрінуті глиняні моделі звіриних лап. Одні вчені вважають їх ведмежими, інші – лапами бобра [96, с. 135, 264-265]. Дійсно, у слов'ян, в тому числі в білорусів і західних українців, існували пережитки культу бобра, його заборонялося вбивати, бо можна було поплатитися життям або могла вимерти вся родина, також вбивство бобра накладало заборону на побудову нового дому [21, с. 251-252].

Наступні звістки про волхвів, які знаходять кельтські паралелі, містяться в літописах. Насамперед це смерть віщого Олега, що її передбачили волхви: «И живяше Олегъ миръ имѣя къ всѣмъ странамъ, княжа въ Киевѣ. И приспѣ осень, и помяну Олегъ конь свой, иже бѣ поставилъ кормити и не всѣдати на нь. Бѣ бо преже въпрашал волхвовъ и кудесникъ: «Отъ чего ми есть умърети?» И рече ему одинъ кудесникъ: «Княже! Конь, его же любиши и ѣздиши на немъ, отъ того ти умрети». Олегъ же приимъ вѣуме, си рече: «Николи же всяду на конь, ни вижю его боле того». И повѣлѣ кормити и не водити его к нему, и пребывъ нѣколко лѣтъ не дѣя его, дондеже и на грекы иде. И пришедшю ему Киеву, и

пребысть 4 лѣта, на пятое лето помяну конь свой, отъ него же бяху рекъли вольстви умрети Ольгови. И призва старѣйшину конюхомъ, река: «Где есть конь мой, его же бѣхъ поставиль кормити и блюсти его?» Онъ же рече: «Умерлъ есть». Олег же посмеася и укори кудесника, река: «То ти неправо молвять вольсви, но все то лъжа есть: конь умерлъ есть, а я живъ». И повѣлѣ осѣдлати конь: «Да ть вижю кости его». И приѣха на мѣсто, идеже бяху лежаще кости его голы и лобъ голъ, и слѣзъ с коня, посмѣяся река: «Отъ сего ли лъба смерть мнѣ взяти?» И вступи ногою на лобъ; и выникнучи змѣя, и уклону и в ногу, и с того разболѣвся умъре. И плакашася по немъ вси людие плачемъ великомъ, и несоша и, и погребоша и на горѣ, иже глаголетъся Щековица; есть же могила его и до сего дни, словеть могила Ольгова» [76, с. 23-24]. У Никонівському літописі Олег «бѣ поставиль кормити и и не всѣдати на нь». У розмові зі старшим конюхом він підкреслює, що коня «далъ ти кормити, и блюсти его, не ѣздити на немъ, и не приводити предъ мене» [78, с. 21-22]. В Устюзькому літописі Олег прикликає «волхвы своя», а стосовно коня «повѣлѣ отрокомъ своимъ, да изведше его далече в поле и отсѣкутъ голову его, а самого повергнутъ звѣрямъ земнымъ и птицамъ небеснымъ» [80, с. 19, 58]. У деяких літописах Олег страчує волхвів через повішення: він «рече волхвомъ: то суть неправые речи. И повелѣ ихъ обѣсити на древѣ» [15, с. 180]. Рукописний синопсис Ундольського додає подробицю: «И тако людие начаша тужити о кудесникахъ, что ихъ князь осуди без вины на смерть лютую» [15, с. 181; 7, с. 234].

Літописний переказ про смерть віщого Олега, що надихнув на балади Олександра Пушкіна й Степана Руданського, понад усе звертав на себе увагу вчених, відколи взагалі був притягнутий до розгляду фольклорний матеріал, який мав стосунок до скандинавського питання. В якості паралелей норманістами наводилися ісландська сага про Орвар-Одда, звістка про нього у датського вченого XVIII століття Тормода Торфеуса та норвезький народний переказ про Одда, записаний у XIX столітті. Сага про Орвар-Одда – одна з найдовших скандинавських легендарних саг, багата на подробиці та поетичні вставки. Сага починається з пророцтва, а її кульмінацією є смерть героя. Одд походив з Галогаланду, північної провінції стародавньої Норвегії. Коли Оддові було дванадцять років, віщунка напрозорчила йому дуже довге життя й смерть від черепа його сірого коня Факсі. Одд вилаяв і вдарив віщунку, а потім разом з побратимом убив Факсі, вкинув у яму й закидав величезними каменями. Здійснивши чимало подвигів, у тому числі в Біармії, Гардариках, Гуналанді та Греції, й досягнувши глибокої старості, він вирішив відвідати Норвегію й поглянути на місця свого дитинства – острів Рафніста. За цей час грунт зсунувся. Йдучи пагорбами, Одд спіткнувся об щось, що виявилось черепом коня, вдарив його списом, звідти вилізла змія й вкусила його, що спричинило смерть витязя. Згідно з Торфеусом, Одд сам вдався до пошуків місця, де був похований Факсі, й там ящірка, що вилізла з черепа, вкусила його. За народним переказом, Одд намагався зіпхнути ногою череп Факсі у воду, проте був

вкушений змією [188, с. 16-17, 193-195; 211, с. 266, 273-274; 113, с. 207-210, 214-215, 220-221, 235, 244-245; 49, с. 263-267; 108, с. 143-149; 97, с. 185-186]. Американський фольклорист і культуролог Арчер Тейлор спостеріг, що в Англії, у графстві Кент, схожа легенда, записана ще в першій половині XVIII століття, пов'язувалася з лицарем Робертом де Шурландом з острова Шеппі, якого зробив баннеретом Едуард I при облозі Керлаверока і який помер 1324 року, але там смерть сталася від зуба з черепа коня, що впився в ногу [208, с. 95-98; 49, с. 275-276; 108, с. 149-152; 216, с. 21-22, 23-25; 158, с. 105-109]. Змія у цій легенді відсутня. Зате повним аналогом є сербська казка про смерть турецького султана від коня, де її спричинив укус змії з кінського черепа [110, с. 270-272; 113, с. 241-242; 49, с. 273; 108, с. 158-160; 97, с. 186]. Сліди мотиву смерті від коня є в словенському фольклорі [129, с. 84]. У північноросійській казці з Пінеги, що, можливо, є народним відгомном літописної традиції, як і народні перекази про Гостомисла, Рюрика й Трувора, смерть від змії з черепа коня спіткала богатыря Олега [102, с. 33-34]. В Україні фольклорна пам'ять про пророковану віщуном, старцем, рідше знахаркою смерть князя Олега від змії, що виповзла з черепа його коня, стійко зберігалася на Рівненщині й Київщині [29, с. 18-19; 105, с. 55-57].

У датській усній традиції багато розповідали про чоловіка, якого найняли очистити острів від змії і гадів або щурів та мишей і який випадково вбив небезпечного дракона (котрий не був включений в угоду) та залишився неушкодженим. Через рік чи два він захотів перевірити, чи добре виконано його завдання, і тому пішов на берег, щоб побачити місце, де змії загинув у полум'ї. Проте тонка кістка, що лежала в попелі, впилася йому в ногу й спричинила смерть. У деяких варіантах мовиться, що то був отруйний зуб дракона [137, с. 261-263, 439; 168, с. 181-182, 196-205; 108, с. 154-155]. Ще одна віддалено схожа легенда походить з Північного Уельсу, де напрокованими призвідниками смерті теж є гадюка або дракон (гаррог), які вмирають і не становлять шкоди, але шматок кістки або ж отруйний зуб пробиває взуття і впивається в ногу приреченого. Коня там не згадують [147, с. 424-425; 195, с. 279-280; 163, с. 83, 85; 165, с. 27; 215, с. 289; 158, с. 110]. Американський фольклорист Александер Хаггерті Краппе віднайшов ірландську паралель до смерті Олега й Орвар-Одда. Батько Діармайда одного разу вбив єдину дитину Реахтайре, після чого розгніваний Реахтайре перетворив свого мертвого хлопчика на кабана без вух і хвоста, додавши таке прокляття: «Я заклинаю тебе, щоб ти мав таку ж тривалість життя, як і Діармайд О'Дуїбхне, і це завдяки тобі він нарешті впаде». Тоді божественний захисник Діармайда, Енгус Мак Ок, накладає на свого протеже заборону ніколи не полювати на свиней. Проте далі Діармайд піддається обману Фінна, з чією нареченою Грайнне він утік, тож вирушає на полювання на кабана. Він вбиває смертоносного кабана, залишаючись неушкодженим, але далі Фінн спонукає його пройти по шкурі того кабана, в результаті чого отруйна щетина потрапляє йому в п'яту, завдаючи смертельної рани [165, с. 26; 164, с. 351-352; 153, с.

171]. Наявні й шотландські версії, які розповідають про те, як Діармуйд ходив по шкурі кабана [133, с. 56-57; 132, с. 53-54]. Міфологічна значущість полювання на кабана у кельтів засвідчена ще античними джерелами, зокрема Флавієм Вопіском [11, с. 323; 94, с. 174]. У Північній Німеччині, на колишніх землях слов'ян – у горах Гарц, Гессені, Ганновері, Бранденбурзі, Померанії, Нижній Саксонії, а також у Лужицях, розповідали про дуже схожу пророковану віщим сном смерть мисливця від дикого кабана, який загинув від ікла вже мертвого впольованого вепра. Найчастіше мисливця звать Гакельберг, Гакельнберг, Гакельблок, Гакельберенд. В одних випадках героєм виступає язичницький вершник на ім'я Берен, в інших – юнак із Шьонфельда. Як правило, його не пускає на небезпечне полювання дружина, іноді друзі-мисливці відмовляють його йти разом із ними, або курфюрст забороняє йому полювати. У деяких варіантах оповіді він, незважаючи на застереження, вирушає в ліс і долає небезпечного кабана в жорстокій сутичці, тим самим знешкоджуючи його. Є варіанти, у яких героя застерігає не віщий сон, а таємничі лісові голоси. Він не завжди гине від того, що голова кабана вислизає у нього з рук і ікло ранив ногу; іноді він просто сам наступає на кабана, штовхає ногою, часом ікло відрубаної голови кабана пропорує йому живіт, нарешті, іноді він дряпає собі руку об ікло кабана й від цього вмирає [187, с. 249-250; 154, с. 517-518; 209, с. 37; 152, с. 190-191; 169, с. 218-219; 170, с. 359, 363-364; 171, с. 6-7, 9; 172, с. 80, 156-157, 180-182, 236-237; 184, с. 375; 183, с. 30-31; 197, с. 70-72; 198, с. 52-53, 55-56; 159, с. 132-133; 151, с. 292-293; 201, с. 196-197; 157, с. 77-79; 217, с. 17; 199, с. 33-35; 162, с. 8; 192, с. 71-73; 180, с. 244-245; 214, с. 1; 200, с. 158; 131, с. 190-191; 113, с. 235-236; 191, с. 43-46; 208, с. 99-100; 108, с. 153; 97, с. 186]. За повідомленням Тітмара Мерзебурзького (VI.24), балтійські слов'яни вірили, що «величезний вепр з білими, блискучими від піни, іклами» з'являється з моря як провісник війни [114, с. 103]. Відповідності цьому уявленню є в північноросійських билинах [86, с. 115]. Не слід забувати про можливий кельтський субстрат балтійського слов'янства, який проявлявся і в релігійній сфері [40, с. 59-83; 41, с. 181-182; 39, с. 154-155, 240, 318-331; 100, с. 92]. У казці з Горішньої Бретані, на яку вказав німецький фольклорист Рольф Вільгельм Бредніх, приречений хлопчик гине тому, що на нього з дерева падає череп того самого, визначеного лошати, який, знайшовши, туди почепив його батько за звичаєм – очевидно, як оберіг [213, с. 520-521; 129, с. 83]. В одній німецькій легенді, записаній у трансільванських саксів, прогнозовану смерть від коня спричинила кінська шкура, яка впала з горища [155, с. 97; 113, с. 237; 108, с. 153], а в сербській казці – голова вбитого вовка [110, с. 270]. У литовській оповіді юнак, якому призначено бути вбитим вовком, гине від вовчого кігтя [129, с. 87].

У деяких випадках сповнює таке пророцтво не тварина, а померла людина. В ірландському переказі «Смерть Конхобара» з Лейнстерської книги вождеві Мес Гегрі було напророковано, що він помститься уладам. Проте він був убитий знаменитим уладським воїном Коналом Кернахом, а з його мозку,

змішаного з вапном, зробили кулю-трофей. Але саме ця куля, випущена з праці Кетом, сином Магу, влучила в голову уладському королеві Конхобару, розколола йому череп і призвела до смерті [165, с. 29-30; 82, с. 346-350]. Сноррі Стурлусон у «Колі земному» сповіщає, що Сігурд, брат Рьогнвальда, улюбленця короля Харальда Прекрасноволосого, «убив Мельбрігді Зуба, шотландського ярла, і прив'язав його голову до підхвостників на своєму коні. Зуб, що стирчав з голови, встромився йому в ногу. Нога розпухла, і від цього Сігурд помер» [109, с. 54; 113, с. 239; 165, с. 30].

Спроба чесько-німецького фольклориста Йосефа Ганіки пов'язати змію в переказі про смерть Олега з близькосхідними впливами не виглядає переконливою [156, с. 301-309]. У Мекленбурзі, тобто знову-таки на колишніх слов'янських землях, побутувала легенда про чоловіка, якому наснилося, що він помре по дорозі до церкви від укусу кам'яної голови змії, такого типу, який тоді був поширений у посмертній скульптурі. Попри зухвалу насмішку над надгробком, він був вкушений отруйною змією, яка причаїлася в западині каменю, і помер [182, с. 172; 126, с. 224-225]. На початку XIV століття ісландець Йон Халлдорссон розповів таку ж історію про віщий сон і голову лева, в якій ховалася отруйна змія, тільки він її локалізував в Італії, у Болоньї, де навчався [149, с. 86-87; 150, с. 71-72]. Аналогічний сюжет навів Франческо Петрарка близько 1344 року у своєму латиномовному збірникові повчальних історій [190, с. 354; 165, с. 30; 166, с. 105]. Змія часто виступає в європейському фольклорі виконавцем вироку долі. Це відбувається, наприклад, в англійській народній казці з Йоркширу про багатія, якому передбачили, що його син помре в такому віці, і якому, незважаючи на всі хитрощі, не вдалося вберегти сина від жала змії, що несподівано виповзла зі зв'язки хмизу [160, с. 336]. У сербській казці царівна, якій віщун напророкував смерть від укусу змії, знаходить її, попри всі запобіжні заходи й збудований скляний дім, у гроні винограду [110, с. 270; 33, с. 747]. Такий самий чи близький сюжет відомий у болгар, македонців, балканських волохів, латишів [2, с. 85; 122, с. 8-10; 189, с. 126-127, 129-130; 207, с. 313; 129, с. 91-92]. В ірландській казці бідний учений приходить у дім, де народився хлопчик. Він пророкує з зірок, що дитина буде вбита долею, коли вона досягне певного віку, і вішає повідомлення про це на шию дитини. Коли хлопець підростає, він читає послання. Батько буде скляний дім, і юнак заходить туди, коли наближається фатальний день. У призначений час на одному з вікон з'являється страшна змія (piast). Вона пробирається крізь раму і намагається здолати опір чоловіка, повзаючи по його тілу та залазячи йому в рот, ніздрі, очі та вуха. Юнак не виявляє страху, але продовжує читати книгу під час випробування. Змія, не в змозі здолати його, приймає вигляд чоловіка, каже, що вона – Доля, і що терпіння юнака перемогло її [186, с. 88-90, 313-314; 129, с. 92-93].

Таким чином, смерть Олега Віщого має виразні відповідники не лише в скандинавів і англосаксів, але й у слов'ян і кельтів, прив'язуючись до різних історичних і легендарних постатей. Проте цікавим виступає й саме

протистояння світського правителя й могутніх волхвів у літописі, позаяк воно неможливе в германському світі, але натомість цілком обґрунтоване в кельтів, де жерці-друїди мали владу над королями. «Тому що волхв, кудесник у легенді представляє вищу невблаганну силу, яка в народному уявленні здатна розтрощити й особливу надприродну силу богатиря» [38, с. 79]. За язичницької доби навіть найвойовничіші руські князі були змушені рахуватися з волхвами [72, с. 47]. Учені припускали навіть, що «легенда про смерть Олега явно спрямована проти князя» [95, с. 179]. Скандинавісти поволі відмовляються від думки про походження літописної оповіді з саги про Одда, оскільки в першій бракує мотивів, тісно пов'язаних зі скандинавською міфологією, культовою практикою й віруваннями – таких, як ритуально-магічне поховання коня, «відведення» прокляття, а в останній немає спроби запитати про свою долю [55, с. 105]. Іван Франко шукав паралелі у сазі про Храфнкеля Фрейсгоді, де описано порушення заборони їздити на огиріві Фрейфаксі, що вільно ходив по долині у супроводі табуна з дванадцяти кобил. Це порушення коштувало життя Храфнкелевому вівчареві Ейнару [119, с. 78-85; 27, с. 139-143]. Але український філософ і культуролог Юрій Писаренко влучно спостеріг, що кінь києворуської легенди, пов'язаний з передріканнями жреців, від якого залежить людська доля, на якого ніколи не сідають, але годують і бережуть, не може не нагадати храмових коней балтійських слов'ян. Це описаний Саксоном Граматиком білий кінь, присвячений Світовиду, який утримувався при арконському святилищі на острові Рюген, і вороний кінь Триглава у Щецині, згаданий прюфенінгським ченцем та Хербордом Міхельсбергським [98, с. 215; 25, с. 70-71, 352-353; 72, с. 41]. До зв'язку недоторканного коня Віщого Олега з кіньми-оракулами полабських слов'ян схилився й німецький славіст Норберт Райтер, який узагалі вважав, що в легенді про Олега перетнулися два міфи – з одного боку, міф про коня, який стосувався єдності людини й тварини, а з іншого боку, існує міф про долю, який наклався на міф про коня і мав своїм предметом спробу уникнути присуду особистої долі [193, с. 137-138, 142]. Польський релігієзнавець Лешек Павел Слупецький провів таку ж паралель між конем Олега й тими храмовими кінями, вказавши, на додачу, на повернення єпископа Бурхарда з міста Редегост верхи на священному коні, що було тріумфальним порушенням слов'янської релігійної заборони [204, с. 142]. У контексті фольклорних паралелей до літописної оповіді це нагадує й про аналогічну особливу значущість образу вепра у культурі помор'ян. На думку кельтологів, тут інакше виглядає механізм пророцтва, яке може вже не передрікати долю, а, сказане вголос, її визначати. Вони вважають, що у переказі про Віщого Олега було описано аналогічний ірландському конфлікт світської і жрецької влади, в якому жрець, ображений князем, мстить йому прокляттям, оформленим і зрозумілим князем як пророцтво. Безліч аналогічних прикладів можна зустріти і в ірландській традиції [58, с. 560; 60, с. 179]. Крім того, смерть короля там завжди передбачена заздалегідь [62, с. 189; 57, с. 276]. Смерть короля повинна настати за певних обставин, і тільки тоді про неї може бути

розказано. З іншого боку, в ірландських переказах відомо багато випадків передбачення обставин смерті тієї чи іншої особи, як правило – протиприродної. У низці контекстів поняття протиприродної смерті та злої долі виявляються злитими [61, с. 104-105; 59, с. 32-33]. Разом з тим, з огляду на численність фольклорних паралелей, доволі важко припускати антиварязьку спрямованість переказу, яку підозрювали раніше [95, с. 50; 73, с. 128, 134-135; 60, с. 179]. Непідтверджуваним опиняється й припущення скандинавіста та сходознавця Омеляна Пріцака про те, що в образі літописного Олега зливаються історичний князь Олег із епічним Олегом Віщим, який мав відповідати скандинавським міфопічним персонажам із однаковим іменем Гельгі [85, с. 195-208, 216-217].

Походіві Олега на Царгород, попри те, що «застосування корабля на колесах в якості військової хитрості невідоме в північних сагах і поетичних творах», теж підшукуються якісь дуже віддалені й натягнуті аналоги в скандинавів [185, с. 117-118; 49, с. 283; 108, с. 85-90; 97, с. 178-185]. Микола Костомаров вказав на паралель в українській гумористичній казці, де героєві наказали їхати водою і пливати суходолом, він поставив воза на човен і поплив, а потім пристав до берега, постав човен на віз і прив'язав вітрило, вітер і погнав його віз [37, с. 324; 20, с. 127]. Крім того, це нагадує оповідь про березень, квітень і травень, де квітень, коли розтає сніг, кладе сані й човен на віз [24, с. 16]. У будь-якому разі звістка про цей похід має виразний епіко-героїчний характер [121, с. 351-352]. Тим часом вона теж має певні кельтські епічні паралелі. Можна вказати хоча б на поширений варіант, за яким дивний епізод про кораблі, поставлені на колеса, осмислюється таким чином: після довгої й марної облоги греки посилають сказати Олегові «съ руганіємъ»: «Тогда, господине, Богъ насъ предасть въ руцѣ твои, когда пойдуть ко граду нашему корабли по полю, аки по морю». Цей мотив можливості того, що здається неможливим, присутній у шотландській легенді про Бірнамський ліс, яка лягла в основу трагедії Вільяма Шекспіра «Макбет» (1606) [15, с. 170; 35, с. 58] і надихнула Джона Роналда Руеля Толкіна [6, с. 218, 369-372]. Є твердження, що одним з головних міфів у кельтів був міф про ліс, що йде [53, с. 267]. До речі, швейцарський літературознавець Макс Люті розглядав цю шотландську легенду як частково близьку до мотиву неминучості долі в переказі про смерть Олега Віщого [175, с. 91].

У Йоакимівському літописі принагідно до волхвів вживаються архаїчні лексеми «угобъзити» – наситити, «угобъзитися» – процвісти, возвеличитися [111, с. 33-34; 112, с. 110]. Подальші літописні звістки про волхвів, які стосуються релігійної боротьби за доби після хрещення Русі, неодмінно згадують однокорінне архаїчне поняття «гобино» – достаток [107, с. 529], що мало релігійний відтінок. У 1024 році в Суздалі, де завжди були варяги, як впливає з писемних джерел і підтверджується тепер археологічними знахідками, відбулося повстання проти «старой чади», придушене київським великим князем Ярославом Мудрим [65, с. 125]. Йому передувала спроба

Мстислава Лютого з Тмуторокані зайняти престол у Києві. Очолювали повстання волхви, а повсталі порушували характерні питання про «гобино» та «жито»:

«В се же лѣто вѣсташа вѣльсви в Суждалцихъ, избиваху старую чадъ по дьяволу наущеню и бѣсованю, глаголюще, яко си держать гобино. И мятежь великъ и голодъ въ всей странѣ той [бысть]; идоша по Волзѣ вси людье в Болъгары, и прив(е)зоша жито, и тако ожиша. Слышавъ же Ярославъ вѣльхвы ты, и приде к Суждалю; изъима волѣхвы, расточи, а другия показни, рекъ сице: «Богъ наводитъ по грѣхомъ на кою землю гладомъ, или моромъ, ли ведромъ, ли иною казною, а человекъ нѣ вѣсть ничтоже» [76, с. 23-24]. Софійський літопис зве волхвів «лживыми», уточнює, що вбивали «старую чадъ бабы», кажучи, що вони «держать гобину и жито и голодъ пуцають». Покінчивши з повстанням, Ярослав рушив у Новгород і послав за море по варязького князя Якуна та варягів [77, с. 135].

Щодо цих літописних звісток 1024 року Наталя Велецька, вказавши на аналогії в балтійських слов'ян, писала, що передчасне умертвіння шанованих людей похилого віку в XI столітті ще мало ритуальний характер, виконуючи аграрно-магічну функцію, але було вже дією епізодичною. За її переконанням, у літописі йдеться про те, що волхви відправляли на той світ найдостойніших представників старшого покоління для запобігання неврожаю, що насувався, до того ж, загроза була пов'язана певною мірою і з тим, що на землі усе ще перебували ті, кому вже час було вирушати до праотців. На думку Велецької, в літописі йшлося саме про насильне умертвіння «старой чади», оскільки слово «избивати» вказує на використання якогось фізичного впливу [10, с. 66-67, 75]. Подібним чином тлумачив це літописне повідомлення й митрополит Іларіон (Огієнко) [28, с. 345-346]. Ігор Фроянов теж погодився, що у Суздальській землі, охопленій голодом, мали місце язичницькі ритуальні вбивства старійшин-вождів, звинувачених у згубному впливі на врожай. Подібна практика була відображенням і втіленням язичницького світорозуміння, пронизаного вірою в дію магічних сил, які владно вторгаються в життя людей, приносячи їм в одному випадку благо, а в іншому – зло. Голод і вбивства знаті, покликані припинити лиха, супроводжувалися, мабуть, хвилюваннями, які не можна вважати соціальним повстанням проти «старой чади» – багатой верхівки місцевого суспільства. Все, чого зазнавала «старая чадъ», не виходило за рамки традицій, що сягали сивої давнини [120, с. 97-98].

Один із ранніх редакторів «Повісті врем'яних літ», що лежить в основі всього киеворуського літописання, під 1071 роком згрупував цілу низку свідчень про діяльність волхвів – у Києві, у лісовому Заліссі від Ярославля до Білоозера, серед чуді та в Новгороді.

За відомостями Іпатіївського літопису, одного разу в «Ростовьстѣй области» був великий недорід, яким скористалися «два волѣхва», – мабуть, язичницькі жерці, що з'явилися в Ярославлі. Вони йшли вгору Волгою і далі Шексною, тому що врешті-решт опинилися біля Білоозера. Супроводжувала їх

велика кількість людей. Волхви підбурювали народ, стверджуючи, що недорід стався з вини «лучьшихъ женъ» або «старой чади», що ховають «гобино». «Глаголюща, яко си жито держать, а сии медъ, а сии рыбы, а сии скору». На доказ вони хапали жінок із заможних сімей і на очах у всіх, наче прорізавши в них шкіру за плечима, виймали «любо жито, любо рыбы, или вѣверицю». Довівши таким чином їхню провину, вони вбивали жінок [76, с. 123; 65, с. 123-124]. Літописець Переяслава-Суздальського додає, що все це волхви робили «мечтаниемъ яко скомраси», а тих, хто їх супроводжував, атестує дурними: «И бѣ с ними людии инѣхъ 300 глупыхъ». Супутники волхвів у Літописці названі смердами [46, с. 47].

Ситуація не дуже зрозуміла для наших сучасників, тим більше що волхви чи люди, які їх супроводжували, забирали собі «имѣния» цих «лучьшихъ женъ». Похід волхвів був відзначений кровопролиттям та заколотом. У цей час на Білоозеро прийшов воєначальник Ян Вишатич із дружиною, збираючи данину із землі для київського князя Святослава Ярославича. Дізнавшись, що волхви підсудні його князю, Ян Вишатич зажадав їхньої видачі від місцевої влади, погрожуючи, що інакше не піде звідси. Коли після короткої сутички волхви були спіймані і приведені до Яна, він спитав їх про причину таких численних вбивств. Волхви відповідали, що «си держать гобину; да аще истрѣбивѣ избъевѣ всихъ, и будетъ обилье; аще ли хочещи, то предъ тобою выемлевѣ жито, или рыбу, или ино» [76, с. 124].

Після дебатів про те, кому саме ці волхви служать, світлому богу чи бісові, який «сѣдить въ безднѣ» [76, с. 124], Ян Вишатич учинив над ними доволі жорстоку розправу: «повелѣ бити я, и потрѣгати брадѣ ею» [76, с. 125]. Голослівне, очевидно, вмотивоване релігійними переконаннями припущення Антона Горського, що конфлікт із місцевою заможною верхівкою мав суто соціальну основу і ні про яке поклоніння язичницьким богам не йдеться [17, с. 38], не знаходить підтвердження у джерелах. Не можна серйозно сприймати й заяву Володимира Петрухіна, що насправді ці волхви були християнами, просто належали до міленаристського руху [67, с. 317-318], бо Юрій Писаренко переконливо обґрунтував, що у випадку надприродної істоти, якій начебто служили затримані волхви, йшлося про слов'янського бога Велеса [72, с. 44-45]. Слід також зазначити, що у старовинній бардівській і друїдській валлійській космології важливе значення посідає безодня Аннун (Annw(f)n) [42, с. 57, 59; 52, с. 313-314; 106, с. 95, 97, 99, 103-105, 122-127, 149-153, 182; 194, с. 143; 202, с. 56-59; 50, с. 12-14; 26, с. 80-86].

Як і в оповіді про кончину Олега Віщого, тут проявилися ознаки дуже високого суспільного статусу волхвів, які були переконані, що для суду мають постати особисто перед князем Святославом Ярославичем [72, с. 47]. Ян Вишатич, який був прямим нащадком Добрині Низкиничя, а отже кривно спорідненим із родом Рюриковичів, тримався інакшої думки. Оскільки волхви наполягали, що він не має права їх судити і повинен представити князеві Святославу, Ян наказав прив'язати їх до форштевню лодії і так спустив їх до

гирла Шексни. Тут, незважаючи на прохання волхвів відпустити їх, Ян звернувся до місцевих «подвозників», які його супроводжували, тобто відряджених для провезення данника з його дружиною, і запитав, у кого з них хтось був убитий цими волхвами. Один відповів, що у нього вбито матір, у іншого – сестру, у третього – дочку. «Мьстите своих!» – сказав Ян і передав до їхніх рук волхвів. Наступне найкраще передає Густинський літопис, де мовиться: «И даде Янъ сихъ кудесниковъ въ руцѣ ихъ, да ихъ погубятъ, якоже хотять; и тако многимъ томленіемъ погубиста ихъ, послѣди же повѣсиша на дрѣвѣ, въ нощи же медвѣди влѣзше поядоша ихъ» [75, с. 273]. В інших списках сказано лише, що волхвів «избиша и и повѣсиша я на дрѣвѣ: отмѣстѣе приимша отъ Бога по правдѣ. Яневи же идущую домовъ, въ другую ноць медвѣдъ влѣзъ, угрызъ я и снѣде кудеснику; и тако погибнуста научениемъ дьяволимъ, инѣмъ вѣдуща и гадающа, а своя пагубы не вѣдуща» [76, с. 125].

Архітектурознавець і археолог Микола Воронін прямо писав, що 1071 року йшлося про повернення до язичництва [13, с. 150, 170]. У цьому оповіданні, за спостереженням дослідників, увагу привертає все: волхви, які збирають людей і творять перед ними «чудеса», якісь внутрішні стосунки «лучьшихъ» і простих людей, зараз незрозумілі. Чудово, що Ян Вишатич не раніше втрутився в ситуацію, що створилася, чим переконався, що це його князя смерди. У тому, що сталося, можна бачити відлуння ритуалів дуже глибокої давнини, здебільшого тепер незрозумілі [65, с. 124]. Ігор Фроянов відмовлявся бачити в цих подіях антифеодальне повстання. Він тлумачив їх подібно до подій 1024 року. Дар ясновидіння волхвів висловився у тому здібності знайти між «лучьшими женами» тих, хто «обилье держать». Саме цих викритих вони прирекли на смерть. І тут слід помітити, що «жены», згідно з розповіддю літописця, мають чаклунську силу, яка несе зло людям. Вони, за твердженням волхвів, тримають «обилье», «гобино», тобто. затримують урожай, прирікаючи своїх співплемінників на голод. Але чаклунство «жен» – таємниця для оточуючих. Лише волхви, осінені благодаттю богів і наділені надприродним чуттям, здатні розрізнити чаклунів. І передача волхвам майна «лучьшихъ женъ» була сповнена певного сенсу. На переконання язичників, у речах, що належать людині, містилася частинка самого власника цих речей, у чому відбивалася загальна язичницька свідомість нерозчленованості світу людей і світу предметів, зрештою — природи. Згадані особливості язичницького мислення дозволяють пояснити, чому волхви забирали майно («имѣния») «лучьшихъ женъ» собі. Вони чинили так тому, що на цьому майні лежав відбиток дії злих сил, відьомства. «Имѣние» вбитих «женъ» могло стати безпечним лише внаслідок очищення, пройшовши через руки волхвів. Звідси ясно, що вилучення майна «лучьшихъ женъ» мало більш релігійно-побутовий, аніж соціальний характер. Здійснення язичницьких аграрно-магічних за характером дій, викликане неврожаєм, супроводжувалося умертвінням «лучьшихъ женъ», нібито винних у нещастях, що переживалися суспільством. У всьому цьому люди того часу вбачали засіб відновлення суспільного

добробуту [120, с. 103-109, 112, 115]. На думку археолога Андрія Нікітіна, все ставлять на свої місця і прояснюють в оповіді два моменти – слово «гобино», що означало в києворуській мові «достаток», якимось чином пов'язане з «житом», яке волхви дістають із «лучьшихъ женъ», а також страта, якою були скарані волхви [65, с. 124]. Вірогідно, що це саме слово відбилосся в назві лужицького міста Guben, звідки надходило вино, зване німецькою Gobinsch [99, с. 109].

З подій 1071 року видно, що, згідно з києворуськими уявленнями, гобино могло викрадатися і, відповідно, добуватися магічними засобами. Сон Гостомисла, на додачу, показує, що Рюрик мислився носієм достатку-гобина і одна з цілей його покликання з релігійної точки зору полягала в забезпеченні цим достатком земель племен, що закликали його [101, с. 230]. Хоча свого часу Олександр Преображенський, а слідом за ним і Макс Фасмер виводили слово «гобино» від готського *gabei*, *gabeins* – «багатство», обидва погоджувалися, що воно походить також від ірландського *gabim*, що означає те саме, вказуючи на загальнокельтські витоки всіх трьох слів [84, с. 134; 117, с. 423]. Більше того, цей термін тісно пов'язаний із кельтським ритуальним дійством під час загальнонародного святкування, коли в магічному казані варилося так само магічне пиво, що нагадує про жито, яке діставали волхви зі своїх жертв, і було покликане забезпечити достаток на наступний рік [118, с. 171]. На думку Андрія Нікітіна, волхви виявилися не «кудесниками», а близькими до кельтських друїдів жерцями, які намагалися принести масові людські жертви, щоб забезпечити врожай наступного року. Тому і страта їхня відбувалася у повній відповідності до ритуалу жертвопринесення богам води та дерев [65, с. 124-125].

Те, що воєвода велів повисмикувати полоненим волхвам борода, судячи з усього, було не просто символічним збезчещенням, але й мало на меті позбавити їх чаклунської сили [68, с. 51]. Волхвів опускали у воду попереду лодії, але так, щоб вони не могли захлинутися, а потім, після «многого томлення», тобто тортур, вони були все-таки вбиті і тільки після цього повішені, причому не просто на дереві, а саме на дубі, який був особливо шанований кельтами та язичниками-русами. Андрій Нікітін припустив, що й дуб цей був досить шанованим в околиці та священним: інакше Яну Вишатичу не було чого проходити з волхвами всю Шексну, він міг розправитися з ними і в Білоозері, але вважав за краще стратити їх «от бога по правдѣ», тобто відповідно до ритуалу [65, с. 125].

Як вказано вище, Олег Віщий, за однією з літописних версій, теж повісив волхвів на дереві. Андрія Нікітіна все це відразу змушує згадати сцени повішення за ноги на культовому кельтському казанку з Гундеструпа в Ютландії та пригоди у «країні б'ярмів» Гіерлейфа з Гальфсаги. Його спочатку опустили в діжку з водою, а потім підвісили за ноги між двома вогнями. Коли Гіерлейфу вдалося звільнитися, він убив свого ворога Рейдара і повісив його труп на місце, де нещодавно висів сам [113, с. 281; 65, с. 125]. Втім, немає

підстав вбачати у страті через повішення на дереві щось фіно-угорське й шукати паралелі в мордовському фольклорі [68, с. 51-52]. Саме на благо жрецького прошарку у кельтів приносилися жертви безкровні, в тому числі через повішення [45, с. 201; 62, с. 194; 57, с. 261]. Так звані Бернські схолії до Лукана, які датуються часом між IV і X століттями н.е., повідомляють, що людину, призначену в жертву богу Езусові, кельти вішали на дереві [124, с. 280, 285-287].

Хоча діяння волхвів не були імітацією жертвовного акту й їхні жертви гинули по-справжньому, їм давно пробували підшукати аналогії в мордовському звичаєві збору припасів для колективних жертвоприношень і святкувань, у жнивварських ритуалах вепсів, південних карелів і фінів [68, с. 48-49]. Однак ще історик Михайло Тихомиров спостеріг, що у всій літописній розповіді про повстання 1071 року немає жодної вказівки на те, що Ян Вишатич розуміється з волхвами чи смердами за допомогою перекладачів, відсутній навіть натяк на те, що Ян ходить і діє в краю, населеному якимось народом, який говорить іншою мовою, ніж він та його дружинники. Тому поспішними є висновки про релігійні погляди волхвів як про погляди, типові для мордві та мері. У волхвах, що стояли на чолі повстання, слід вбачати саме слов'янських волхвів, як і в тих людях, які приєдналися до їхнього руху [115, с. 123]. Лев Прозоров [87, с. 401; 88, с. 117] звернув також увагу, що жертвопринесення волхвів, «прорѣзавше за плечемъ», схоже на прийняте у кельтів. Друїди вбивали жертву ударом у спину [44, с. 110].

До того ж, Прозоров пояснив, чому жертвами в обох випадках ставали не чоловіки, а жінки, і не з рабів або хоча б простолюду, а з місцевої верхівки [87, с. 401; 88, с. 116-117]. Ще Джеймс Джордж Фрезер показав, що «в деяких арійських народів на певному етапі їхнього суспільного розвитку було прийнято розглядати жінок, а не чоловіків, як канали, в яких тече королівська кров, і дарувати королівство в кожному наступному поколінні чоловікові з іншої родини, а часто й з іншої країни, який одружується на одній із принцес і царює над народом своєї дружини. Поширений тип популярної казки, яка розповідає про те, як шукач пригод, потрапивши в чужу країну, завойовує руку дочки короля, а разом з нею половину чи все королівство, цілком може бути спогадом про справжній звичай» [148, с. 280]. До цього висновку він дійшов, досліджуючи латинські, грецькі, скандинавські та британські перекази. Володимир Пропп виявив сліди подібного звичаю у східнослов'янських казках [90, с. 289-290].

Александр Хаггерті Краппе, Ананда Кумарасвами, Майлс Діллон та брати Алвін і Бріслі Рісі розкрили підгрунття подібної поведінки, показавши на кельтських прикладах, які також мають індоарійську паралель, що влада і країна (тут слід пригадати киеворуське «волость») втілювалися у вигляді дружини правителя. Справді, в ірландській традиції інавгурація короля подавалася як шлюб із жінкою з надприродного світу, персоніфікацією влади, або з богинею достатку й родючості Еріу, епонімом Ірландії. Взаємини між

ірландськими королями та королівською владою часто зображувалися як шлюб, і тому невідповідно інавгураційна церемонія оформлювалася як весільне свято. Країна – жінка, дружина короля, але до одруження вона – стара або з розумом, що потьмарився, і лише потім стає молодію, ідеально красивою [167, с. 446-448, 452-454; 136, с. 393-404; 143, с. 11; 142, с. 105; 9, с. 84, 87; 92, с. 82-83]. У переказах часто відлунює цей давньоірландський міф про набуття королівської влади з рук богині, що втілює королівську владу та суверенітет. Так, наприклад, за доби своєї юності Ньяль (Дев'ять Заручників) і чотири його єдинокровні брати – Бріан, Фіахра, Айліль і Фергус, – отримавши від коваля зброю, вирушили на полювання, щоб випробувати її. Заблукавши у лісі, юнаки розпалили багаття і почали смажити вбиту дичину, а Фергуса послали на пошуки питної води. Він підійшов до колодязя, який стерегла страшна на вигляд стара баба, і попросив дозволу набрати води. У відповідь баба сказала, що дозволить зробити це тільки в обмін на його поцілунок. Хлопець відмовився та повернувся до братів без води. Інші брати по черзі вирушали за водою, бачили стару бабу, дізнавалися про її умову, але тільки Фіахра погодився на «легкий поцілунок». За це вона пообіцяла йому «частину влади в Тарі», що означало, що двоє його нащадків (але ніхто з нащадків трьох інших братів) будуть королями. Потім настала черга Ньяля. Опинившись перед тим самим вибором, він не лише поцілував бабу, але й розділив із нею ложе. Після цього вона перетворилася на красуню. «Хто ти?» – запитав юнак. «О королю Тари, – відповідала вона, – я – Влада... З цієї пори навіки перебуватиме влада у тебе й твоїх нащадків». Потім вона відіслала його до братів, і він не давав їм води доти, доки вони не пообіцяли йому вічне старшинство над ними й право здійснювати зброю на п'ять вище за них [167, с. 448-449; 136, с. 392; 143, с. 38-41; 92, с. 82-83]. У повісті про інших п'ятьох братів, синів короля Даре, Влада також постає жадливою старою і перетворюється на прекрасну жінку завдяки поєднанню з тим, кому призначено стати королем. Було передбачено, що син Даре отримає верховну владу в Ірландії і що його ім'я буде Лугайд. Король Даре дав це ім'я всім п'ятьом своїм синам, але друїд сказав йому, що спадкоємцем його стане лише той, хто зловить золотого оленя, який з'явиться в залі зборів. Коли це сталося і всі кинулися ловити оленя, на п'ятьох братів та інших присутніх опустився чарівний туман, який відокремив королевичів од решти. Лише Лугайду Лайде вдалося схопити й вбити оленя. Потім випав великий сніг, і один із королевичів пішов шукати притулку. Він знайшов будинок з величезним багаттям, багато їжі та елю, срібний посуд, ложа з білої бронзи та жадливу стару. Та запропонувала хлопцеві нічліг, якщо він ляже з нею цієї ночі. На його відмову вона заявила, що таким чином він відокремив від себе владу і королівство. Інші сини, крім Лугайда Лайгде, пішли по черзі просити притулку, але ніхто не погоджувався переночувати зі старою жінкою. Нарешті Лугайд Лайгде пішов до неї в будинок за їжею та елем. Коли вона пішла на ложе, він послідував за нею і, на свій подив, побачив потім, що вона перетворилася на осяйну красуню. Лугайд обійняв її і почув у відповідь:

«Гарною є твоя подорож, бо я – Влада, й ти отримаєш владу над Еріном» [167, с. 444-445; 136, с. 392; 92, с. 83]. В ірландських міфах одна з груп предків – сини Міля, висадившись в Ірландії, зустрічають трьох жінок – епонімів Ірландії: Банбу, Фодлу, Еріу, назвавши острів на честь останньої. Стверджувалося, що у давнину Ірландією правили три королі з Племен богині Дану, онуки Дагди. Звали їх Мак Куїл, Мак Кехт і Мак Грене, а дружин їх відповідно Банба, Фодла та Еріу. Цих жінок-матерів Ірландії можна порівняти з богинею Дану і з Бригітою, що заступила її, покровителькою Ірландії [140, с. 81-83, 131-132, 211; 196, с. 130; 93, с. 108-109; 18, с. 126, 230, 248, 387; 203, с. 22; 54, с. 54].

Такою є й Медб, королева Коннахта з ірландських саг, що також частково була уособленням влади. Дочка верховного короля Тари, вона, як вважається, одружилася з королем Конхобаром, але «від гордині» залишила чоловіка всупереч його бажанню. Після цього вона одружилася по черзі з Тінде сином Коннри Каса, з Еохайдом Далою і з Айлілем сином Мата, причому кожен з них ставав королем Коннахта. Крім них, вона мала багато коханців, «оскільки було в неї за звичай, аби тіль одного чоловіка падала на іншого». Вважається, що Еохайд Дала отримав титул короля «за згодою Медб за умови, що він стане її чоловіком». Ірландська традиція згадує й про іншу Медб – королеву Лейнстера, Медб Летдерг («Напівчервону» або «Червону з одного боку»), доньку Конана з Кули. Вона була по черзі дружиною дев'яти королів Ірландії, включаючи батька Конна, його сина Арта та Кормака сина Арта. «Велика була сила Медб над чоловіками Ірландії, бо не міг стати королем Тари той, чиєю дружиною вона не була». Лише злягшись із нею, можна було отримати владу. Так, коли помер Арт, «його син Кормак не міг стати королем Ірландії, доки Медб не переспала з ним». Вона виступала як уособлення землі, у вужчому сенсі – племінної території. Як і індійська богиня влади, достатку і царської удачі, а також дружина небесних і земних царів Шрі-Лакшмі, це – «персоніфікація царського правління... Дух Влади... відносини з якою мають суто шлюбний характер» [176, с. 76-78; 142, с. 106, 110; 128, с. 255-256; 92, с. 84]. У народній казці з Шотландії в зносини з такою потворною відьмою вступає Діармайд, і вона перетворюється на красуню [132, с. 421-438]. За Ереком, сином Лака, у відповідній поемі Кретьєна де Труа та Герайнтом, сином Ербіна, з валлійського переказу «Герайнт, син Ербіна» також стоїть подібна легенда. Ерек – армориканське ім'я завойовника країни Ванн на початку імміграції бриттів до Арморики (бретонська її назва Brogetec, за старих часів Bro Weroch, тобто країна Ерека). Ім'я Енід, яка згадується у валлійських тріадах як одна з трьох красунь артурівського двору, можна зблизити з бретонською назвою міста Ванн – Gwened, тобто «біла». Кельтолог Рейчел Бромвіч вбачала у ній місцеву богиню, покровительку племінної території венетів Bro Wened. У цьому зв'язку можна інтерпретувати й одруження Ерека з Енідою як богинею-епонімом певної території Арморики-Бретані [178, с. 95-96; 173, с. 121-185; 212, с. 230, 349; 130, с. 464-465; 54, с. 46-47; 174, с. 145-162; 138, с. 68]. Цей мотив часто

зустрічається в англійських і французьких лицарських романах, особливо артурівського циклу [142, с. 106; 92, с. 83]. Серед балад такого змісту провідне місце посідало «Одруження сера Гавейна» [135, с. 288-296]. Відголосок цієї кельтської теми спостерігається навіть у Джеффрі Чосера в «Оповіді Батської ткалі», де аналогічні пригоди відбуваються з лицарем короля Артура, який отримав завдання дізнатися, що наймиліше жінкам [179, с. 25-42; 141, с. 59-60].

У відомій ірландській оповіді про Конна Ста Битв королівська влада представлена дівчиною, яка сидить у кріслі, із золотою короною на голові. Одного разу Конн і його друїди і поети втратили стежку в тумані і раптом помітили будинок, біля якого росло золоте дерево. Поруч із ним побачили вони бога Луга та Владу, що сиділа на кришталевому троні. І були в неї срібний чан, золота чаша та золотий таріль. Дівчина подала Конну м'ясо та червоне пиво (*derg flaith*) у тій чаші, а Луг розповів йому про тих, хто правитиме Ірландією після Конна. Друїд записав їхні імена на тисових табличках. Потім видіння зникло, але чан, чаша, таріль та таблички залишилися у Конна [92, с. 85, 356; 54, с. 47; 167, с. 449]. Споріднена валлійська версія з переліком правителів у діалозі Мірддіна та його сестри Гвендідд міститься, до речі, в Червоній книзі Гергеста [134, с. 455-456]. А ідея про те, що король повинен бути жонатий на своєму королівстві, дійшла до нового часу в якобітській поезії XVII–XVIII століть, де Ірландія розглядалася як дівчина, покинута своїм коханим, або в очікуванні його повернення [142, с. 107]. Тим часом напій і найдки, які отримав Конн, нагадують жито, мед і рибу, які видобували літописні волхви. Тут також можна пригадати і літописне одруження Рюрика з Єфандою, і спробу древлянського князя Мала Низкині заволодіти Полянською землею, оженившись на вдові князя Ігоря Рюриковича – Ользі.

Привертає увагу й інша відома звістка, де волхв, який виступав за відновлення язичництва, звернувся у Києві з відкритою проповіддю до народу [16, с. 183]. Іпатіївський літопис говорить:

«В та же времена приде волхвъ, прельщень бѣсомъ; пришедь бо Кыеву, глаголаше: «Явили ми ся есть 5 богъ, глаголюще сице: повѣдай людемъ, яко на пять лѣтъ Днѣпру потещи въспять, а землямъ переступати на ина мѣста, яко стати Грѣчкой земли на Руской земли, а Руской на Грѣчкой, и прочимъ землямъ измѣнитися»; егоже невегласии послушахуть, а вѣрнии насмѣхавхуся...» [76, с. 123].

Зазвичай виступ волхва розглядався у контексті народного руху за повернення до язичництва, що охопив Київську Русь наприкінці 1060-тих – на початку 1970-х років і мав кульмінацією проголошення язичника Всеслава Брючиславича 1068 року великим князем київським. Джерелознавець Олександр Шахматов пов'язував це пророцтво з погрозою киян 1069 року князям Святославу і Всеволоду Ярославичам підпалити своє місто й піти в Грецьку землю, які вирішили скоритися віщуванню [123, с. 455-457]. Інакшої точки зору дотримувався дослідник дохристиянських вірувань Микола Гальковський. На його думку, волхв, що з'явився в 1071 році, передбачав, що через п'ять років

Дніпро потече назад, а землі перейдуть з місця на місце: Грецька земля стане там, де Руська, а Руська – де Грецька, тобто станеться всесвітня катастрофа. У цьому пророкуванні люди могли вбачати кару за зраду старим богам, тож передбачалося, що для уникнення великого нещастя слід залишити нову віру і повернутися до старого язичництва [14, с. 133].

З відомих причин таке есхатологічне тлумачення в історіографії не набуло популярності. Так, Микола Воронін передбачав, що волхв діяв незадовго до повстання 1068 року, а тлумачення його пророцтва він подав у повній відповідності до версії Шахматова. У загрозі, висловленій на вічі 1069 року, видно явне відображення «пророцтва» київського волхва, який віщував масовий відхід населення [12, с. 60]. Історик Борис Греков, проте, вважав, що пророцтво волхва про переміщення земель вказувало на міжнародні ускладнення, що відбувалися в другій половині XI століття [19, с. 231]. А історик Володимир Мавродін також датував явище київського волхва 1060-ми роками, не даючи його передбаченням жодного тлумачення та не ідентифікуючи поняття «земля» та «народ». Він наголошував на розгляді цього епізоду як частини народних виступів 1060-х років [51, с. 36–37]. Лише релігієзнавець митрополит Іларіон тлумачив виступ волхва, слідом за Гальковським, як сповіщення кари за зневажання старої віри [28, с. 174]. На досить розважливу думку філософа Георгія Прошина, волхв говорить і попереджає про грецьке засилля, про те, що на Русі стало не так, як раніше, і настільки все перевернулося в житті, що не дивно, якщо навіть Дніпро потече назад. І пряма вказівка: настільки греки взяли гору, що, того й дивись, самі землі перемістяться і вже ніхто не зрозуміє, чи не стала Русь Грецією [91, с. 142]. Проте Володимир Петрухін знову пов'язав виступ волхва з наміром киян переселитися з міста, щоб заявити, що він узагалі не мав стосунку до язичництва [69, с. 194]. Ігор Фроянов також згадав версію Шахматова, очевидно, солідаризуючись з нею [120, с. 148]. І на думку історика Антона Горського, погроза киян князям Святославу і Всеволоду переселитися в Грецьку землю була пов'язана з пророцтвом волхва, яке, як гадає історик, мусило пролунати перед 1069 роком, можливо, й за п'ять років до того, а погрожувало київське боярство, що займало високе становище в суспільстві [17, с. 159-161]. Відтак виходить, що саме цей прошарок продовжував слухати волхвів. Можна також припустити, що волхв пророкував, як у майбутньому Русь і її зовнішньо-політичний зверхник Візантія поміняються місцями, тобто це Русь буде головною й керувати Візантією, володіти її землями.

Дивно, що вітчизняні тлумачі цього літописного епізоду не помітили, що він має виразні північноєвропейські паралелі. Зокрема, ісландський скальд Кормак Егмундарсон проголошує свою вірність своєму справжньому коханню Стейнгерд: «Усі ріки країни потечуть вгору, перш ніж я покину тебе» [161, с. 36]. А в кельтів схожість ще відчутніша. У ранньоновоірландській повісті «Смерть Конна Кетхатаха» («Aidedh Chuín Chétchathaig») кончина короля, на противагу його народженню, що супроводжувалося різними чудесами,

пов'язана з такими ж надприродними катаклізмами. Ця схема взаємин ідеального короля з природою працює на прикладі багатьох наративних і законодавчих джерел у ранньосередньовічній Ірландії [4, с. 329-330]. Король наділений сакральною функцією підтримання рівноваги й благоденства у світі, йому підвладному, і з його смертю у світ приходять хаос [4, с. 330]. З народженням Конна у світі з'являються дороги, заїжджі дома, ріки, здійснюється вторинна космогонія, встановлюється порядок. Після його смерті, такої ж значущої, як і народження, для єдиного космогонічного мотиву, світом заволодіває хаос, неврядиці, війни; сенс і розум полишають світ. Фактично це один з варіантів міфу про кінець світу, дохристиянського есхатологічного міфу в Ірландії, який однозначно був язичницьким і фрагменти якого можна відновити за іншими творами: «З'явилися різні знамення в Ірландії після його [Конна] загибелі. Після зібрання війна і розбрат серед королів п'ятих Ірландії після смерті славного короля... Були приховані [священні дерева] Біле Торган і Ео Росса, ріки потекли назад (do shoáid na h-aibne)» [4, с. 330]. Фраза do shoáid na h-aibne «ріки потекли назад» перегукується з есхатологічним описом у відомій оповіді «Розмова двох мудреців» («Immacalam in Dá Thuarad»), текст якої міститься в «Лейнстерській Книзі», «Жовтій книзі з Лекана» й інших манускриптах, коли один поет-філід, Ферхертне, розповідає історію кінця світу іншому, Неде, згадуючи, що «затони потечуть проти течії» (tosoifet fria sriinu sruthlinne) [4, с. 330-331; 83, с. 247; 206, с. 48].

Такий же виступ відбувся в Новгороді:

«Сице бысть волхвъ всталъ при Глѣбѣ в Новѣгородѣ; глаголашеть бо людемъ и творяшеть бо ся аки богомъ, и многы прельсті, мало не весь городъ: глаголаше бо, «яко все ведаю», хуля вѣру крестьянскую, глаголашеть бо: «яко преиду по Волхову предъ всими». И бысть мятежь в городѣ, и вси яша ему вѣру, и хотя побѣдити епископа» [76, с. 127].

Як уже мовилося, волхв претендував на владу над рікою Волхов та особливий статус, близький до божественного, можливо, пов'язуючи себе з епонімічним героєм Волхом [89, с. 32]. Історики Михайло Печников [70, с. 267] і Павло Лукін [48, с. 174-178] провели нещодавно цікаву та переконливу паралель між новгородською ситуацією 1071 року й описаним Ебоном та Хербордом у життях Оттона Бамбергського епізодом, коли, під час хрещення Помор'я, один із жерців Яровита, вбравшись у зелене гілля, звернувся до земляка від імені свого божества [25, с. 204-205, 373-374]. З цією паралеллю погодився й авторитетний знавець слов'янського язичництва Лев Прозоров [89, с. 32]. Здатність цього волхва, як і волхів, страчених Яном Вишатичем, провіщати майбутнє, долю, зокрема смерть, споріднює їх із волхвами, які напророкували смерть Олега Віщого [72, с. 45].

Додаткові пояснення до цього епізоду теж можуть дати кельтські писемні джерела. Відомо, що друїди мали владу над стихіями, в тому числі над водоймами, що у валлійській традиції приписується чародіям Гвідіону й Аметону, синам Дон [53, с. 267]. Це їхнє вміння керувати силами природи

виявляється в ірландських джерелах спрямованим проти ворожих племен і королів, з якими їхні королі опиняються в конфлікті. У досить пізній оповіді «Облога Друйм Давгаре» («Forbais Dromma Damgaire»), текст якої зберігся в так званій «Книзі Лісмора», датованій приблизно 1480 роком, але є копією дещо більш ранньої версії, що відноситься приблизно до XII століття, йдеться про правління короля Кормака, сина Арта. Це розповідь про те, як за правління Кормака почався падіж худоби, і тоді король вирішив, щоб поповнити череди, брати більше данини худобою у провінції Мунстер. Його противником у даному випадку виступав король Фіаха Широке Тім'я, учень друїда Мог Руйта. Він передав своєму вельможному панству вимогу Кормака про відшкодування корів, і ті навіть погодилися допомогти королю Тари, проте попросили, аби це не ввійшло у звичку. Але Кормак заявив, що збільшення данини відтепер стане постійним. У відповідь мунстерці стали готуватися до війни і навіть відправили дружин і дітей в потаємні місця на скелі й острівці. До Кормака ж направили послів з відмовою платити данину. Звичайно ж, після цього розпочалася війна, яку сам Кормак сприймав як раду неправу, і ось тут вступила тема чаклунства та передбачень, які насправді постають не як власне передбачення, а скоріше як магичні заклинання, завдяки яким можна отримати підтримку під час військового походу. Опис самих битв у тексті саги виглядає досить дивно: це не змагання в мужності, силі та володінні бойовим мистецтвом, але швидше – змагання в магії, у якому в якості головної зброї використовувалися різноманітні магичні прийоми: друїдичний вітер, густий туман, переміщення пагорбів, замикання річок і струмків тощо. Для прикладу, Кормак, бачачи значні втрати у лавах мунстерців, ще раз попросив у них данини, але знову почув відмову. Тоді він попрохав своїх друїдів приховати від ворогів усі води струмків та річок, аби послабити їхні сили. Друїди погодилися, почалася посуха, воїнам Мунстера довелося пити лише молоко й кров своїх корів. І тоді Фіаха зрозумів, що доведеться здатися, й відправив до Кормака послів із повідомленням, що він готовий скоритися «новому податку». Але у вирішальний момент перед укладенням ганебного договору до Фіахи прибув його дід по матері на ім'я Діл і порадив звернутися за допомогою до того самого знаменитого друїда Мог Руйта, який в той час перебував усамітнено на невеликому острівці. Маг погодився взяти участь у битві, проте попросив високу нагороду за свої послуги, в список якої входила ціла область Фермой. Мунстерці прийняли його умови, скріпили договір, і він вирушив з ними. Після прибуття в Кнок Раффан (дім Фіахи), друїд насамперед повернув людям воду, висохлу внаслідок чаклунства. За допомогою воїна Кенмхара, який копав на місці передбачуваного джерела, він розчаровував води, які зав'язали ворожі друїди. Шляхом заклинань і за допомогою ритуального списа він зумів зробити так, що там, куди впало вістря списа, з надр землі забив потік. Потім друїд наказав усім аристократам, що зібралися, вдосталь напитися з цього джерела, щоб до них повернулися сила, твердість і гідність. Незабаром після цього вода заструменіла струмками та річками і напоїла всі навколишні долини Мунстера

[60, с. 205-208, 270; 44, с. 151-152]. Філіди, як і друїди, теж могли виступати повелителями вод, що засвідчує переказ «Смерть Логайре Переможного» («Aided Lōegairi Būadaig»). Філід Аед Мак Айнін зійшовся з дружиною могутнього короля Конхобара, і коли про це стало відомо, то поета схопили, «і він просив його втопити. Конхобар на це дав свою згоду. Тоді того підвели по черзі до всіх озер Ірландії, але він накладав закляття на води і щоразу, вдаривши в берег, робив так, що там не залишалося жодної краплі води, ні річки, ні озера, щоб його втопити. Нарешті, його привели в Лох Лай, до дверей будинку Логайре, і там він виявився нездатним накласти чари на озеро. Його вже готові були втопити, коли управитель Логайре вийшов із фортеці. «Горе мені, Логайре, – сказав він. – Вони не знайшли в Ірландії іншого місця, щоб утопити поета!». Тут вступив у дію сам Логайре, який не захотів сумнівної слави, що філіда втопили в озері на його землі, узяв свій меч і вбив тридцять чоловік з тих, хто прийшов топити Аеда. І хоча Логайре загинув при цьому сам, у метушні філідові вдалося врятуватися [44, с. 150-151; 181, с. 22-23].

На початку вже згадуваної «Розмові двох мудреців» (Immacalam in Dá Thuagad) пояснюється, що один із філідів має владу над морськими хвилями:

«Адна, син Утідіра з коннахтців, був першим серед філідів Ірландії у вченості та мистецтві поезії. Був у нього син на ім'я Неде. Вирушив Неде вчитися мистецтву поезії в Альбу до Еоха Ехбела й пробував у нього, поки не досяг успіху в цьому. Якось гуляв він і підійшов до берега моря, бо вважали філіди, що біля води відкривається їм таємне знання. Раптом почув він з хвиль сумну та тужливу пісню, і охопив його подив. Тоді сказав він закляття хвилі, щоб відкрилося йому, в чому тут справа. І дізнався він, що журилися хвилі про смерть батька його, Адна, і що вбрання його віддали Ферхертне, філідові, що став першим поетом» [83, с. 240; 44, с. 154; 206, с. 9].

Крім того, Лаврентіївський літопис, як і Іпатіївський, згадує волхвів під 1044 роком принагідно до обставин народження полоцького князя Всеслава Брючиславича – вождя язичницької партії: «В сеже лѣто умре Брючиславъ, сынъ Изяславль, внукъ Володимерь, отецъ Всеславль, и Всеславъ, сынъ его, сѣде на столѣ его, его же роди мати отъ вѣлхвованья, матери бо родивши его, бысть ему язвено на главѣ его, волеви матери его: «се язвено навяжи на нь, да носить е до живота своего», еже носить Всеславъ и до сего дне на собѣ, – сего ради не милостивъ есть на кровьпролитъ» [74, с. 67; 76, с. 109].

Антон Горський, із позанаукових причин намагаючись заперечити жрецькі функції волхвів, доводить, що тут вони лише допомогли в якийсь надприродний спосіб з'явитися Всеславі на світ, а потім дали пораду його матері пов'язати оберіг, і що вони тут просто показані людьми, наділеними магичними знаннями, а не служителями язичницьких богів [17, с. 23]. Так от, кельтські друїди, в ідолослужінні яких немає причин сумніватися, якраз давали новонародженим дітям імена і робили щось на зразок хрещення. Багато прикладів цього є у ірландських текстах. Зокрема, про Конала Кернаха говориться: «Друїди прийшли хрестити дитину в язичництво, і вони заспівали

заклинання язичницького хрещення (baithis geintlidhe) над маленькою дитиною», а про Айліля, чоловіка Медб, сказано, що він «хрестився в друїдських потоках». Коли у двох родинах народжувалися близнюки, пара хлопчиків і пара дівчаток, то хлопчиків освячували спершу, а дівчаток потім. У валлійській оповіді «Пуйл, король Діфед» («Pwyll Pendefig Dyfed») повідомляється, що Горіваллт Еурін «хрестився хрещенням, яке було поширеним на той час». Подібні приклади були звичайними в обрядах, пов'язаних з ім'янареченням, у багатьох язичницьких народів, і, за припущенням кельтологів, етнографічно зафіксований звичай на Гебридах, коли акушерка окроплювала дитину трьома краплями води і давала їй тимчасове ім'я, – це слід тієї кельтської практики, що зберігся. Регулярне хрещення з'явилося пізніше, але цей попередній обряд відганяв фей і забезпечував похорон у священній землі, так само, як язичницький обряд був захисним і давав племінні привілеї [52, с. 265; 145, с. 132-133; 205, с. 88-89; 50, с. 21]. Ірландські саги увесь час повторюють, що друїди, які відали справами смерті, рівною мірою втручалися і в справи народження та життя. В Ірландії вони, як уже мовилося, не просто «хрестили» людину, але й обирали їй ім'я. Наприклад, в оповіді «Народження Конхобара» («Combert Conchobuir») друїд Катбад допомагає народитися майбутньому королеві, а потім нарікає його: «І тоді назвав його Катбад на ім'я тієї річки: Конхобар, син Фахтни. Взяв його Катбад на руки, дав йому ім'я та передбачив йому майбутнє». У переказі «Вигнання синів Уснеха» («Longes mac n-Uislenn») улади зібралися на великий бенкет у домі Федельміда, аж раптом з'ясувалося, що дружина останнього вагітна. Тоді Катбад поклав долоню на живіт жінки й прорік, що народиться фатальна дівчинка-красуня, яку зватимуть Дейрдре і через яку трапиться чимало зла. У «Викраденні бика з Куальнге» («Táin Bó Cuailnge») той же друїд Катбад нарікає хлопчика Сетанту Кухуліном. Також при народинах друїди накладали на дитину гейси, тобто ритуальні заборони на все її життя [44, с. 129-131; 82, с. 12-14, 16-18, 158; 83, с. 132]. Усе це входило у функції друїдів, які виступали саме жерцями кельтських язичницьких богів, як і «чародѣвъ и волхвовъ», яких навіть пізньосередньовічні джерела звинувачують саме в тому, що вони дають дітям імена [63, с. 11].

Опис волхвування, крім літописів, міститься також у відомостях про заборонені книги язичницького змісту, зокрема «Волхвникъ, волхвующе птицами и звѣрми», та «Чаровникъ, въ нихже суть вся дванадесять опрометныхъ лицъ, звѣриныхъ и птичіихъ, се же есть первое: тѣло свое хранитъ мертво, и летаетъ орломъ, и ястребомъ, и ворономъ, и дятлемъ, рыщутъ лютымъ звѣремъ и вепремъ дикимъ, волкомъ, летаютъ зміемъ, и рыщутъ рысію, и медвѣдемъ» [32, с. 211].

Подібне вміння «Слово о полку Ігоревім» приписує «вѣщему» співцеві Бояну:

О Бояне, соловію стараго времени!

А бы ты сіа плькы ущекоталь,
скача, славію, по мыслену древу,
летая умомъ подь облакы [104, с. 11, 6, 36].

Йдеться не про політ поетичної фантазії, що «відводить від реальності», як здавалося окремим літературознавцям [22, с. 326; 71, с. 432-433], але про старовинну, навантажену язичницькими міфологічними сенсами манеру виконання, що явно була пов'язана з волхуванням, зокрема, зі здатністю волхвів «тѣло свое хранить мертво», а самим у цей час мандрувати у звіриному чи пташиному обличчі. Паралелі їй простежуються у скандинавській язичницькій традиції та багатьох інших [56, с. 645; 116, с. 100; 66, с. 8-9]. У нордичній магії відомі способи зробити так, аби душа тимчасово залишила тіло й помандрувала в просторі, найчастіше набуваючи подоби тварини [125, с. 187]. Сноррі Стурлусон сповіщав, що таку магічну практику започаткував сам верховний бог: «Один міг змінювати своє обличчя. Тоді його тіло лежало, ніби він спав чи помер, а в цей час він був птахом чи звіром, рибою чи змією і в одну мить переносився в далекі країни у своїх справах чи у справах інших людей» [109, с. 14]. Важливо, що здібності, як у Бояна, досягати в трансі «умомъ» хмар викривалися в християнській літературі Київської Русі. Так, у Лаврентіївському літописі, що розвінчував еретика Феодорця, говориться, що його «доведоша бѣси, възнесше мысль его до облакъ, и устроивше в немъ 2-го Сотонаила» [3, с. 21; 74, с. 152].

Одна з найраніших згадок про друїдів у давньоірландській літературі – поема «Розмова друїда Брана та провидиці Февала над Лох Фебуїл» («Immascallam in druad Brain ocus inna banfhátho Febuil»), написана на початку VII століття. Розмова ця відбувається між двома персонажами, імена яких залишаються невідомими, тоді як вони дивляться на затоку Лох Февуль (сучасна Лох-Фойл), яка затопила стародавнє королівство короля Февала, батька легендарного Брана. Брану, сину Февала, традиція приписує знамениту морську подорож на чарівні острови, відому за переказом «Плавання Брана». Друїд та пророчиця (banfháith, ватеса) – колеги (пророчиця могла бути названа і bandruí 'друїдеса'), які роздумують над минулим минулим [5, с. 282, 312-313]. Важливо, що друїд і ват (провидець) часто взаємозамінні як в античних джерелах про континентальних кельтів, так і в ірландській літературі: обидва займаються передбаченнями. Однак у згаданій поемі ні друїд, ні пророчиця не пророкують пророцтв. Швидше, вони поглинені спогадами про минуле та роздуми про приховане сьогодення, але не майбутнє. Друїд Брана пов'язаний із знанням чи «здібністю до пізнання» (fíus). Він виступає тут як знаючий персонаж, тому що в словах пророчиці знання не згадується зовсім [5, с. 282, 313].

Знання друїда Брана отримує різне застосування: на початку поеми він називає себе «людиною чималого знання», і журиться, що зазнав поразки у вченому змаганні (з пророчицею?) і не зміг розповісти королівську генеалогію

королівства Маг Фунншіді, затопленого морем, бо «не знав поколінь вождів». Потім він згадує, як його знання злітало до верхніх хмар, і, нарешті, пірнало в чисту криницю до скарбів потойбічних жінок. Тут можна згадати знання, що загрожує тілу і душі людини, з приписуваного святому Патрикові й датованого приблизно VI століттям гімну «Крик оленя», яке безпосередньо пов'язане із друїдами, ковалями й жінками-чаклунками. При цьому ставлення автора поеми до друїдичного знання явно не таке негативне, як у тому творі, хоча друїд і зазнає поразки у вченому поединку [127, с. 189; 5, с. 281, 283, 313, 318]. Поема присвячена прихованому скарбу потойбічних жінок у колодязі поруч із Срув Брайном. У першій частині, де друїд звертається до провидиці, він описує чарівний політ свого знання або його здатність до пізнання (fius) до верхніх хмар (so ardníulu), в той час, як його тіло залишається в Дун Брань. Потім його свідомість досягає «чистого колодязя» (tiprait nglan) з дорогоцінним камінням під захистом потойбіччя. Політ знання починається в середньому світі людей, де в Дун Брань залишаються ті, хто супроводжує друїда. Потім його знання переходить у верхній світ хмар (тут важливо відзначити різні значення слова nél від хмари до екстазу, запаморочення, заціпеніння, смерті). І нарешті, його знання пірнає глибоко в потойбічний колодязь нижнього світу. Ця візіонерська подорож задає вертикальний поділ простору на три світи: нижній, середній та верхній [4, с. 65-66, 79, 94; 5, с. 26, 313, 319, 326]. Друїд Брана сам описує політ свого «знання»:

Коли ми були в Дун Брань
І пили холодної зимової доби,
Серед людей моє знання пов'язало сильних чоловіків,
Коли воно піднялося до високих хмар.

За словами кельтолога Григорія Бондаренка, ми стаємо свідками своєрідного шаманського досвіду у виконанні ірландського друїда. У давньоірландській літературі невідомі інші приклади подібного шаманського ритуалу, але, судячи з раннього датування поеми та повної відсутності християнського впливу в тексті, йдеться про одну з реальних функцій ірландських друїдів [127, с. 186; 5, с. 283, 314]. За спостереженням Г. Бондаренка, автор «Слова о полку Ігоревім» звертається до Бояна як до джерела свого надхнення, як до хранителя традиційного мистецтва – так само, як давньоваллійський бард Анейрін, автор епічної поеми «Гододдін», звертається до авторитету Талієсіна: «Я – і все ж таки не я – Анейрін. Талієсін знає це... співав Гододдін» («ní na vi Aneirin. ys gŵyr Talyessin... neu cheing ë Ododín»). Подібна особиста екзистенційна невпевненість, звернена на своє минуле існування і на своє минуле знання, присутня на початку слів друїда з «Розмови Брана»: «Чи це був я, чи був я тим, хто не знав поколінь його вождів?» («Imbu messe, imbu mé nad fessed a aircdíne?»). Поет, як спостеріг Хорхе Луїс Борхес, не просто думає про тему своєї поезії, його вражає майже магічний стан, коли він

бачить себе збоку тим, хто співає або знає / не знає свою тему [5, с. 315]. Юрій Мосенкіс якраз зробив доволі вдалу спробу порівняти Бояна, схильного до перевертенства, з валлійським легендарним Талієсіном [64, с. 57]. Хмари відіграють істотну роль для поетичного та профетичного надхнення як у давньоірландській, так і в киеворуській поемі. Сила заклинань і чарів пов'язується з хмарами в алітераційній поемі з переказу «Облога Друйм Давгаре», авторство якої приписується друїдові Мог Руйту: «Я творю заклинання, його сила з хмари» («Fegim brict a nirt nēl»). Важливо, що обидва поета у своєму шаманському польоті зв'язують чи звивають щось/когось. В ірландській поемі аудиторія зв'язана знанням друїда: «сильні мужі» (воїни) зв'язані і, вочевидь, неспроможні рухатися. Зважаючи на все, знання друїда зв'язує лише воїнів і не стосується інших людей у фортеці, які, можливо, названі «свідками» (fad fadnuib або fad doinib [?]). У «Слові» ж «слави» минулого та майбутнього звиваються поетом за допомогою його дару пророцтва. Таким чином, Боян творить долі своїх патронів-князів та їх воїнів (при тому, що топос зивання долі відомий багатьом культурам, хоча зазвичай асоціюється із жіночими персонажами). У давньоірландській традиції відомі «сім дочок моря», які «плетуть ниті віковичних юнаків» (dolbte snáthi mass naesmár). Цікаво, що і друїд Брана, і Боян практикують своє мистецтво у присутності воїнів своїх суверенів: «tríuni» й «плъкы». Поетичний дар обох віщих оповідачів мав особливе значення для їхньої долі та благоденства. Слави, звиті Бояном, мають відношення до перемог і подвигів. Друїд у «Розмові» явно служить своєму патрону, королеві Брану, а віщий Боян постає як придворний поет і співець руських князів. Терміни, що маркують поетичне мистецтво в індоєвропейських мовах, часто запозичуються з різноманітної ремісничої лексики. Поет може «вити», «шити» чи «прясти» поезію. У давньоірландській поетичне мистецтво також було пов'язане з дієсловом fgid 'вити', як у фразі f(a)ig feirb fthir («вчитель [поезії] звив слово»). Символіка зв'язування, присутня в «Розмові», може бути інтерпретована як варіант широко відомої шаманської практики зв'язування людської душі (особливо душі хворого чи вмираючого). Ця практика подібна до магії зв'язування і пут. Григорій Бондаренко навіть реконструює на підставі «Розмови» й «Слова о полку Ігоревім» спільну давньоірландсько-киеворуську поетичну формулу: «Розум летить до (високих) хмар і зв'язує / сплітає їх» [127, с. 189; 5, с. 317, 325-326, 329-330].

Прикметно, що жінка з сіда Ротніам у «Нічному видінні Фінгена» («Ainne Fíngein»), написаному в давньоірландський період між IX і X століттями, діє подібним чином, і доки її тіло залишається на пагорбі Друйм Фінгейн в ніч на Самайн, її знання (fius) подорожує країною [83, с. 145-150; 4, с. 56, 66].

Для друїда Брана політ його знання починається в середньому світі смертних, коли він залишає своїх супутників у фортеці короля Брана. Для цілей оповідання було важливо вказати, що воїни разом із друїдом (можливо, у присутності короля Брана, сина Февала) «пили холодної зимової доби» (os óul

issind úargaim), мабуть, з метою зігрітися та повеселитися. Однак друїд мав і свою мету: після узлиття починається шаманський політ його душі, тіло ж друїда при цьому залишається з людьми короля в фортеці. Така специфічна підготовка друїда до шаманського ритуалу знаходить паралелі і в інших шаманських традиціях, проте вона є порівняно новим, «легким шляхом» занурення в екстаз. Таку практику описано у переказі «Вигнання Деші» («Tairired na nDéssi»), коли Діл, сліпий друїд королівства Осраге, напивається медом і лише потім відкриває своїй дочці таємні передбачення [5, с. 325]. Така картина дуже схожа з описаним Проінсіасом Мак Каною особливим давньоірландським поетичним станом, коли «провидець говорить у стані віщувального трансу, а його нерухоме та неживе тіло може сприйматися просто як пасивний медіум, за допомогою якого відкривається приховане знання» [177, с. 81-82; 5, с. 285]. В ірландських уявленнях «поетичне надхнення слугує засобом спілкування між світами» [43, с. 146].

Якщо звернутися до певних шаманських практик ірландських друїдів, можна згадати, що друїди та філіди Ірландії, мабуть, носили особливе вбрання з пташиного пір'я, подібно до шаманів Північної Євразії та Північної Америки. Вже згадуваний мунстерський друїд Мог Руйт із «Облоги Друйм Давгаре» носить строкатий головний убір із пташиного пір'я та крил (énchennach) і шкуру бурого безрогого бика. Він здіймається в небо і виконує щось на зразок шаманського бойового ритуалу (проте йдеться про політ його тіла, а не особливої шаманської душі). Одяг, який носив Шенхан Торпешт, філід VII століття, називався tuigen, що пізніше «Словник Кормака» інтерпретував як tuge ép 'солотома птахів', 'пташине пір'я'. Він становив собою мантію з білого і строкатого пір'я: до пояса з шийок диких качок, а від пояса до коміра – з їхніх чубків. Григорій Бондаренко вказав і на іншу орнітологічну особливість давньоірландської літератури: під час своїх перетворень деякі герої піднімаються у верхній світ як птахи. Найцікавіші випадки Туана сина Карелла та Фінтана сина Бохри, відомих зберігачів стародавнього історичного й поетичного знання, які під час своїх перетворень набували форм відповідно яструба та орла. Туан, який в одному зі своїх втілень був диким кабаном (твариною середнього світу), після смерті набув подоби величезного яструба (птаха верхнього світу), а після нової смерті став лососем нижнього світу, перетинаючи світи в тій же послідовності, що й Бранів друїд. Така сама послідовність і в історії про двох чаклунів-свинопасів, коли вони перетворюють себе послідовно спочатку на птахів (i ndelbaib senén), а потім на водяних істот [94, с. 171; 64, с. 57; 82, с. 112-114; 4, с. 66; 5, с. 26, 285, 321-322, 326, 376; 127, с. 192, 194, 196]. У священних текстах індоаріїв теж згадується, як жрець, ставши птахом, здіймається у небесний світ. Є багато згадок про якісь крила, які необхідні для того, щоб досягти вершини Світового Дерева [125, с. 187]. Це перегукується і зі звісткою «Чаровника», й із перетворенням Бояна на «шизого орла» в перших рядках киеворуської поеми.

Таким чином, літописні звістки про волхвів, їхні висловлювання та чаклунські практики знаходять численні відповідності в кельтських джерелах, які сповіщають про друїдів та їхню діяльність. Це тим більш цікаво, що останнім часом відшукуються кельто-слов'янські паралелі не лише у фольклорі, але й у літописах, наприклад, в описі помсти княгині Ольги древлянам [30, с. 128; 31, с. 221]. Здібності, які приписувалися волхвам, мають відповідності в ірландській і валлійській міфології. Міфопоетичні мотиви, у зв'язку з якими в києворуських літописах і інших літературних творах фігурують волхви, мають відповідності не лише у скандинавів і континентальних германців, але й у кельтському світі – у валлійців, ірландців, шотландців, бретонців. Ці паралелі допомагають краще зрозуміти жрецькі функції східнослов'янських волхвів, своєрідну філософію й міфопоетику, що оточувала їхнє служіння язичницьким богам, їхнє місце в світогляді людини Київської Русі, а також, усупереч постмодерністським підходам, підкреслити автентичність літописних відомостей.

1. Алексеев С. В. *Славянская Европа V–VIII веков.* – Москва : Вече, 2009. – 528 с.
2. Арнаудов М. *Българските народни приказки (опит за класификация) // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина.* – София : Държавна Печатница, 1905. – Книга XXXI. – С. 1–110.
3. Белова О. В., Петрухин В. Я. *Фольклор и книжность: миф и исторические реалии.* – Москва : Наука, 2008. – 263 с.
4. Бондаренко Г. В. *Мифология пространства Древней Ирландии.* – Москва : Языки славянской культуры, 2003. – 416 с.
5. Бондаренко Г.В. *Мифы и общество Древней Ирландии.* – Москва : Издательский Дом ЯСК, 2022. – 512 с.
6. Бонналь Никола. *Толкиен : мир чудотворца.* – Москва : «София», ИД «Гелиос», 2003. – 368 с.
7. Бычков Алексей, Низовский Андрей, Черношвитов Павел. *Загадки Древней Руси.* – Москва : Вече, 2000. – 512 с.
8. Васильев М.А. *Язычество восточных славян накануне крещения Руси: Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Религиозная реформа князя Владимира.* – Москва : Индрик, 1999. – 328 с.
9. Васильков Я. В. *Древнеиндийский вариант сюжета о «безобразной невесте» и его ритуальные связи // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках.* – Москва : Наука, 1988. – С. 83–127.
10. Велецкая Н. Н. *Языческая символика славянских архаических ритуалов.* – Москва : Наука, 1978. – 240 с.
11. Властелины Рима. *Биографии римских императоров от Адриана до Диоклетиана.* – Москва : Наука, 1992. – 384 с.
12. Воронин Н. Н. *Восстания смердов в XI веке // Исторический журнал.* – Москва, 1940. – № 2. – С. 54–61.

13. Воронин Н. Н. Медвежий культ в Верхнем Поволжье в XI в. // *Материалы и исследования по археологии СССР (МИА). № 6: Этногенез восточных славян. Т. I. – Москва-Ленинград : Издательство Академии наук СССР, 1941. – С. 149–190.*
14. Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. – Харьков : Епархиальная типография, 1916. – Т. I. – 376 с.
15. Гиляров Ф. Предания русской начальной летописи (по 969 год). – Москва : Типография «Современных известий», 1878. – 325 с.
16. Голубинский Е. История русской церкви. – Москва : Университетская типография, 1901. – Том I. Период первый, Киевский или Домонгольский. Первая половина тома. – XXIV, 968 с.
17. Горский А. А. Янь Вышатич: Проводник по истории Руси XI века. – Москва-Санкт-Петербург : Нестор-История, 2022. – 192 с.
18. Грейвс Роберт. Белая богиня: Историческая грамматика поэтической мифологии. – Екатеринбург : У-Фактория, 2007. – 656 с.
19. Греков Б. Д. Крестьянство на Руси с древнейших времен до XVII века. – Москва : издательство Академии СССР, 1952. – Книга первая. – 534 с.
20. Грушевський Михайло. Історія української літератури : в 6 томах, 9 книгах. – Київ : Либідь, 1993. – Том II. – 264 с.
21. Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. – Москва : Индрик, 1997. – 912 с.
22. Даркевич В. П. Музыканты в искусстве Руси и вещей Боян // «Слово о полку Игореве» и его время. – Москва : Наука, 1985. – С. 322–342.
23. Демин В. Н. Загадки русских летописей. – Москва : Вече, 2001. – 480 с.
24. [Драгоманов Михаил]. Малорусские народные предания и рассказы. Свод Михаила Драгоманова. – Киев : Типография М. П. Фрица, 1876. – 647 с.
25. Жизнеописание Оттона Бамбергского в церковных сочинениях и преданиях / перевод с латинского, исследование и комментарии А.С. Досаева и О.В. Кутарева. – Санкт-Петербург : Дмитрий Буланин, 2021. – 912 с.
26. Из ранней валлийской поэзии / издание подготовил А. И. Фалилеев. – Санкт-Петербург : Наука, 2012. – 368 с.
27. Исландские саги. Ирландский эпос / составление, вступительная статья и примечания М. И. Стеблин-Каменского. – Москва : Художественная литература, 1973. – 864 с.
28. Іларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу: Історично-релігійна монографія. – Вінніпег : Накладом Видавничої Комісії при Товаристві «Волинь»; Інститут дослідів Волині, 1965. – 424 с.
29. Історичні перекази українців / зібрав та опрацював Василь Сокл. – Львів : Видавництво М.П. Коць, 2003. – 327, [1] с.
30. Казакевич Геннадій. Кельти на землях України : археологічна, мовна та культурна спадщина. – Київ : Видавець Сергій Наливайко, 2010. – 304 с.
31. Казакевич Г. М. Східні кельти : культури, ідентичності, історіографічні конструкції. – Київ-Вінниця : ТОВ «Нілан-ЛТД», 2015. – 358 с.

32. Калайдович Константин. Иоанн, ексарх болгарский: Исследование, объясняющее историю словенского языка и литературы IX и X столетий, с шестнадцатью гравированными изображениями. – Москва : В типографии Семена Селивановского, 1824. – [2], V, [3], 218, [6] с.

33. Караџић Вук Стеф. Српски рјечник: иступачен њемачкијем и латинскијем ријечима. – Биоград : У штампарији краљевине Србије, 1898. – XLVI, 880 с.

34. Карамзин Н. История государства Российского. – Санкт-Петербург : типография Н. Греча, 1818. – Том I. – XXIV, 297, 156 с.

35. Кирпичников А. К литературной основе русских летописных сказаний // Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. – Санкт-Петербург : Типография Императорской Академии наук, 1897. – Том II, книжка 1-я. – С. 54–64.

36. Клейн Л. С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. – Санкт-Петербург : Евразия, 2004. – 480 с.

37. Костомаров Н. И. Собрание сочинений. Исторические монографии и исследования. – Санкт-Петербург : Типография М. М. Стасюлевича, 1905. – Книга пятая. Томы XII-й, XIII-й и XIV-й. – 392 с.

38. Котляр Н. Ф. Древняя Русь и Киев в летописных преданиях и легендах. – Киев : Наукова думка, 1986. – 160 с.

39. Кузьмин А. Г. Начало Руси : Тайны рождения русского народа. – Москва : Вече, 2003. – 425 с.

40. Кузьмин А. Г. Об этнической природе варягов (к постановке проблемы) // Вопросы истории. – Москва, 1974. – № 11. – С. 54–83.

41. Кузьмин Аполлон. Падение Перуна. Становление христианства на Руси. – Москва : Молодая гвардия, 1988. – 240 с.

42. Кузьмин Е. Триады бардов // Вестник теософии: Религиозно-философско-научный журнал. – Санкт-Петербург, 1910. – № 12. – С. 54–63.

43. Кэри Дж. Время, пространство и Иной мир // Представления о смерти и локализация Иного мира у древних кельтов и германцев. – Москва : Языки славянских культур, 2002. – С. 130–152.

44. Леру Франсуаза. Друиды. – Санкт-Петербург : Евразия, 2000. – 283 с.

45. Леру Франсуаза, Гюйонварх Кристиан-Ж. Кельтская цивилизация. – Санкт-Петербург : Культурная Инициатива, 2001. – 271 с.

46. Летописец Переяславля-Суздальского, составленный в начале XIII века, (между 1214 и 1219 годов), издан К.М. Оболенским. – Москва : Университетская типография, 1851. – С. 113 с.

47. Ломоносов М.В. Полное собрание сочинений. – Москва-Ленинград : Издательство Академии наук СССР, 1952. – Том шестой: Труды по русской истории, общественно-экономическим вопросам и географии. 1747–1765 гг. – 699 с.

48. Лукин П.В. Новгородский волхв и поморские жрецы // Восточная Европа в древности и Средневековье. Язычество и монотеизм в процессах

политогенеза. XXVI Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР В.Т. Папуто. Москва, 16–18 апреля 2014 г. – Москва : Институт всеобщей истории РАН, 2014. – С. 173–179.

49. Лященко А. Летописные сказания о смерти Олега Вещего // Известия Отделения русского языка и словесности Российской Академии наук. – Ленинград : Издательство Российской Академии наук, 1925. – Т. XXIX. 1924 г. – С. 254–288.

50. Мабиногион : Волшебные легенды Уэльса / перевод, вступительная статья и примечания В.В. Эрлихмана. – Москва : Ладомир, 1995. – 218 с.

51. Мавродин В. В. Народные восстания в древней Руси в XI–XIII в. – Москва : Соцэкгиз, 1961. – 118 с.

52. Маккалох Дж. А. Религия древних кельтов. – Москва : ЗАО Центрполиграф, 2004. – 334 с.

53. Маркаль Жан. Карнак и загадка Атлантиды. – Санкт-Петербург : Евразия, 2008. – 282, [6] с.

54. Мелетинский Е. М. Средневековый роман. Происхождение и классические формы. – Москва : Наука, 1983. – 304 с.

55. Мельникова Е. А. Сюжет смерти героя «от коня» в древнерусской и древнескандинавской традициях // От Древней Руси к новой России : юбилейный сборник, посвященный члену-корреспонденту РАН Я. Н. Щапову. – Москва : Паломнический центр Московского Патриархата, 2005. – С. 95–108.

56. Мирончиков Л. Т. О тотемизме восточнославянского волхвования // Советское славяноведение : материалы IV конф. историков-славистов (Минск, 31 янв. – 3 февр. 1968 г.). – Минск : Издательство БГУ, 1969. – С. 643–651.

57. Михайлова Т. А. Знамена смерти в кельтской эпической и фольклорной традиции // Представления о смерти и локализация Иного мира у древних кельтов и германцев. – Москва : Языки славянских культур, 2002. – С. 253–314.

58. Михайлова Т. А. О функции слов во вредоносной магии (ирландские песни «поношения») // Логический анализ языка. Избранное. 1988–1995. – Москва : Индрик, 2003. – С. 553–560.

59. Михайлова Т.А. Осмысление и обозначение «судьбы» в древнеирландской мифопоэтической традиции // Мифологема женщины-судьбы у древних кельтов и германцев. – Москва : Индрик, 2005. – С. 24–49.

60. Михайлова Т.А. Сила Слова в Древней Ирландии. Магия друидов. – Москва : Издательская группа «Альма Матер», 2022. – 288 с.

61. Михайлова Т. «Смерть Берлиоза» в контексте древнеирландской мифопоэтической традиции (К проблеме развития концепта судьбы) // Логос. – Москва, 2002. – № 1. – С. 99–108.

62. Михайлова Т. Суибне-гельт. Зверь или демон, безумец или изгой. – Москва : Аграф, 2001. – 440 с.

63. Морошкин М. Славянский именовослов, или Собрание славянских личных имен в алфавитном порядке. – Санкт-Петербург : Типография 2 Отд-ния Собственной е. и. в. канцелярии, 1867. – [2], 108, 213 с.

64. Мосенкис Ю. Л. Поэтическая реконструкция «Слова о полку Игореве» и летописная поэзия. Мифология и шаманизм. Новые параллели. Темные места. – Киев : издательский дом А+С, 2006. – 224 с.

65. Никитин Андрей. Точка зрения : документальная повесть. – Москва : Советский писатель, 1985. – 416 с.

66. Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков / отв. ред. А. Л. Топорков, А. А. Турилов. – Москва : Индрик, 2002. – 584 с.

67. Петрухин В. Я. Древняя Русь. Народ. Князь. Религия. – Москва : Языки русской культуры, 2000. – 760 с.

68. Петрухин Владимир. Мифы финно-угров. – Москва : ООО «Издательство Астрель» – ООО «Издательство АСТ», 2003. – 464 с.

69. Петрухин В.Я. «Русь и вси языци»: аспекты исторических взаимосвязей: историко-археологические очерки. – Москва : Языки славянских культур, 2011. – 384 с.

70. Печников М.В. Мятёж «при Глебе Новгороде» : к изучению летописной статьи 6579 года // Восточная Европа в древности и средневековье. Автор и его источник: восприятие, отношение, интерпретация. XXI чтения памяти В. Т. Пашуто. – Москва : Институт всеобщей истории РАН, 2009. – С. 263–268.

71. Пиккио Р. «Слово о полку Игореве» как памятник религиозной литературы Древней Руси // Труды Отдела древнерусской литературы. – Санкт-Петербург : Дмитрий Буланин, 1997. – Т. 1. – С. 430–443.

72. Писаренко Ю. Г. Велес-Волос в язичницькому світогляді Давньої Русі. – Київ : Інститут археології НАН України, 1997. – 240 с.

73. Писаренко Ю. Г. Міфологічні та історичні риси «Легенди про смерть Олега від коня» // Український історичний журнал. – Київ, 1986. – № 11. – С. 127–136.

74. Полное собрание русских летописей. – Санкт-Петербург : Типография Эдуарда Праца, 1846. – Т. I: I. II. Лаврентиевская и Троицкая летописи. – XX, 267, [4] с.

75. Полное собрание русских летописей. – Санкт-Петербург : Типография Эдуарда Праца, 1843. – Т. II: Ипатьевская летопись. – IX, 380 с.

76. Полное собрание русских летописей. – Санкт-Петербург : Печатня В. Головина, 1871. – Т. II. Летопись по Ипатьевскому списку. Издание Археографической комиссии. – IX, 616, 33, 28, 12 с.

77. Полное собрание русских летописей. – Санкт-Петербург : Типография Эдуарда Праца, 1851. – Т. V. Псковские и Софийские летописи. – 280 с.

78. Полное собрание русских летописей. – Санкт-Петербург : Типография Эдуарда Праца, 1862. – Т. IX. Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью. – XIX, 256 с.

79. Полное собрание русских летописей. – Москва : Наука, 1968. – Т. XXXI: Летописцы последней четверти XVII в. – 264 с.

80. Полное собрание русских летописей. – Ленинград : Наука, 1982. – Т. XXXVII: Устюжские и вологодские летописи XVI–XVII вв. – 228 с.

81. [Попов Андрей.] Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесенных в хронографы русской редакции / собрал и издал Андрей Попов. – Москва : Типография А.И. Мамонтова и К°, 1869. – V, 542 с.

82. Похищение быка из Куальнге / издание подготовили Т. А. Михайлова, С. В. Шкунаев. – Москва : Наука, 1985. – 496 с.

83. Предания и мифы средневековой Ирландии / составление, перевод, вступительная статья и комментарии С. В. Шкунаева. – Москва : издательство МГУ, 1991. – 286 с.

84. Преображенский А. Этимологический словарь русского языка. – Москва : Типография Г. Лиснера и Д. Совко, 1910. – Т. 1: А – О. – 674 с.

85. Прицак Омелян. Походження Русі. – Київ : АТ «Обереги», 1997. – Том I. Стародавні скандинавські джерела (крім ісландських саг). – 1080 с.

86. Прозоров Лев. Варяжская Русь: славянская Атлантида. – Москва : Яуза; Эксмо, 2010. – 256 с.

87. Прозоров Л. Р. Мятежи волхвов в Верхнем Поволжье XI в.: индоевропейские параллели // Исторические истоки, опыт взаимодействия и толерантности народов Приуралья : материалы международной научной конференции, Ижевск, 29-31 октября 2002 : к 30-летию Камско-Вятской археологической экспедиции. – Ижевск : Изд-во ИЭ и У УдГУ, 2002. – С. 399–402.

88. Прозоров Лев. Размышления о волхвах из русских летописей // Русская Традиция. Альманах. – Москва : Ладога-10, 2006. – Вып. 4. – С. 105–120.

89. Прозоров Л.Р. Славянские культовые и магические практики в эпиграфике средневекового Новгорода XI–XV вв. // Исторический формат. – Санкт-Петербург, 2020. – № 2. – С. 25–49.

90. Пропт Владимир. Исторические корни волшебной сказки. – Москва : Лабиринт, 2000. – 336 с.

91. Прошин Георгий. Второе крещение // Как была крещена Русь. – Москва : Политиздат, 1989. – С. 9–168.

92. Рис Алвин, Рис Бринли. Наследие кельтов. Древняя традиция в Ирландии и Уэльсе. – Москва : Энигма, 1999. – 480 с.

93. Роллестон Томас. Мифы, легенды и предания кельтов. – Москва : Центрполиграф, 2004. – 349 с.

94. Росс Энн. Кельты-язычники. Быт, религия, культура. – Москва : ЗАО Центрполиграф, 2005. – 255 с.

95. Рыбаков Б. А. Древняя Русь: Сказания. Былины. Летописи. – Москва : Издательство АН СССР, 1963. – 361 с.
96. Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси. – Москва : Наука, 1987. – 784 с.
97. Рыдзевская Е.А. Древняя Русь и Скандинавия в IX-XIV вв. (материалы и исследования). – Москва : Наука, 1978. – 240 с.
98. Саксон Грамматик. Деяния данов. В 2-х томах (16 книгах). / перевод с латин. А. Досаева ; под ред. И. А. Настенко. – Москва : «SPSL»-«Русская панорама», 2017. – Т. 2: Книги XI-XVI. – 616 с.
99. Сванидзе А.А. Средневековый город и рынок в Швеции XIII–XV веках. – Москва : Наука, 1980. – 360 с.
100. Седов В.В. Славяне. Историко-археологическое исследование. – Москва : Языки славянской культуры, 2002. – 624 с.
101. Серяков М.Л. Одиссея варяжской Руси. – Москва : Вече, 2015. – 320 с.
102. Сими́на Г.Я. Пинежские сказки. – Архангельск : Северо-Западное книжное издательство, 1975. – 223 с.
103. Сказания Ростова Великого, записанные Александром Артыновым / составление, предисловие, комментарии Ю. К. Бегунова. – Geneva : издательство «Буй Тур» Bouu Tour Publishers, 2000. – 384 с.
104. Слово о полку Игореве / под редакцией В. П. Адриановой-Перетц. – Москва-Ленинград : Издательство АН СССР, 1950. – 482, 46 с.
105. Сокіл Василь. Українські героїчні перекази : структурно-семантичний та поетичний аспекти. – Львів : Інститут народознавства НАНУ, 2003. – 320 с.
106. Спенс Льюис. Тайны древних бриттов. – Москва : Вече, 2007. – 272 с.
107. Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. – Санкт-Петербург : Типография Императорской академии наук, 1893. – Том первый. А-К. – 1459 с.
108. Стендер-Петерсен, Адольф. Варангика : историко-филологические исследования – Москва : Варфоломеев А.Д., 2021. – 384 с.
109. Стурлусон Снорри. Круг Земной. – Москва : Наука, 1980. – 687 с.
110. Сухомлинов М. И. Исследования по древней русской литературе и просвещению. – Санкт-Петербург : Типография Императорской Академии наук, 1908. – 687 с.
111. Татищев Василий. История Российская с самых древнейших времен, неусыпными трудами чрез тридцать лет собранная и описанная покойным тайным советником и астраханским губернатором, Васильем Никитичем Татищевым. – Москва : Напечатана при Императорском Московском университете, 1768. – Книга первая. Часть первая. – XXVIII, 224 с.
112. Татищев В. Н. История российская. – Москва-Ленинград : издательство Академии наук СССР, 1962. – 499, [1] с.

113. Тиандер К. *Поездки скандинавов в Белое море.* – Санкт-Петербург : Типография И.Н. Скороходова, 1906. – [2], VI, 450 с.

114. Титмар Мерзебургский. *Хроника : в 8 книгах / перевод с лат. И. В. Дьяконова.* – Москва : Русская панорама, 2009. – 256 с.

115. Тихомиров М. Н. *Крестьянские и городские восстания на Руси (XI-XIII вв.).* – Москва : Государственное издательство политической литературы, 1955. – 280 с.

116. Турилов А.А., Чернецов А.В. *О письменных источниках изучения восточнославянских народных верований и обрядов // Советская этнография.* – Москва, 1986. – № 1. – С. 95–103.

117. Фасмер, Макс. *Этимологический словарь русского языка.* – Москва : Прогресс, 1986. – Том I (А–Д). – 576 с.

118. Филип Ян. *Кельтская цивилизация и её наследие.* – Прага : Издательство Чехословацкой АН; Артия, 1961. – 218 с.

119. Франко, Иван. *Смерть Олега і староісландська сага про фатального коня // Франко І. Я. Зібрання творів у 50-ти томах.* – Київ : Наукова думка, 1983. – Том 39. Літературно-критичні статті (1911-1914). – С. 76–87.

120. Фроянов И.Я. *Древняя Русь IX-XIII веков. Народные движения. Княжеская и вечевая власть.* – Москва : Русский издательский центр, 2012. – 1088, [74] с.

121. Халанский М. *К истории поэтических сказаний об Олеге Вещем // Журнал Министерства народного просвещения.* – Санкт-Петербург, 1902. – Часть СССХХХII. – Август. – С. 287–356.

122. Цепенков Марко К. *Македонски народни приказни.* – Скопје : Кочо Рацин, 1959. – Книга втора. – 335 с.

123. Шахматов А.А. *Разыскания о древнейших русских летописных сводах.* – Санкт-Петербург : Типография М. А. Александрова, 1908. – XX, 686 с.

124. Широкова Н.С. *Культура кельтов и нордическая традиция античности.* – Санкт-Петербург : Евразия, 2000. – 352 с.

125. Элиаде Мирча. *Шаманизм: архаические техники экстаза.* – Киев : София, 1998. – 384 с.

126. Bartsch, Karl. *Sagen, Märchen und Gebräuche aus Meklenburg: Gebräuche und Aberglauben.* – Wien: k. k. Hof- und Universitätsbuchhändler Wilhelm Braumüller, 1879. – Band 1. – 524 S.

127. Bondarenko, Grigory. *Hiberno-Rossica: 'Knowledge in the Clouds' in Old Irish and Old Russian Studia // Celto-Slavica.* – 2006. – Vol. 1. – P. 185–200.

128. Botheroyd, Sylvia, Botheroyd, Paul F. *Słownik mitologii celtyckiej.* – Katowice: Książnica, 1998. – 428 s.

129. Brednich, Rolf Wilhelm. *Volkserzählungen und Volksglaube von den Schicksalsfrauen.* – Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1964. – 244 S.

130. Bromwich, Rachel. *Celtic Dynastic Themes and the Breton Lays // Études celtiques.* – Paris, 1961. – Vol. 9. – Fascicule 2. – P. 439–474.

131. Brunk, August. *Der wilde Jäger im Glauben des pommerschen Volkes // Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*. – Berlin, 1903. – 13. Jahrgang. – S. 179–192.
132. Campbell, J. F. *Popular Tales of the West Highlands, Orally Collected*. – Paisley-London: Alexander Gardner, 1892. – Volume III. – XI, 440 p.
133. Campbell, John Gregorson. *The Fians; or Stories, Poems, and Traditions of Fionn and His Warrior Band*. – London: David Nutt, 1891. – XXXVIII, 292 p.
134. Chadwick, H. Munro, Chadwick, N. Kershaw. *The Growth of Literature*. – Cambridge: The University Press, 1932. – Volume I. *The Ancient Literatures of Europe*. – XX, 672 p.
135. Child, Francis James. *The English and Scottish Popular Ballads*. – Boston-New York: Houghton, Mifflin and Company, 1884. – Part II. – 508 p.
136. Coomavaswamy, Ananda K. *On the Loathly Bride // Speculum*. – 1945. – Vol. 20. – № 4. – P. 319–404.
137. Craigie, William A. *Scandinavian Folk-Lore: Illustrations of the Traditional Beliefs of the Northern Peoples*. – London: Alexander Gardner, 1896. – XX, 450 p.
138. Darrah, John. *Paganism in Arthurian Romance*. – Woodbridge: The Boydell Press, 1997. – VII, 304 cmop.
139. Davies, Edward. *The Mythology and Rites of the British Druids, Ascertained by National Documents; And Compared With The General Traditions and Customs of Heathenism, As Illustrated by The Most Eminent Antiquaries of Our Age; With an Appendix, Containing Ancient Poems and Extracts, With Some Remarks On Ancient British Coins*. – London: printed for J. Booth, 1809. – XVI, 642 p.
140. D'Arbois de Jubainville, Henri. *The Irish Mythological Cycle and Celtic Mythology*. – Dublin-London: Hodges, Figgis & Co.; Simpkin, Marshall & Co., 1903. – XV, 240 p.
141. Dempster, Germaine. *Dramatic Irony in Chaucer*. – Redwood City: Stanford University Press, 1932. – 102 p.
142. Dillon, Myles. *Celts and Aryans: Survivals of Indo-European Speech and Society*. – Simla: Indian Institute of Advanced Study, 1975. – XXVI, 154, 23 p.
143. Dillon, Myles. *The Cycles of the King*. – London-New York: Geoffrey Cumberlege; Oxford University Press, 1946. – VIII, 124 p.
144. Donnelly, Ignatius. *Atlantis: The Antediluvian World*. – New York: Harper & Brothers, 1882. – X, 490 p.
145. Ellis, Peter Berresford. *The Druids*. – London: Constable, 1994. – 304 p.
146. Faber, George Stanley. *The Origin of Pagan Idolatry Ascertained from Historical Testimony and Circumstantial Evidence*. – London: printed by A.J. Valpy for F. and C. Rivingtons, 1816. – Vol. II. – XXII, 504 p.
147. Foulkes, Isaac. 'Cymru Fu': yn cynwys hanesion, traddodiadau, yn nghyda chwedlau a dammegion Cymreig (oddiar lafar gwlad a gweithiau y prif awduron). – Wrexham: cyhoeddedig gan Hughes and Son, 1862. – 494 p.

148. Frazer, J.G. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. – London: MacMillan and Co., Limited, 1911. – Part I: *The Magic Art and the Evolution of Kings*. – Vol. II. – XI, 417 p.
149. Gering, Hugo. *Islendzk Aeventyri. Isländische Legenden, Novellen und Märchen*. – Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, 1882. – Erster Band. Text. – XXXVIII, 314 S.
150. Gering, Hugo. *Islendzk Aeventyri. Isländische Legenden, Novellen und Märchen*. – Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, 1883. – Zweiter Band. Anmerkungen und Glossar. – LXXVI, 396 S.
151. Grässe, J.G.Th. *Sagenbuch des preussischen Staates*. – Glogau: Verlag von Karl Flemming, 1867. – Erster Band. – XVI, 784 S.
152. Gräve, Heinrich Gottlob. *Volkssagen und volkstümliche Denkmale der Lausitz*. – Bautzen: Verlag von F.A. Reichel, 1839. – X, 208 S.
153. Green, Miranda. *Animals in Celtic Life and Myth*. – London-New York: Routledge, 2002. – 283 p.
154. Grimm, Jacob. *Deutsche Mythologie*. – Göttingen: in der Dieterichschen Buchhandlung, 1835. – XXX, 689, CLXXVII S.
155. Haltrich, Josef. *Zur Volkskunde der Siebenbürger Sachsen. Kleinere Schriften*. – Wien: Verlag von Carl Graeser, 1885. – XVI, 535 S.
156. Hanika, Josef. *Olegs Tod durch die Schlange. Zu einem Erzählmotiv // Die Welt der Slawen*. – 1960. – Band 5. – S. 299–309.
157. Harland, A. *Sagen und Mythen aus dem Sollinge // Zeitschrift des Historischen Vereins für Niedersachsen*. – Hannover, 1878. – Jahrgang 1878. – S. 76–103.
158. Harris, Oliver D. «Grey Dolphin» and the Horse Church, Minster in Sheppey: the Construction of a Legend // *Archaeologia Cantiana*. – Maidstone, 2023. – Vol. 144. – P. 97–123.
159. Haupt, Karl. *Sagenbuch der Lausitz*. – Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann, 1862. – Erster Theil. Das Geisterreich. – XXVIII, 278 S.
160. Henderson, William. *Notes on the Folk-Lore of the Northern Counties of England and the Borders*. – London: W. Satchell, Peyton and Co., 1866. – XVII, 391 p.
161. Hultgård, Anders. *The End of the World in Scandinavian Mythology: A Comparative Perspective on Ragnarök*. – Oxford: Oxford University Press, 2022. – 480 p.
162. Jahn, Ulrich. *Volkssagen aus Pommern und Rügen*. – Berlin: Verlag von H. Dannenberg, 1886. – X, 541 S.
163. Jones, T. Gwynn. *Welsh Folklore and Folk-Custom*. – London: Methuen & Co, 1930. – XX, 255 p.
164. Krappe, Alexander Haggerty. *Diarmuid and Grainne // Folklore*. – London, 1936. – Vol. 47. – № 4. – P. 347–361.
165. Krappe Alexander H. *Parallels and Analogues to the Death of Qrvar Odd // Scandinavian Studies*. – Provo, 1942. – Vol. XVII. – № 1. – P. 20-35.

166. Krappe, Alexander H. *The Italian Origin of an Icelandic Story // Scandinavian Studies*. – Provo, 1946. – Vol. XIX. – № 3. August. – P. 105–109.

167. Krappe, A.H. *The Sovereignty of Erin // American Journal of Philology*. – 1942. – Vol. 63. – № 4. – P. 444–454.

168. Kristensen, Evald Tang. *Danske sagn, som de har lydt i folkemunde*. – Århus: Jacob Zeuners bogtrykkeri, 1893. – 2. Afdeling. Ellefolk, nisser osv. Religiøse sagn, lys og varslere. – 592 s.

169. Kuhn, Adalbert. *Märkische Sagen und Märchen: nebst einem Anhang von Gebräuchen und Aberglauben*. – Berlin: Druck und Verlag von G. Reimer, 1843. – XXVI, 388 S.

170. Kuhn, Adalbert. *Sagen, Gebräuche und Märchen aus Westfalen: und einigen andern, besonders den angrenzenden Gegenden Norddeutschlands*. – Leipzig: F. A. Brockhaus, 1859. – Erster Theil. Sagen. – XXVIII, 376 S.

171. Kuhn, Adalbert. *Sagen, Gebräuche und Märchen aus Westfalen: und einigen andern, besonders den angrenzenden Gegenden Norddeutschlands*. – Leipzig: F. A. Brockhaus, 1859. – Zweiter Theil. Gebräuche und Märchen. – XII, 315 S.

172. [Kuhn, Adalbert, Schwartz, Wilhelm.] *Norddeutsche Sagen, Märchen und Gebräuche aus Meklenburg, Pommern, der Mark, Sachsen, Thüringen, Braunschweig, Hannover, Oldenburg und Westfalen, aus dem Munde des Volkes gesammelt und herausgegeben von A. Kuhn und W. Schwartz*. – Leipzig: F.A. Brockhaus, 1848. – XXXII, 560 S.

173. *Les Mabinogion du Livre Rouge de Hergest avec les variantes du livre Blanc de Rhydderch, traduit du gallois avec une introduction, un commentaire explicatif et des notes critiques par J. Loth*. – Paris: Fontemoing et cie, 1913. – Tome II. – 479 p.

174. Lozac'hmeur, Jean-Claude. *Les origines amoricaines de la légende d'Erec et d'Enide // Journées d'Etudes sur la Bretagne et les Pays Celtiques 1991 – 1992*. – Brest: CRBC, 1994. – Kreiz 2. – P. 145–162.

175. Lüthi, Max. *Volksliteratur und Hochliteratur. Menschenbild, Thematik, Formstreben*. – Berlin-München: Francke Verlag, 1970. – 228 S.

176. Mac Cana, Proinsias. *Aspects of the Theme of King and Goddess in Irish Literature // Études Celtiques*. – 1955. – Vol. 7. – № 1. – P. 76–114.

177. Mac Cana, Proinsias. *On the use of the term retoiic // Celtica*. – Dublin, 1966. – Vol. 7. – P. 65–90.

178. Marx, Jean. *Les littératures celtiques*. – Paris, Presses Universitaires de France, 1959. – 128 p.

179. Maynadier, G.H. *The Wife of Bath's Tale, its Sources and Analogues*. – London: Published by David Nutt, 1901. – XII, 222 p.

180. Meyer, Elard Hugo. *Germanische Mythologie*. – Berlin: Mayer & Müller, 1891. – XI, 352 S.

181. Meyer, Kuno. *The Death-Tales of the Ulster Heroes*. – Dublin: Hodges, Figgis, & Co., Ltd., 1906. – 52 p.

182. Niederhoffer, A. *Mecklenburg's Volkssagen*. – Leipzig: Verlag von Heinrich Hübner, 1862. – Vierter Band. – VIII, 277 S.

183. Nodnagel, A. *Hessische Sagen // Zeitschrift für deutsche Mythologie und Sittenkunde*. – Göttingen, 1853. – Erster Band. – S. 30–36.

184. Nork, F. *Mythologie der Volkssagen und Volksmärchen: eine Darstellung ihrer genetischen Entwicklung, mit vorzugsweiser Berücksichtigung jener durch Deutungs-Versuche von Naturerscheinungen, Lokaleigenthümlichkeiten, Orts- und Personennamen, Wahrzeichen von Städten, Wappenbildern etc. erzeugten Sagenbildungen*. – Stuttgart: Verlag des Herausgebers, 1848. – 1078 S.

185. Olrik, Axel. *Kilderne til Saksnes oldhistorie: en literaturhistorisk undersøgelse. II. Norrøne sagaer og danske sagn*. – København: Forlagt af universitetsboghandler G. E. C. Gad, 1894. – XII, 316 s.

186. Ó Súilleabáin, Seán. *Scéalta Cráibteaca // Béaloideas*. – 1951/1952. – Iml. 21. – L. I, III–VII, IX–XIV, 3–279, 281–337.

187. Otmar. *Volkssagen*. – Bremen: bei Friedrich Wilmans, 1800. – 360 S.

188. *Qrvar-Odds saga*, herausgegeben von R.C. Boer. – Leiden: E.J. Brill, 1888. – LII, 220 S.

189. Papahagi, Per. *Basme aromâne și glosar*. – București: Inst. de arte grafice «Carol Göbl», 1905. – XXVIII, 748 p.

190. *Petrarchae, Francisci. V. C. Rerum Memorandarum, lib. IV*. – Bernae: Sumptibus Esaiæ le Preux, 1610. – 448 p.

191. Plischke, Hans. *Die Sage vom wilden Heere im deutschen Volke*. – Eilenburg: druck von C.W. Offenbauer, 1914. – XII, 83, [1] S.

192. Pröhle, Heinrich. *Harzsagen*. – Leipzig: Hermann Mendelssohn, 1886. – XLIII, 279 S.

193. Reiter, Norbert. *Der Pferdemythos bei den Slaven // Slavica Gandensia*. – Gand, 1981. – Vol. 7-8 1980/1981. *Symposium international et pluridisciplinaire sur le paganisme slave. Bruxelles, Gand, 21-24 mai 1980*. – S. 131–146.

194. Rhys, John. *Celtic Folklore: Welsh and Manx*. – Oxford: Clarendon Press, 1901. – Volume I. – XLVIII, 400 p.

195. Roberts, W.J. *Our Traditions: V. Y Garrog // Wales: A National Magazine for the English Speaking Parts of Wales*. – Wrexham, 1894. – Vol. 1. – P. 279–280.

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

197. Schambach, Georg, Müller, Wilhelm. *Niedersächsische Sagen und Märchen: Aus dem Munde des Volkes gesammelt und mit Anmerkungen und Abhandlungen*. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag, 1854. – XXIV, 426 S.

198. Schwartz, Wilhelm. *Der heutige Volksglaube und das alte Heidentum mit Bezug auf Norddeutschland, besonders die Mark Brandenburg und Mecklenburg: Eine Skizze*. – Berlin: Verlag von Wilhelm Hertz, 1862. – XVI, 142 S.

199. Schwartz, W. *Prähistorisch-anthropologische studien: Mythologisches und kulturhistorisches*. – Berlin: Verlag von Wilhelm Hertz, 1884. – VIII, 520 S.

200. Schwartz, Wilhelm. *Volksthümliches aus Lauterberg am Harz // Zeitschrift für Ethnologie*. – 1896. – Achtundzwanzigster Jahrgang. – S. 149–162.
201. Simrock, Karl Joseph. *Handbuch der deutschen Mythologie, mit Einschluss der nordischen*. – Bonn: Bei Adolf Markus, 1869. – 625 S.
202. Sims-Williams, Patrick. *Irish Influence on Medieval Welsh Literature*. – Oxford: Oxford University Press, 2011. – XI, 424 p.
203. Sjoestedt, Marie-Louise. *Gods and Heroes of the Celts*. – Berkeley: Turtle Island Foundation, 1982. – IX, 131 p.
204. Śtupecki, Leszek Paweł. *Slavonic Pagan Sanctuaries*. – Warsaw: Institute of Archaeology and Ethnology, Polish Academy of Sciences, 1994. – 260 p.
205. Spence, Lewis. *Druids: Their Origins and History*. – New York: Barnes & Noble, 1995. – 199 p.
206. Stokes, Whitley. *The Colloquy of the Two Sages // Revue Celtique*. – Paris: Librairie Emile Bouillon, 1905. – Tome XXVI. – P. 4–64.
207. Šmits, P. *Latviešu pasakas un teikas*. – Rīga: Valters un Rapa akc. sab. apgāds, 1936. – XIII sēj. – 579, [3] lpp.
208. Taylor, Archer. *The Death of Orvar Oddr // Modern Philology*. – 1921. – Vol. 19. – № 1. – P. 93–106.
209. Temme, J.D.H. *Die Volkssagen der Altmark*. – Berlin: In der Nicolaischen Buchhandlung, 1839. – X, 146 S.
210. *The Mabinogion, from the Llyfr coch o Hergest, and Other Ancient Welsh Manuscripts, with an English Translation and Notes; by Lady Charlotte Guest*. – London: Longman, Brown, Green and Longmans, 1849. – Volume the first. – XXIX, 411 p.
211. Torfaei, Thormodi. *Daniae et Norvegiae, etc. Rerum Norvegarum historiographi, et in coll. consistor. assessoris, historia Rerum Norvegarum in quatuor tomos divisa, in qua, praeter Norvegiae descriptionem, Primordia Gentis, instituta, mores, incrementa; et inprimis Heroum ac Regum, tam ante quam post Monarchiam institutam; successiones, eorumque domi juxta ac foris gesta, cumque vicinis gentibus commercia; Genealogia item, Chronologia, et quaecunque ad Regni Norvegici illustrationem spectant, Singula ex Archivis Regiis, et optimis, quae haberi potuerunt, Membranis, aliisque fide dignissimis Authoribus, eruta, Luci publicae exponuntur*. – Hafniae: Ex typographeo Joachimi Schmitgenii, 1711. – Volume I. – 508 p.
212. Trioedd Ynys Prydein. *The Welsh triads / Edited with introduction, translation and commentary by Rachel Bromwich*. – Cardiff : University of Wales Press, 2014. – CXLIV, 559 p.
213. V.H., Lucie de. *Contes et légendes de la Haute-Bretagne. XI. Les capucins et la destinée // Revue des traditions populaires*. – Paris, 1899. – Tome XIV. – 14 année. – № 1. Janvier. – P. 520–521.
214. Voges, Th. *Sagen aus dem Lande Braunschweig*. – Braunschweig : Verlag von Benno Goeritz, 1895. – XVI, 340 S.

215. Westwood, Jennifer. *Albion : a Guide to Legendary Britain*. – London : Granada, 1985. – XXI, 567 p.

216. Wilkinson, Paul, Mussett, Griselda Cann. *Beowulf in Kent // Faversham Papers*. – 1998. – № 64. – 38 p.

217. Zimmermann, Paul. *Die Sage von Hackelberg, dem wilden Jäger // Zeitschrift des Harz-Vereins für Geschichte und Alterthumskunde*. – Wernigerode, 1880. – Zwölfter Jahrgang. – S. 1–26.

УДК 165.614:611.12]7.035=161.2-029:1

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

**КОРДОЦЕНТРИЗМ У КОНТЕКСТІ
УКРАЇНСЬКОГО РОМАНТИЗМУ:
П. КУЛІШ, М. ГОГОЛЬ, П. ЮРКЕВИЧ, Т. ШЕВЧЕНКО**

В путі праведности є життя, і на стежці її нема смерти
(*Приповісті Соломонові*)

Мудрість робить мудрого сильнішим
за десятьох володарів...
(*Екклезіаст*)

Кордоцентризм вважається підставою української ментальності і проявляється в емоційності, ліризмі, сентименталізмі, чутливості, любові до природи. Як феномен український кордо центризм – це історичний тип філософствування та філософська парадигма з елементами філософсько-поетичної традиції. Властива для української філософської думки «сердечність» набула вигляду цілісного вчення у творчості П. Юркевича, що оприявлюється в його «філософії серця». Учений обстоює погляд на серце як на осередок духовного життя, що визначає сукупність людської особистості, охоронця і носія всіх тілесних сил людини, а також центр її морального життя і вихідний пункт усього доброго в словах, думках і вчинках. Зазначено, що «філософія серця» виступає як своєрідний протест проти намагань вичерпати все багатство людини за допомогою винятково розсудкового пізнання, що було досить поширеним явищем в новосвітової культурі. Для світоглядно-ціннісної свідомості української культури стає характерним висування на передній план не формалізму розуму, а того, що становить коріння морального життя, «серця» як метафори інтимних глибин душі. Цей архетип «філософії серця» розкривається «як принцип індивідуальності та орган відчуття Бога (П.Юркевич), як шлях

до ідеалу та гармонії з природою (Т.Шевченко), як джерело надії, передчуття, провидіння (П.Куліш), як ключ до «господарювання душі», її мандрівок у вічність, сферу добра і краси (М.Гоголь)»,

Ключові слова: кордоцентризм, філософія серця, українська філософія, романтизм.

В українській філософській думці кордоцентрична проблематика сягає часів Київської Русі. Кордоцентризм вважається підставою української ментальності і проявляється в емоційності, ліризмі, сентименталізмі, чутливості, любові до природи. Як феномен український кордоцентризм – це історичний тип філософствування та філософська парадигма з елементами філософсько-поетичної традиції. Він виник у результаті діалогу української філософської думки зі східною патристикою, про що свідчать його базові поняття: кардіогносія (читання в серці) й теофікація (воскресіння, духовне народження).

На «серці» також зосереджували увагу А. Печорський, Іларіон Русин, Г. Цамблак, І. Вишенський, П. Величковський, Г. Сковорода. Але найістотнішими нам видаються дослідження філософів доби романтизму.

Термін «кордоцентризм» походить від латин. «cordis» – «серце», «centrum» – «центр кола»; «серце як єдність та цілісність людини» [1]. С. Ярмусь так характеризує його: «... Поняття «кордоцентризм» порівняно нове поняття; воно належить передусім до царини філософії. Поняття це означає, що в житті людини, в її світогляді основну роль мотиваційну і рушійну відіграють не розумово-раціональні сили людини, а скоріш сили її емоційного почуття, або, образно кажучи, сили людського серця» [2].

Екзистенціально-кордоцентричним був світогляд П. Куліша. У його основі лежить погляд на подвійність людини, на двоякість її ества. Він висував ряд постулатів-антитез, найсуттєвіша з них – «серце» людини і «зовнішнє» у ній. За цим принципом П. Куліш послідовно сповідує свій «україноцентричний світогляд»: «серце», «внутрішня Людина» зв'язані з Україною, а всі нещастя і руїни у суспільстві починаються, коли «зовнішнє» у людині бере гору над «внутрішнім». Майже всі протиставлення, що їх сповідує П.Куліш, базуються на цьому «наріжному камені», тут знаходиться джерело його антитез: «минуле» і «сучасне», «Україна» і «Європа», «серце» і «голова», «чоловік» і «жінка», «хутір» і «місто» тощо. «Серце» «глибоке», «таємне», «невідоме нікому» – один з найулюбленіших образів поезії П. Куліша. «... Серце в його поезії – це і «помисли», і «думка», і «туга». Він підкреслював провідну роль серця в діяльності людини: «найперша річ – серце шире й якийсь голос із душевної глибини, котрий велить чоловікові йти вгору, а розум – слуга того голосу» [3].

Отже, можна стверджувати, що під «серцем» мислитель розумів національну самосвідомість, ментальність, бо, згідно з його вченням, розумом людина звернена до всього чужого, а серцем – до свого народу, культури:

«Ми серцем, Богом серця живемо.
Від розуму й науки тільки цвіту,
Від серця ж плоду вічного ждемо» [4].

Основний принцип П. Куліша – принцип романтичний і християнський водночас, що проявляється у «подвійності» людини: двох її природах, у двоякості єства душі. Згадувана ідея «внутрішньої людини» і зовнішнього в людині глибоко вразила мислителя і дала провідну ідею його «еволюціям», «рухам між суперечностями», його романтично-трагічній долі. «Серце» людини і «зовнішнє» у ній – вони завше в конфлікті, у боротьбі між собою. Це боротьба «поверхні» і «глибини» душевної. І в художніх творах, і в листах, і в наукових працях П. Куліш спирається на факт цього протиріччя. Важливим завданням людини є плекання досконалості та краси серцевої; розвиток духовних порухів, очищення душі. Він навчає, що хто серце своє очистить од усякої скверни, той зробить його храмом Божим. П. Куліш висловлює цю думку у поетичній формі:

«Серце чисте милостиве,
Дар найкращий Бога, –
Найпевніша, найпростіша
До небес дорога!» [5].

Розум, на думку П. Куліша, підпорядковується велінню серця, яке дарує людині почуття любові та блаженства і є творчою, генеруючою силою:

«Блажен, хто серденьком тихеньким щиро любить,
Блаженний той, хто світ розсудком розлюбив, –
Хто в серці почуття героївські голубить
І розумом своїм увесь оддався їм» [6].

Саме сердечна, душевна, а не інтелектуальна міць повинна бути притаманною лідеру, провіднику:

«Нехай над світом той господарює,
В кого душа міцна в міцному тілі,
Хто правду серцем чистим, чесним чує,
Хто в слові вірен, непохитен в ділі» [7].

Таким чином, «україноцентричний» світогляд П. Куліша є наскрізно кордоцентричним. Для нього «серце», «внутрішня» людина зв'язана з Україною, з рідним краєм, з батьківщиною. На внутрішньому, на чистому і досконалому «серці», можна і треба збудувати ідею України, «зовнішнє» треба

відкинути, як їй вороже і шкідливе [8]. Отже, культ серця П.Куліш визнавав в історії, культурі, мові й у житті.

М. Костомаров зазначав, що «... людина здібна любити тільки дух. Фізичне, саме собою, – неприступне для її серця. Творець об'являється в людині в її серці. Серце людини любить у всіх явищах фізичного світу всюди бачити дух» [9]. А це свідчить про те, що інтерес до питань духовності, сердечності виник і у нього.

Зазначимо, що ідейно-романтична думка М. Гоголя надзвичайно колоритна і часто виражена не з допомогою певних умоглядних категорій філософії, а на рівні конкретно індивідуального синтезу почуттів та вражень особистого досвіду. Саме ця риса творчості митця надає особливого значення та ваги його ідеям, наголошує на любові до української народної творчості, в якій концентрація чуттєво-образних, «сердечних» компонентів є домінантною.

Унікальна теорія сміху, яка поглиблює гоголівське вчення про душу та серце, відкриває сутність релігійних та соціально-етичних проблем. Метою сміху було загальне вдосконалення людства, якого прагнув М. Гоголь-романтик. Адже сміх як прояв почуттів людини завжди асоціювався з чесністю, щирістю, відкритістю – «живою душею». Гумор для М. Гоголя не просто віддушину; це стиль, що демонструє відкритість серця та гарантує легкість спілкування з простим людом. Це не лише компенсація пригніченості, а й засіб подолання самотності, шлях до людської єдності на основі любові. Саме любов як «продукт» серця М. Гоголь вважав досконалим почуттям, що звеличує людину. Він твердив: «... Над усім і джерелом усього є любов. Ані на момент не слід нам забувати, що життя нам дане для любові і що ми є твором Божої любові» [10].

М. Гоголь у поняття «серце» вкладає глибинні душевні пласти людини, її духовність та індивідуальність, здатність відчувати та любити. Саме глибоко в душі лежить почуття любові до батьківщини, до свого ближнього. Питання про те, як полюбити людину з її вадами, пристрастями, не давало письменнику спокою протягом усього життя. Як можна любити людину, яка не знайшла сенс життя, яка відчуттям власної нікчемності і незначущості приводить себе до самоприниження? Єдиний шлях удосконалення, що сприяє уникненню помилок, – це улюблена справа, яка поглинає людину. Гоголівське твердження про спорідненість людини з улюбленим ділом підкреслює неповторність, унікальність людини, її несхожість з іншими і її право на власний у суспільному житті моральний шлях та особисту свободу. Таким чином, митець висловлює типово романтичний погляд на співвідношення розуму і серця, раціонального й емоційного у житті людини: почуття, серце є домінантними елементами духовного світу. На підтвердження цієї тези наведемо вислів мислителя: «... Є речі, яких ми не можемо збагнути нашим нікчемним розумом, а які можемо відчуття глибиною нашої душі, сльозами й молитвами, а не людськими турботами» [11]. Розум потрактовується ним як «помічник» серця, функція якого полягає в систематизації того, що продукує душа: «Розум – не є

вища в нас здатність, його посада не більше ніж поліцейська: він може тільки впорядкувати і розкласти по місцях все те, що в нас вже є» [12].

Саме тому він віддає перевагу екзистенційному сприйняттю буття. Душа, серце є визначальними у творчості М. Гоголя. Він, як і Г. Сковорода, називає душу «серцем», яке є глибоким джерелом для пізнання. У творчості М. Гоголя серце виступає як емоційний образ і як християнський символ. Можна віднайти у його творах і думки про внутрішнє життя серця.

Властива для української філософської думки «сердечність» набула вигляду цілісного вчення у творчості П. Юркевича, що оприявлюється в його «філософії серця». Учений обстоює погляд на серце як на осередок духовного життя, що визначає сукупність людської особистості, охоронця і носія всіх тілесних сил людини, а також центр її морального життя і вихідний пункт усього доброго в словах, думках і вчинках.

П. Юркевич твердить: «... Серце попереджає наш розум у пізнанні правди, зокрема у хвилинах великих труднощів, коли говорить безпосередній потяг серця, як якийсь морально-духовний такт. Правда засвоюється людиною лише тоді, коли ця правда паде на її серце. Найбільші філософи були свідомі того, що серце їх було джерелом їх великих ідей, а мислення тільки оброблювало ті ідеї, надаючи їм ясноти та певності. Тільки за таку думку, що живе в серці людини, людина може боротися, обороняючи її зі саможертвою і героїзмом» [13]. Саме через нього визначається специфіка особистості, яка в сукупності з іншими визначає специфіку народу. «... В серці людини лежить основа того, що її уявлення, почування й учинки дістають особливості, у якій виражається її душа, а не інша» [14].

У праці «Серце та його значення у духовному житті людини, згідно з ученням слова Божого» П. Юркевич зазначає, що «... серце людське розглядається як осереддя всього тілесного й духовного життя людини, як найістотніший орган і щонайближче містище всіх сил, функцій, рухів, бажань, почувань і думок людини з усіма їхніми напрямками й відтінками» [15]. У серці зачинається й зароджується рішучість людини на ті чи інші вчинки; у ньому виникають різноманітні наміри й бажання; воно є містилицем волі та її жадань, тому серце є осереддя душевного й духовного життя людини. «... Людина починає свій душевний розвиток з рухів серця, яке бажає всюди бачити добро, щастя, солодку гру життя, всюди хотіло б зустрічати істоти, що радуються, гріють одна другу теплом любови, що є зв'язані між собою приязню та взаємним співчуванням. Тільки в такій формі здійсненого загального щастя воно уявляє світ, що є гідним існування» [16]. Наведені думки також підтверджуються такими цитатами: «віддався я всім серцем»; «Даніїл постановив у своєму серці»; «і було на серці мого батька Давида», «як серце йому призволяє», «щоб серцем рішучим трималися Бога» [17].

На думку мислителя, немає нічого важчого для людини, як зле серце. Воно робить її нещасною, пригніченою, сповненою тривоги. Саме тому необхідно вдосконалювати свою душу, розвивати її за принципами любові: «...

Коли в серці зменшуються озиви любови, світильник моралі, принципи й ідеї темніють, а потім зовсім зникають зі свідомості. Нас не осуджують наші математичні помилки, а дуже болючо відчуваємо помилки нашого серця, нашої душі в формі викидів сумління, бо вони йдуть за рахунок нашого злого серця» [18].

Отже, згідно з ученням українського філософа П. Юркевича, людське серце набагато швидше, аніж розум, рухається і доходить висновків. «... Серце, однак, не переносить раз і назавжди всього свого духовного змісту в ці душевні форми; у його недоступній аналізу глибині завжди залишається джерело нового життя, нових порухів і прагнень, які переходять за межі кінечних форм душі і роблять її здатною для вічності» [19].

Особливої уваги заслуговують твори Т. Шевченка, в яких мислитель у поетичній формі змальовує палітру почуттів та переживань людського серця. Усі думки людські, дії преломлюються крізь призму сердечну:

«За думою дума роєм вилітає;
Одна давить серце, друга роздирає
А третя тихо, тихесенько плаче
У самому серці – може й Бог не бачить» [20].

Саме серце визначає, як «лакмусовий папірець», якість життя, його справжність, повноцінність:

«А дай жити, серцем жити
І людей любити,
А коли ні...то проклинати
І світ запалити!» [21].

Однією з визначних місій людського серця Т.Шевченко називає пошук правди, істини. Тому його серце шукає правди й справедливості на землі:

«Нехай серце плаче, просить
Святої правди на землі!» [22].

До сказаного додамо, що основою філософської думки Т.Шевченка також є: серце, душа, правда, ще й правда свята, любов, добро, краса й воля.

«То серце по волі з Богом розмовля.
То серце щебече Господнюю славу,
А думка край світа на хмарі гуля...» [23].

Робимо висновок, що ідея «серця», кордоцентричність яскраво відображені в українській філософській думці доби романтизму. Оскільки серце є центром української світогляду, виникає релятивне пересунення на

друге місце «предметових» світосприймальних настанов. Домінуюча емоційність, чутливість та ліризм, що виявляється, зокрема, в естетизмі народного життя й обрядовості, в артистизмі вдачі, у прославленні пісенності, у своєрідному м'якому гуморі підкреслюють «сердечність» української ментальності. Проте сила емоційного мрійництва зменшує роль раціонально-вольової компоненти психіки. Замість дійовості, активної боротьби за оптимальне розв'язання наболілих проблем, українець часто-густо сповнений спокоєм неминучості та покірності долі [24].

Зазначимо, що «філософія серця» виступає як своєрідний протест проти намагань вичерпати все багатство людини за допомогою винятково розсудкового пізнання, що було досить поширеним явищем в новоєвропейській культурі. Для світоглядно-ціннісної свідомості української культури стає характерним висування на передній план не формалізму розуму, а того, що становить коріння морального життя, «серця» як метафори інтимних глибин душі. Цей архетип «філософії серця» розкривається «як принцип індивідуальності та орган відчуття Бога (П.Юркевич), як шлях до ідеалу та гармонії з природою (Т.Шевченко), як джерело надії, передчуття, провидіння (П.Куліш), як ключ до «господарювання душі», її мандрівок у вічність, сферу добра і краси (М.Гоголь)» [25].

Підсумовуючи сказане, зазначимо, що українські науковці, що уже давно намагаються дати визначення української ментальності, одностайно підтверджують її емоційно-почуттєвий характер, кордоцентричність [1]. Кордоцентричний компонент ментальності українців – це екзистенція, що виступає основою самого буття або й частиною природи українського народу: українець живе, а все його світобачення, поведінка і культурні надбання узгоджуються з притаманним йому кордоцентризмом. А це те, що українцеві дав Бог, уся українська стихія та його свята земля. Основою кордоцентризму вважають живе й чутливе серце людини. Сам же кордоцентризм – це певна система, життєвий струмінь, що заповнює всі прояви людського буття [26].

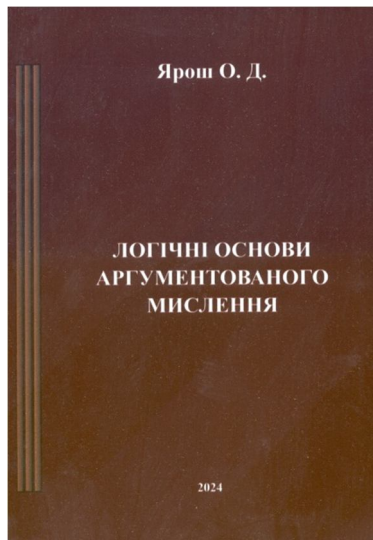
Кордоцентризм як структурний компонент української ментальності має риси світоглядного первня, відіграє рушійну, мотиваційну роль у житті української людини. Скерованість на емоції та почуття демонструють унікальність і своєрідність її буттєвості.

1. Гнатюк Я.С. *Український кордоцентризм у конфлікті міфологій та інтерпретацій: Монографія.* – Івано-Франківськ : Симфонія форте, 2010. – С. 8.
2. Ярмусь С. *Кордоцентризм – підстава української духовності й філософії/ С.Ярмусь // Збірник праць ювілейного конгресу у 1000-ліття хрещення Руси-України.* – Мюнхен: УВУ, 1988-1989. – С. 402.

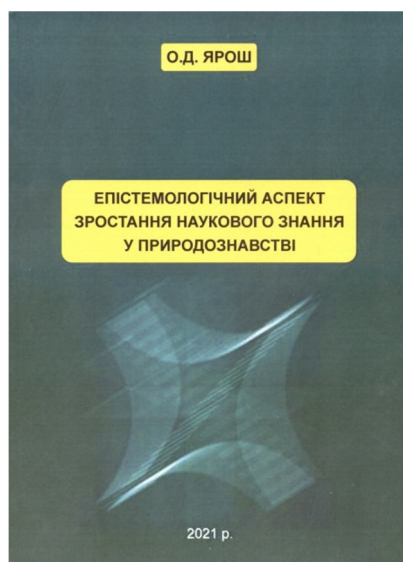
3. *Вибрані листи Пантелеймона Куліша українською мовою писані.* – Нью-Йорк, Торонто : Українська Вільна Академія Наук у США, 1984. – С. 112.
4. *Куліш П.О. Твори : у 2 т./ П.О.Куліш.* – К. : Наук. думка, 1998. – Т.2. – С. 565.
5. *Куліш П.О. Твори : у 2 т./ П.О.Куліш.* – К. : Наук. думка, 1998. – Т.2. – С. 140.
6. *Куліш П.О. Твори : у 2 т./ П.О.Куліш.* – К.: Дніпро, 1989. – Т.1. – С. 253.
7. *Куліш П.О. Твори : у 2 т./ П.О.Куліш.* – К. : Наук. думка, 1998. – Т.2. – С. 89.
8. *Мала енциклопедія етнодержавознавства / НАН України. Ін-т держави і права ім. В. М. Корецького; редкол.: Ю. І. Римаренко та ін.* – К. : Довіра: Генеза, 1996. – С. 852.
9. *Бучинський Д. Християнсько-філософська думка Т. Г. Шевченка.* – Лондон, Мадрид, 1962. – С. 104.
10. *Бучинський Д. Християнсько-філософська думка Т. Г. Шевченка.* – Лондон, Мадрид, 1962. – С. 104.
11. *Бучинський Д. Християнсько-філософська думка Т. Г. Шевченка.* – Лондон, Мадрид, 1962. – С. 210.
12. *Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями.* – М. : Сов. Россия, 1990. – С. 87.
13. *Бучинський Д. Християнсько-філософська думка Т. Г. Шевченка.* – Лондон, Мадрид, 1962.. – С. 104 – 105.
14. *Юркевич П. Серце та його значення у духовному житті людини, згідно з ученням слова Божого // Юркевич. Вибране.* – К.: Абрис, 1993. – С. 89.
15. *Юркевич П. Серце та його значення у духовному житті людини, згідно з ученням слова Божого // Юркевич. Вибране.* – К.: Абрис, 1993. – С.73.
16. *Бучинський Д. Християнсько-філософська думка Т. Г. Шевченка.* – Лондон, Мадрид, 1962. – С. 137.
17. *Юркевич П. Серце та його значення у духовному житті людини, згідно з ученням слова Божого // Юркевич. Вибране.* – К.: Абрис, 1993. – С. 74.
18. *Бучинський Д. Християнсько-філософська думка Т. Г. Шевченка.* – Лондон, Мадрид, 1962. – С. 165.
19. *Юркевич П.Д. Идея. Философские произведения.* – М. : Правда, 1990. – С. 3-92.
20. *Шевченко Тарас. Повне зібрання творів : у шести томах.* – К. : Видавництво Академії наук УРСР, 1963. – Т. 1. – С. 232.
21. *Шевченко Т.Г. Повне зібрання творів у 12 т.* – К. : Наук. думка, 1989. – Т. 1. – С. 565.
22. *Шевченко Т.Г. Повне зібрання творів у 12 т.* – К. : Наук. думка, 1989. – Т. 1. – С. 202.
23. *Шевченко Т.Г. Повне зібрання творів у 12 т.* – К. : Наук. думка, 1989. – Т. 1. – С. 52.

24. *Мала енциклопедія етнодержавознавства / НАН України. Ін-т держави і права ім. В. М. Корецького; редкол.: Ю. І. Римаренко та ін. – К. : Довіра: Генеза, 1996. – С.146.*
25. *Кримський С. Архетипи української культури // Вісник Національної Академії Наук України. – К., 1998. – № 7-8. – С.79.*
26. *Мала енциклопедія етнодержавознавства / НАН України. Ін-т держави і права ім. В. М. Корецького; редкол.: Ю. І. Римаренко та ін. – К. : Довіра: Генеза, 1996. – С.86.*

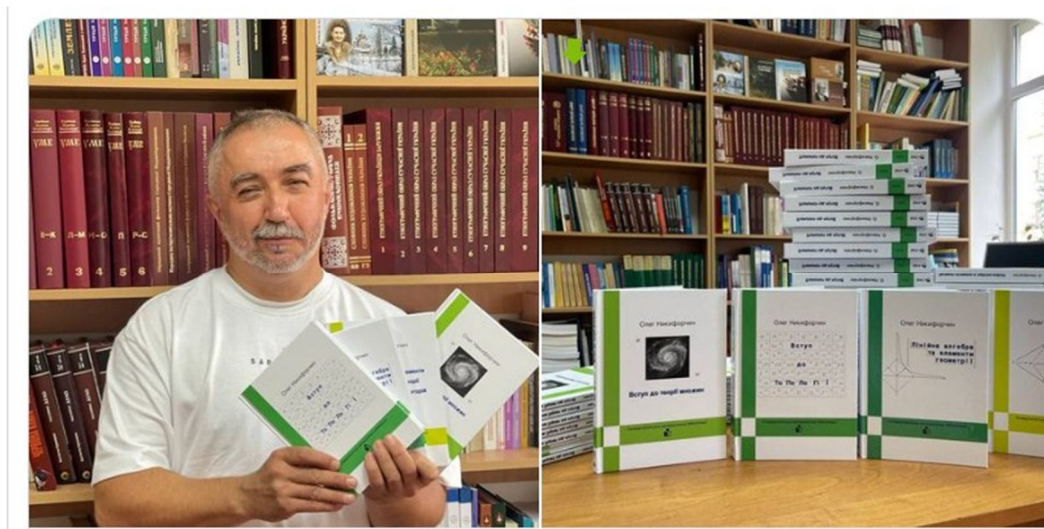
**Видання членів Філософської комісії
ІФО НТШ**



Ярош, Ондор Данилович. Логічні основи аргументованого мислення. – Івано-Франківськ : ПП Супрун В. П., 2024. – 199 с.



Ярош, Ондор Данилович. Епістемологічний аспект зростання наукового знання у природознавстві. – Івано-Франківськ : Видавець Кушнір Г. М., 2021. – 321 с.



Значний **набуток друкованих видань** у досягненнях доктора фізико-математичних наук, завідувача кафедри алгебри та геометрії Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника **Олега Ростиславовича Никифорчина**.

«**Лінійна алгебра та елементи геометрії**» – підручник з базового курсу. Без знання лінійної алгебри фізики не зможуть пояснити квантову теорію, а фахівці з Data Science – розвивати і використовувати популярне нині глибоке машинне навчання.

«**Вступ до топології**» – поступове ознайомлення і плавне занурення у сучасну геометрію. Кожен, хто вживає терміни «неперервно змінюється», «наближається», «розташоване всередині», «лежить на межі», «сполучається кривою», стихійно використовує топологію. Навіть ліплення вареника є прикладом побудови того, що називається «ретрактом». Усвідомлене володіння топологічними методами дає переваги скрізь, де потрібна континуальна математика – від теоретичної фізики до обробки зображень.

«**Елементи теорії категорій**» – книга для першого знайомства з мовою сучасної математики. Теорія категорій вчить знаходити спільні риси у нібито не пов'язаних об'єктах і розробляти універсальні методи, застосовні до задач у різних галузях математики, і не тільки математики. Сучасна мова функціонального програмування Haskell інтенсивно використовує функтори та монади, вигадані колись алгебраїстами і топологами для зовсім інших потреб. Зрештою, діаграми – рисунки, що замінюють довгі описи і формули – викликають естетичну насолоду навіть у тих, хто не пов'язаний з математикою.

«**Вступ до теорії множин**» – посібник, метою якого є розповісти у простіший спосіб про не зовсім прості речі, і провести читача від «наївного» (шкільного) уявлення про множини до строгого опису, як побудувати всю математику «з нічого», тобто з порожньої множини. Як бонус читач отримає потужний метод – трансфінітну індукцію, який вже понад сотню років дозволяє красиво і ефективно отримувати нетривіальні результати.

У кожній з книг лекції супроводжуються завданнями для проведення практичних занять та самостійного розв'язування. Видання підтримано грантовою програмою «Talents for Ukraine» Благодійного Фонду «Kyiv School of Economics».



Макаровський, Іван. А вже сніжинки білі падають на мої мрії. – Івано-Франківськ : Фоліант, 2024. – 87 с.

В гуманістично-оптимістичних мотивах філософсько-поетичних есеїв автор висловлює головну ідею ліричного героя-інтелігента – навіть у «золотому віці» слід не втрачати молодечого запалу, любити світ, Україну і людей, впевнено йти до Вічності назустріч Божому Слову.

РЕПОРТАЖІ



Івано-Франківський осередок НТШ (голова Василь Мойсишин) разом із Івано-Франківською обласною універсальною науковою бібліотекою ім. І. Франка (директор Людмила Бабій) провели Урочисту Академію, присвячену 95-річниці від дня народження поета-в'язня, лицаря українського духу Зеновія Красівського (12.11.1929-21.09.1991).

Дискутанти наводили цікаві факти з життя З. Красівського, розповідали про зустрічі з ним у минулому тощо. Лунали теплі слова спогадів та сердечні слова захоплення тим, хто «...мав рідкий дар бути еталаном високої ідеї» (М. Маринович).

В обговоренні виступив голова Філософської комісії ІФО НТШ доцент Ярослав Гнатюк.



13 листопада 2024 р. на факультеті психології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника відбувся методологічний семінар (у форматі круглого столу) **«СВІТОГЛЯДНІ Й ЖИТТЄВІ ПРІОРИТЕТИ ВИДАТНИХ УКРАЇНЦІВ: НА ПОШАНУ ДЕСЯТИРІЧЧЯ ПАМ'ЯТІ ЄПИСКОПА ІВАНО-ФРАНКІВСЬКОГО (1997-2005) УГКЦ СОФРОНА МУДРОГО (1923-2014)»**, організований кафедрою філософії, соціології та релігієзнавства (зав. кафедрою **Максим Дойчик**) за участю Івано-Франківської академії Івана Золотоустого (зав. кафедрою **Руслан Делятинський**), Івано-Франківського національного технічного університету нафти і газу (зав. кафедрою **Михайло Палагнюк**) та Івано-Франківського національного медичного університету (доцент **Алла Сініцина**).

В межах роботи методологічного семінару було заслухано **цікаві доповіді та обговорено ряд важливих питань**, серед яких: *Життєвий і творчий шлях єпископа Івано-Франківського (1997-2005) УГКЦ Софрона Мудрого. Духовно-світоглядні пріоритети Софрона Мудрого. Ідейне значення творчої спадщини видатних християнських мислителів для сучасності. Роль особистості наставника у формуванні світоглядно-ціннісних позицій людини.*

У дискусії взяли участь не тільки дипломовані науковці університетів Івано-Франківська, але й молоді вчені, дослідники: аспіранти, студенти, учні Івано-Франківського фахового коледжу. Загалом більше 40 учасників заходу.

Провідний бібліотекар Людмила Шулятицька представила книжкову виставку книг єпископа Софрона Мудрого та видань про нього, а також розповіла, що у 2010 році владика подарував бібліотеці університету 80 документів: 31 примірник книг (його власні праці) та 49 CD-дисків. Це лягло в

основу формування «Іменного фонду єпископа Софрона Мудрого», що зберігається у читальному залі факультету психології і доступний для користувачів.

Зокрема, з доповідями виступили члени Філософської комісії Івано-Франківського осередку НТШ:



– *«Климент Александрійський. Роль наставника в духовних пошуках людини»*

Максим Дойчик, завідувач кафедри філософії, соціології та релігієзнавства факультету психології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, доктор філософських наук, професор

- *«Актуальність ідейних настанов Софрона Мудрого щодо катехитичного навчання дітей та молоді»*

Світлана Білоус, доцент кафедри філософії, соціології та релігієзнавства факультету психології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, кандидат філософських наук, доцент

Ірина Кучера, доцент кафедри філософії, соціології та релігієзнавства факультету психології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, кандидат історичних наук, доцент

- *«Українське пілігримство – світоглядні і життєві пріоритети»*

Михайло Палагнюк, завідувач кафедри суспільних наук Івано-Франківського національного технічного університету нафти і газу, кандидат філософських наук, доцент.

– *«Парадигма соціального служіння у діяльності єпископа Софрона Мудрого»*

Олег Савчук, доцент кафедри психології та суспільствознавчих дисциплін імені академіка УАН отця І. Луцького Університету Короля Данила, кандидат філософських наук, доцент

Богдан Рохман, доцент кафедри філософії, соціології та релігієзнавства факультету психології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, кандидат філософських наук, доцент



– *«Дух у структурі особистості (за вченнями українських філософів)»*

Ярослав Гнатюк, доцент кафедри філософії, соціології та релігієзнавства факультету психології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, кандидат філософських наук, доцент

– *«Шлях вчителя і учня – вибір цінностей і змісту життя»*

Алла Сініцина, доцент кафедри українознавства і філософії Івано-Франківського національного медичного університету, кандидат філософських наук, доцент.

– *«Теологічний вимір філософської освіти в сучасності»*

Степан Возняк, доцент кафедри філософії, соціології та релігієзнавства факультету психології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, кандидат філософських наук

– *«Природоохоронна діяльність УГКЦ: етичний аспект»*

Анна Сокирко, старший викладач кафедри українознавства і філософії Івано-Франківського національного медичного університету, кандидат філософських наук, доцент

- *«Викладач релігієзнавчих та філософських дисциплін: доповнена реальність»*

Алла Макарова, доцент кафедри філософії, соціології та релігієзнавства факультету психології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, кандидат філософських наук, доцент

- *«Професор Володимир Полек (1924-1999) як тип галицького інтелігента-наставника»*

Олег Гуцуляк, учений секретар Наукової бібліотеки Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, кандидат філософських наук, доцент.



**«СВІТОГЛЯДНІ Й ЖИТТЄВІ ПРІОРИТЕТИ ВИДАТНИХ УКРАЇНЦІВ: НА ПОШАНУ ПАМ'ЯТІ
ЄПИСКОПА ІВАНО-ФРАНКІВСЬКОГО (1997-2005) УГКЦ СОФРОНА МУДРОГО»**
Методологічний семінар (у форматі круглого столу)
Факультет психології, аудиторія імені героя Небесної Сотні Романа Гурика, 516.
(Гуманітарний корпус ПНУ)
(13 листопада 2024 р., 15:00)



21 листопада 2024 р. кафедра філософії, соціології та релігієзнавства факультету психології Прикарпатського національного університету ім. Василя Стефаника та Філософської комісії Івано-Франківського осередку Наукового Товариства імені Шевченка організувала й провела **Круглий стіл, присвячений Дню Гідності та Свободи в Україні та Міжнародному Дню Філософії.**

Учасники круглого столу найперше вшанували героїв «Небесної Сотні» та борців за Гідність та Свободу в Україні.

В ході зустрічі говорили про важливість усвідомлення власної гідності, збереження національної ідентичності, про зміцнення громадянської позиції, сили духу в умовах викликів, які стоять перед Україною. Бо саме внутрішня перемога дозволить наблизити перемогу над зовнішнім, московським ворогом. І саме така перемога буде перемогою на покоління (множина) українців. Філософія якраз покликана будити наш дух, спонукає до лідерства, до пасіонарності.

Тематична зустріч була проведена за участю юних філософів (студентів спеціальності 033 «Філософія») із досвідченими викладачами філософії (зокрема, із членами Філософської комісії ІФО НТШ, завідувачем кафедри професором Дойчиком Максимом Вікторовичем, доцентами кафедри Гнатюком Ярославом Степановичем, Даниляком Ростиславом Петровичем, Возняком Степаном Володимировичем, Рохманом Богданом Михайловичем).

Студенти-філософи також надихнулися зустріччю із почесним професором Прикарпатського національного університету ім. Василя Стефаника, колишнім багаторічним завідуючим кафедрою філософії та деканом

Філософського факультету, першим головою Філософської комісії ІФО НТШ Михайлом Юрійовичем Голяничем та відповідальним секретарем Філософської комісії ІФО НТШ, доцентом Олегом Борисовичем Гуцуляком.





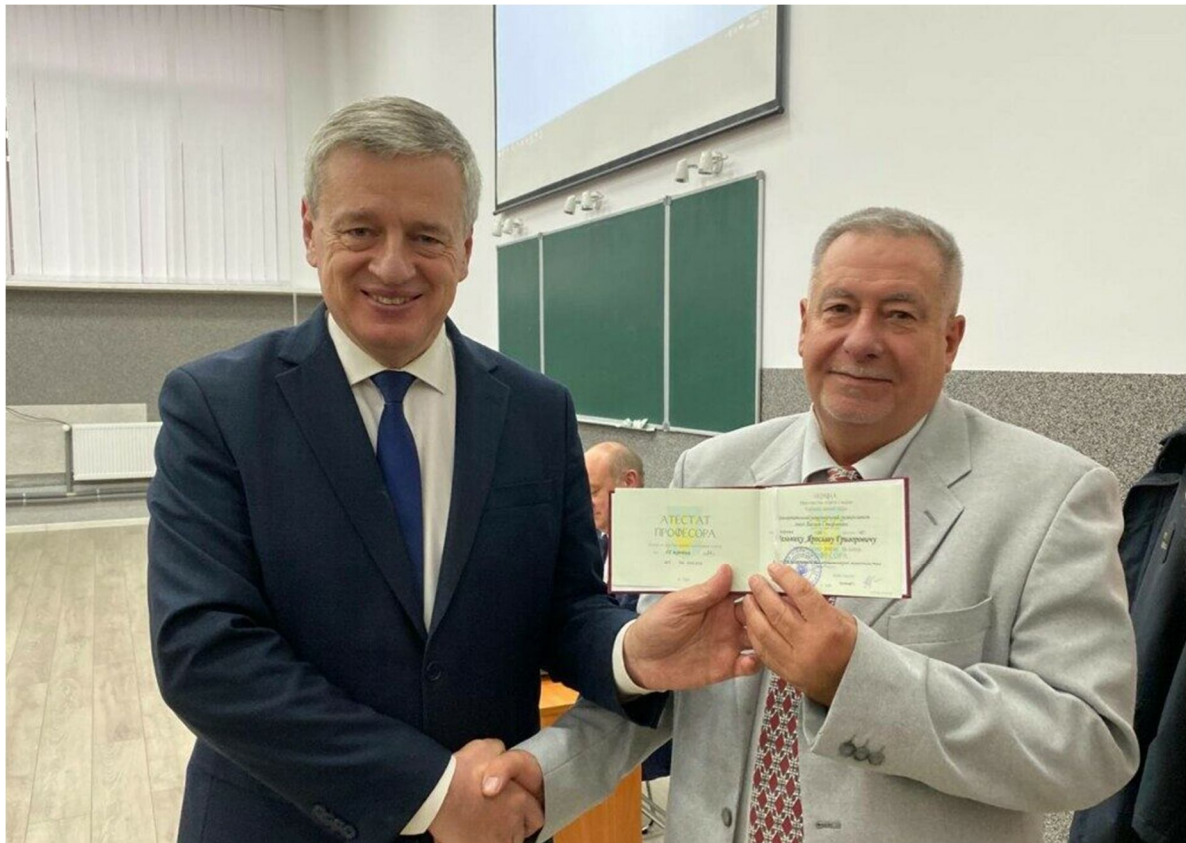
Професори **Михайло Голянич** та **Ігор Гоян** і доцент **Іван Макаровський** перед початком відзначення **Дня Філософії** (21 листопада 2024 р.)



Доцент **Ярослав Гнатюк** знайомиться з виставкою власних видань у читальному залі філософсько-психологічних наук, організованою провідним бібліотекарем **Людмилою Шулятицькою**



*Олеся Франко та Іван Мака-
ровський радіють народженню
збірника наукових праць
«Філософські дискурсії»*



Вітаємо нашого постійного автора із заслуженою відзнакою!

12 листопада 2024 р. в Прикарпатському національному університеті імені Василя Стефаника відбулося чергове засідання Вченої ради. В. о. ректора ПНУ, професор Ігор Цепенда урочисто вручив **атестат професора** та побажав плідної праці **професору кафедри загального та германського мовознавства Ярославу Григоровичу Мельнику**.



Відповідальний секретар Філософської комісії ІФО НТШ, доцент Олег Гуцуляк прийняв активну участь у низці заходів на відзначення 100-річного ювілею знаного бібліографа, професора Володимира Теодоровича Полєка (1924-1999). За вивчення та популяризацію наукового доробку вченого Олега Гуцуляка відзначено «Ювілейною медаллю імені Володимира Полєка» Івано-Франківської обласної організації Національної спілки краєзнавців України.

Творча зустріч «Навстіж з Марічкою Федорів»

*... Переповнена барв і у
танці,
Я розчиняюся у власних
зображеннях,
Дикі коси не служать
школярці
Навіть дивом чи маревом-
враженням....*



3 липня 2024 р. о 15:00 в читальному залі Центральної Бібліотеці, за організації абонементу Центральної Бібліотеки Івано-Франківської Міської Центральної Бібліотечної Системи, відбулася зустріч з творчою бібліотекаркою бібліотеки-філії номер 7, поетесою та журналісткою – **Марічкою Федорів**, в ході якої презентували її дебютну поетичну збірку – **«Навстіж»**.

Захід розпочали хвилиною мовчання, згадавши у витишених молитвою серцях всіх, котрі віддали своє життя за Україну. Серед них – ті, які тримали в руках зброю під назвою «Слово». Письменники Вікторія Амеліна, Андрій Гудима – роковини їх смерті припали на цей тиждень.

Модераторка зустрічі – бібліотекарка Абонементу ЦБ – Тетяна Немцева акцентувала, що у віршах поетки **сюрреалістичне забарвлення, глибинна образність, тонкий символізм. Тут Всесвіт відкритого навстіж. Розчахнуто серце: із ароматом лаванди, шелестом осіннього листя, нотками медвяного липневого дощу.**

Марічка Федорів читала присутнім свої авторські вірші, які як скельця вітражу формували у серцях присутніх, знову ж таки прочинене навстіж, вікно. «Колискова для мрій», «Примхи», «Поміж рядками», «До музи». Навіть назви поезій викликають ніжні, мереживні на дотик асоціації. Допоки звучали вірші, Таня Немцева роздала присутнім сувенірні листочки-передбачення із віршів поетки.

Вона зачитала вірші авторки до ілюстрації художниці Тран Нгуен, зауваживши, що це незрівнянна синергія, у котрій живопис переливається у слово і навпаки.

Роботи художниці присутні змогли побачити на презентації: макрообличчя, промальовані флористичні елементи, відчуття простору як плавне продовження особистості. Приміром, блакитний дах зливається із кобальтовим відтінком сукні жінки. Так і у вірші Марічки «Поглинута

ніччю...»: розгублена коханка міста стоїть у чеканні осені й волає «Гірко». Чи то закоханим, чи, можливо, голубам на спустошеному літнику затишної кав'ярні.

Поезію «Від шоколаду» декламувала авторка поетичної збірки «Мій янгол з очима блакитної сталі» Марічка Мудра.

У інтонаціях поетеси вірш набув, мов дорогоцінний камінь, унікальне огранювання і виблискував крихтами білого шоколаду в уяві слухачів. Учасниця клубу «Золотого віку» Мирослава Доміна зворушила всіх поезією зі збірки «Навстіж» під назвою «Якби я була подарунком...»:

... Якби я була подарунком –
Ніжним гарячим цілунком
Крізь тіні зимової ночі –
Я стану, якщо ти захочеш....

До вітального слова запросили очільницю літстудії «Перлина» Лару Мончак. Вона поділилася теплими словами про Марію Федорів, їх минулу плідну співпрацю у літстудії. Очі пані Лари випромінювали світло та гордість за свою колегу. Письменник Іван Макаровський прочитав два вірші, у котрих йшлося про Марічку та її творчість. Провідний науковий співробітник Краєзнавчого музею Калущини Іван Тимів розповів присутнім, що улюблені вірші виписує у записник. Серед них – поезія Марічки, котру він зачитав.

Ближче до завершення Марія Федорів зачитала присутнім прозовий етюд, присвячений модераторці заходу Тетяні Немцевій. У ньому переплелось все: фотографія, літні міські панорами, вміння бачити прекрасне доокіль!

Завідувачка відділом обслуговування ЦБ Івано-Франківської МЦБС – Ольга Кирста подякувала авторці за її творчість, модераторці за чудове модерування, а всім присутнім за емоційне сприймання і відчуття поетичного слова авторки. А також зауважила наступне: цим заходом розпочинається захоплива серія зустрічей із творчими бібліотекарями.

Захід був емоційним, часто виступи переривалися гучними оплесками. І навіть вимкнення електроенергії не зашкодило присутнім отримати задоволення від приємного проведення часу в бібліотеці та зарядитися силою поезії Марічки Федорів.

Відповідальні за проведення заходу: Тетяна Немцева, Ольга Кирста.



СВІТЛА І ВІЧНА ПАМ'ЯТЬ

Світла пам'ять!



PRAVDA.IF.UA

Помер відомий франківський науковець і викладач Іван Коваль - PRAVDA.IF.UA:

24 вересня 2024 року помер історик і політолог, викладач філософських та політологічних дисциплін, доцент Івано-Франківського юридичного інституту Національного університету «Одеська юридична академія» **Іван Васильович Коваль**. Добрий приятель, колега, позитивний, щирий і чесний... Світла пам'ять про Івана Васильовича збережеться у тих, хто його знав...

ТЕХНІЧНІ ВИМОГИ ДО ОФОРМЛЕННЯ СТАТТІ

1. Ліворуч від найменування статті вказується УДК.
2. Відомості про автора мають містити код orcid. Якщо автор не має цього коду, його необхідно зареєструвати за посиланням <https://orcid.org/>
3. Обсяг статті – 12–18 сторінок.
4. Шрифт: Times New Roman; кегль – 14, інтервал – 1,5. Всі поля 20 мм, абзацний відступ – 1, 25.
5. Посилання по тексту оформлюються порядковим номером у квадратних дужках за таким зразком: [2, с. 14].
6. Напочатку тексту після назви статті розміщуються анотації двома мовами: українською та англійською (незалежно від мови статті). Шрифт: Times New Roman; курсив; кегль – 12, інтервал – 1.
7. Перелік використаних літературних джерел слід наводити в кінці статті. При оформленні списку літератури слід дотримуватися вимог відповідно до розробленого в 2015 році Національного стандарту України ДСТУ 8302:2015 «Інформація та документація. Бібліографічне посилання. Загальні положення та правила складання». Веб-посилання у тексті супроводжуються повними коректними адресами URL.
8. Редакційна колегія звертається до авторів з проханням при оформленні статей розрізняти дефіс («-») і тире («—»), та перевіряти статтю на наявність зайвих недрукованих знаків.

ПРИКЛАД ОФОРМЛЕННЯ СТАТТІ

УДК 504.75.13.101.1

Сергій 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].

1. Крилова С. Краса людини в життєвих практиках культури. Досвід соціальної та культурної метаантропології і андрогін-аналізу. – Київ : КНТ, 2020. – 563 с.

Про видання

Назва українською: «Філософські дискурсії : збірник наукових праць. Наукове електронне видання»

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

Видання здійснюється на правах наукової монографії (збірника наукових статей)

Рік заснування: 2023

Засновник: Філософська комісія Івано-Франківського осередку Наукового Товариства імені Шевченка

Сприяння: Наукова бібліотека Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника; ГО «Український шлях»

Періодичність: виходить 2-4 рази на рік.

Мова видання: українська, англійська (змішаними мовами)

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

Subject Area and Subject Categories

У даному збірнику публікуються дослідження за предметними галузями

згідно з міжнародним класифікатором

ASJC (All Science Journal Classification)

– Arts&Humanities:

Philosophy, History and Philosophy of Science, Religious studies, Arts and Humanities (miscellaneous),

– Social Sciences:

Cultural studies, Sociology and Political Science, Social Sciences (miscellaneous), Gender Studies, Library and Information Sciences.

Політика відкритого доступу

Видання забезпечує негайний відкритий доступ до його змісту з метою поширення досліджень у вільному доступі для громадськості, чим підтримує глобальний обмін знаннями.

Плата за публікацію

Видання не бере плату за публікацію матеріалів. Весь процес подання матеріалу, рецензування, редагування є безкоштовним для авторів.

ПОРЯДОК ПОДАННЯ МАТЕРІАЛІВ:

Матеріали для опублікування подаються українською або англійською мовою і повинні відповідати чинним стандартам для друкованих праць і вимогам МОН України.

Для опублікування статті необхідно заповнити та відправити на електронну пошту відповідального секретаря редакції guttasolis69@gmail.com файл статті та файл з довідкою про автора.

Файл подання є документом у форматі Microsoft Word, RTF або WordPerfect.

Електронна версія видання буде розміщена на сайті.

Редакційна колегія видання залишає за собою право вносити редакційні та стилістичні правки.

УВАГА!

Статті підлягають внутрішньому анонімному рецензуванню та перевірці на наявність плагіату. Редакція залишає за собою право 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»:

Наукова бібліотека, Прикарпатський 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